

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
KASTAMONU UNIVERSITY FACULTY
OF THEOLOGY

جامعة قسطنوني كلية الإلهيات

VII. ULUSLARARASI ŞEYH
ŞA' BÂN-I VELİ SEMPOZYUMU
"MÂVERÂÜNNEHİR"

BİLDİRİ TAM METİNLERİ KİTABI

KASTAMONU UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
VII. INTERNATIONAL SHAYKH ŞHA' BÂN-I VELİ
SYMPOSIUM
"MÂ WARĀ' AL-NAHR"
SYMPOSIUM FULL TEXT BOOK

مؤتمر الشيخ شعبان ولي الدولي الدورة السابعة
"ما وراء النهر"
كتاب بحوث المؤتمر كاملة



KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ



VII. ULUSLARARASI ŞEYH ŞA‘BÂN-I VELÎ
SEMPOZYUMU
“MÂVERÂÜNNEHİR”

KASTAMONU UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY
VII. INTERNATIONAL SHAYKH ŞHA‘BÂN-I VELÎ SYMPOSIUM
"MÂ WARĀ' AL-NAHR"

جامعة قسطنطيني كلية الإلهيات
مؤتمر الشيخ شعبان ولي الدولي الدورة السابعة
"ما وراء النهر"

BİLDİRİ TAM METİNLERİ KİTABI
SYMPOSIUM FULL TEXT BOOK
كتاب بحوث المؤتمر كاملة

Editörler
Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ
Arş. Gör. Dr. Beyza Aybike DEVECİ

2024
KASTAMONU

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

VII. ULUSLARARASI ŞEYH ŞA‘BÂN-I VELÎ
SEMPOZYUMU
“MÂVERÂÜNNEHİR”
17-18 MAYIS 2024

BİLDİRİ TAM METİNLERİ KİTABI

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ
Arş. Gör. Dr. Beyza Aybike DEVECİ

Kapak ve Grafik Tasarım
Çiğdem Gülmez
e-ISBN 978-605-4697-36-6
Yayıncılık Sertifika

Kastamonu Üniversitesi Yayınları
Baskı Tarihi 2024

İletişim Bilgileri

Mail: ssv.sempozyum@kastamonu.edu.tr
03662802702

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kuzeykent/Kastamonu
Pk: 37150 / Kastamonu / Türkiye

Bu eser Creative Commons Atıf-Gayri Ticari 4.0
Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

*This work is licensed under a Creative Commons Attribution NonCommercial 4.0
International License

Copyright © 2024

Fikir ve Sanat Eserleri Yasası gereğince bu eserin yayın hakkı anlaşmalı olarak T.C. Kastamonu Üniversitesine aittir. Her hakkı saklıdır. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. Bu kitabın hiçbir kısmı yayıncısının yazılı izni olmaksızın elektronik veya mekanik, fotokopi, kayıt ya da herhangi bir bilgi saklama, erişim sistemi de dahil olmak üzere herhangi bir şekilde çoğaltılamaz. Bu kitapta VII. Uluslararası Şeyh Şa‘bân-ı Velî Sempozyumu “Mâverâünnehir” kapsamında sunulan bildirilerin özetleri yer almaktadır. İçerik konuşmacılara aittir. Kastamonu Üniversitesi sorumlu tutulamaz.

KURULLAR

DÜZENLEYEN KURUM

Kastamonu Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

ONUR BAŞKANI

Prof. Dr. Ahmet Hamdi TOPAL
Kastamonu Üniversitesi Rektörü

Koordinatör

Prof. Dr. Mehmet ATALAN
İlahiyat Fakültesi Dekanı

TERTİP HEYETİ

Prof. Dr. Mehmet ATALAN
Prof. Dr. Burhan BALTACI
Prof. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT
Prof. Dr. Ali ALBAYRAK
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR
Doç. Dr. Cengiz ÇUHADAR
Doç. Dr. Eyyup AKDAĞ
Doç. Dr. Mehmet Fatih KALIN
Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ
Doç. Dr. Recep ÖZDİREK
Doç. Dr. Nazife Vildan GÜLOĞLU
Doç. Dr. Bünyamin AYDIN
Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Nureddin KATTAN
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GEDİK
Dr. Öğr. Üyesi Amr Mukhtar Morsi AHMED
Dr. Öğr. Üyesi Cabir OSMANLI
Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ
Dr. Öğr. Üyesi Erhan Salih FİDAN
Dr. Öğr. Üyesi Hakan ÇOŞAR
Dr. Öğr. Üyesi İhab Said İbrahim İBRAHİM
Dr. Öğr. Üyesi Soaad Ahmed Aly SHOLAK
Dr. Öğr. Üyesi İslam MUSAYEV
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim GÜNAYDIN
Dr. Öğr. Üyesi Kübra KELEŞ
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Hayri ŞAHİN
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÇAVUŞOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KİSBET
Dr. Öğr. Üyesi Nagihan EMİROĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Selman KELEŞ
Dr. Öğr. Üyesi Sinan ERDİM

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KOÇAK
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep ÖZKANLI
Öğr. Gör. Rumeysa YÜCE
Öğr. Gör. Dr. Marvan MUGALLES

BİLİM KURULU ve HAKEM KURULU

- Prof. Dr. Abdulaziz HATİP (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Kocaeli Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Adem APAK (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Adem TUTAR (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet AK (Sütçü İmam Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet KARATAŞ (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ali ALBAYRAK (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ali AVCU (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ali AYTEN (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ali BOLAT (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ali COŞKUN (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ali DURUSOY (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Aydın TEMİZER (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Aydın USTA (Mimar Sinan Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Aziz DOĞANAY (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Burhan BALTACI (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ (Hitit Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Emine ÖĞÜK (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Enes ERDİM (Fırat Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ertuğrul BOYNUKALIN (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Gülgün Dağdeviren UYAR (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN (Erciyes Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Halim ÖZNURHAN (Erciyes Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Hatice Kelpetin ARPAGUŞ (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Hilmi DEMİR (TOBB Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Hülya ALPER (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. İhsan SOYSALDI (Fırat Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN (Fırat Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. İsmail ŞİK (Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. İsrail BALCI (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA (Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN (Atatürk Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mahmut AYDIN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet ATALAN (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet SOYSALDI (Nevşehir Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Necdet TOSUN (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Nihat DALGIN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Osman AYDINLI (Ankara Üniversitesi, Türkiye)

- Prof. Dr. Ömer ÖZPINAR (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ömer TÜRKER (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Şahin GÜVEN (Erciyes Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Üzeyir OK (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR (Fırat Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Osman AYDINLI (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Aşirbek MUMİNOV, The L. N. Gumilev Eurasian National Uni.,
(Astana/KAZAKİSTAN)
Prof. Dr. Abdulrahman Helli (Qatar University-Katar)
Prof. Dr. Şamşudin KERİM, Nur Mübarek Kazak-Mısır Üniversitesi, Almatı/KAZAKİSTAN
Prof. Dr. Heysem Abdulhamid Ali HAZNE (Ürdün Ün. - Ürdün)
Prof. Dr. Acku ALİ (Biskara Uni. -Cezayir)
Prof. Dr. Muhammad Avad EL-HAVELDA (Jiraş Uni. - Ürdün)
Prof. Dr. Abdulcelil DAMARA (Ürdün Üniversitesi)
Prof. Dr. Ferman İsmail İBRAHİM (Tikrit Üniversitesi-Irak)
Prof. Dr. Arif NAUSHAHİ (Government Gordon College Rawalpindi - Pakistan)
Prof. Dr. Ghulam MOEENUDDİN (Punjab University Oriental College - Pakistan)
Prof. Dr. Jalgas SANDYBAYEV (Devlet Yönetim Akademisi- Kazakistan)
Prof. Dr. John CURREY (University of Nevada- ABD)
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Yab. Dil. ve Mesl. Kar. Ün. Rektörü- Kazakistan)
Doç. Dr. Muratbek Mirzabekov, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk Kazak Üniversitesi
Beşeri Bilimler Fakültesi, Türkistan/KAZAKİSTAN
Doç. Dr. Kımbat KARATIŞKENOVA, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk Kazak
Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi, Türkistan/KAZAKİSTAN
Doç. Dr. Cavid KASIMLI, Azerbaycan Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü,
Bakü/AZERBAYCAN
Doç. Dr. Zikiria ZHANDARBEK, Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi
Beşeri Bilimler Fakültesi, Türkistan/KAZAKİSTAN
Doç. Dr. Zaylabidin ACIMAMATOV, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, OŞ/
KIRGIZİSTAN
Doç. Dr. Şovosil ZİYADOV, İmam Buhari Uluslararası Merkezi, Semerkant/ ÖZBEKİSTAN
Doç. Dr. Bedruddin Hac İBRAHİM (International Islamic Uni. -Malezya)
Doç. Dr. Azize MUHAMMED (Malezya Uni. -Malezya)
Doç. Dr. Sultan Murat ABLOJOV (El-Farabi Üniversitesi- Kazakistan)

SEMPOZYUM SEKRETERYASI

- Arş. Gör. Abdulkerim DİK (Kastamonu Üniversitesi)
Arş. Gör. Ali DARBAY (Kastamonu Üniversitesi)
Arş. Gör. Ali Osman ÇETİN (Kastamonu Üniversitesi)
Arş. Gör. Dr. Beyza Aybike DEVECİ (Kastamonu Üniversitesi)
Arş. Gör. Bilal BAHADIR (Kastamonu Üniversitesi)
Arş. Gör. Dr. Dilek Bal KOÇAK (Kastamonu Üniversitesi)
Arş. Gör. Fatıma Elif İBRAHİMOĞLU (Kastamonu Üniversitesi)
Arş. Gör. Melike BEYAZKILINÇ (Kastamonu Üniversitesi)
Arş. Gör. Nuran SARICI DOĞAN (Kastamonu Üniversitesi)

SUNUŞ

Günümüzde Özbekistan sınırları içinde yer alan Mâverâünnehir coğrafyası, IX. yüzyıldan bu yana aynı isimle anılmaktadır. Orta Asya ve İslam coğrafyasının tarihî ve kültürel olarak çok önemli bir parçasıdır. Ceyhun (Amu Derya) ve Seyhun (Siri Derya) nehirleri arasında yer aldığı için verimli tarım topraklarıyla ünlüdür. Mâverâünnehir bölgesi, oluşturduğu ilim geleneği ile İslam düşünce ve bilim tarihine yön vermiş ve İslam medeniyetinin gelişimine büyük katkılarda bulunmuştur. Buhara, Semerkant, Tirmiz, Taşkent ve Fergana gibi şehirler sadece ilim merkezleri olmakla kalmamış, aynı zamanda çeşitli felsefî ve dinî ekollere de ev sahipliği yapmıştır. Bu bölge, Türk-İslam kültür ve medeniyetinin temelini oluşturan zihniyetin geliştiği yer olarak öne çıkmaktadır. İslam'ın bu coğrafyada yayılması, bölge için bir dönüm noktası olmuş ve Türk-İslam kültürünün geniş bir coğrafyada etkili olmasında önemli bir rol oynamıştır.

Mâverâünnehir, yalnızca İslam bilim ve düşünce tarihinin değil, evrensel bilgi ve kültürün de önemli bir merkezi olarak kabul edilir. Bu bölge, tarih boyunca İslam medeniyetinin yanı sıra Hint, Çin ve diğer Orta Asya kültürleriyle etkileşim içinde olmuştur. Özellikle İpek Yolu'nun geçiş güzergâhında bulunan Mâverâünnehir, ticaretin yanı sıra çeşitli kültürlerin ve dinlerin etkileşimine de sahne olmuştur. Bu etkileşim, bölgenin zengin ve çeşitli kültürel mirasına önemli katkılarda bulunmuştur.

İslam medeniyetinin altın çağında bilim, kültür ve sanatın merkezlerinden biri olarak kabul edilen ve astronomi, matematik, tıp, felsefe, hukuk gibi pek çok alanda dünya çapında etki yaratmış bilginlerin yetiştiği Mâverâünnehir, bu yıl yedincisini düzenlediğimiz Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu'nun alt başlığı olarak belirlenmiştir. Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumları, 2012 yılında Kastamonu'da başlayan ve ilim geleneği, düşüncesi ve coğrafyasıyla İslam'ın on dört asırlık birikimini yeniden keşfetmeyi hedefleyen bir seri etkinliktir. İlk sempozyumda "Şeyh Şa'bân-ı Velî'yi Anma ve Anlama", 2014'te "Kastamonu'nun Manevi Mimarları", 2016'da "Kastamonu'da İlmî Hayat ve Kastamonu Âlimleri", 2017'de "Hanefilik ve Mâturîdîlik", Mayıs 2018'de "Eş'arîlik" ve Kasım 2018'de "Yesevîlik" gibi alt başlıklarla düzenlenmiştir. Artık önemli bir tecrübe ve birikimle ilmî faaliyetlere devam eden Kastamonu Üniversitesi ve İlahiyat Fakültesi, değerli akademisyen ve araştırmacıların katkılarıyla bu sempozyum geleneğini sürdürmeyi amaçlamaktadır.

17-18 Mayıs 2024 tarihlerinde düzenlenen VII. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu (Mâverâünnehir), ciddi araştırma ve incelemelerin yer aldığı tebliğlerle tamamlanmış ve bu zengin içeriğin ürünü olarak elinizdeki kitap ortaya çıkmıştır. İslam medeniyetinin en bereketli topraklarından biri olan Mâverâünnehir hakkında değerli katkılarda bulunan akademisyen ve araştırmacılara teşekkür ediyor; kitabın okuyuculara faydalı olmasını temenni ediyoruz.

Sempozyum Koordinatörü
İlahiyat Fakültesi Dekanı
Prof. Dr. Mehmet ATALAN

İÇİNDEKİLER

KURULLAR.....	III
SUNUŞ	VI
İÇİNDEKİLER	VII
TÜRKİSTAN-TÜRKİYE KÜLTÜREL SÜREKLİLİĞİNİNODAĞI OLARAK MAVERAÜNNEHİR PROF. DR. MEVLÛT UYANIK.....	1
SÂMÂNÎLER'İN İTİKÂDÎ MEZHEPLERE YAKLAŞIMI (DİNÎ ANLAYIŞIN EHL-İ SÜNNET ÜZERİNDEN BELİRLENMESİ) DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA KESKİN	36
MÂVERÂÜNNEHİR'DE MÂTÜRÎDİLİK DÜŞÜNCESİ BAĞLAMINDA ORTAYA ÇIKAN ALİMLER VE KELAM İLMİNE KATKILAR DR. ŞERİFE ÖZKETEN ÇATALKAYA.....	46
SÂMÂNÎ HÜKÛMDARLARININ MÂVERÂÜNNEHİR'DE İLMİN GELİŞİMİNE YAPTIKLARI KATKILAR DOÇ. DR. AHMET ÖZDEMİR	54
MÂVERÂÜNNEHİR HANEFÎ FAKİHLERİNİN TEMELLENĐİRME FAALİYETİNE BİR ÖRNEK: KABZDAN ÖNCE AKARIN SATIMI DR. ÖĞR. ÜYESİ SELMAN DEMİRBOĞA.....	61
KARAHANLILAR DÖNEMİNE AİT BİR VAKIF KİRA SÖZLEŞMESİ BELGESİ VE FIKHÎ TAHLİLİ DR. OKAN KADİR YILMAZ.....	68
EL-HİDÂYE'NİN İBADETLER BÖLÜMÜNDE MÂLİKİ MEZHEBİNE YAPILAN ATIFLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ ESRA YAĞMUR	80
MÂVERÂÜNNEHİR HANEFÎ USÛLCÜLERDEN ALÂEDDİN ES-SEMERKANDÎ VE MÎZÂNÜ'L-USÛL ADLI ESERİNİN HANEFÎ FIKİH USÛLÜNDEKİ YERİ DR. ÖĞR. ÜYESİ SELMA ÇAKMAK.....	87
EBÛ'L-BEREKÂT HÂFİZÜDDİN EN-NESEFÎ'NİN MEDÂRİKÜ'T-TENZİL'DE İŞÂRÎ YORUMLARI DOÇ DR. SERVET DEMİRBAŞ.....	93
MÂVERÂÜNNEHİR'DE KİRÂAT ANLAYIŞI (NESEFÎ VE MÂTURÎDÎ ÖZELİNDE) DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA TOPÇU.....	104
KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA ARAP UFKU'NUN ÖNEMİ: TE'VİLÂTU'L-KURÂN ÖRNEĞİ DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED HAYRİ ŞAHİN.....	110
EBÛ HÂTİM ER-RÂZÎ MUHAMMED B. İDRİS'İN HAYATI, ESERLERİ, FİKİR VE DÜŞÜNCELERİ DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET ALKAN.....	118
ES-SEMERKANDÎ (Ö. 539/1144)'NİN TUHF'E'DE HANEFÎ HADİS ALGISI DOÇ DR. OSMAN NEDİM YEKTAR.....	126
HADİS İLMİNİN MAYALANDIĞI YER: MAVERÂÜNNEHİR MAVERAÜNNEHİR'DE HADİS EĞİTİM VE ÖĞRETİMİ PROF. DR. ŞAKİR GÖZÜTOK	135
MAVERÂÜNNEHİR MUHADDİSLERİNDEN TİRMİZİ'NİN İLEL İLMİNDEKİ KONUMU: EL-İLELÜ'L- KEBİR ADLI ESERİ ÖZELİNDE DOÇ. DR. ÖMER FARUK AKPINAR.....	149

KUTADGU BİLİĞ PENCERESİNDEN TÜRK İSLAM KÜLTÜRÜNDE MERHAMET KAVRAMI DR. ÖĞR. ÜYESİ ÖĞR. ÜYESİ ERHAN SALİH FİDAN	161
EBÛ ŞEKÛR ES-SÂLİMÎ'NİN KELAM DÜŞÜNCESİNDE AKLIN YERİ VE HÛSÛN KUBUHUN BELİRLENMESİNDEKİ ROLÜ ÖĞR. GÖR. DR. MAHMUT YUSUF MAHİTAPOĞLU	171
MÂVERÂÛNNEHİR KELÂMCILARINDAN ŞÛCÂ'UDDÎN ET-TÛRKİSTÂNÎ (ÖL. 1333) VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ DR. ÖĞR. ÜYESİ ÖMER FİDANBOY	179
MÂVERÂÛNNEHİRLİ BİR KELAMCI OLARAK İMAM MÂTÛRÎDÎ'NİN RIZIK ANLAYIŞI ARŞ. GÖR. SEMA PERK -DOÇ. DOÇ. DR. AHMET ÇELİK	185
SADRUŞŞERİA'NIN ŞERHU TA'DİLÎ'L-ULUM ADLI ESERİ BAĞLAMINDA ALLAH'IN HAKİKATİNİ BİLMENİN İMKÂNI DOÇ. DR. RIZA KORKMAZGÖZ	199
EBÛ'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ (Ö. 710/1310)'NİN ŞİA ELEŞTİRİSİ DOÇ. DR. MUSTAFA AYKAÇDOÇ. DR. CENGİZ ÇUHADAR	209
DEİZM VE AHİRET İNANCI HATİCE MEMİŞ	215
MAVERAÛNNEHİR BÖLGESİ MÛFESSİRLERİNİN EMANET AYETİNE YAKLAŞIMI DR. ÖĞR. ÜYESİ ŞEYMA ALTAY	223
ÇAĞATAY TÜRKÇESİ İNCİL-İ ŞERİF'İN DİNİ SÖZ VARLIĞI ÖĞR. GÖR. DR. MUHAMMED KARASU	229
إسماعيلية ما وراء النهر نظرات في كتاب الافتخار للداعي الإسماعيلي أبي يعقوب السجستاني (ت. القرن الرابع الهجري) DOÇ. DR. RAMİ İBRAHİM MAHMUT	238
MÂVERÂÛNNEHİRLİ HANEFÎ-MATÛRÎDÎ ÂLİMLERİN KERAMET ANLAYIŞI PROF. DR. AHMET AK	247
TEFSİRDE AKILCI EĞİLİMİN OLUŞMASINDA MÂVERÂÛNNEHİR HAVZASININ ROLÜ MUSTAFA KILIÇASLAN	254
MUKATİL BİN HAYYAN VE ONUN TEFSİR İLMİNE KATKILARI DR. ÖĞR. ÜYESİ BEŞİR ÇELİK	263
EBU'L-USR EL-PEZDEVÎ (Ö. 482/1089) VE EBU'L-YÛSR EL-PEZDEVÎ'NİN (Ö. 493/1110) USÛL ESERLERİNDE KUR'ÂN/EL-KİTÂB ANLAYIŞI -TEFSİR VE FIKIH USÛLÜ İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA- ARŞ. GÖR. DR. HALİL İBRAHİM GÖRGÜN	271
EL-HÎDÂYE'NİN MUAMELAT BÖLÜMÜNDE MÂLİKİ MEZHEBİNE YAPILAN ATIFLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ ESRA YAĞMUR	282
NESEFÎ'NİN EL-MEDÂRİK'İNDE MUHKEM VE MÛTEŞÂBİH OLGUSU.....	291
DOÇ. DR. ARSLAN KARAOĞLAN-MURAT KAPAN	291
ÖMER NESEFÎ'NİN İLMÎ ŞAHSİYETİ, ET-TEYSİR Fİ'T-TEFSİR ADLI ESERİ VE ÖZELLİKLERİ	

DOÇ. DR. ABDULKADİR KARAKUŞ	303
NECMEDDİN EN-NESEFİNİN (Ö. 537/1142) "BAHRU 'ULÛMÎ'T-TEFSÎR" ADLI ESERİ DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHAMMED ŞERİF KAHRAMAN	312
HORASAN VE MAVERAÛNNEHİR'DE YETİŞMİŞ BİR ÂLİM OLARAK MUHAMMED B. KERRÂM VE KERRÂMÎ DİN VİZYONU PROF. DR. HÜSEYİN DOĞAN	
ŞÂFİ'İLİĞİN MÂVERÂÛNNEHİR BÖLGESİNDEKİ GELİŞİMİ DOÇ. DR. DAVUT EŞİT	338
BURHÂNEDDİN EL-BUHÂRÎ'YE GÖRE HÂKİMİN DELİLLERİ TERTİBİ (İFTÂ USULÜ) RAMAZAN ÇÖKLÜ	349
MÂVERÂÛNNEHİR FAKİHLERİNDEN DEBÛSÎ'NİN USÛL İLMİNE GETİRDİĞİ BAZI YENİLİKLER GÛRKAN KARABABA	357
KLASİK DÖNEM HANEFÎ FAKİHLERİNİN MÂVERÂÛNNEHİR'DE GELİŞEN TASAVVUF ANLAYIŞINA ETKİLERİ DOÇ. DR. MUSTAFA SALİM GÜVEN	370
MAVERAÛNNEHİR TEFSİR MÜKTESEBATINDA MUTEZİLE ELEŞTİRİSİ DOÇ. DR. MUHAMMED BAHAEDDİN YÜKSEL	396
MU'TEZİLÎ ÂLİM CÂHİZ'İN GÖZÜNDEN MÂVERÂÛNNEHİR COĞRAFYASINDA "TÜRK KÜLTÜRÜ" PORTRESİ DR. VEYSEL ELİŞ	408
MÂVERÂÛNNEHR HANEFİLİĞİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞMESİNE ETKİ EDEN UNSURLAR PROF. DR. ALPARSLAN HANZADE	418
BİR MÜTEKELLİM OLARAK MUHAMMED B. KERRÂM VE MEZHEPLER TARİHİ AÇISINDAN ÖNEMİ DR. ÖĞR. ÜYESİ HATİCE POLAT	433
MÂVERÂÛNNEHİR BÖLGESİ HANEFÎ-MÂTURÎDÎ ÂLİMLERİN HANBELİLİK ALGISI DR. ÖĞR. ÜYESİ İSA KOÇ	443
MÂTURÎDÎ'NİN TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'INDA AKIL YÜRÜTME: HZ. İBRAHİM ÖRNEĞİ DOÇ. DR. ENVER BAYRAM	450
MÂVERÂÛNNEHİR MEKTEPLERİ PROF. DR. AHMET YILDIRIM	457
MS. 7. YÜZYILDAN ÖNCE MÂVERÂÛNNEHİR BÖLGESİNDE YAŞAMIŞ DİNLERİN KRONOLOJİSİ DR. ÖĞR. ÜYESİ CABİR OSMANLI	468
KARŞI MİHNE DÖNEMİNDE HANEFİLERİN BAĞDAT'TAN MAVERAÛNNEHR'E GEÇİŞİ PROF. DR. MEHMET BİRSİN-AYŞEGÜL KAYNAR	475
EBÛ MANSÛR EL-MÂTURÎDÎ'NİN TEFRİKA VE İHTİLAF KONULU AYETLERE YAKLAŞIMI DR. ÖĞR. ÜYESİ ZEYNEP ALİMOĞLU SÜRME Lİ	485
İSLÂM TARİHÇİLİĞİ BAĞLAMINDA TÂRİH-İ BUHÂRA'DA ANEKDOT KULLANIMI DR. ÖĞR. ÜYESİ ZEYNEP KAYA ÜNAL	493

MEVLÂNÂ SEKKÂKÎ DÎVÂNÎ'NDA DİNÎ MUHTEVA DR. ÖĞR. ÜYESİ OLCA Y KOCATÜRK	498
MEHMED ÂKİF ERSOY'UN SAFAHAT'INDA TÜRKİSTAN DOÇ. DR. ZEKİ GÜREL.....	511
MUHAMMED ZÂHİR BİGİYEV'İN SEYAHATNAMESİNDE MAVERAÜNNEHİR TÜRK LÜĞÜNÜN PANORAMASI ÖĞR. GÖR. DR. OSMAN EROĞLU	539
ABDULKÂHİR EL-CÜRCÂNÎ'NİN DÜRCÜ'D-DÜRER ADLI ESERİNİN FİLOLOJİK AÇIDAN İNCELENMESİ DR. ÖĞR. ÜYESİ MAHFUZ GEYLANİ	551
EBU'L-LEYS ES-SEMERKANDÎ, TEFSİRİ VE İSRÂİLİYAT ÜZERİNE DR. ÖĞR. ÜYESİ ALİ BİNOL.....	562
MAVERAÜNNEHİR MÜTEKELLİMLERİNE GÖRE FETRET EHLİNİN DURUMU MERYEM ÖZDEMİR KARDAŞ	575
MÂVERÂÜNNEHİR'DE TİCARET YOLLARI DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA ÇAVUŞOĞLU	581
ALMAN ORYANTALİST WILFERD MADELUNG'E GÖRE MAVERAÜNNEHİR'DE MÜRCİE VE HANEFİLİĞİN YAYILMASI VE ANADOLU'YA GEÇİŞİ ÖĞR. GÖR. DR. ŞENOL ÇAKMAK	593
EHL-İ KİTAB'IN İDDİALARI HAKKINDA TE'VİLATÜ'L-KUR'AN'DA PEYGAMBERLERİN MÜDAFAASI DOÇ. DR. HAKAN UĞUR	606
MAVERAÜNNEHİR BÖLGESİNDE YAZILMIŞ OLAN MÜSNED TÜRÜ ESERLER DR. TUĞBA ÖZTÜRK	616
HADİS İLMİNİN MAVERAÜNNEHİR BÖLGESİNE YAYILMASINDA BU BÖLGEYE YAPILAN RİHLELERİN ROLÜ DR. İSMAİL ÇINAR.....	630
TEVBE-NÂME GELENEĞİ VE DOĞU TÜRKÇESİ İLE YAZILMIŞ MANZUM BİR TEVBE-NÂME ÖRNEĞİ DR. ÖĞR. ÜYESİ RAMAZAN ÇELİK	638
İMAM SERAHSÎ'NİN (Ö. 483/1090) EL-MEBSÛTU'NUN BELAGAT AÇISINDAN İNCELENMESİ PROF. DR. YUSUF DOĞAN.....	646
الدَّلَالَاتُ التَّحْوِيَّةُ لِنظَرِيَّةِ الْعَامِلِ عِنْدَ عُلَمَاءِ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ (الرَّمْحُشْتَرِي أُنْمُونَجَا) DR. ÖĞR. ÜYESİ AMR MUKHTAR MORSİ AHMED.....	656
إسهامات علماء جمهورية أوزبكستان في علم أصول الفقه ما بين القرنين الرابع والعاشر الهجريين DR. ÖĞR. GÖREVLİSİ MARVAN MUGALLESI	668
DOĞUMUNUN 130. YILINDA SOVYET REJİMİNİN KURBANİ CEDİTÇİ ABDULLAH KÂDİRÎ'NİN ŞİİRLERİ DOÇ. DR. MURAD HALMET	696
MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİNDE YER ALAN ŞEHİRLERİN FAZİLETİYLE İLGİLİ RİVÂYETLER DOÇ. DR. RIDVAN KALAÇ	705

MÂVERÂÜNNEHİR'İN YETİŞTİRDİĞİ ÇOK YÖNLÜ SÛFÎ HAKÎM ET-TİRMZÎ DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA ŞEREF AYDIN	714
ORTA ASYA TASAVVUF EKOLÜ ESERLERİNDEN <i>HADİKATÜ'L-ÂRİFİN</i> 'DE ZÂHİDLİK ARŞ. GÖR. KEVSER AY	727
ULUĞ TÜRKİSTAN'DAN ANADOLU'YA EVTAD-I ERBAA (MEVLANA, HACI BEKTAŞ VELÎ, HACI BAYRAM VELÎ VE ŞEYH ŞABAN-I VELÎ) DÂHİLİNDE ŞEYH ŞABAN-I VELÎ HAZRETLERİNİN BİLİNLİLİK DÜZEYİNİN İNANÇ TURİZMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ DR. ÖĞR. ÜYESİ MUHARREM AVCI-ÜMİT ÇELEBİCAN	731
HÂCE MUHAMMED PÂRSÂ EL-BUHÂRÎ'YE (Ö. 822/1420) İZÂFE EDİLEN ERBA'ÛNE HADİSEN İSİMLİ RİSÂLESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME DR. ÖĞR. ÜYESİ SİNAN ERDİM	749
PİR-İ TÜRKİSTAN'IN HOCASI YUSUF EL-HEMADÂNÎ: ORTA ASYA'DAKİ TASAVVUFÎ DÖNÜŞÜMÜN MİMARİ DR. ÖĞR. ÜYESİ EYÜP İNCE	769

TÜRKİSTAN-TÜRKİYE KÜLTÜREL SÜREKLİLİĞİNİN ODAĞI OLARAK MAVERAÜNNEHİR

Prof. Dr. Mevlüt UYANIK¹

Giriş

Coğrafi olarak "Turan Yurdu", "Aşağı Türkistan" ve "Çay ardı" yani "Seyhun ve Ceyhun nehirleri arasındaki medeni bölge" olarak bilinen Mâverâünnehir'in düşünce tarihimiz açısından önemi açıktır. Bölgenin İslamlaşmasıyla birlikte Mâverâünnehir (İngilizce "Transoxiana", Farsça, "Par Derya") diye anılmaya başlamıştır. Bu kelime daha doğrusu coğrafi terimin doğması ve Türkistan'ın geniş bir bölgesinin bu isimle anılmasında Ceyhun (Amu Derya veya Oxsus) Nehrinin "İran-Turan Ülkeleri" arasındaki tarihi fonksiyonunun büyük ölçüde rolü olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi Ceyhun Nehri, eski çağlardan beri Türkçe konuşan kavimlerle Farsça konuşan kavimler arasında bir başka ifade ile İran'la Turan arasında geleneksel bir sınır olarak kabul edilmiştir. Manzum hikâyeler diye tanımlayabileceğimiz (Firdevsi örneğinde görüldüğü üzere) efsaneleri/destanlar konu olmuştur.²

Orta Asya'da bir devlet için gerekli olan coğrafi ve siyasî bütünlüğü sağlamamanın zorluğunu gören Türkler/Oğuzlar, 8.yüzyılda Batı'ya doğru büyük bir göç hareketi başlattılar. Kâşgarlı Mahmud'un *Kutadgu Bilig* adlı eserinde belirttiği üzere, Oğuz Kağan sürekli olarak denizlere ve Batı'ya yönelmiştir.³

Çünkü Orta Asya'da bir devlet için gerekli olan coğrafi bütünlüğü sağlamak mümkün değildi. Deniz ya da büyük engebeler gibi doğal savunma unsurlarına dayanmayan devlet, birden fazla güç ve birden fazla cephede savaşmak zorunda kalıyordu. Bu nedenle göçlerin temelinde güvenle yaşanacak siyasî bir bütünlük arayışı yatmaktadır.⁴

Sürekli yer değiştirmelerine rağmen Atayurt'ta tutunmayı başaran Oğuzlar, 8.yüzyılda Batı'ya doğru büyük bir göç hareketlerini ipek yollarını takip ederek yapmaları önemlidir. Çünkü göçleri toplumsallaşma ve kamusallaşma açısından okumak gerekir. Nitekim Roux, "Bozkır halklarının bugüne kadar bize büyük bir gizem olarak gözükken büyük göçlerinin, bu halkların Asya yollarına gönderdikleri kevrânlar tarafından hazırlandığını, bu kervancıların önden giderek edindikleri coğrafi bilgileri daha sonra bu halklara aktardıklarını, dolayısıyla bu göçmelerin bir *terra incognita*'da (bilinmeyen topraklar) maceraya atılmadıklarını, aksine nereye gittiklerini, nelerle karşılaşacaklarını ve orada ne bulacaklarını çok iyi biliyorlardı" der.⁵

Üç yüzyıldan fazla süren göç hareketinde önce Seyhun Nehri, Mâverâünnehir'e, oradan Horasan üzerinden İran, Anadolu, Suriye ve Irak'a ulaştılar. Tarihteki ilk Türk İmparatorluğu milâdî takvime göre 6. yüzyılda kurulmuş olup, Bumin Kağan (v.552) ve takipçileri Orhon Irmağının yukarı kısımlarına yerleşerek, Moğolistan'ın kuzeyine hükmetmişlerdi. Bumin Kağan'ın kardeşi İstemi Han'ın

¹ Prof.Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

² Vassiliev Viladimiroviç Barthold, *Mogol İstilasına Kadar Türkistan*, haz:H.D.Yıldız, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 67, Zekeriyâ Kitapçı, *Türkler Nasıl Müslüman Oldu?* (Konya: Yedi Kubbe Yayınları 2014), 20-25, 37-39, a.mlf, *Türkistan'ın Araplar Tarafından Fethi* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı 2000), IV-V, 39; M.Orhan Sosyal, *Eski Türk Edebiyatı Metinleri*, (İstanbul: MEB Yayınevi, 2002), 7

³ Oğuzlar'ın ilk hareketi Cihan-name ve Ravendi'nin belirttiği üzere 5748 yılında olmuş gözüküyor. Sultan sançar b. Melikşah'ın bunlarla mücadelesi için bkz. Muhammed B. Necîb Bekrân, *Cihan-Name*, Hl.605-M.1208, Takdim, Tercüme ve Notlar, R.H.Aksungur, (İstanbul: Post Yayınevi, 2024),93

⁴ İlhan, Suat. *Jeopolitik Duyarlılık*, (Ankara: TTK Yayınevi, 1989), 65-66

⁵ Jean-Paul Roux, *Türklerin Tarihi*, çev: Aykut Kazancıgil-Lale A.Özcan, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 12. Basım, 2017), 15-16

(552-575) ise bugünkü Mançurya verilmişti. “İstemi Han İranlılarla anlaşmış ve hemen ardından Maveraünnehir’i ilhak ederek burayı Türkleştirmeye başlamıştır. Böylece biri Doğu Türklerine, diğeri Batı Türklerine ait olmak üzere Doğu Göktürk, Batı Göktürk adıyla iki Türk İmparatorluğu kurulmuştur. Bunların tarihi bir dizi zafer ve yenilgiyle doludur. Ama asıl asıl hizmetleri Türk dünyasına aydınlık bir yol göstermiş olmalarıdır. Kapgan Kağan (691-716) ve Bilge Kağan (716-734) döneminde şaşalı saltanat Doğu Türklerine ait imparatorluğun çökmesini engelleyememiştir. Oysa kardeşi Kültigin ile başdanışmanı Tonyuyuk da destekliyordu. 744 yılında Basmıllar, Karluklar ve uygurlardan oluşan bir koalisyon, yönetime el koyar. Moğolistan’ın kuzeyinde yaşayan Uygurlar, yüz yıllık bir süre için İmparatorluktan kalan mirası devralırlar. Bu süre boyunca doğuz Oğuzlar yavaş yavaş batıya doğru göç ederler. Daha sonra Oğuzlar adı altında tanınacak ve içinden Selçuklu⁶ ve Osmanlı hanedanlarının çıkacağı halk ya da boylar birliği muhtemelen bunlar olsa gerek. Batı Türkleri ise yerleşik buldukları Balkaş Gölü ve civarını kısmen terk etmişlerdi. Karluklar tarafından Sir Derya’nın aşağı kısımlarına göç etmeye zorlanan Batı Türkleri, Ural Dağlarının güneyi ile Volga ırmağı arasında kalan bölgeye ulaşırlar. Buradan 913 Yılı dolayında Oğuzlar ve Hazarlar tarafından göçe zorlanırlar. Hazarlar, 7.yüzyılda Güney Rusya’ya yerleşen Hiugn-nuların devamıdır. Onların 11.yüzyılın sonlarında Bizanslılar ve Sibarya’daki Kimekler ile “kardeş çocukları” olan Kıpçaklar tarafından yenilgiye uğratılan Kumanlar ya da Peçenekler oldukları düşünülmektedir. Aynı dönemlerde bir başka küçük Türk topluluğu daha doğrusu henüz Slavlaştırılmamış Bulgarlar da Volga ırmağı yakınlarına yerleşir.”⁷

Üç yüzyıldan fazla süren göç hareketinde önce Seyhun Nehri, Mâverâünnehir’e, oradan Horasan üzerinden İran, Anadolu, Suriye ve Irak’a ulaşırlar. Toplumsal süreci açısından bu göç yollarını takip ettiğimizde Türkistan/Atayurt ve Türkiye/Anayurt felsefi birikimi ve kültürel sürekliliğini takip etmek mümkündür. Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş felsefesinin oluşmasından önemli etkileri olan ve onu “Türkçülük Mezhebinin İmamı” olarak niteleyen Yusuf Akçura’nın kendisini, Ziya Gökalp gibi

⁶ “Oğuz kütlelerinin yoğun bir şekilde Önasya’da yerleşmeleri Selçukluların göçleriyle başladı. Selçuk Beğ paradigma değiştirip müslüman olmasıyla arası bozulduğu hakanına karşı önemli bir konum kazanıyor. Artık o, bir din mücahidi, Oğuz yabgusu ve diğerleri putperesti. Oğuz Yabgusunun veya Hazar kağanının komutanı (sübaşı) Kınık boyundan Tokak Temir (Demir yay gibi dümdüz giden) Yalığ (at yelesi/Eğer kaşı) oğlu Selçuk, Hükümdarla bozuşması üzerine 985 yılında Seyhun üzerindeki Cend’ kaçtı. Burada İslamı kabul etti. Onun oğulları Hazar Museviliği veya (muhtemelen) Nesturi Hirisityanlığı ile önceki temasları gösteren Tevrat isimleri (Mikail, İsrail, Musa ve Yunus) taşır. Artık “bir din mücahidi” olan Selçuk, Cend’de öldü. Oğulları da bozkırdaki putperestlerle savaşan İslamlaşmış Türk serhat halkının bir parçası oldular. Buradabölgesel güçler olan Karahanlı Gazneli ve zayıflayan Samanilerin hakimiyeti yarışına girdiler. Selçukluların bu taraflara gelmeleri başlangıçta intişar/yayıma» mahiyetinde idi. Aral gölünün doğusunda muhalifleri tarafından mağlûp ve takip edilen Selçukluların yukarı Harezmi’de Amuderya’yı aşarak Horasana geçtikleri zaman, Abü al-Fadl al-Bayhaki’nin şahadetine göre, çok perişan bir vaziyette idiler; sonraları kendilerini topladılar, muayyen mıntakalarda yerleşerek fütuhata başladılar ve Önasya’da yeni Türk vatanını tesis ettiler. Selçukî Toğrul Beğ’in yedi cediti, Oğuzname’nin Seyyid Lukman rivayetinde şöyle yazılıdır: Toğrul b. Mikâ’il b. Selçuk b. Dukak b. Ertoğrul b. Lukman b. Toksurmuş İlçi b. Keraküçi Hoca. Şemseddin Zehebi’ye göre, Selçuk’ün babası olan Dukak henüz yeni İslâmiyeti kabul etmişti; Bağdad hükümeti İslâmiyeti kabul eylemesini Etrek’e teklif eylemiş, o da reddetmeyip, halifenin elçileri Bulgar’dan dönerken cevap vereceğini vâdetmişti Selçuk ve babası Dukak zamanında, Oğuzların yabgusu, aynı zamanda Hazar hakanının nâibi (melik) olmuştur. Kitab al-Fakhrî’nin müellifi İbn Tıqtaqa’nın, Selçuk’ü «Hazar Türklerinden», İbn Haldun’un da Türkmenleri Hazarlardan saymış olmaları bu yüzdendir. Selçuklular ailesinde İsrail, Mikâil, Davud, Yunus ve Musa gibi isimler, Musevî Hazar kültürünün onuncu asırda Oğuz aristokrasisi arasında da intişar etmeğe başladığını gösteren delillerdir.” A.zeki Velidi Togan, Umumi Türk Tarihi’ne Giriş, (İstanbul: Enderun Kitapevi, 3. Baskı, 1981),182-183, Peter B. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, çev. Osman Karatay, (İstanbul: Ötüken Yayınevi 3. Basım, 2012), 229.

⁷ Jean-Paul Roux, Eski Türk Mitolojisi, çev: Musa Yaşar Sağlam, (Ankara: BilgeSu Yayınevi, 3. Basım, 2017),8-9

düşünürleri dil, kültür ve tarih alanında fikirleriyle etkileyen ve “bir kültür planlayıcı”⁸ olarak bilim insanı ve diplomat Ahmet Vefik Paşa’ (1228/1813-1891) *Fezleke-i Tarih-i Osmani* eserinde, Osmanlı tarihine Oğuz boylarının Mâverâünnehir’den Batıya doğru göçmeleri ile başlamıştır. Daha sonra Anadolu’da yerleşme ve beylik kurma konularına değinmiştir.⁹

Genelde Arap-Fars ve Türk Müslümanlık tasavvurlarının tahlili açısından burası “Hikmet ve Kut’u Bilmenin Önemli Merkezlerindedir. el-Makdîsî’nin Ceyhun Nehri’ni tabii bir sınır olarak kabul ederek, öteki taraftaki bölgelerin tümünü "Eftalitler Bölgesi, Ak Hunlar" olarak kabul ettiğini,¹⁰ “İbnü'l-Fakih’in Maveraünehr’i Horasan eyaletinin geniş hudutları içinde değerlendirdiği, Altay’da Türkleşmenin M.S I. Asırda; Kaşgar bölgesinde 9.asırda, Mâverâünnehir’de 11.asırda başladığını düşündüğümüzde Türk Düşünce tarihi açısından ne kadar önemli olduğu da ortaya çıkmaktadır. Eskiden Oğuz Kağan’ın çocukları, Atayurtlarında savaş halindeydiler, galip gelen yurtlarında oturur, mağlup olanlar ise Mâverâünnehir taraflarına giderlerdi.¹¹ Burası Türk geleneğinin yüzyıllar boyunca kadim dünyanın en etkili gücü olması açısından “eşik bölge” dir. Nitekim Viyana okuluna mensup etnolog tarihçi Oswald Menghin, Ural Altay kavimlerinin iki sahada cihan tarihi bakımından kesin şekilde önemli rolleri olmuştur. Bunlar 1) İktisadi alanda hayvan yetiştirmeyi geliştirmek ve 2) İctimai alanda ise olağanüstü devlet kurma kabiliyeti olduğunu belirtir. Böyle bir irtibat nasıl kuruluyor diye sorulursa, büyük sürülerin idaresi ve bakımı, geniş sahalarda sürekli dolaşma, mera ve mülk hukuku bakımından kaçınılması imkansız çatışmalar, oymak teşkilatları, hayvan yetirici göçebelikle ilgili her şey yek diğeri ile sıkı sıkıya bağlıdır. Bunun doğal sonucu olarak görüş ufku genişler, cesaret, oymağa bağlılık şuru, hükmetme gururu, teşkilatçılık kabiliyeti, özetle devlet kurmak için bütün vasıflar gelişir. Bu ruhi

8 Yusuf Akçura, Onu bütün bu birikimleri, fikirleri, çalışmaları dolayısıyla haklı olarak “Türkçülük Mezhebinin İmamı” olarak isimlendirmiştir. Rabia Aslıhan Türkmen, “Türkçülük Mezhebinin İmamı” Olarak Ahmet Vefik Paşa’nın Türk Siyasi Düşüncesindeki Yeri ve Önemi Üzerine”, *II. Türk İslâm Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı*, (Kütahya, Eğitimci Kamu Çalışanları Sendikası Yayını, 2017), 210-214, Ahmet Hamdi Tanpınar, “Ahmet Vefik Paşa”, *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1961), I/209, a.mlf, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1956), 157, Fevziye Abdullah Tansel, 140 Ahmed Vefik Paşa’nın Şahsiyetinin Teşekkülü, Hususi Hayatı ve Muhtelif Karakterleri, *Belleten*, (29) 1965, 140, Yusuf Akçura, *Yeni Türk Devletinin Öncüleri*, Haz.: Nejat Sefercioğlu, (Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 2002), 32, 61, 172, a.mlf, *Türkçülük ve Dış Türkler*, (İstanbul: Tokar Yayınları, 1990), 24, a.mlf, *Üç Tarz-ı Siyâset*” (Ankara: TTK, 1991), 31-32, François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)*, çev: Alev Er, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 11-13, Mevlüt Uyanık, *Üç Tarz-ı Siyâset: Bir Üst Kimlik Tasarımı Olarak Türkiyelilik*, (İstanbul: Metropol yayınevi, 2003), 107-110,

9 Ahmet Vefik Paşa, *Fezleke-i Tarih-i Osmani* (Bir Eski Zaman Ders Kitabı, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 2011)

Fevziye Abdullah Tansel, Tansel, Ahmet Vefik Paşa, (Belleten 1964, Ocak 1964, sayı 109), 139, Mevlüt Uyanık, *Çağdaş İslâm Düşünürleri*, (Ankara:

Bilay Yayınevi, 2022:39 vd

¹⁰ Tilla Deniz Baykuzu, “Asya Hunları, Akhunlar, Tabğaçlar”, *Ötüken’den Kurum’a Türk Dünyası Kültür Tarihi*, edit: Ahmet Kanlıdere-İlyas Kemaloğlu. (İstanbul: Ötüken Press, 2020), 50.

¹¹ Türkler için Moğolistan yaylası son derece önemlidir, çünkü, Si Maqian’in başarıyı olan ve Çin historiyoğrafyasının abide eseri kabul edilen *Tarihçinin Kayıtları* (Shi Ji) adlı eserine göre “Önceleri Moğolistan Yaylası’nı merkez edinmiş olan (Gök-)Türkler, Orta Asya’yı ele geçirip yönetmiş, buraların Türkleşmesini tetiklemiştir. Sonraları yine Moğolistan Yaylası’nda kurulan Uygur Devleti’nin yıkılmasının ardından Uygurların asıl kolu Orta Asya’ya göç etmiş ve Tian Shan Uygur Devleti’ni kurmuştur. Çok geçmeden, yine Türklerden Karluklarla birleşip, Batı Tanrı Dağları’nın kuzey yamaçlarını merkez edinen Karahanlı Devleti’ni kurarak Orta Asya’nın Türkleşmesini hızlandırmışlardır. Ayrıca, Abbasi Hanedanı içinde rol oynayan Türk askerleri, Kuzeybatı Hindistan ve Delhi’de kurulan Türk hanedanlıklarını, İran, Irak ve Anadolu’da kurulan Selçuklu devletlerini, Osmanlı Devleti’ni kuranlar aslında göçebe kökenli insanlardır ve bunların kaynağı Moğolistan Yaylası’dır.” Pulat Otkan, *Tarihçinin Kayıtları’na (shi ji) Göre Hunlar*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), VII, 3, Ahmet Taşağıl, *Kök Tengri’nin Çocukları, Avrasya Bozkırlarında İslâm Öncesi Türk Tarihi*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 5. Basım 2015), 299; Osman Gazi Özgüdenli, “Mâverâünnehir, İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28/ 177-180, Sümer, Faruk; *Oğuzlar, (Türkmenler), Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları*, (İstanbul.: Türk Dünyası Araştırma Vakfı, 1999), 2-3, 20; a.mlf.” Oğuzlar”, *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 2/300-303; Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, (İstanbul: Nakışlar yayınevi, 1978), II/845-847. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi: Türk Dünyası Nizâmının Millî, İslâmî ve İnsanî Esasları*, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 18. Basım 2009), 48. Zekeriya Kitapçı, *Türkler Nasıl Müslüman Oldu?* (Konya: Yedi Kubbe Yayınları 2014), 20-25, 37-39, a.mlf, *Türkistan’ın Araplar Tarafından Fethi* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı 2000), IV-V, 39

kabiliyet ve meleke ile yetişen insanlar, çiftçi kavimleri yendikten sonra, sürülerini barındırma imkânlarına sahip doğuştan hâkim unsur ve devlet kurucu oluverirler. Büyük topluluklar halinde iken geçici işgal halindeki ülkelerin ve kültürlerin tahripçisi (Moğollar gibi) de olabilir. Öz olarak tarih sayfalarının tanıklığına göre Ural-Altaylı kavimler bu iki zıt (yapıcı veya yıkıcı) durum arz etmişlerdir.¹²

Bu noktada genel olarak “kültür tahripçisi” olarak sunulan Moğolların dönemin ekonomi politik açıdan yaptıkları imar faaliyetlerini mukayeseli olarak incelemek gerekir. Ayrıca Yusuf Akçura'nın dediklerine dikkat edip, Cengiz Han'ın bütün Türk, Moğol, Tatarları birleştirmek istediğini, o zamanın Türklerinde, Tatarlarında, Moğollarında bir büyük Türklük (Pan-Türkizm fikrinin, *megolo ideasının* olduğunu söyler.¹³ Zeki Velidi Toğan'da Moğolların Türklerle akraba, hatta kardeş kavimler olduğu kanaatindeydi. Bu iki terimin itibari/görece olduğuna dikkat çeker. Hindistanlılar ve İranlılar nazarında Cengiz ve Timur'un “Moğol” olduklarına, halbuki Timur'un kendisini Türk olarak gördüğüne, Babür'ün ise yarkend ve Yedisi taralarındaki Çağtay hanlarını “Moğol” olarak adlandırdığına dikkat çekti. Moğol hanları iinde Türkçe şiirler yazanlar olduğunu, “Moğiol” denilen kabilelerden çoğunun Türk olduğunu söyledi. Timur zamanında Müslümanlık daha azla yayılmış Yedisu bölgesindeki Hıristiyanlık ve Budizm onun zamanında ortadan kaldırılmıştır.¹⁴

Togan bu noktada 13 üncü asrın son yarısında doğuda Kubılay Kaan'ın ve batıda onun kardeşi Hülâgü'nün büyük Moğol devletini Hind Denizlerine doğru genişletmeleri, Çin-İran arasında deniz ticaretinin gelişmesine sebebiyet vermesine dikkat çeker. Çin ile Garp ülkeleri arasında deniz yolu ile ticaret eskiden de vardı ama, Mogol devrinde de bu ticaretin daha geniş ölçüde gelişmesiyle İslâm âlemi ile Çin a r a s ı n d a münasebeti büsbütün sıklaştırdı. Pusula'nın keşfedilmesi bunu bir kat daha kolaylaştırdı. Bundan da Portekizliler istifade ettikler [83]. Moğol devletinin kuruluşu, Uzakdoğu ve Önasyada aynı esaslar üzerinde imar tedbirleri alınmasına da sebebiyet vermesinden bahseden Toğan, Bağdad'ın Hülegü'nün eline geçmekle tamamen harâbe haline girmiş olduğu hakkındaki sözleri “mübalâğa” olarak görür. Çünkü “Moğollar, şarkta Peking yanında, Horasan'da, Herat yanında yeni şehirler yaptıkları gibi, Bağdad'ın eski suru dışında da bu şehrin yeni bir mahallesini bina ettiler. Moğol genel valisi Suğuncak Aka ve onun veziri olan 'Ata Melik Cuveynî, Bağdad'ı sür'atle imar ettiler. Hattâ müverrih ZEHEBÎ'nin rivayetine göre: «Bu devirde Bağdad, Abbasî halifeleri zamanındakine nisbetle birkaç misli daha mamur» olmuştur. Irakrap'ta Dicle ve Fırat üzerinde Abaka Han ile Argun ve Gazan Hanlar zamanında büyük kanallar inşa olunup, orada pek çok köy ve kasabalar vücade getirildi. Bunun gibi, Kubılay ve Temür Kaanlar zamanında Çin'de vücade getirilen «İmparator kanalları», plânları ve büyüklükleri açısından tarihte benzeri nâdir görülen teşebbüslerdir. Moğol devrinde ehemmiyetle kaydedilecek bir nokta da, ticareti kolaylaştıran büyük kara yollarının ve köprülerin inşaaı olmuştur. Çin'de ve İran'da yapılan inşaata ait bilgelere sahip olduğumuz gibi, Tiyaşan ve Sayan dağlarındaki yol inşaatını gösteren eserler de mevcuttur. Moğolların aşağı Edil ve Dicle'de, Azerbaycan ve doğu Çin'de yaptıkları şehir (Hanbalık, Saray, Tebriz, Lahor ve Agra), kanal inşaatı arasında, plân itibariyle müşterek hususiyetler bulunup bulunmadığını müstakbel tetkikat gösterecektir. Herhalde bu büyük inşaatı bütüncül bir şekilde incelemek zorunluluğu vardır.”¹⁵

¹² . László Rásonyi, Tarihte Türklük, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2. Basım, 1988), 4-5

¹³ Ahmet Kanlıdere “Orta Asya Türk Tarihine Dair Umumi Meseleler”, *Ötüken'den Kırım'a Türk Dünyası Kültür Tarihi*, edit: Ahmet Kanlıdere-İlyas Kemaloğlu. (İstanbul: Ötüken Press, 2020), 21

¹⁴ Kanlıdere “Orta Asya Türk Tarihine Dair Umumi Meseleler”, 25

¹⁵ “Tiyaşan'da yapılan yolları Çinli ÇANG-ÇUNG anlatmıştır. Sayan dağlarında ve Yenisey nehri başlarındaki dağlarda inşa edilen yolların, köprülerin bakiyesini 1926 senesinde tetkik eden Avusturyalı Dr. O. MAENÇHENHELFEN, bunların sağlamlığından ve inşa plânlarından hayranlıkla bahsetmektedir. “A.zeki Velidi

Bu veriler ışığında bildirinin öncelikli hedefi, Ziya Gökalp'in "Bir kavmi ilmî surette incelemek için öncelikle göz önünde tutulması zorunlu olan eden şart, o kavmin istikbalde nasıl olması lâzım geldiğini değil, mazide/geçmişte ve halihazırda/bugün nasıl olduğunu aramaktır"¹⁶ tespitinden hareketle Atayurt/Türkistan ve Anayurt/Türkiye arasındaki felsefi sürekliliği inceleyip, tarihteki konumu neydi, bugüne ne diyor ve geleceğimizi şekillendirmede "ne diyebilir?" sorularının cevaplarını aramaya katkı sağlamaktır.

İslam Felsefesinin kurucu filozofu olarak gördüğümüz Farabi'nin doğum yeri (Otrar) içinde bulunduğu bölgenin diğer önemli şehirleri olarak Buhara, Semerkant, Şâş (Taşkent), Fergana, Tirmiz Hârizm, Fârâb, Talas olduğunu söylersek Türk-İslam kültürü açısından ne kadar önemli bir bölge olduğu görülür. Farabi'nin dünyadaki büyük kültürel dönüşümler bağlamında Helenistik felsefeyi Peygamberimizin getirdiği öğretiyi bağlamında okuyarak yeni bir etik politik sistem kurarak "felsefeyi asli yurduna geri getirmesi" kasıt da bu bölgedir. Çünkü Keldanilerin milâttan önce II. binin sonunda Güney Mezopotamya'ya geldiğini, Fırat ile Dicle nehirleri boyunca Pers körfezinden Babilonya'nın güney şehirlerine kadar uzanan bölgeye yayıldıklarını ve buralara "Kaldu", yaşayanlara da Kaldai denilmekteydi. *Şimdi bu hususu İslâm düşüncesinin ilk dönem metinlerinden olan el-Fihrist adlı eserin yazarı İbn Nedim'den (v.380) hareketle biraz daha açalım:*

İslam felsefesinin teşekkülünde mihenk taşı konumunda olan Kindî, bu kavmin Kaldelilerin olduğunu söyler. Okuduğu bir kitabı incelediğini, onda Hermes'in Tevhit ile ilgili Makaleleri" bulunduğunu, oğlu için yazdığı bu eserde tevhid konusunda gayet arı duru olduğunu belirtir. Harnaniye diye bilinen kavmin Sabii diye isimlendirmeleri Halife Memun'un baskısı sonucunda ara çözüm olarak bulduklarını en-Nedim belirtir. Nitekim Biruni'ye göre (el Asar el-Bakiyye 205) Harnaniye hakiki Sabie'den değildir, denildiğini nakleder. Bunlar kitaplarda Hunefa (hanifler) ve Veseniyye (putperesler) diye söz konusu edilenlerdir.

Kindî'nin öğrencisi Ebu'l Abbas Ahmed b. Tayyip b. Mervan es-Serhas'den hareketle sabie diye bilinen Harnaniya (Keldani) akımından şöyle bahseder: Düşünen herkes evrenin bir sebebin olduğunu, bunun yegâne bir varlık olduğunu, birden çok olmayacağını, mahlûkattan hiçbir şeyin sıfatlarına erişemeyeceğinde söz birliği eder. O yarattığı varlıklar içinde akıl sahibi kişilere kendi rububiyetini ikrar etme yükümlülüğünü vermiştir. Bunun nasıl olacağını da açıklamıştır. Yolunu göstermek için ve delilini sağlamlaştırmak için resuller göndermiştir. Peygamberlerine kullarını razı olduğu şeylere çağrılarını, gazabına yol açacak şeylerden sakındırmalarını emretmiştir. Böylece onlar Allah'ın emrine bağlı kalanların daimi nimetlere kavuşacaklarını vadetmişlerdir. Karşı gelenlerin ise azaba uğrayacaklarını ve hak ettikleri kadarıyla ceza çekeceklerini bildirmişlerdir. Allah'a ve kendilerine isim olarak verdikleri Hanifliğe davet eden bu topluluk orada Allah'ın has kulları arasında yer alır. Bunların en meşhurları ve bayraktarları Erani, Egsazeymun ve Hermes'tir. (...) Bunların hepsinin çağrısı birdir. Sünnetleri ve şariatleri de birbirinden farklı değildir. Onlar kiblelerini bir yapmışlardır. Fıtrat ile çelişen şeyleri bertaraf etmişlerdir.¹⁷

Kaldelilerin temel öğretilerine bakıldığında zaman Fârâbî'nin felsefeyi tekrar asli yurduna getirmekle ne kast ettiği anlaşılır. Hanif öğretinin son temsilcisi olan Hz. Muhammed'e verilen İlahi

Togan, *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş*, (İstanbul: Enderun Kitapevi, 3. Baskı, 1981), 129, . İlk dönem metinlerinde Dicle ve Fırat için bkz. Muhammed B. Necîb Bekrân, *Cihan-Name*, Hl.605-M.1208, Takdim, Tercüme ve Notlar, R.H.Aksungur, (İstanbul: Post Yayınevi, 2024),68.

¹⁶ Ziya Gökalp, *Makaleler III*, Milli Tetebbular Mecmuası'ndaki Yazılar-, Hazırlayan: M.Orhan Durusoy, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977), 3. Halil İnalçık. *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 3. Basım, 2016),241.

¹⁷ Muhammed b. İshak en-Nedim, *el-Fihrist*, çev. M. Yolcu, Sabri Türkmen, M. Salih Arı, Selahattin Polatoğlu, Furkan Halit Yolcu, 8İstanbul: Çıra Yayınevi 2017), 809-815. Kadir Albayrak, "Keldâniler", İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2022), 25/ 207-210.

Mesajı (şeriat-yöntem) merkeze alarak Helenistik kültürü ve diğer doğu geleneklerini yeniden yorumlamaktır. Meşşai öğretisi bağlamında İslâm düşüncesini Doğu-Batı kapsayacak şekilde teorik (Hakk Bilmek) ve pratik boyutunu (Hayrı bilip ona göre davranmak) bütüncül bir şekilde sunmuştur. O felsefenin İslâm dünyasına Yunanlılardan, Eflatun ve Aristoteles'ten gelmesini önemser, Çünkü Müslümanlara hem felsefelerinin sonuçlarını öğretmişler, hem de bu sonuçlara ileten esasları ve böylece eksilmesi ya da kaybolması halinde felsefeyi yeniden canlandırma yolunu göstermişlerdir. Bu yeni sistematik sunumu yapan da Fârâbî'dir, onun kurduğu sistemle Felsefe/Hikmet asli vatanına döndürülmüştür. Artık felsefe İslâm dünyasında yeni bir vatan ve yeni bir yaşam bulmuştur.¹⁸

Hilmi Ziya Ülken'e göre, Âsur-Keldan kitabelerine bakıldığı zaman Yunan ilminin kökleri Sümer ve Hititlerden geldiğini belirtir. Artık fikir tarihine Yunanlılardan başlamanın büyük bir hata olduğunu ve onun kaynaklarını mutlaka Keldânîler, hatta Sümerlerde aramak lazım gelir. Ona göre, "Diğer cihetten Zenker'in Çin felsefesi tarihi tetkik edilince, bu eski şark medenîyetinde fikir cereyanlarının Türk kozmogonisi ve Türk hikmeti ile ne kadar sıkı bir alakası olduğu görülüyor. Çin'de hiçbir irkî ve lisanî vahdet olmadığı ve bu memleketin eski zamanlardan beri çok defalar Türkler tarafından istila edildiği, hatta orada asırlarca müddet Türk hanedanlarının hüküm sürdüğü hesaba katılınca bu fikir akrabalığının kökleri anlaşılabilir olur."¹⁹

Bu temel kurgu, İslam öncesi Orhun Abidelerinden (7.yüzyıl) itibaren gelen teorik yapı, Hz. Muhammed'in vesilesiyle uygulamaya konulan son ilâhî mesajın halka ulaşması²⁰ Yusuf Hâs Hâcib'in Kutadgu Bilig, (1069) Mahmud Kaşgari'nin Divanu Lügati't-Türk, (1077) Edip Ahmet Yükneki'nin Atebetü'l-Hakâyık (12.yy), Ahmed Yesevi'nin Divan (13.yy) ile olmuştur.

Mahmud Kaşgari'nin Hakanî Türkçesini, Çigilce ve Oğuzca'yı önümüzde canlandıran, Bizans hududundan Çin hududuna kadar uzayan Türk illerindeki çeşitliliklerin lehçelerinden örnekler veren, Türk ilinin coğrafyasına, Türk etnografyasına, Türk iktisadî ve içtimaî hayatına, eski Türklerin akidelere ait paha biçilmez kıymette malûmat veren Divan-ü Lûgati'-Türk ve Yusuf Has Hacip tarafından Kaşgar Hükümdarı Harun Buğra Ebu Ali Hasan Han'ın ismine ithaf olunmuş ideal devlet idare sisteminden bahseden Kutadgu Bilig adlı eserler karşımıza çıkar.²¹

Nitekim Edîb Ahmed Yükneki'nin Atebetü'l-Hakâyık, Hibetü'l-Hakâyık, Aybetü'l-Hakâyık adlarıyla bilinen eser, konu, yapı gaye ve en önemlisi şive bakımından tamamen Kutadgu Bilig, sofîyâne karakteri ile de Ahmet Yesevi etkisi altında kalan 'Atebetü'l-Hakâyık' devri için geniş bir yayılım sahası bulmuştur. Bu eserin Kaşgar taraflarında Yugnak şehrinde hüküm süren Dâd Sipehsalar Bey'e ithaf edildiği bilinmektedir. Eserin içeriğine bakınca bunun nedenini anlıyoruz; bilginin yararı ve bilgisizliğin

¹⁸ Fârâbî, Ebû Nasr, Tahsilü's-Saade" Fârâbî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Tahsilü's - Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi, çev.H.Atay, (Ankara:AÜİF Yayını), 1974, 51, Mehmet Dağ, "Farabî'nin İki Yapıtı" : "Felsefenin Temel Önergeleri" ve "Mantık ve Eski Felsefenin Temel İlkeleri konusunda Sorunların Kaynakları. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, 25.

¹⁹ "Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1982), 12. "O kadar ki, Çin'de Proto-Türk Boylan ile İlk İlişkiler MÖ 3. yüzyıldan önce, büyük bir olasılıkla, Altay dillerini konuşan ve Moğolistan yaylalarının güneyinde ve San İrmak'ın kuzeyinde yaşayan kabilelere, eski Çin kayıtlarında Di'ler ya da Kuzey Di'leri denmektedir. "Di" adının, daha sonraki Çin kaynaklarında "Di-li", "Ding-ling", "Tie-le", "Che-le" ya da "Tu-jüe" biçimin de yazılanlar gibi, "Türk" ya da "Türkler" sözcüğünün Çincedeki çevriyazı şekli olduğu ifade edilmektedir." Pulat Otkan, *Tarihçinin Kayıtları'na (shi ji) Göre Hunlar*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 5.

²⁰ Bilge Tonyuyuk isteği üzerine Yolluğ Tiğın tarafından taşınan bilgiler olan Orhun Anıtlarındaki "Tanrı tektir, semadadır, ezeli ve ebedidir, eşi ve benzeri yoktur, yaratandır, irade sahibidir, yardım edendir, cezalandırandır, insanlara bilgi veren ve onlara yol gösterendir" ifadeleri bunu gösterir. Muharrem Ergin, Orhun abideleri. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2009, 3, 8, 11-13, 26, 64, 80; Emel Esin, Türk kozmolojisine giriş. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2001), 60-61'den Ahmet Pirinç, "Eski Türk Dininde Metafizik ve Hikmet", Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi, 9(1), 2020: 425-439; Uyanık, Açık Toplum İçin Bir Nefes Felsefe, 154-168. M.Orhan Sosyal, *Eski Türk Edebiyatı Metinleri*, (İstanbul: MEB Yayınevi, 2002),31 vd

²¹ A. Zeki Velidi Togan, *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş*, (İstanbul: Enderun, 3.Basım 1981),84-85

zararı hakkında (12 dörtlük), dilin muhafazası hakkında (12 dörtlük); dünyanın döneliği hakkında (12 dörtlük), cömertliğin methi, hasıslığın/cimriliğin kötülenmesi hakkında (10 dörtlük), tevazu ve kibir hakkında (7 dörtlük), harislik yani açgözlülük derecesinde hırs olma hakkında (6 dörtlük), kerem, hilm ve diğer iyilikler hakkında (16 dörtlük), zamanenin bozukluğu hakkında (21 dörtlük) ile bilgi verilmektedir. Eserin on beyitlik "tahmîd" (Allah'a övgü), ardından beş beyitlik "naat" (Peygamberi övme), beş beyitlik "Dört Sahabenin Övgüsü", ilk dönem Müslümanlık tasavvurunu göstermesi açısından önemlidir."²²

Küyel'in ifadesiyle "Nasıl Fârâbî'nin eserinde bir Tanrı-evren-toplum-insan-Saadet-cemberi varsa, Kutadgu Bilig'de de aynen Kut'un Kut'tan çıkıp Kut'a dönüş çemberi vardır. Burada bir "Meratibu'l-Mevcudat" bulunmaktadır. Erdemli kişi, Kut'un bu hareketini bilir ve davranışlarıyla ona katılır." Ona göre bu âlimlerin hikmet/felsefe tarifine bakarak Kutadgu Bilig'i Fârâbî'nin eserlerinde görülen sıra dâhilinde Tanrı-Evren-Akıl, Saadet, Tanrı sırasındaki çembere göre ele alacak olursak, Sümerli ve Mezopotamyalı düşüncelere paralellikler görebiliriz. ²³

Evrendeki her şeyin canlı olup, bir nefse/ruha sahip olduğu düşünüldüğü için her şey "kut" sahibi olma ihtimali vardır; yani kutsallığı söz konusu olabilir. Bu noktada "kut" terimi üzerinde durmak gerekir. Çünkü genellikle "servet", "şans" diye tercüme edilerek anlamı veriliyor, oysa terim "uyarlık" (İlahi buyruk), "Tengri'nin gücü ve şans (ülüg) ile birlikte kullanılır. "İnsana gelen ve içine yerleşen bu gücün ilahi bir boyutu vardır, bu anlamda özel bir güç ve "hayat iksiri"dir. "Tengri"nin kağana özel bir lütfü olduğu, "haşmetli hükümdar"ı yansıttığı Orhon Yazıtlarından hareketle söylenir. Lider, Kut sayesinde hayatta kalır ve başarıya ulaşır, eğer "kut onaylanmazsa" hükümdarlık gücü biter. Görüldüğü gibi Kut, hayat için gerekli ama yalnızca tek bir defa verilmediği anlaşılmaktadır. Kut "devam etmekte", yerleşmekte veya Orhon yazıtlarında denildiği gibi "onaylanmaktadır" Kâşgarlı'ya, kut'un misafir gelmesi durumunda ya da büyüklere saygı gösterildiğinde geldiği söylenmektedir. Fakat "kut"u sadece lidere ve/ya seçilmişlere verilen bir güç olarak görmek tutarlı değildir. Kâşgarlı Mahmud "Eğer Tanrı kuluna kut'u ve saadeti bahşederse, bu durumda onun işleri hep rast gider. Yüce Tanrı onu rahmetine boğmuştur. Onun inayetiyle gökten kut ve saadet yağmıştır" der. Nitekim Irk Bitig'de bir insan Tengri'nin yardımıyla, kaybettiği gücüne tekrar kavuşur, uzun bir yaşama ve büyüyen hayvan sürülerine sahip olur. Görüldüğü üzere eskiden bunun dağıtıcısının Tengri olmasına ve çağdaş mirasçısının da büyük Göksel Tanrı olmasına karşın ister Yakutlardaki Art Toyon Ağ, ister Altay Tatarlarında Say Ülgen olsun kut bir aracı tarafından taşınabilir. Eskiden bunu "hayırlı atlı yollarının tanrısı!, Irk Bitig'in yol tengrisi, Hoytu Tamir'in "bilgin efendileri, küçük efendi babaları" ve ataların isteği üzerine yeni doğana verilecek hayat gücünü süt gibi beyaz bir gölde aramak için bir ulağı gönderen Bay ülgen aktarırdı. "Öyle gözüküyor ki, Tengri "kut"u sadece sıradan bir insanoğluna vermiyor, ayrıca bir karaca yavrusu ve küçük bir kuşa da verebilir. Tabii ki bu "kut" hem liderden hem de sıradan insandan veya evrendeki diğer nesnelere alınma durumu da söz konusudur. İşleri rast gitmeyen bir insanın kut sahibi olmadığını söylenir. Kut gökyüzünden "aşağı indiğinden", uçup gitmek suretiyle de yok olur."²⁴

Bu çerçevede *Dede Korkut ve Kitabı*, İslam öncesi ve sonrası geleneğin yani Ezel-i Hikmetin (Perennial Philosophy) asli damarının sürekliliğini ve halka şifahi kültür ile nasıl ulaştırıldığının

²² Edib Ahmed Yükneki Atebetü'l-Hakâyık, Hibetü'l-Hakâyık, Aybetü'l-Hakâyık, haz.: Serkan Çakmak, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 19, 24-28, 69 vd.

²³ Mübahat Türker-Küyel, "Kutadgu Bilig ve Fârâbî", *Uluslararası İbn Türk, Harezmî, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara 9-12/9/1985), AKM yayını, Ankara 1990, 219 vd. Mevlüt Uyanık- Aygün Akyol, Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Farabî ve İhsau'l-ulum Adlı Eseri", *İslâm Felsefesi: Teşekkül Dönemi*, (Ankara: Elis Yayınevi, 2017), 22-29.

²⁴ "Orhon Yazıtları, anıt II, doğu, 20, 35, Irk Bitig, 2, 15-47. Oğuzname, 190-193. Kâşgarlı Mahmud, I, s. 164, 200, 300, 320, 457 ve I, s. 92"den Jean-Paul Roux, Eski Türk Mitolojisi, çev: Musa Yaşar Sağlam, (Ankara: BilgeSu Yayınevi, 2011),90-92, 278-283. Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev: Aykut Kazancıgil, (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2. Basım, 2011), 167

göstergesidir. Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü Lugâtî't-Türk (1072) adlı eseri ise yeni İslam kültürüne olan hâkimiyetin dilsel bağlamda bütün dünyaya ilanıdır. Özellikle Kâşgarlı Mahmud'un *Divanü Lugati't-Türk* adlı eserinde, Türk kültürü bir harita eşliğinde sunulması bunu gösterir. Eserde Doğu Türkçesi (Hakaniye) ve Batı Türkçesi (Oğuz) olmak üzere başlıca iki lehçe baskındır ki, bunların günümüze kadar ulaştığı görülmektedir. Kâşgarlı bu lehçelere ilişkin zengin bilgiler içerir. Medinetü's-selam ve Daru'l- Hilafe de denilen²⁵

Bağdat'a gelmeden önce gözleme dayalı olarak özenle toplamış, sonra kitaba almıştır. “Türk Dünyası Haritası” eklemesi onun tarihçi, felsefeci boyutunun yanı sıra coğrafyacı boyutunu da gösterir. Bu nedenle biz onu jeo-felsefenin Türk dünyasındaki öncülerinden olarak görürüz.²⁶ Kâşgarlı Mahmud, *Divanü Lugati't-Türk*, haz.: Besim Atalay, (Ankara 1939) I/3-4, M.Orhan Sosyal, *Eski Türk Edebiyatı Metinleri*, (İstanbul: MEB Yayınevi, 2002), 56-58

Bu metinler ve İslam Öncesine dair “orhun abideleri” “Türk'çe Düşünme”nin yani Türk Aklının ürettiği Türkçe Felsefenin ve Türk Felsefesinin kurucu metinleri olarak değerlendirilmektedir.²⁷ Nitekim “Göktürkler eski Türk Orhun yazısını kullanmışlar, bu yazı şüphesiz Önyasya'dan gelen bir yazıdır. Nitekim Toğan'ın tespitleriye söyleyecek olursak, “Umumiyetle Türk edebi dilinin kudretle yaşatıldığı memleket, Uygur ülkesi olmuştur. Manihaist Uygurlar çok sade ve temiz Türkçe yazmışlardır. “Tarihî eserler arasında Göktürklerin meşhur devlet adamı Tonyukuk'a, Uygur hakanı Bökü Hakan'a ve Çinli seyyah Hiuen-Tshang'a ait tarihî eserlerin parçaları bulunmuştur. Bunlardan başka, birçok ticaret vesikalari, hanların fermanları ve pasaportlar ele geçmiştir. Bu eserlerin hepsi Uygurca'dır; fakat arada, manihâi Uygurların manihâi harflerle, Hıristiyan Uygurların Süryanî harfleriyle yine Türkçe olarak yazdıkları eserler de vardır. İslâm müelliflerinden Mubarekşah Gurî, şarktaki gayrimüslim Türklerin bir kısmının 25 harften ibaret «Sogd yazısı» nı, diğer bir takımının 28 harften ibaret olan «Tokuz oğuz yazısı»²⁸ nı kullandığını anlatmaktadır, ki birincisi Uygur, ikincisi de Göktürk yazısı olsa gerekir. Uygur ülkesinde Göktürk yazısının, kalemle kitap yazmada bile kullanıldığını gösteren eserler de hafriyat esnasında bulunmuştur. Umumiyetle Türk edebî dilinin büyük bir kudretle yaşatıldığı memleket, Uygur ülkesi olmuştur. Manihâi Uygurlar çok sâde ve temiz Türkçe yazmışlar. Uygur halk edebiyatından da nûmuneler kalmıştır, ki bunlar ve Mahmud Kaşgarîde mûnderiç bulunan bu nevi parçalar sayesinde RADLOFF'un, önce Altavlarda bulup tesbit ettiği eski tip Türk millî şiiri ve vezni, bugün tam olarak meydana çıkmış bulunuyor.”²⁹

Fakat o Göktürkler devrinde görülen kemâline hangi asırlarda işlenerek erişmiştir, bunu belirlemek şimdilik mümkün değil” diyen Toğan'a göre, “Bu yazı Ortaasya'ya herhalde Milâddan

²⁵ Muhammed B. Necîb Bekrân, *Cihan-Name*, Hl.605-M.1208, Takdim, Tercüme ve Notlar, R.H.Aksungur, (İstanbul: Post Yayınevi, 2024),86

²⁶ “Ben Türklerin en uz dillisi, en açık anlatanı, akılca en incesi, soyca en köklüsü, en iyi kargı kullanamı olduğum halde, onların şarlarını, çöllerini baştan başa dolaştım. Türk, Türkmen, Oğuz, Çiğil, Yağma, Kırgız boylarının dillerini belleyerek faydalandım. Öyle ki, bende onlardan her boyun dili, en ii şekilde yerleşmiştir/bilirim. Onları en iyi suretle sıralamış, en iyi şekilde düzenledim. Bana sonsuz bir ün, bitmez tükenmez bir azık olsun diye kitabımı Tanrıya sığınarak- *Divanü Lugati't-Türk* (Türk Dilleri Kamusu” adını vererek yazdım. Kâşgarlı Mahmud, *Divanü Lugati't-Türk*, haz.: Besim Atalay, (Ankara 1939) I/3-4, M.Orhan Sosyal, *Eski Türk Edebiyatı Metinleri*, (İstanbul: MEB Yayınevi, 2002), 56-58

²⁷ Mevlüt Uyanık, “Türk Felsefesi: İmkânı ve Gereçesi Üzerine Notlar”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 30 (1), 8-23, a.mlf, “Türk Felsefesinin Kurucu Metni Olarak Kutadgu Biliğ –Tanrı-Evren Merkezli Bir Okuma- *Kutadgu Biliğ Üzerine Felsefi Araştırmalar*, ed. Ayhan Bıçak, (İstanbul: Dergâh Yayınevi 2019), 117-156, “Fârâbî'yi Bir Medeniyet Düşünürü Olarak Yeniden Okumak: İlk Dönem İslâm Siyaset Tasavvuru Açısından Bir İnceleme”, *Milli Mecmua*; Mart-Nisan 2019, (7), 65-70.

²⁸ Dokuz Oğuz, kurucu unsurların sayısını belirler. Peter B. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, çev. Osman Karatay, (İstanbul: Ötüken Yayınevi 3. Basım, 2012),24

²⁹ A. Zeki Velidi Togan, *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş*, (İstanbul: Enderun, 3.Basım 1981), 100

evvelki asırlarda, ihtimal Sakaların Önsya seferleri zamanında gelmiş ve buradaki Göktürk tipi yarı oturak ve yarı göçebe hayata dayanan yerli medeniyet merkezlerden birinde yavaşça işlenerek Türk dili'ne tam olarak intibak etmişti." Dolayısıyla ona göre, "Üzerinde tarihi bulunmayan eski Türk yazılı kitabeleri hep milâdî 7-8 inci asra sıkıştırmak ta yanlıştır. Göktürk yazıtları dilinin Göktürk devleti teşekkül etmeden önce oluşan bir "edebî dilin tekâmül safhası" olduğu ispat edilecek bir önermedir.³⁰

"Kut'u Bilmek" olarak tarif ettiğimiz "Türk Metafizigi/Hikmeti " açısından bu süreci Hikmet-i Halide (Ezel-i Hikmet-Perennial Philosophy) bağlamında inceleyip Hz. Muhammed'in getirdiği sistemin verileriyle okuyan Fârâbî, "Felsefeyi asli yurduna getirdiğini söyler, ki bizim Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak diye yaptığımız okumalarda kalkış noktamız budur. O, birey-aile ve devlet ilişkisini bir bütün olarak varlık, bilgi ve değer açısından ele alır. Ahlâk ve siyaset felsefesi ile ilgili *Tahsilu's-Saâde, et-Tenbih alâ Sebili's-Saade, Fusûlu'l-Medeni, es-Siyasetü'l-Medeniyye ve el-Medinetü'l-Fazıla* adlı eserlerine baktığımız zaman etik-politik bir söylemin ilk dönemlerden itibaren özgün bir şekilde kurguladığı ve bunun metafizik ve epistemik boyutlarını (zorunlu bir ilişki bağlamında) incelediği görülür. Amacı, İskenderiye'deki Yeni-Aristotelesçi okul tarafından uygulandığı şekliyle ilmi anlamda felsefe tahsilinin ıslahı ve daha sonra yeniden ortaya konulmasıdır. Bu anlamda Fârâbî, "her şeyden önce sistematik ve sentezci bir filozoftur. Onun sistemi kendisinden sonra İslâm dünyasındaki felsefesin bütün temel meseleleri için bir kalkış noktası oluşturmuştur. Onun dehası kendisinden önceki pek çok düşünce akımının diriltmesinde, birbirinden farklı unsurları felsefi olarak tutarlı bir bütün içinde bilinçli bir şekilde sistemleştirmesinde ve bütün bunların ötesinde insanın mutluluğa giden yoluna dair düşünceli fakat ısrarcı ifadelerindedir."³¹ Onun önemi, dil, düşünce ve mantık kurgusuyla bir "sistem felsefesi" olarak Meşşai öğretiyi oluşturmasından dolayıdır. Burada asıl olan ilm-i ilahî'yi tefakkuh etmek yani derinlenmesine anlamaktır. Bu ilim, hakikatin burhânlarını araştırır, gerçeğin kanunlarını ortaya koyar, Allah'ın yüceliğini ve üstünlüğünü kavramaya, ulûhiyetinin ve ulu isimlerinin künhüne muttali olmaya vesile olur. Böyle olmakla birlikte, mantık olarak isimlendirilen ilmin kanunlarını bilip bu ilmin usulünü ve küllî kaidelerini zapt etmeksizin ilimlerin ispatlamak istediklerini tahkik, ispat ve burhânlarını takrir ya imkansız yahut çok zordur.³²

Tanrı-evren ilişkisinin nasıl olduğunu teorik temellerini tâlimi/pozitif ilimler, Tanrı-evren ve insan ilişkisinin niçin kurulduğunu felsefe/ilahiyat bağlamında açıklamıştır. Bunların hayata geçirilmesini erdemli toplum ile mümkün olacağını, bunun için fıkıh, kelam ve ahlak disiplinleriyle nasıl

³⁰ Togan, *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş*, 50-51.

³¹Fârâbî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Tahsilu's - Sa'ade), Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi, çev.H.Atay, (Ankara:AÜİF Yayını), 1974, Hüseyin Atay, Önsöz, V, David C.Reisman, Farabi ve Felsefe Müfredatı", İslam Felsefesine Giriş, edit.: Peter Adamson, R.C.Taylor, çev. M.C.Kaya, (İstanbul: Küre Yayıncılık 2008), 59, 62, 77, Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî *İlimlerin Sayımı*. met. ve çev.: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, ed.: İclal Arslan. Ankara: Elis Yay. 2017):13-74; Uyanık-Akyol, İslam Felsefesi: Giriş, (Ankara: Elis Yayınevi 2020), 54 vd, Uyanık-Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi* (Ankara: Elis Yayınevi, 4 baskı, 2018 139-143, 267, 38. Tarhan rütbe/ünvandır. László Rásonyi, Tarihte Türklük, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2. Basım, 1988),121. Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.3. Basım, 1982),50

³² ilm-i ilahî, hakikatin burhânlarını araştırır, gerçeğin kanunlarını ortaya koyar, Allah'ın yüceliğini ve üstünlüğünü kavramaya, ulûhiyetinin ve ulu isimlerinin künhüne muttali olmaya vesile olur. Böyle olmakla birlikte, mantık olarak isimlendirilen ilmin kanunlarını bilip bu ilmin usulünü ve küllî kaidelerini zapt etmeksizin ilimlerin ispatlamak istediklerini tahkik, ispat ve burhânlarını takrir ya imkansız yahut çok zordur. Ebü'l-Hasen Necmeddin Ali b. Ömer Kâtibî (ö.675/1277), *Câmi'u'd-Dekâik fi Keşfi'l-Hakâik*, Gerçeği Keşfetmenin İncelikler, çev.: Selman Sucu, Ömer Odabaş, Sacide Ataş, Afife Şeyma Taç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 56

gerçekleştirileceğini belirtmiş, etik-politik bir sistem olarak İslam siyaset felsefesinin temellerini atmıştır.³³

Makalenin inceleme alanı olan bu bölge, "Türk Rönesansı"nın odak noktası olup, 11. Asırdan itibaren (1050) kadim dünyada Büyük Okyanus'tan Balkanlara, Kuzey Buz Denizi'nden Arabistan çöllerine, Afrika kıtasının ortalarına kadar uzayan bir coğrafyada Türklerin döneminin başlangıcını göstermesi açısından önemlidir.³⁴ "Türk Rönesansı ve Aydınlanması" XVI. asırda kadar devam etmiştir. Avrupalı tarihçilerinin bazıları bu döneme "Türk asrı" demesi bu açıdan önemlidir. Nitekim "Osmanlı İmparatorluğu üç kıtada, eski medeniyet ülkelerinde, iç denizlerde ve pek çok kavimler üzerinde hüküm sürerken İslâm dünyasının geri kalan memleketleri de diğer Türk devletlerinin idaresinde bulunuyordu. Hindistan'da Bâbürlü Devleti ve İran'da Safevî şahlığı, Türkistan'da ve Altun-ordu'da başka Türk hanlıkları bulunuyordu. Böylece bu asırda Türk milletinin hâkimiyeti ve yayılışı Viyana kapılarından Ganj nehri vadilerine, Altay dağlarından Atlas dağlarına, İtil boylarından Habeşistan'a ve Büyük Sahra'ya kadar eski dünyanın yarısına kadar yayılıyordu. Osman Turan'ın ifadesiyle söyleyecek olursak, Avrupalıların Muhteşem dedikleri Kanunî Sultan Süleyman bu devrin ve Türk Cihân Hâkimiyeti davasının tacını temsil eder. Fatih Sultan Mehmed'in Sultan-ı İklim-i Rum ve Halifey-i Ruy-i Zemin sıfatlarıyla Türk (İslam) Rönesansı'nı bütün dünyaya ilan edilmesi ise "Kostantiniye Fethi"dir. Kostantinopolis artık Turkopolis olmuştur.³⁵

Bu geçişi anlamak için Selçukluların Sünnî Samanoğulları Devleti'nin hakimiyeti altındaki Mâverâünnehir'de ortaya çıkmaları, "İslam'ın manevi teceddüt devresi" başlamasının ayrıntılı incelenmesi gerekir. Çünkü "Selçuklulara kadar, Ceyhun ve Seyhun nehirleri aslında Müslümanlar ile dünya tarihi arasında engeldi. Selçukluların Müslüman oluşu ile birlikte, İslam yeni bir kuvvet kazanmıştır. İslam, Türk kuvveti ile yükselmiş ve onları dünya tarihi çerçevesine sokmuştur." Özetle söyleyecek olursak, Türkistan'dan Yemen'e kadar geniş bir coğrafyaya hükmetmişlerdir."³⁶

İslâm medeniyeti, Eski Mısır ve bugünkü Batı ve Güney Batı Irak, Dicle ve Fırat arasına tekabül ettiği için Nehirler Arasındaki ülke Mezopotamya'dan başlayıp Mâverâünnehir denilen ama asıl ismi Aşağı Türkistan olan bölgelerde gelişmiştir. Sakalar'dan Ahamenidler'e³⁷, Hunlar'dan Çinliler'e, Eftalitler'den Göktürkler'e hatta bölgeye çok uzak olan Yunanlılar/Makedonlar'a kadar birçok millet, devlet ve imparatorluğun üzerinde mücadele edip ele geçirmeye ve bölgenin önem arz eden stratejik

³³ Mevlüt Uyanık, *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırma: Türk Felsefesine Giriş*. Eskişehir: Kırmızılar Yayıncılık, 2020, 25 vd.

³⁴ Yazıcızade Ali, *Selçukname*, haz: Abdullah Bakır, (Ankara: TTTK Yayını 2014,5-6, 38; Necati Demir, "Türk Dünyasının Ortak Kaynağı: "Yazıcıoğlu Ali'nin Selçuk-Nâme'si" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (2011/58), 49-68.

³⁵ Osman Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi: Türk Dünya Nizâmının Millî, İslâmî ve İnsanı Esasları*, (İstanbul: Ötüken Yayınevi, 18. Basım 2009), 26. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslâm Felsefesi: Giriş*, (Ankara: Elis Yayınevi 2020), 39,70-71, 420-424, 811

³⁶ Andre Miquel, *İslâm ve Medeniyeti*, çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş, (Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi 1991), I/24,230-238, Mevlüt Uyanık, *Açık Toplum ve Bir Nefes Felsefe*, (İstanbul: Post Yayınevi, 2023), 154 vd; a.mlf, *Türk Rönesansı ve Metafizik Temelleri*, <https://strasam.org/dinfelsefe/felsefe/bir-nefes-felsefe-21-turk-ronesansi-ve-metafizik-temelleri-1676>, (17.02.2023)

³⁷ Golden ise *Türk Halklarının Tarihi* adlı eserinde "Baktriya'nın kuzeyinde ve Harezm'in batısında bulunan Soğdıyana, ötedeki bozkırların huzur kaçırıcı göçerlerine karşı çeşitli tampon bölgede, İran ve Yunan kaynakları bu göçebe Saka topluluklarından pek çoğundan bahseder. Saka tigraxauda (sivri uçlu başlıklı Sakalar) Kazakistan'da, muhtemelen Seyhun'un kuzeyinde bulunuyordu. Bazı bilginler bunları bu tür en büyük boy birliklerinden biri olan Masagetlerle özdeşleştirirler. Güney Sibiyardaki Türk halklarının atlı, çoban göçebiliği onlardan aldıkları öne sürülür. İskit-Saka kültür dünyasına ait olan ve muhtemelen irani konuşan kabilelerin Altaylarda olduğundan kuşku duyulamaz. Sodgiyanın ötesindeki Zakalar, Denizin ötesindeki Sakalar da vardı. Bu sonucusu muhtemelen Aral denizi veya Karadeniz bölgesinin ötesindeki Sakalara işaret etmektedir." Ardından Harezm, Soğdıyana, Baktriya ve bazı Saka Toplulukları Akameniş devletinin hâkimiyetine girdiklerinden bahseder. Peter B. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, çev. Osman Karatay, (İstanbul: Ötüken Yayınevi 3. Basım, 2012), 62

yapısından faydalanmaya çalışmıştır. Coğrafi açıdan çok önemli bir bölge olan" Mâverâünnehir'in tamamen Müslüman olması Hanefî mezhebine bağlı son derece dindar yöneticileri olan Sâ mânîler ile oldu. Bu bütün bölgenin aynı dini tasavvura sahip olacağı anlamına gelmez. Nitekim Horasan ve Mâverâünnehir civarında etkili olan İslâmiyet'in Şîî (İsmâîlî) ve Bâtınîyye öğretisinde özellikle Musevîlik (Yahudilik), İsevîlik (Hıristiyanlık) mensubu insanlar vardı.³⁸

Bu aşamada Ebu Hanife ismi öne çıkar. "Hanefî mezhebinin kurucusu bir Orta Asyalı sıfatı ile (Kabil'de bir kölenin oğlu olarak doğmuştu), Türkler arasında kabul görmesinin Arapların dışında gelişen Müslümanlık tasavvurunun sorunlarını çözmeye daha yatkın olması neden olmuş olabilir."³⁹ İtikadî anlamda ise İmam Ebu Hanife'nın talebelerinden Türkler üzerine en etkili olan Semerkandlı Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Hanefî el-Mâturîdî (v.333/944): olmuştur. Bu iki âlimin IX.-X. Yüzyıllarda Orta Asya ulemasının yerli kıyafetlerini ve borklerini muhafaza ettiklerini de kültür tarihi açısından kaydetmek gerekir. Diğer bir ifadeyle Abbâsî çevresinde, diğer İslam âlimlerinin giydiği cübbe ve "taylasan"lı sarık giymemeleri yatay ve dikey Müslümanlaşma bağlamında önemlidir.⁴⁰

Bu devletlerin niçin Hanefî fıkım benimsediklerine dair bir satır arası açmak uygun olur. Şam (Dımaşk) kadısı Necmeddin Ebû İshak et-Tarsûsî (ö. 758/1357), Tuhfetü't-türk fî mâ yecibu en yu'mele fi'l-mülk adlı eserinin ilk bölümünü Size Allah'tan sakınmanızı, Habeşî bir köle size idareci olsa bile onun sözünden çıkmamanızı ve itaat etmenizi tavsiye ediyorum. Hadisini zikrederek, Türklerin hükümdarlığının sıhhatine ayırmış, Sultan'ın müctehid veya Kureyşî olması şart olmadığını açıklamıştır. Üstelik Ebû Hanife [ö. 150/767] mezhebinin Türkler için Şâfî mezhebinden daha uygun olduğuna yer verilmiştir. "Müellif bu argümanlarını savunurken Hanefî mezhebinin hükümdarın gücünü pekiştirmeye, devletin mâlî olarak güçlenmesine ve hükümdarın savaşlarda daha etkin bir şekilde hareket etmesine yardımcı olacağını özellikle vurgulamaktadır. Ardından Hanefî mezhebinin daha elverişli olduğunu gösteren on üç farklı durum saymıştır."⁴¹

"Mâverâünnehir Ekolü" diye kendilerinden bahsettiren Hanefî fakihler daha çok 5-7/11-12 asırlarda bu bölgede yetişmiştir. Hanefî geleneğinin Ebû Hanîfe ve İmam-ı Muhammed'den hemen sonra el-Hassâf, et-Tahavî, el-Kerhî ve el-Halvânî ile Şemsü'l Eimme Serahisi bu akımın bölgede yetişmiş önemli âlimleridir.⁴² Gerek Ebu Hanife'nin gerekse talebeleri Ebu Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer, imam Hasan b. Ziyad gibi müctehidlerin yetiştirdiği talebelerin "müctehid fi'l-Mesai" olanları özellikle şu anki Harizm, Batı Türkistan, Horasan ve Mâverâünnehir gibi halkı Müslüman olmuş bölgelere giderek İslam akaidini ve fıkım öğretmişlerdir. Osmanlı Şeyh-ül-İslâmı Kemâl Paşazâde'nin

³⁸ Osman Aydınlı "Mâverâünnehir'in Tarihi, Siyasî, İlmi ve Kültürel Yapısı", İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir, (İstanbul: Ensar Yayınevi 2019), 119. Fuat Köprülü-W. Barthold, İslâm Medeniyeti Tarihi (Ankara: DİB 6 Basım 1984), 176, Grousset, Rene. *Bozkır İmparatorluğu: Atilla, Cengiz Han, Timur*, çev. M.Reşat Uzmen, İstanbul: Ötügen Yayınevi, 8. Basım 2019, 180; Kitapçı, *Türkistan'ın Araplar Tarafından Fethi*, 39 vd.

³⁹ Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, 1040-192, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2002), 54

⁴⁰ "İnsanı, vicdanına sual sormağa teşvik eden İslâmiyet'in, bu yolda en ileriye giden kolu, Hanefî mezhebi idi. İmam Abu Hanife ve tilmizleri, devirlerinin toplum ve ferde ait meseleleri hakkında, münakaşa halkaları kurmakta ve her mesele için İslâmiyet'in kaynaklarına, ayete, sünnete, doğrudan doğruya veya kıyas yolu ile, müracaat etmekte idiler. Ayet ve sünnetin sukut ettiği yerlerde, Hanefîlere göre, toplum vicdanı, yani ümmet icma'ı ve ferdi vicdan, yani içtihat cevap veriyordu." Emel Esin, İslâmiyet'ten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâm'a Giriş, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1978, 154-155,

⁴¹ ibn Mâce, "Mukaddime", 6; Ahmed b. Hanbel, Müsned, thk. Şuayb el-Arnaut vd. (Müessesetü'r-Risâle, 2001), XXVIII, s. 367'dan Tarsusi, Necmeddin Ebû İshak et-Tarsûsî (ö. 758/1357), Tuhfetü't-türk fî mâ yecibu en yu'mele fi'l-mülk, çev.: Muhammed Usame Onuş, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 18-19, 32, 36

⁴² Osman Aydınlı, İmam Serahsi'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı, Diyanet İlmi Dergi, Serahsi Özel Sayısı, cilt.49; sayı:2; 2013, s.9, Hamidullah Muhammed, 'Serahsi' maddesi, İA, MEB, Eskişehir 1997, c.10, s.502 vd; a.mlf; Serahsi'nin Devlet umumi Hukukundaki Hissesi, çev. Salih Tuğ, Es-serahsi Armağanı (Ankara Üniversitesi 1965) s.24,

ifadesiyle müctehid fil-mezheb tabakasından (Mezhebde müctehid) olan Serahsî, Pezdevi ile birlikte Hanefi usulünü sistemleştiren âlimlerdendir.⁴³

Türk Metafizizinin teşekkülünde önemli rol oynayan Ahmed Yesevî'nin önemi Hanefi Maturidî öğretisi bağlamında ürettiği fikirleri sade bir Türkçe halka ulaştırmasından kaynaklanır. Benzer bir tarza sahip olan el-Hakim es-Semerkandi (v.341/933) Maturidî'nin bir öğrenci ve Semerkand kadısı olması uygulama alanında da etkilerini gösterir. Daha açık ve net bir sufi yorumunu ise Mâverâünnehirli bir âlim olan Hanefi fihri ve kelamî tahsil eden Ebu Bekir el-Kelabazi el-Buhari (ö.380/990) *Et-taarruf bi mezhebi ehl-i tasavvuf* adlı eseri ile yaptığı bilinmektedir. Tasavvufi gelişmeler açısından bakacak olursak Soğd denilen merkezi bölgenin en önemli şehri olan Semerkand ve Buhara gibi şehirlerde hâkîmiyetini sürdüren “akıl-irfan-hikmet” geleneğinin gerçek ve içkin bir parçası olarak mevcudiyet gösterdi.⁴⁴

Türkistan coğrafyasında toplumsal kargaşa ve kaosun olduğu dönemde Hz. Muhammed ile gönderilen dini tasavvuru “orta bir yol” şeklinde sunan Ahmet Yesevî olmuştur. O, bize göre, Farabi'nin Kitabı Tahsilü's-Saade ve Fusul el-Medeni ile soyut ve havas metafizizini halk metafizizine dönüştürmüş ve bunu bir hayat tarzı haline getirmiştir. Bu nedenle Türk Metafizizinin halka ulaştırılmasını Türkistan'da Yesevî, Anadolu'da Yunus Emre üzerinden olduğunu düşünüyoruz.⁴⁵ Biz bu sürecin Hallâc-ı Mansûr, Sühreverdî, Yesevî, Ekberî gelenekler bağlamında açıklanacağını, bunun felsefi sunumunun Meşşâî öğretinin faal akıl kavramıyla temellendirilebileceğini, İşrâkî ve vahdet-i vücud öğretilerinin de bu çerçevede önemli katkılar sağlayabileceğini düşünüyoruz. Çünkü İslam öncesi kültür ve Hallâc-ı Mansûr'ın bölgeye yaptığı ziyaretler ve anlattığı İslam tasavvuru Tanrı-evren-insan irtibatının kurulmasında önemlidir.⁴⁶ O kadar ki, Alaattin Keykubad'ın vahdet-i vücud doktrinine inanmayan kimsenin Müslümanlığını sorguladığı iddia edilmektedir. Şeker'in ifadesiyle “Ne yazık ki bu güzergâhta akan fikri tecrübeden haberdar olmayanlar tarafından hadise, sadece Endülüs Arap coğrafyasına dolayısıyla da İbnü'l Arabî'ye dayandırılıyor; Türklerin fikri kökleri ve tevarüs ettiği birikim gözden kaçırılıyor.”⁴⁷ Türk Müslümanlığı ve Türk Felsefesi bu bağlamda, bir nevi tikel ve tümel arasındaki ilişkinin yeniden kurularak tikelde tümeli Türk diliyle yakalamaya ve âşkın olanı içkinleştirme çabasıdır.⁴⁸ Nitekim Ülken'e göre, tarikat, fıkıhla örfün, iki büyük âlemin birbirine uyması

⁴³ Ahmet Özel, “Hanefi Mezhebi”, İslam Ansiklopedisi, (İstanbul, TDV1 1996), 16/1, Ali, Bardakoğlu, Hanefi Mezhebi”, İslam Ansiklopedisi, (İstanbul, TDV1 1996), 16/3, Ünsal Ahmet, İmam Serahsî'nin Hayatı ve Eserleri, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi, 2007, sayı.12, 91-98

⁴⁴ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları 2.basım 2020),91-92

Wilferd F. Madelung, Maturidîliğin Yayılışı ve Türkler, çev. Muzaffer Tan, *İmam Maturidî ve Maturidîlik (derleyen Sönmez Kutlu, (Ankara: Kitabiyat Yayınevi, 2003) 317; Aydınlu, İmam Serahsî, 16,*

⁴⁵ Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, TDV, Ankara.1991, s.145 vd;- Osman Turan, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi, Nakışlar yay. İstanbul.1978, c.1, 118-127, 226-228, M. Fatih Şeker, Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri, Dergâh yay. İstanbul.2016, s.15,20, 171-173, 235; - --- a.mf. Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig, Dergâh yay. İstanbul. 2011, s.7, 9, 11-14,20, 55, 80; - Mevlüt Uyanık, “Yeni Bir Türk-İslâm Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed-i Yesevî ve Yönteminin Önemi”.Diyanet İlmî Dergi, cilt. 52, sayı: 4, Aralık 2016; s. 191-214 Hayati Bice, *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*, (Ankara: AYÜ 2016), 96-106, 145

⁴⁶ “Şah İsmail Hatâyî'yi kendisini aşta sadakatin simgesi olan Nesîmî ve Hallâc-ı Mansûr'la özdeşleştirilmesi bölgede daha sonra Türk devletleri arasında Sünnilik ve Şiiilik üzerinden verilen ekonomi politik mücadelelerin meşruiyet sağlanma çabasının da tutarsız olduğunu gösterir niteliktedir: Gâh Hüseyinî vü Nesîmî gibi soydu kâdılar/Gâh Manşûr donna girdüm ene'l-Hak dâr idüm. G.253/3.İsmâil b. Haydar el-Erdebili, (ö. 1524) Hatâyî Dîvânı, haz.: Muhsin Macit, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017),39

⁴⁷ Fatih Mehmet Şeker, “Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2.Basım, 2016), 294, a.mlf, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları,2.Basım, a 2012),116

⁴⁸ Mehmet Fuat Köprülü. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: DİB, 1991), 145, vd; Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkîmiyeti Mefkuresi Tarihi, Türk Dünya Nizâmının Millî, İslâmî ve İnsanı Esasları*, (İstanbul: Nakışlar

ve ahengini bulmasıdır. Türkmen ahengçi ruhîyatı, ilk bakışta halledilemeyecek gibi görünen zıt hususları telif etmeyi başarmış, ilk Türkmen akımını oluşturmuştur.⁴⁹ Ülken, tasavvufu yalnızca bir metafizik sistemi veya bazı tabir ve ıstılahlar yekûnu gibi anlayacak olursak o zaman Kur'an ve Neo-Platonist felsefe ile helenisant İslam feylesoflarından başka kaynak aramaya gerek kalmaz. Fakat o, bir halet-i ruhiye ve bir dünya görüşü olarak anlaşılacak olursa, hiç şüphe yok ki Maveraünnehir ve Türkistan'da doğan tasavvuf cereyanında, diğer tesirlerin yanı başında bizzat Türk tesirini de aramak lazımdır” der. Bu sahada henüz hakkıyla ve etraflı bir tetkik yapılmış değildir, diyerek çalışılması uyarısında bulunur.⁵⁰

Sünnî bir tarikat olarak Nakşibendîğin Mâverâünnehir bölgesindeki etkisi de bu bağlamda ayrıntılı olarak incelenmelidir. Özellikle Ubeydullah Ahrar diye bilinen Nâsırüddîn Ubeydullâh b. Mahmûd eş-Şâî es-Semerkindî (ö. 895/1490) liderliğindeki Nakşiliğin 15. yüzyılın ikinci yarısında Maveraünnehr'de siyasî ve ekonomik bir güç unsuruna dönüşme süreci önemlidir. Ubeydullah Ahrar'ın Semerkand'daki faaliyetleri, diğer tarikatlar ve özellikle yöneticiler/ümera ile mücadeleyi beraberinde getirmesinin yanısıra İşkiyye/Âşkiyye tarikatı şeyhi Seyyid Âşık'ın Ahrar'ın ticari faaliyetleri ve arazi işletmeleri üzerine yönelttiği eleştirilere dikkat edilmelidir. Ubeydullah Ahrar kontrolündeki Nakşibendilik gizli/hafî zikir ile Şeyh İlyas Âşkî önderliğinde sesli/cehri zikir (*zikr-i elâni*) yapan İşkiyye arasındaki rekabetin alında ekonomik çıkar ve siyasî nüfuz sağlamak olduğu iddiasının tutarlı olup olmadığı da ortaya çıkacaktır. Ayrıca Ubeydullah Ahrar'ın Nakşibendiyye tarikatını siyasete entegre girişimleriyle birlikte Yesevîyye ile de bir rekabetin paralel bir şekilde devam etmesi ve Yesevîliğin Nakşilikle örtülenme iddiasının tutarlı olup olmadığı da ortaya çıkabilir.⁵¹

Sâmânîlerin mirası Âl-i Afrasyâb, Âl-i Hakan, Hâniye, Hakaniye, İlkhaniye ve İlikhanlılar diye de bilinen Karahanlılar⁵² ile devam etmiştir. 1029 yılında Sâmânîlerin kültürel kodlarını devşiren Gazneliler Büveyhilerin elinden Irak-ı Acem'in büyük bir kısmını almıştı ama özellikle 1025 tarihinden itibaren Mâverâünnehir'in kalbine yerleşip, oradan Ön Asya'ya kadar uzanan bölgeyi ele geçiren Selçuklu ile İç Asya ve Ön Asya yani Anadolu irtibatı kurulmuş oldu. Kanuni ile bir cihan devletine dönüşen Osmanlı Devleti ile Türklerin Müslümanlık tasavvurları üç kıtaya yayıldı. Kanuni Sultan Süleyman dönemi Osmanlı devletini Fârâbî'nin “medîne-i fazıla”sının gerçekleştirdiğini söyleyen⁵³ Kınalızâde Ali Çelebi Türk Hikmetinin dönemin önge gelen üniversitelerinde teorisyen/âlim ve Şam ve

Yayınları, 1978), 1/18-127, 226-228; Şeker *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 15,20, 171-173, 235, Uyanık, *Türk Felsefesi: İmkânı ve Gereçleri Üzerine Notlar*” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 30/1 (2019), 8-23; Aygün Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara 2013. Uyanık, *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak*, 67 vd.

⁴⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Anadolu'nun Dini Sosyal Tarihi*, haz.A. Taşgın (Ankara: Kalan yayınları 2003) 63, 92-98, krş. Ali Yaman, *Pir-i Türkistan Ahmet Yesevî*, (İstanbul: Yedinci Kapı Yayınları 2015),104

⁵⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, (İstanbul: YKY yayınları 3.basımı, 2007), 255

⁵¹ Mirza Haydar Duğlat, *Tarih-i Reşidi* (İngilizceye Çeviri E. Denison Ross Türkçe Çeviri Osman Karatay, İstanbul: Selenge Yayınları, 2006) 261-261, 276. 278, 324.542-543,568, Mehmet Fuat Köprülü. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: DİB, 3. Basım 1976), 14, 18-19, a.mlf ve Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*. 176, Barthold, *Uluğ Bey ve Zamani*, çev.: İsmâil Aka, Ankara: TTK Yayınları, 1997, 135-136,143-144, 147-148, Ali İhsan Çağlar, *15.yüzyılda Mâverâünnehr'de Nakşiliğin Sosyo-Ekonomik Yapısı: Hâce Ahrar ve dönemi (1450-1490)*, Hacettepe Üniversitesi; SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2015 37, 43, 108-110, 122, 138, 146-148, 150, 172, Necdet Tosun, “Ubeydullah Ahrar”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınevi, 2012), 42/ 19-20.

⁵² Ömer Soner Hunkan, “İlk Müslüman Türk devletleri”, *Ötüken'den Kırım'a Türk Dünyası Kültür Tarihi*, edit: Ahmet Kanlıdere-İlyas Kemaloğlu. (İstanbul: Ötüken Press, 2020), 169

⁵³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, “Sunuş”, Ahmet Arslan, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 17.Basım, 2023), xx.

Kahire kadılığı ve Anadolu kazaskeri olarak (bürokrat/uygulayıcı) bürokratlarından olması önemlidir.
54

Tuğrul Bey, Arap ve Fars kültürünün üstünlüğünü görünce onları yok etmeye çalışmak yerine dönüştürmeyi düşünmüş, Nişapur'a girerek kendi adına hutbe okutarak İslam kurumlarının içinde olduğunu ve savunduğunu herkese ilan etmiştir. Bu nedenle olsa gerek bu İbrâhimî gelenekler, gerekse Soğdlular, Harezmliler ve Türkler gibi birçok etnik kökenin yaşadığı Mâverâünnehir'de İslam öncesi Soğd (Aryen) kültürü Zerdüştlük (Mecusilik), Maniheizm, Budizm, Mazdeizm ve kısmen Şamanizm öğretilerinin etkisini ayrıntılı olarak incelemek uygun olur. Ortada bir öğretiye inanç söz konusudur, nitekim Mani, el-Birüni'nin (ö. 1048) aktardığına göre kendisine vahiy geldiğini öne sürüyor ve hak peygamber olduğunu söylüyordu. Buda, Zerdüş ve İsa'nın peygamber olduğunu kabul ediyor, ancak Musa'yı reddediyordu. Mani'nin cemaati, seçkinler (Uygur Türkçesinde dıntarlar) ve dinleyicilerden meydana gelmektedir. Maniheizme mensup olmayanlar ise laikler olarak adlandırılmaktaydı.”⁵⁵ Ayrıca dünyanın bütün kıtalarında, çeşitli toplumlarda görülmesi onun bir dinden çok, tanrılar ve ruhlarla insanlar arasında ilişkiyi sağladığına inanılan bir sistem ve teknik olan ⁵⁶ Şamanizm'in Budizm'e yakın olup olmadığı da araştırılabilir.

Bu öğretilerin Şiilik ve Eski İran gelenekleri üzerinde tesiri olma ihtimali de araştırıldığını düşündüğümüz zaman bölgenin dini-kültürel yapısının giriftliği belli olur Bu hususu bölgenin İslâm öncesi ve sonrası dini ve içtimai durumunun mukayeseli bir şekilde araştırılması zorunluluğunu gösterir. Özellikle bölgenin İslamlaştıktan sonra Moğol saldırılarının da etkisiyle farklı Müslümanlık (Türk-İran, Mısır-Mağrip) tasavvurları ortaya çıkması üzerinde durulmalıdır. Bu noktada Türklerin 8.yy. 9.yy. kadar Talas, Fergana, Kaşgar bölgelerine yerleştiklerini, 11 yy. Maveraünnehri ve daha sonra bütün Doğu İran'ı ele geçirip Selçuklu devletini kurduklarını düşündüğümüz zaman Türkistan-Türkiye irtibatının kültürel kodları ortaya çıkar.⁵⁷

Gazneli, Karahanlı, Selçuklu, Osmanlı Devletleriyle birlikte Türklerin kadim dünyada yaklaşık bin yıl süren kesintisiz hükümlerliliği 1918 yılına kadar devam etmiştir. Türkistan-Türkiye irtibatının kültürel sürekliliğinden kastımız, “Türk Rönesansı” ya da diğer ifadeyle “İslâm'ın mânevî teceddüt döneminin Selçuklu yayılış çağıyla başlaması Osmanlı ile bir dünya devletinin teorik temellerini oluşturma sürecini incelemektir. Erol Güngör'ün deyişiyle buradaki “sırrı” keşfetmek önemlidir. Biz bu

⁵⁴ Ali B. Bâlî', el-İkdu'l-Manzûm fî Zikri Efâzîli'r-Rûm, Ali B. Bâlî'nin Şakâ'ik Zeyli, haz: Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 50, 361.

Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, ilk kısım haz. Hüseyin Algül, (İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser, t.y),156 vd Kınalızâde Ali, Çelebi, Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle), haz. Murat Demirkol, (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 498; Erdem Özlük- Fazlı Doğan, Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâî'sinde Devlet, Adalet ve Uluslararası İlişkiler, 2020,10, (3), 1028 vd.

⁵⁵ Yaşar Çoruhlu , Türk Mitolojisinin ABC'si, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1999), 232

⁵⁶ Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin ABC'si*, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1999), 17

⁵⁷ A. Zeki Velidi Togan, Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili, (İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1972) 17, Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, Yayıncı Hazırlayan Kazım Yaşar Koprıman-İsmâil Aka, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1976), 40 vd, W. Barthold-M Fuad Köprülü, İslâm Medeniyeti Tarihi (Ankara: DİB 6 Basım 1984) 173-176, Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi*, haz. Metin Ergun, (Ankara: Akçağ Yayınevi 2005), 28, a.mlf, Franz Babinger, Anadolu'da İslâmiyet, Çeviren Ragıp Hulusi, *Yayıncı Hazırlayan Mehmet Kanar* (İstanbul: İnsan Yayınları 1996), 45; Emel Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târihi ve İslâma Giriş*, 43, 47-48, Hikmet Tanyu, *Türklerin Dini Tarihi*, (İstanbul: Burak Yayınevi, 2.Basım 1998), 73 vd, Şerafettin Turan, *Türk Kültür Tarihi*, (Ankara: Bilgi Yayınları 1994), 110 vd, Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*, (İstanbul: Ötügen Yayınları 1977), 29 vd, Maurice Lombard, İlk *Zafer Yıllarında İslâm*, çev. Nezih Uzel, (İstanbul: Pınar Yayınevi 1983), 49.

süreci inceleyerek birçok devleti farklı zaman ve mekânlarda farklı isimlerle/hüviyetlerle kuran zihniyete/mahiyete “Türk felsefesi” diyoruz.⁵⁸

Bu nedenle metnin yakın hedefi, Mâverâünnehir yani Ceyhun nehrine (Amuderya/Oxus) izâfeten “nehirin öte tarafında bulunan bölge” ve Seyhun (Siriderya) Türkistan ile Türkiye’de Seyhan ve Ceyhan Nehirleri arasındaki isim benzerliğine de dikkat çekerek, jeo-politik ve kültürel açıdan Selçuklu-Osmanlı-Türkiye cumhuriyeti sürekliliğini güncellemektir. Mâverâünnehir jeo-felsefe açısından son derece önemli bir odak olarak görmekten kastımız budur.

1. Türklerin Göç Yolları ve Turan Yurdu Olarak Çay Ardı: Mâverâünnehir

Türkler göç yollarına göre üç kol şeklinde dağılmışlardır: Tatar,⁵⁹ Başkurd,⁶⁰ Avar, Kıpçak, Bulgarlardan oluşan bir kol; Karadeniz’in Kuzeyi ve Doğu Avrupa’ya yönelmişler, önemli kültürel ve siyasal dönüşümler sağlamışlardır. Bu noktada İskitler’in Anadolu ve Avrupa’ya gitmeleri üzerinde

⁵⁸ Uyanık, Açık Toplum İçin Bir Nefes Felsefe, 255. "Mevlüt Uyanık, Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak -Türkistan-Türkiye Kültürel Sürekliliği Ve Türk Felsefesi Oluşumu Üzerine Bir Deneme- “ Türkiye’de Felsefenin Yüzyıllık Serencamı, Cumhuriyet’in 100.Yılında Türkiye’de Felsefe, edit:Celal Türer, Emrullah Kılıç, (Ankara: Türk Felsefe Derneği Yayını, Nobel Yayınevi, 2023):I/103-126; " Selçuklu-Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti Kültürel Sürekliliğinin Simge İsmi: Erol Güngör”, Gelenekten Geleceğe Bir Aydın Erol Güngör II, edit:Mahmmut Hakkı Aydın, Hüseyin Özil İlhami Aydın, (Ankara: Kadim Yayınları 2023), 38—68

TÜRK KÜLTÜRÜ-TÜRKİYE KÜLTÜRÜ şeklindeki aşağıdaki tespitleri görünce sevindim.”Türk kültürünü Ortaasya’dan başlayan ve Anadolu’da gelişen bir bütün olarak inceleyen Turan, Türk kültürü ve Türkiye kültürü deyimlerinin kavram ve içerik yönlerinden oldukça farklı olduğunu söyler. Çünkü Türk tarihi öteki ulusların tarihine benzemeyen bir akışının doğal sonucudur bu farklılık. Türk tarihi, belirli bir coğrafya parçası ile sınırlandırılmasına imkan bulunmayan bir nitelik taşır ve Türklerin göçüp yerleştikleri ve devlet kurup egemen oldukları ülkelerin tümünü kapsar.Türkiye denen topraklar, Türklerin tarihlerinin başlangıcından bu yana oturdukları yer, yani Türklerin öz yurdu anlamına gelmez. Bu yüzden de Türk tarihinde “göçyurt kurma” kavramları ile “anayurt, yeni yurt, yavru vatan” deyimleri öteki ulusların tarihinde pek görülmeyen bir öneme sahiptir. Öz olarak Türk tarihi, alan olarak yalnızca Türkiye denen coğrafya parçası ile sınırlanmaz. Dolayısıyla Türk kültürü ile Türkiye kültürü deyimleri arasında boyut ve süreç yönlerinden küçüksenenemeyecek bir ayrılık vardır. Fark: Türk kültürü denildiğinde Türk kavminin tarih sahnesine çıkışından başlayarak günümüze dek süregelen ve Türklerin yaşadıkları, bugünde yaşamakta oldukları yerlerde yarattıkları, bugün de etkinliğini sürdüren kültür anlaşılmaktadır.Türkiye kültürü ise Türklerin yerleşmelerinden ötürü Türkiye denilen bu topraklarda onlardan önce de var olan ve gelişyle büyük bir değişikliğe urayarak devam eden ve günümüzde ulaşan kültür anlamına gelmektedir. Bunda bir kültürler topluluğu ya da bileşkesi söz konusudur. Türk kültürünün ana kaynağı Anayurd, Orta Asya oluşturur. İslam öncesi Çin ve Hind gibi komşu küllerin kültüründen etkilenir, İslam sonrasında sonrası Arap ve İran kültürleri etkisi vardır.Türk kültürünün zamanla üçlü bir bileşke niteliğini kazanmasına karşın, Türkiye kültüründe etkileşim kaynakları değişmekte ve dördü bir bileşke görülmektedir. Orta Asya’da getirilen öz, İslamiyetle birlikte kazanmayı sürdürürken Anadolu’da karşılışılan eski kültürler bu değişmeyi genişletmiş, ona yeni boyut kazandırmıştır.Ardından Haçlı seferlilerle Avrupalılarla karşılaşmış, Rumeli geçip Osmanlı imparatorluğunu kurduktan sonra onlarla yan yana kimi kez de içiçe yaşanılmıştır. Giderek Avrupa örnek alınarak düzenlemeler yapılmıştır. Türkiye Cumhuriyetinde varlığını sürdüren Türkiye kültüründe 4 köken, dördü bir bileşke söz konusudur. Özgün kültürü Orta Asya, İslam kültürü Arap, iran, Anadolu yerli kültürleri ve Avrupa kültürü. Bu birikimi, Türk İslam Sentezi olarak okumak, Türk kültürüne belirli oranda da olsa renk ve zenginlik kazandırankökleri yadsımak olur. “Şerafettin Turan, *Türk Kültür Tarihi, Türk Kültüründen Türkiye Kültürüne ve Evrensenllliğe*, (İstanbul: Bilgi yayınevi, 8. Basım, 2017), 53-54

⁵⁹ Kâşgarlı Mahmud’un yazdığı *Divanü Lugati’t-Türk* de bir Türk boyu olan tatarların Başkurtların komşusu olarak bugünkü Kazan Tatarlarının yaşadıkları sahaya yakın bir yerde olduklarını gösteren bir harita mevcuttur. Bu görüşe göre Kazan Tatarlarının Moğol seferlerinden önce bu bölgede yaşamaları gerekir; çünkü İdil-Ural bölgesine ancak 13. Yüzyılın başlarında Moğollar geldi. Kemalöglü, İlyas. *Altın Orda ve Rusya: Rusya Üzerindeki Türk-Tatar Etkisi*, İstanbul: Ötügen Yayınevi 2009. 178-181

⁶⁰ İtil-Ural bölgesi Başkurtlarına dair ilk bilgiler 922 yılına aittir. Halife el-Muktedir’in İtil Bulgarlarına gönderdiği elçilik heyeti üyelerinden Ahmt b. Fadlan’ın verdiği bilgilerden bu sonuç çıkıyordu. Daha sonra Kâşgarlı Mahmud (1074) Diavnu Lugat’it-Türk de Başkurtları 20 ana Türk boyunun arasında göstermiş ve Başkurtçayı Türk dilleri grubuna sokmuştur. “R.G Kuzeyev, *İtil-Ural Türkleri*, çev. Arif Acaloğlu, (İstanbul: Selenge Yayınevi, 2. Basım, 2013), 14

durulmalıdır. "M.Ö.714 yılı itibarıyla İskitler Anadoluya girip, Kür Nehri'nin sağ yakasına yerleşmeye başladıklarını hatırlamak gerekir. "M.Ö.665 itibarıyla Trabzon'dan Sinop'a kadar uzanan Karadeniz sahil şeridini ele geçirmişlerdir. MÖ. VI yüzyılın başlarına gelindiğinde, İskitlerin Urartular ile savaştıkları görülmektedir. Bu muazzam güç karşısında varlık gösteremeyen Urartı Devleti, M.Ö.585 dağıldı. Urartular ortadan kaldıran İskitler daha güneye inerek Asurluları yendiler, İranlılar ile yakınlaştılar. İskitler sonra Suriye sahasına girdiler, Filistin topraklarına kadar ilerlediler." ⁶¹

Ayrıca Herodot, Avrupa İskitlerine yönelik seferi anlatmasına dikkat edilmelidir. Çünkü Avrupa Hunları, klasik Bizans, Latin ve Ermeni kaynaklarında İskit, Kimmer, Masaget terimleriyle anılırken, Süryani kayarlarında Ostrogot olarak anılmıştır. Bazı bilim insanları Moğol, Türk-Moğol karışımı, Türk-Moğol-Mancu karışımı⁶² oldukları ya da Slavlardan geldikleri veya Germen soyuna bağlı yahut Kafkas kavimlerinden bir kol oldukları da iddia edilir. Son durum ise Avrupa Hunlarının aslında Asya Hunları'nın (Hu, Hiugn-hu, Hsiung-nu) torunları olduklarıdır. Asya Hunları'nın Türkistan'da hakimiyetlerini kaybettiklerinden sonra Hun boylarından meydana gelen büyük bir kütle IV. Yüzyılın 2.yarisının başlarından "Kuzey Göç Yolu'nu takip ederek, Hazar denizi'nin kuzeyinde bulunan "Kavimler Kapısı" diye bilinen geçitten geçmek suretiyle Doğu Avrupa'da gelmişlerdir."⁶³ İkinci kol, Kazak, Kırgız, Özbek boyları Doğu Türkistan'da kalmışlardır. Üçüncü kol, Oğuzlar-Türkmenler ise, atasının "Ey Oğuz, sen Urum-Roma üzerine yürümek istiyorsun" buyruğu üzere, sürekli Batıya ilerlemiş, Karakoyunlu, Akkoyunlu, (Kınık boyu) Büyük Selçuklu; Türkiye Selçukluları, (Kayı boyu) Osmanlı⁶⁴ ve Türkiye Cumhuriyeti devletini kurmuşlardır. İran'daki Türk devletleri ve hanedanları (Safeviler, Avarlar, Kaçarlar), Azerbaycan Hanlıkları, nihayet Azerbaycan ve Türkmenistan Cumhuriyetlerini kuranlarda bu koldur. Diğer bir ifadeyle "I. yüzyıldan itibaren, kendilerine Türkmen de denilen Oğuzlar'ın, Türkiye Türkleri ile İran, Azerbaycan, Irak ve Türkmenistan Türklerinin atalarıdır. Selçuklu ve Osmanlı hanedanlarının da onlardan çıktığını hatırlarsak Oğuzlar'ın dünya tarihinde pek mühim roller oynamış bir Türk kavmi olduğu anlaşılabilir olur." Bu üç koldan ayrılarak tali kollar oluşturan boylar ise Hindistan, Mısır, Çin ve Moğolistan bölgelerinde bir süre de olsa hâkim olmuşlardır. Ziraî, askerî ve mülkî teşkilat zenginliğiyle mükemmel olan Horasan'daki Gazneliler devleti bünyesinde yer alan Oğuzlar, Selçuklu devletini kurmalarıyla birlikte, kısa sürede Bizans imparatorluğu sınırlarına kadar uzandılar ve Türk tarih, kültür, bilim hayatı üzerinde derin izler bıraktılar.⁶⁵

Selçuklu devletinden sonraki yurt-devlet özdeşleşmesinin dünya tarihindeki en iyi örneğini yaklaşık 24 milyon kilometre karelik bir alanda kurdukları Osmanlı devleti ile göstermişlerdir. Fakat önemli olan Selçuklu ve Osmanlı devletiyle birlikte hem Asya'nın; hem de İslam dünyasının hâkimi olmaya başlamalarıdır. Türk tarihindeki en sağlam coğrafi bütünlüğe Anadolu'da kurulan Türkiye Cumhuriyeti kavuşan Türkler, artık göçebeliği bırakmıştır.⁶⁶ Bunda güvenli bir yer bulmanın yanı sıra

⁶¹ Hatice Aydın, *Theophanes Confessor'un Kroniğinde Türkler: 284-813 - Avrupa Hunları, Ak Hunlar, Sabirler, Avarlar, Bulgarlar, Hazarlar*, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2201), 100-101

⁶² "Türk" ve "Moğol" isimleri oldukça geç bir dönemde ortaya çıkmıştır. İlki MS VI., ikincisi T'ag'lar çağındaki (618-907) bazı Çin kaynaklarına karşın XI VEXII yüzyıllarda ortaya çıkmıştır. Bu proto-Türkler ve Proto-Moğollar olmadığı anlamına gelmez. Batı'a Attila ile üne kavuşan ve MÖ II. Yüzyıldan başlayarak ve en azından MS IV.yüzyıla dek aşağı Volga'da yaşayan Hunlar, bana göre, başka herhangi bir varsayımdan çok daha fazla proto-Türktür. Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev: Aykut Kazancıgil, (İstanbul: Kocabı Yayinevi, 2. Basım, 2011),19-21.

⁶³ "Hatice Aydın, *Theophanes Confessor'un Kroniğinde Türkler: 284-813 - Avrupa Hunları, Ak Hunlar, Sabirler, Avarlar, Bulgarlar, Hazarlar*, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2201), 37-39,60

⁶⁴ Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, 1/79-80

⁶⁵ Faruk Sümer, *Oğuzlar: Türkmenler*, (Ankara: AÜ Yayinevi, 2. Basım 1972), V.

Michael C. Brose, "Moğol Hâkimiyeti Altında Uygurlar", *Türkler Ansiklopedisi*, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), I/249-253; II/847

⁶⁶ İlhan, *Jeopolitik Duyarlılık*, 56,60-61

Türklerin ele geçirdikleri toprakları ana yurtlarına eklemiş bir yer olarak görmek yerine orayı yeni anayurt olarak değerlendirmelerinin de etkisi vardır. Böyle olunca tarihte birçok yeni Türk-eli ortaya çıkmıştır.

Bu noktada Siyasi tarihteki uzaklaşmalara bakmaksızın gerçekten bir Türk tarihinden bahsedilir miyiz?” sorusu önem kazanmaktadır. Örneğin “Karmaşık bir dil ilişkisinden başka Osmanlıları ve Yakutları birleştiren şey nedir?” Öyle görünür ki, geniş manada bir ortak kökenden başka onları rapteden çok şey yok. Fakat Türk halklarının ezici çoğunluğunun köken ve dil gibi ortak noktalara ilaveten, büyük ölçüde ortak bir tarihi ve bundan mülhem kültürü vardır. Türk halklarının ezici çoğunluğu (genellikle farklı ölçülerde olsa da) büyük Avrasya göçmen devletlerinin (Hunlar, Göktürkler, Cengizliler ve Timurlular) parçası olmuşlardır. Bu devletlerde gelişen kurum ve gelenekler, Roma İmparatorluğundakilerin Avrupa'nın siyasi kültürünü şekillendirmesinden farklı olmayan bir rol oynadılar. Bu yüzden Osmanlıları, Tatarları, Özbekleri ve daha mesafeli olarak Çuvaşları birbirine ağlayan ortak siyasi ve kültürel ipler vardır. Aynı zamanda önemli ayrılma noktaları da bulunur. Örneğin Türk kökenli olmayan (Kumanca konuşan Ermenileri, Yahudi Kırımçakları, Doğu Avrupalı heteredoks Karaimleri, Doneck-Zdanov bölgesinin Tatarca konuşan Rumları) ayrı tutulmaları gerekir.”⁶⁷ Bununla birlikte dilin nasıl etkili bir ortak bileşen olduğunu da göstermesi açısından bu farklılığın aykırılık olarak görülmediğine dikkat edilmelidir.

1.1. Dünyada Üç Büyük Kültürel Aktarım-Etkileşim ve Mâverâünnehir

Milâttan önce 600'lerde başlayan kültürel aktarım yaklaşık iki yüz yıl sürmüş, Kaldelilerin, Sümerlerin ve Fenikelilerin kültürel birikimleri önemli oranda Grekçeye çevrilmişti. Tabîî doğal olarak Yunanca bilim dili olarak Resmîyet kazanmıştı. Felsefi birikim açısından söyleyecek olursak, Cündişapur'dan başlayan kültür aktarımı, Kostantinopolis üzerinden Antik Yunan'a Atina'ya, oradan Mısır'a geçmiş İskenderiye en önemli kültür merkezi haline gelmişti. Oradan Antik Yunan'a Atina'ya geçmiştir.

Bize “Pythagoras (Pisagor) MÖ 570 – MÖ 495) *philo* ve *sophos* arasındaki ayrımı yaparak, kendini filozof olarak adlandıran ilk kişi olduğu söylenir. Tanrının dışında hiç kimse bilge olmadığının vurgulanması açısından bu tanımlama önemlidir, ama onun hocası Thales'in isteği ile dönemin matematikteki öncü ülkesi Mısır'a gittiğini ve felsefeyi oradan getirdiğinden bahsedilmez. Antiphon'un "Erdemde Sivrilenenler Üzerine" adlı eserine göre orada Mısır dilini öğrendiğini Mısır hiyerogliflerini okuduğunu, Mısır sembollerinin manasını anladığını biliyoruz. Mısır rahiplerine ve kâhinlerine hayran kaldı. Onlardan her şeyi büyük bir dikkatle öğrendi. Rahiplerle beraber yaşadı. Memphis şehrindeki Amenthop tapınağında görevli Koniphis (Sonchis!) isminde bilge (*sophos*) bir rahipten metafizik (ruh, akıl, kalp, beden ilişkisine dair) eğitim almış, matematik/geometri, astronomi öğrenmiş. Pythagoras, Mısır'da hiç bir dinî merasimi kaçırmadı. Mısırlıların dilini öğrendi. Kısacası, Mısır felsefesini ve ilimlerini Yunanistan' a Pythagoras getirdiği belirtilir.”⁶⁸

⁶⁷ Peter B. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, çev. Osman Karatay, (İstanbul: Ötügen Yayınevi 3. Basım, 2012), 31-32

⁶⁸ Platon, *Kritias*, çev. Erol Güneş-Lütfi Ay, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 22.c, Platon'un diyalogunda rahibin isminden bahsedilmez, ancak Plutarch'ın (MS 46-120) (Solon'un Hayatı) adlı eserinde yaşlı rahibin Sonchis olduğunu söyler: “ Nil nehrinin ağzının yakınında, güzel Canopus'un kıyılarında ve Heliopolis'li Psenophis ve tüm rahiplerin en bilgisi olan Sonchis ile çalışmak için biraz zaman harcadı; Platon'un söylediği gibi, Atlantik hikâyesi hakkında bilgi edinip bunu bir şiire döktü ve onu Yunanlıların bilgisine sunmayı teklif etti. Plutarch, İsis ve Osiris Üzerine Adlı kitabında Mısır'ı ziyaret eden ve Mısırlı rahiplerden tavsiye alan Yunan filozofları hakkında daha ayrıntılı bir açıklama yapıyor. Böylece Thales, Eudoxus, Solon, Pythagoras (bazıları Lycurgus'u da söylüyor) ve Platon Mısır'a giderek rahiplerle sohbet ettiler. “Kratylos'a ve Parmenides'in felsefesini öğreten Hermogenes'e yanaşmış. Hermodoros'un anlattığına göre, yirmi sekiz yaşında Sokrates'in öteki öğrencileriyle Megara'ya Eukleides'in yanına gitmiş. Sonra da Kyrene'ye matematikçi Theodoros'un yanına; oradan İtalya'ya Pythagorasçı

Bu birikim, Mısır/İskenderiye çevresinde Musevî ve İsevî gelenek yorumuyla Anadolu'ya geçmiştir. O dönemde Anadolu Ege kısmının ve İskenderiye ekolünün etkisinin yanında Urfa ve Nusaybin, Antakya ve Harran Mektepleri (ekolleri) bulunduğunu söylersek bölgenin kültürel alt yapısının ne kadar zengin olduğu ortaya çıkar. Dünyadaki ikinci büyük kültürel aktarım, Müslümanlarca yapılmıştır. Çayardı yani Maveraünnehir'den başlayıp, "Bereketli hilal" de denilen iki nehir Seyhun ve Ceyhun arası ve Mezopotamya da denilen (yine iki nehir yani Dicle ve Fırat arası) topraklardan Mısır'a, oradan Yunanistan'a ve Batı'ya giden felsefî birikime ait Pehlevîce, Süryanice ve Grekçeden önemli bilimsel eserler Arapçaya çevrildi. Üçüncüsü, XII. yüzyılda Avrupalılar'ın Arapça kitapları başta Latince ve İbrânîce olmak üzere Batı dillerine aktardıkları dönemdir.⁶⁹

İkinci kültürel aktarıma dönecek olursak, Emevîler zamanında başlamış, Abbasî halifesi Mansur döneminde ivme kazanmış, Me'mun zamanında ise Beytü'l-hikme" ismiyle kurumsal hale gelmişti. Önceden *Grekçe olan bilim dili, artık Arapça olmaya başlamıştı*. Şîi Fatimî devletinde de Daru'l-İlim isimli bir kültürel aktarım merkezi olduğunu düşünürsek, siyâsî erk savaşlarının teorik arka planlarını oluşturma çabası olarak **Beytü'l-hikme**'nin önemi daha da ortaya çıkar.⁷⁰

Beytü'l-hikme'nin Acem yani Arap olmayan Türk ve Fars kültürlerine karşı kaybettiği alanların yeniden kazanımını felsefe klasiklerinin Arapçaya çevrilmesiyle dengeleme çabası olarak da görmek mümkündür. Çünkü Arapçı daha doğrusu İslâm Aklını Arap aklına dönüştüren ve kâbilevî yapıyı yeniden ihdas eden bir siyaset takip eden Emevîler'e karşı hazırlanan ve başarıyla sonuçlanan Abbâsî ihtilâlinde İranlı unsurun rolü çok büyüktür. Nitekim ihtilâlden sonra bir süre devletin çeşitli kademelerinde İranlı unsurun nüfuzu açıkça hissediliyordu.

Bu noktada Bermekîlerin İslamiyet'in teşekkül dönemindeki etkisi ortaya çıkar. Abbâsîler devrinde başta vezirlik olmak üzere çeşitli makamlarda bulunan bir ailenin Pers/Sâsânî devlet geleneğini taşıdıkları ve Zerdüştlük kaynaklı oldukları söylenir. Ama Budist olduklarına dair oldukça farklı müzakereler de bulunmaktadır. Neticede Bermekî ailesi siyâsî gücün yanında büyük bir malî güce de sahipti. Dolayısıyla Abbâsî yönetimi, devlet idaresine hâkim olan gayri Arap unsura karşı yavaş yavaş harekete geçtiler. Halife Hârûnürreşîd, kendi ifadesiyle, "gökyüzünde iki güneş" olmazdı, deyip Bermekî etkisine yönelik operasyonları başlattı.⁷¹

Philolaos ile Eurotos'un yanına geçmiş . Oradan da Mısır'a bilicilerin yanına gitmiş: Anlatıldığına göre, buraya onunla birlikte Euripides de gelmiş ve burada hastalanınca rahipler onu deniz tedavisiyle kurtarmışlar. O da bir yerde şöyle demiştir : "Deniz insanları bütün kötülüklerinden arındırır." Hatta Homeros'a uyararak bütün Mısırlıların hekim olduklarını söylüyormuş. Platon Maglarla da buluşmaya karar verdi: Ama Anadolu'daki savaşlar onu bu düşüncesinden alıkoydu. Diogenes Leartios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Yunancadan Çeviren: Candan Şentun, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 2:12, 17-18/14-15, 1533/18; 37/19, 535-536/106, 1443/295, Plutarch, *İsis Osiris*, Translation by. Frank Cole Babbitt. Cambridge, MA. Harvard University Press, 1936, 10/5; Cahit Begenç, *Anadolu Mitolojisi*, (Ankara: MEB Yayınevi, 1974):5-6. Josephus' Contra Apionem , Flavius Josephus (Against Apion, translate by William Whiston, Gutenberg Ebook, 2013, 1 kitap , 22.

⁶⁹ Muhittin Macid, "Tercüme Hareketleri", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi 2011), 40/ 498-504; , M. Uyanık, slâm Dünyasında Bilgi Ve Bilim Tasavvurunun Yeniden İnşası: -Fuat Sezgin Merkezli Bir İnceleme. İbrahim Özcoşar, Ali Karakaş, Mustafa Öztürk, Siracedin Arslan (Ed.), *Keşf-i Kadimden Vazı Cedide İslâm Bilim Tarihi Ve Felsefesi*, (İstanbul: Divan Kitap, 2019), . 331-366; Dünyadaki Üç Büyük Felsefî Aktarımı Hikmet Kavramı Bağlamında Okumak, *Geçerken Dergisi*, Ocak, 2023/28, (Ankara: DİB Yayını, 2022), 40-42.

⁷⁰ Mahmut Kaya, "Darulhikme", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1993),8/537-538", İsmâil E. Erünsal, "Darulilim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1992), 8/539.

⁷¹ Hakkı Dursun Yıldız, "Bermekîler" *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1992), 8/517 vd.

Arap ve Fars Dili ve kültürünün etkileşimi bağlamında Abbâsîler döneminde Büveyhîler yönetiminden de bahsetmek gerekir. Hânedan adını, Sâsânî Hükümdarı⁷² Behrâm-ı Gûr'un soyundan olduğu rivayet edilen Büveyhîlerin Şîliği seçmesine rağmen Sünnî Abbâsî halifeliği dâhil Müslüman devletlerin ordularında büyük ölçüde yer alıp etkili oldukları bilinmektedir. Ayrıca kendi bölgelerinde küçük beylikler kurdukları gibi güneye doğru inerek İran ve Irak'ta gerçekleşen siyasî olaylarda da önemli rol oynamaya başladılar. Özetle, Büveyhîler Fars ve Hûzistan, Kirman, Cibâl ve Irak olmak üzere dört ayrı bölgede hüküm sürdüler.⁷³ Bu etki Selçukluların Abbâsîlere yardımına gelene kadar sürdü. Selçuklular Büveyhîler'in hâkim oldukları topraklara doğru ilerlemeye başladılar. Arap, Fars aklının ortaya koyduğu siyasette artık *Türk Akli ve Felsefesinin Ortaya Koyduğu Sistem* vardı.

1.2. Kadim Ticaret Yolunun Odağı Olan Maverannehir'e Türklerin Hâkim Olması

Günümüz eko-politik çatışmaları anlamak için tarihi ipek yolu hattının yolu VII. Yüzyılına bakmak gerekir. “VII.yüzyıl fetih ve iskan yüzyılıydı. Li sülalesi Çinli Sui Hanedanı'nı devirdi ve rakiplerini yok etti. Büyük İpek yolu, Kuzeybatı Çin sınırından başlayıp, Gobi Çölü hududunca uzanır, Semerkand, İran ve Sireye'de son bulurdu. (...) Çok geçmeden şimdiki Moğolistan'a hâkim olan Doğu Türkleri, Mancurya ve Kore'deki Koguryo ve Paekche devletlerini ve en nihayetinde de Doğu Türkistan nam-ı diğer Çin Türkistan'ındaki kadim şehir devletlerini hükmü altına aldılar.”⁷⁴

Selçuklular 963-1186 yılları arasında Horasan, Afganistan ve Kuzey Hindistan'da hüküm süren bir Müslüman-Türk hanedanı olan Gaznelileri Dandanakan Savaşı'ndan (341/1040) yendikten sonra kurultayı toplamış ve o zamana kadar ele geçirilmiş ve ileride zapt edilecek toprakları hanedan üyeleri arasında paylaşmışlardı. Bu bölüşme sırasında Kirman bölgesi Çağrı Bey'in oğlu Kavurd'a verilmişti. Malum olduğu üzere Dandanakan Uzakdoğu ile Akdeniz arasındaki büyük ticaret yolu

⁷² Pers deyince Ahamenişlerin yanı sıra Sâsânîler'i de kastedilmektedir. Nitekim Selçuklu lideri Sultân Mehmed Tapar'ın isteği üzerine devrinin maliye bürokratlarından İbnü'l-Belhî'nin yazdığı eserde “Arapçada Parsi'yi Farsi (Furs) şeklinde yazarlar. Fars hükümdarları Romalı İskender (Garp ve Şark'ın lideri zülkarneyn derler. Kayser, Kısra gibi bir lakaptır ve hükümdardır.) öncesinde Pişdadiler ve Keyaniler, İskender sonrasında ise Eşganiler ve Sasaniler diye dört kısma ayrıldıkları”ndan” bahseder. Bu metinde Basra ve Kufe'nin tarihteki stratejik önemine vurgu olarak “ Müslümanlar Pars'ı alıp Irak'a bağladılar. Basra ve Kufe'ye yerleşip, buradan yayılıp dünyayı ele geçirdiler. Bu iki yerin bulunduğu vilayete Şehrbaz (Şehriyar) dedikleri belirtilir. Nitelikli bir komutan olan Tapar'a göre , askerin ordulara karşı savaşmak için öncelikle coğrafya ve halkın durumunun bilinmesi gerekir. Asker kökenli bürokratları için İslam öncesi İran tarihinin yanısıra Selçuklu tarihine de dair bilgiler vardır. Dedesinin yanında Pers divanında yetiştiğini ama aslen Belhli olduğu söyleyen yazar, terbiyesini Pars'a aldığını, vergi kanunları ve uygulamalarını Pars'da bellediğini söyler. 20İbnü'l-Belhî Pârs-nâme, Takdim, Tercüme ve Notlar, R.H.Aksungur, (İstanbul: Post Yayınevi, 2023),7-14,20.67-70, 123

⁷³ Erdoğan Merçil, “Büveyhîler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1992), 6/496.

⁷⁴ . Yumen geçidi ötesinde hiç de cazip olmayan başka yollarda vardı. Mesela Tun-huang'dan Turan'a uzanan, Beyaz Ejder Kum tepeleri ile bir bölümünde kadim Lobnor Gölü tuz kabuklarının bulunduğu güzergahı pek korkunçtu. Turan'dan batıya yönelen seyyahlar, Tanrı Dağları'nın kuzeyinden ilerleyerek Batı Türkleri'ne ait arazilerden ya da güneybatı yoluyla söz konusu dağların güneyinden devam ederek Kuça ve Doğu Türkistan'ın diğer vaha şehirlerine geçerdiler. Bununla birlikte Tun-huang'dan esrarengiz Kunlun Dağları'nın kuzey hududu boyunca uzanan paralel bir güney yolu daha vardı ki, Hoten üzerinden Pamir Dağlarına ulaşırdı. Bu bölgelerde inşa edilen Çin garnizonları kutsal topraklarda daimi insan ve emtia akışını mümkün kılıyordu. Ekseriyetle fiyatların düştüğü ve ekonomik istikrarın sağlandığı bir sırada köylüye çiftlik arazisi dağıtımı, yeni ve munhkem bir vergi sisteminin teşekkülü, oluşturulan mükemmel bir düzen çerçevesinde her yetişkin mükellef tarafından ödenen hububat vergisinin üç katına çıkarılması, evlerde kadınlar tarafından üretilen ipekli kumaş ve keten dokumalardan tahsil edilen aile vergisi ile aile reisi tarafından ifa edilen dönemlik amme hizmetleri ve angaryalar mümkün hale geliyordu. Bu devir yeni fırsatlar ile güzel bir istikbale kavuşmak için toprak arayan ve az gelişmiş bölgelerdeki mecburi askerlik, su taşkınları ve barbar istilalarından kaçan çok sayıda göçmenin şimdiki Merkezi ve Güney Çin'e yerleştiği hareketli bir çağdı. Yine Türk kültürü ile geleneksel bağları olan kuzeyin eski aristokrasi aleyhine, güneyin taşralı çocuklarının devlet kademeleri ve siyasi iktidarın konularını sabitledikleri bir sosyal değişim çağıydı. Edward Hetzle Schafer, *Semerkand'ın Altın Seftalileri, Göktürler ve Uygurlar Döneminde Uluslararası Ticaret*, çev.: Serkan Acar (İstanbul: Selenge Yayınevi, 2020), 29-30, 39

üzerinde Serahs-Merv arasında olup, Orta Çağ'ın önemli ticaret ve sanat şehirlerinden birisiydi.⁷⁵ İslam dünyası denildiği zaman Basra Körfezi, Kızıl Deniz, Akdeniz, Karadeniz ve Hazar denizlerinin birleştiği bölgeler olduğunu düşündüğümüz zaman iki büyük iktisadî alanın yani Hint okyanusu ve Akdeniz'in birleştirici ve kaynaştırıcısı dini yapı da ortaya çıkar. Oysa öncesinde Roma-Bizans ve Pars-Sâsânî devletlerinin çatışma alanıydı, İslam fetihlerle bunları bir araya getirdi, yeni ve muazzam bir ekonomik alan doğdu. Yatay ve dikey farklılaşma bağlamında farklı Müslümanlık tasavvurları (Türk Müslümanlığı, Pers Müslümanlığı, Mağrip Maslûmanlığı) şeklinde bölgesel özellikler taşıyan yan uygarlıklar ortaya çıktı.⁷⁶

Bu açıdan Mâverâünnehir ipek yolunun ticaretinin odak noktalarından birisidir. Bilindiği üzere asırlar boyunca Asya ve Avrupa'yı ticari ve ekonomik açıdan birbirine bağlayarak Avrasya kavramını ortaya çıkaran İpek Yolu, Çin'den Akdeniz'e kadar uzanan kervan yollarının oluşturduğu bir sistemdir. Bu noktada öncelikle Avrasya (Eurasia) teriminin Rusların kast ettiği gibi yalnız Kuzey Eurasia olmadığını söylemek gerekir. Avrasya, Avrupanın doğu, Asya'nın orta ve kuzey kesimlerini kaplayan, kapalı tarihi ve coğrafi birlik arz eden, keline has yaşayış tarzı ile önem kazanan ve iki kıta arasında, adeta üçüncü bir kıta teşkil eden çok geniş bir ülkedir. Bu ülkenin güneyi Kven-Lün, Pamir, Hindukuş ve Kafkasdağları ile sınırlanır. Kuzeyindeki ormanlar bölgesinden güneye ve batıya doğru Mançurya'nın Khingan dağlarından Karpat'lara kadar bozkır sahaları uzanır. Bozkırların güney sınırında Hazar Denizi, Aral ve Balkaş Göllerinin kuzey kesimleri boyunca uzanan mümbit meralar Altay Dağlarında kesilir. Bununla birlikte Altayların doğu eteklerinde yeniden meydana çıkarak Khingan Dağlarına kadar devam eder. Bu şeridin güneyinde uzanan kumlu bozkır, yer yer çölllerle son bulur. Bu kumlu bozkır bölgesi Altay Dağlarından batıya ve doğuya doğru yayılan daha mümbit bozkır şeritlerini birbirine bağlar. Tien şan (Tanrı dağları) ile altay dağları arasından Cuncarya kapısı adında bir geçit bulunmaktadır. Bu milletler ve külter arasında ayırıcı bir çizgi olarak durur. Tuzlu Bozkır denilen yer kuzey bölgesinden daha küçüktür, yağışı az ve kapalıdır, ama bazı vahaları verimlidir, sulama yolu ile mümbit hale getirebilir. Bu bölgenin tipik hayvanı devedir. Steppe denilen esas bozkır açık bir havza ve daha yağışlı olmasına rağmen sert bir kıta olup, kışın çok soğuk ve kar fırtınalı, yazın genellikle kurak bir iklime sahiptir. Yazın arasıra şiddetli sağlanaklar dahi kuraklığı gideremez. Bu bölgenin tipik havanı attır. Çevrenin ve coğrafi imkanların kaderi belirtme gücüne inanılmaktadır. G.van Bulck'ın "ancak muhit gelişmeye imkanlar hazırlar" yolundaki görüşüne katılmıyorsak da bozkırın belirtilen nitelikleri ve şartları ile göçebe kültürünün en yüksek derecesi olan atlı çoban kültürünün teşekkülünde büyük bir tesiri olduğunu kabul ediyoruz. Buralar, dünya tarihinin en büyük cihangirlerinin meskeni olmuştur.

Bir çok büyük devletlerin kurucuları ve çeşitli kavimleri bu bölgede yetişerek doğu, batı ve güneye akın etmişlerdir. Türklüğün Anayurdu da burası idi."⁷⁷

Burası Türk geleneğinin yüzyıllar boyunca kadim dünyanın en etkili gücü olması açısından "eşik bölge" dir. Nitekim Viyana okuluna mensup etnolog tarihçi Oswald Menghin, Ural Altay kavimlerinin iki sahada cihan tarihi bakımından kesin şekilde önemli rolleri olmuştur. Bunlar 1) İktisadi alanda hayvan yetiştirmeyi geliştirmek ve 2) İctimai alanda ise olağanüstü devlet kurma kabiliyeti olduğunu belirtir. Böyle bir irtibat nasıl kuruluyor diye sorulursa, büyük sürülerin idaresi ve bakımı, geniş sahalarda sürekli dolaşma, mera ve mülk hukuku bakımından kaçınılması imkansız çatışmalar, oymak teşilatları, hayvan yetirici göçebelikle ilgili her şey yek diğeri ile sıkı sıkıya bağlıdır. Bunun doğal sonucu olarak görüş ufku genişler, cesaret, oymağa bağlılık şuuru, hükmetme gururu, teşkilatçılık kabiliyeti, özetle devlet kurmak için bütün vasıflar gelişir. Bu ruhi kabiliyet ve meleke ile yetişen

⁷⁵ Ali Sevim, "Dandanakan Savaşı", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1993), 8/456.

⁷⁶ Lombard, *İlk Zafer Yıllarında İslâm*, 18-19, 22-23, 49.

⁷⁷ László Rásonyi, *Tarihte Türklük*, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2. Basım, 1988), 1-2

insanlar, çiftçi kavimleri yendikten sonra, sürülerini barındırma imkanlarına sahip doğuştan hâkim unsur ve devlet kurucu oluverirler. Büyük topluluklar halinde iken geçici işgal halindeki ülkelerin ve kültürlerin tahripçisi (Moğollar gibi) de olabilirler. Öz olarak tarih sayfalarının tanıklığına göre Ural-Altaylı kavimler bu iki zıt (yapıcı veya yıkıcı) durum arzmişlerdir.⁷⁸

İpek Yolu'nun kısmi olarak ortaya çıkışı Bronz Çağı'na kadar uzanmaktadır (M.Ö. 3000-2000). Sakalar ile Çinlileri ticari anlamda bir araya getiren Büyük İpek Yolu, M.S. IV. yüzyılda Ammianus Marcellinus (322-400) tarafından kaleme alınan Roma Tarihi adlı eserde karşımıza çıkmaktadır.⁷⁹

Bununla birlikte, İpek yolunun daha güvenli hızlı hale gelmeleri ve değişimlerini Moğollara borçluyuz. Rousset, bu noktada Moğolları bozkırın imparatorluğu olarak nitelemek kendisine uymayan bir örneğe indirgemek değil midir?" sorusunu sorar. Evet bozkır insanları tarafından kurulmuştur ama büyük uygarlıkların topraklarına yerleşmiş bir imparatorluktur. Çünkü öncesi ve sonrasında hiçbir zaman bu kadar geniş ve düzenli, verimli bir oluşum olmamıştır. Moğol imparatorluğunun öncesi ve sonrasında hiçbir zaman bu kadar geniş ve düzenli, verimli bir oluşum olmamıştır. Çünkü benzersiz yayılım göstermişler, kuruluşlarındaki sağlamlığa zarar vermeyen büyük bir hızla yayılmış ve mevcut imkanlarıyla elde ettikleri sonuçlar arasındaki büyük fark ile dünya tarihindeki yerlerini almışlardır.⁸⁰

Bunu açacak olursak, yayımları Cengiz han ile birlikte tüm Orta Asya'yı (Hazar'dan Pasifik'e, Mâverâünnehir, Horasan, Afganistan, Mançurya, Kuzey Çin'in bir bölümü ve Sibiyarının güney bölgeleri dahil) kapsamaktadır. Çok eskiden beri Hindistan ile Yakındoğu ülkeleri arasında yapılan ve Araplar ve Hintlilerin tekelinde olan deniz ticaretin pay almayı başarmışlardır. Bu bölgelerde yaşayanların dinlerini benimsediklerini inandırmak Moğol yöneticiler için doğaldır. Bunu ister derin bir duyarsızlık, ister hoş görünme isteği, isterse propaganda kaygısı olsun, Hristiyan, Müslüman ya da Budist olduğunu söylemesi sorumluluk altında olmalarını gerektirmiyordu.⁸¹

Bölgenin müslümanlaşmasında Türklerin rolüne dönecek olursak, Sultan Mahmud ve oğlu Mesud geleneksel İslâm kültürüyle yetişmişlerdi. Gazneliler'in Türk ve İslâm tarihindeki başlıca rolü, Kuzey Hindistan fütuhatına yol açarak İslâm dinî ne Pencap'ta güçlü bir dayanak noktası sağlamaları ve daha sonraki Hindistan fetihlerine zemin hazırlamış olmalarıdır. Gazneliler Hint dünyası kültürüyle de doğrudan doğruya temas kurmuşlar ve yıllar sonra Pakistan Devleti'nin kurulmasında birinci derecede etken olmuşlardır.⁸² Halife Kâim-Biemrillâh bu sırada Büveyhîler'in ve Türk askerlerinin kumandanı olan Arslan el-Besâsîrî'nin baskısından kurtulmak için Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'i Bağdat'a davet etmesi Selçukluların etkisini göstermektedir. Tuğrul Bey, Ramazan 447'de (Aralık 1055) İslâm dünyasının o zamanki merkezi olan Bağdat'a girdi ve 110 yıllık Büveyhî hükümlerine son verdi.⁸³ Kardeşi Çağrı Beyle birlikte hem göçer hem de yerleşik çevrelerde büyük ustalıklarla iş yapan, gelişmiş ve ciddi manada bilgili siyasetçilerdi. Aslında 1055 yılı dönüm noktasıdır, çünkü "1918 Yılına

⁷⁸ . László Rásonyi, Tarihte Türklük, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2. Basım, 1988), 4-5

⁷⁹ Ekrem Kalan, "XIII-XIV. Yüzyıllarda Kuzey İpek Yolu ve Altın Orda Hanları'nın Ticaret Politikaları", Tika Avrasya Etüdler, 45/2014-1, 46; Mevlüt Uyanık, Küreselleşme Olgusu ve İpek Yolu Medeniyetinin Yeniden Dirilişi Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sayı 18 19 2013 s 104 131, Teologiya Fakültesinin İlmî Curnalı, 2013. (Endekste taranmıyor) (18-19), 104-131

⁸⁰ Jean-Paul Roux, Moğol İmparatorluğu Tarihi, çev: Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001) 18-19

⁸¹ Roux, Moğol İmparatorluğu Tarihi, 20, 450-455

⁸² Merçil, "Gazneliler", 13/483

⁸³ Faruk Sümer, "Selçuklular", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2009) Erdoğan Merçil, "Besâsîrî", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1992), 36/365; Mevlüt Uyanık, Türk-İslâm Coğrafyasını Teo-Politik Çatışmalar ve "Radikalizm Filozofu" Bağlamında Okumak", [https://www.haberlotus.com/turk-İslâm-cografyasini-teo-politik-catismalar-ve-radikalizm-filozofu-baglaminda-okumak/](https://www.haberlotus.com/turk-islâm-cografyasini-teo-politik-catismalar-ve-radikalizm-filozofu-baglaminda-okumak/), (31.5.2022)

Kadar Avrasya-Ortadoğu Ve Kuzey Afrika'da Türklerin Hakimiyeti Başladı." Bu sürecin başlangıcı 1042 yılında Çağrı ve Tuğrul Beyler Orta ve Batı İran ile Güney Kafkasyanı'nı bazı kısımlarını ele geçmesiyle başladı. Tuğrul Bey batıyı tutarken, Çağrı Bey doğuda yani Horasan ve Maveraünnehire hükmetti.(1060) 1055 Şii Büveyhi iktidarının kalıntılarını temizleyerek Bağdat'a girdi. Abbasi Halifesi onu "Sünni İslam'ın koruyucusu ve Sultan" olarak ilan edildi. Bu noktada "Sultan" teriminin 10.yy'a kadar münferit Müslüman yöneticilerlerce, özellikle Gazneli Mahmud tarafından kullanılmaya başlandığına dikkat edilmelidir. Selçuklularla birlikte bu, Halifenin manevi önderliği altında İslam toplumu adına icra edilen daha oturmuş bir siyasi iktidar kavramını anlatmak için kullanılır olmuştur. Abbasi, Büveyhi ve Gazneli seleflerinin bürokrasik yapısı korumuş ve bazılarını yeniden işletilmiştir. Eski Türk siyasi yapısının yanı sıra Orta Doğu'da güçlü kökleri olan sasanî/İrani bürokratik yapıdan istiadet etmeleri önemlidir. Kadınların konumu açısından da bu dönem önemlidir, nitekim Bar Hebraus, Tuğrul Bey'in eşinin ölümüyle ilgili şu kaydı düşer. "Krallağın bütün işlerini o götürüyordu." Burada açık bir şekilde kadının bozkır toplumundaki İslami Orta Doğu'ya nazaran daha önemli siyasi mevkiye imanı vardır. Bu Moğol çağının kaynaklarında da olduğu bilinmektedir. Görüldüğü üzere, Çağrı ve Tuğrul Beyler, hem göçer hem de yerleşik çevrelerde büyük ustalıklarla iş yapan, gelişmiş ve ciddi manada bilgili siyasetçilerdi. "Türklük meşruyet kavramı olarak Oğuzlarla uğraşırken faydalıydı, ama şimdi Selukluların yönettiği büyük yerleşik nüfus için bunun anlamı azaldığını düşünen liderler, iki dünyayı bir araya getirecek tek ideoloji İslam olarak gördüler. Artık, Selçuklular, İslam'ın kalpgahının sahipleri, niyet evrensel Müslüman hükümdarlar ve devletlerindeki İslami kurumların birinci hamileri olmak durumunda kalmışlardı." ⁸⁴

2. Mâverâünnehir Bölgesinde Dini Tasavvurlar

Dinlere karşı duydukları büyük ilgi sonucu, Türkler dünyadaki büyük dinlerden çoğunu peş peşe ya da aynı anda benimsemişlerdir. Bu normal, çünkü "Türkler, genellikle, din konusunda hoşgörülü oldular. Güçlerine karşı çıkmadıkça, yendikleri insanların inançlarına saygı gösterdiler ve cemiyetin huzuru uğruna inanç karışmalarına göz yumdular. Elbette, Türklerin yabancı dinleri benimsemeleri sonucu eskiden kalma dinleri birden kaybolmamıştır. Eski dinleri yalnız büyük kültür merkezlerinin dışında yaşayanlarca muhafaza edilmemiş, hatta bu merkezlerde dahi bu eski gelenekler unutulup yitmemiştir. Zamanla gittikçe daha çok unutulup kaybolan bu eski gelenekler, günümüze kadar en azından birer ilke olarak hayatta kalmıştır." ⁸⁵ Nitekim Uygurlarda, Maniheizm, Budacılık ve Nestürilik (Nestorianizm) Hıristiyanlık bir arada, uyum içinde bulunuyordu. Çoruh'a göre, "Maniheizm de, Budizm gibi aslında Türk toplumunun niteliklerine pek uymuyordu. Bu nedenle Türkler Budizmde olduğu gibi, Mani dininde de eski Türk inanç ve gelenekleriyle bu yeni din arasında bir sentez oluşturdular. Bugün bu sentezin izleri özellikle Alevilerde görülmektedir. Türklerde bir pota içerisinde eriyen bu çeşitli din unsurları, daha sonra İslamiyete dair uygulamaların içine de sızmıştır." ⁸⁶

Selçuk sultanlarının da gösterdikleri bu hoşgörü ruhu ve dinler üstü tavır dolayısıyla ki, başlangıçta çok ırklı ve çok-inançlı bir halk karşısında ancak azınlık oluşturdukları Küçük Asya'da, sonradan gelme Türkler yavaş yavaş yerleşikleşerek ağırlıklarını artırdılar. Kararsızlıklarla dolu,

⁸⁴ Peter B. Golden, *Türk Halkları Tarihine Giriş*, çev. Osman Karatay, (İstanbul: Ötüken Yayınevi 3. Basım, 2012),231.

⁸⁵ "Eski Türk halklarının dinlerini ve mitolojilerini kesin ve gü venilir bir biçimde ana hatlarıyla betimlemek için vakit henüz çok erken. Dinleri, tek tanrı ya da en azından diğer tanrılardan daha üstün olan bir gök tanrı inancına dayanmaktadır." Jean-Paul Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, çev: Musa Yaşar Sağlam, (Ankara: BilgeSu Yayınevi, 2011), 9-10.

⁸⁶ Çoruh'a göre, "Günümüzde bazı araştırmacılar Türklere özgü bu farklılıklar üzerinde durmakta ve söz konusu bütünü "Türk Müslümanlığı!" olarak adlandırmaktadırlar."Yaşar Çoruhlu , *Türk Mitolojisinin ABC'si*, (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1999), 229

kargaşa dönemi bir XIII. yüzyılda, insan sevgisi ve hoşgörü ruhu, Anadolu'nun dine hayatı derinden etkilemiş bulunan Sûfî düşüncenin temelini oluşturmada önemli etkindir.”⁸⁷

Göktürk İmparatorluğu, yine bir Türk boyu olan Uygurlar tarafından yıkıldığında (745-840) Maniheizm inancını öne çıkmaya başlamıştır.(776) Bununla birlikte bir kısmı Sinkiang'dakiler Budizmi ve Nestûrî Hristiyanlığı seçtiler. Günümüz Rusya-Ukrayna çatışması ile gündeme gelen bölgede uzun süreli Hazar Barışını sağlayan Türklerin iktidar sınıfının yani Zadegan ile hakan ve ahalinin küçük bir kısmı Bulan Hakan zamanında Museviliğe seçtiği bilinmektedir. Bu aslında Museviliğin “Karay” yorumudur, yani Karay Türklerinin Müslüman ve Yahudi kültürel kodlarından üretilmiştir. Tıpkı Hristiyanlığı benimseyen Türklerin Nasturilik Yorumu gibidir. İki nesil sonra sıkı bir şekilde Talmudist Yahudi mezhebi yorum yerleşti. Bu da Hakan, ev çevredekilerin taassubunu ortaya çıkardı, neticede Hazar Devleti içinde isyan çıktı.⁸⁸

Güney Rusya ve Türkistan'daki küçük Türk toplulukları arasında İslam dini hızla yayılır. Bir Türk lideri olan Kaşgar (Satuk) Buğra Kağan İslam dinini benimseyerek, 960 yılında Karahanlılar adıyla bilinen ilk Türk-İslam devletini kurar.⁸⁹

Türkler dünyadaki büyük dinlerden çoğunu peş peşe ya da aynı anda benimsemeleri “Türk Hikmeti/Metafiziği” bağlamında ayrıntılı incelenmelidir. Bu dini kabullerin yanısıra eskiden kalma dinlerinin kaybolduğu söylenemez.Eski Türk halklarının dinlerini ve mitolojilerini incelemek önemli,⁹⁰ ama bu noktada Türklerin tek tanrı ya da en azından diğer tanrılardan daha üstün olan bir “Gök Tanrı” inancına dayandığı bilinmektedir. ⁹¹ Bu nedenle Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi İbrâhimî dinler ile Soğdlular, Harezmliler ve Türkler gibi birçok etnik kökenin yaşadığı Mâverâünnehir’de İslam öncesi Soğd (Aryen) kültürü Zerdüştlük (Mecusilik), Maniheizm, Budizm, Mazdeizm ve kısmen Şamanizm öğretilerinin etkisini ayrıntılı olarak incelemek gerektiğini önceden de belirtmiştik. Örneğin Altay/Türk halklarına yamayan “Şamanizm”in bir din değildir, şaman da bir din damı değildir. “ Şaman, bir akım farklı kabiliyetlere sahip (normal insanlara göre) içinde bulunduğu topluluk veya ailenin sosyal hayat içinde karşılaştığı hastalık, ölüm, doğum, evlenme, hava durumu vs. hadiseler esnasında işleri tanzim eden, yol yordam bilen, efsun kabiliyetine sahip kişidir, bir din adamı değildir. “ Şaman kelimesi sıklıkla yanlış kullanılır. Yukarıda adı geçen faaliyetlerin hepsini kabile içinde güvenilir bir kişi olduğu müddetçe, gerçek anlamda şaman olmayan biri de yerine getirebilir. Hayatın her alanında şamanın yardımına ihtiyaç duyulduğu düşüncesi kesinlikle yanlıcıdır. “ Şaman, bakış, kam, otacı da denilen bu kişiler bir ruhban sınıfı oluşturmadıkları gibi bir dini öğretiye de sahip değildiler. Mesela eski Türklerde senede bir defa icra edilen kutsal mağaraya giriş törenine bile şamanın katılması yasaktır.”⁹²

Görüldüğü üzere, Şamanizm “*Atalar Kültü, Tabiat tasavvuru ve Kök-Tek Tanrı*” inancına ilaveler katılarak varlığını Türkler arasında sürdüren bir “*gelenek*” olarak değerlendirilebilir.⁹³Bu çerçevede Şamanizm’in Budizm’e yakın olup olmadığı da araştırılabilir. Bu öğretilerin Şilik ve Eski

⁸⁷ Irene Melikoff, Kırklar’ın Cemi’nde, çev.: Turan Alptekin, (İstanbul: 2. Basım Demos Yayınları 2011) 151

⁸⁸ László Rásonyi, Tarihte Türklük, (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2. Basım, 1988), 115

⁸⁹ Jean-Paul Roux, Eski Türk Mitolojisi, çev: Musa Yaşar Sağlam, (Ankara: BilgeSu Yayınevi, 2011),7-8, 59.

⁹⁰ Bu hususa geçmeden önce değişik şekilleri olmakla birlikte mitler (efsaneler) nasıl tasnif edilip gruplara ayrıldığı hakkında kısa bilgi vermek uygun olur. Bunlar, Teogoni yani, Tanrıların nereden geldiklerini ve onlarla ilgili çeşitli olayları anlatan efsaneler; Kozmogoni yani evrenin nasıl meydana geldiğini açıklayan efsaneler; Antropogoni yani insanın nasıl meydana geldiğini, nasıl yaratıldığını anlatan efsaneler ve Eskatoloji: yani insan ile evrenin geleceğini, kıyameti, ölüm ve ölüm sonrasını anlatan efsanelerdir. Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin ABC’si*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999), 15

⁹¹ Roux, Eski Türk Mitolojisi, 9-10.

⁹² Erol Cihangir, “Altay Panteonu Üzerine Tenkidi Bir Yaklaşım”, Uno Harva, Altay Panteonu: Mitler, Ritüeller, inançlar ve Tanrılar, çev.: Ömer Suveren, (İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2014), XXII363,365,427

⁹³Jean-Paul Roux, *Orta Asya’da Kutsal Biktiller ve Hayvanlar*, çev: Aykut Kazancıgil, Lale Arslan, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005),406, Mustafa Canpolat, “Divanü Lugati’t-Türk’de Şamanizm İzleri”, Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı, Belleten 1974, (Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları 1975), 20-21

İran gelenekleri üzerinde tesiri olma ihtimali de araştırıldığını düşündüğümüz zaman bölgenin dini-kültürel yapısının giriftliği üzerinde biraz daha ayrıntılı durmak uygun olacaktır.⁹⁴ Bunu yapabilirsek, “Türk hikmetinin realist bir özelliğe sahip olmasının nedeni, anlaşılabilir bir metafizik zeminde, sahici bir epistemolojik düzlemde ve iyi kurgulanmış kozmik bir düzende kendini gerçekleştirme imkânı bulmasının gerekçelerini netleştirebiliriz.”⁹⁵

Mâverâünnehir için söyleyecek olursak, Sâ mânîlerin (819-1005) mirası Âl-i Afrasyâb, Âl-i Hakan, Hâniye, Hakaniye, İlkhaniye ve İlikhanlılar diye de bilinen Karahanlılar ile Horasan’a hâkîm olan Gazneliler arasında bölüşüldüğünü belirtmiştik. Özellikle 1025 tarihinden itibaren Mâverâünnehir’in kalbine yerleşip, oradan Ön Asya’ya kadar uzanan bölgeyi ele geçiren Selçuklu ve Osmanlı Devleti ile bu (Sünnî) İslam tasavvuru devam etti.⁹⁶

Bu noktada “Mâverâünnehir Sünnî Tasavvurun Hakim Olduğu Mekandır” denilebilir mi?” sorusu öne çıkar. Ülken’e göre çıkmaz, özellikle Mâverâünnehir’in kasaba ve köylerinde Alevîlik baskındı. “Samanîler devrinde Horasan ve Mâverâünnehir’deki Şiîler evvela Necef’de, sonra Buhara’da siyasî harekete geçerek isyana kalkmışlar ve bu teşebbüsler Sünnîliğin kendi kendini müdafaa için kuvvetlenmesine sebep olmuştu.” Bu tespiti yapan Ülken’e göre, İslâm *ortodoxie*’si ile *heterodoxie*’si arasındaki mücadeleler, bu asırlardan Osmanlı İmparatorluğu’nun son devirlerine kadar devam etmiş ve fikrî hayatın ikmalî hem inkişafında hem daralıp kalmasında âmil olmuştur.⁹⁷

Bu noktada Fuad Köprülü, Franz Babinger’in Mâverâünnehir’in fikri yapısına yönelik fikirlerini eleştirisine bakmak gerekir.⁹⁸“ Babinger’in, Berlin’deki mensubu bulunduğu Friedrich Wilhelm Üniversitesi’nin 7 Mayıs 1921’deki açılış dersinin makale haline getirilmiş şeklinde temel önermeleri şunlardı:

1. Maveraünnehr hiçbir zaman ciddi anlamda Sünnîleşmemiştir.
2. İran hiçbir devirde Ehl-i Sünnet topağı olmamıştır.
3. Anadolu Selçukluları Sünnî değil Şiî idiler.
4. Mevlevî tarikatı koyu bir Ali-perest tarikattır.

Köprülü bu tezleri önce metodoloji açısından eleştirdi. Öncelikle Anadolu’nun dini tarihinin "müstakil ve soyut bir bütünlükte araştırılmasının zorluğu üzerinde durarak, Suriye, Irak, Azerbaycan, Horasan bölgelerinin de katılması gerektiğini belirtir. Yani Anadolu’nun dini tarihi, bu sayılan mıntıkalarındaki dini, mezhebi ve tasavvufî: akımlarla ve çalkalanmalarla bağlantılı bir şekilde incelenmeliydi; oysa Babinger böyle yapmıyordu. Şu hususlara dikkat çeker. Selçuklular’dan evvel İslam âleminde şiddetle hükümran olan sûfî cereyanlar, halk ve seçkinler arasında Sünnîlik unvanı altında bile Şii ruhunu kuvvetle yaymış ve muhafaza etmiştir. Ayrıca şehirler ve göçübe Türkmenlerde bunun yansımaları/tecellileri farklıdır. İlaveten bir devletin (İran’da İlhaniler) Sünnîliği desteklemesine rağmen Nizari İsmailî propagandaya müsaade etmesi durumu olamaz mı? Örneğin Nizari-i Kuhistani

⁹⁴ Osman Aydınlı “Mâverâünnehir’in Tarihi, Siyasî, İlmi ve Kültürel Yapısı”, İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir, (İstanbul: Ensar Yayınevi 2019), 69-119. W. Barthold-M Fuad Köprülü, İslâm Medeniyeti Tarihi (Ankara: DİB 6 Basım 1984) 173, Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi*, haz. Metin Ergun, (Ankara: Akçağ Yayınevi 2005), 28, a.mlf, Franz Babinger, Anadolu’da

İslâmiyet, Çeviren Ragıp Hulusi, *Yayma Hazırlayan Mehmet Kanar* (İstanbul: İnsan Yayınları 1996), 45.

⁹⁵ “Tanrı tektir, semadadır, ezeli ve ebedidir, eşi ve benzeri yoktur, yaratandır, irade sahibidir, yardım edendir, cezalandırandır, insanlara bilgi veren ve onlara yol gösterendir. Muharrem Ergin, Orhun abideleri. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2009, 3, 8, 11-13, 26, 64, 80; Emel Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001), 60-61’den Ahmet Pirinç, “Eski Türk Dininde Metafizik ve Hikmet”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 9(1), 2020: 425-439; Uyanık, Açık Toplum İçin Bir Nefes Felsefe, 154-168.

⁹⁶ İzzetullah Zeki, *Gazneli Mahmud’un Dinî Siyaseti*, (NEU SBE, Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 2018), 213, 221. Selçuk beyin oğlu Mikail’in bir dönem Gazneli Mahmud yanında görev yapmış. age.222.

⁹⁷ Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, 115.

⁹⁸ Fuad Köprülü *Anadolu’da İslâmiyet (Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası 2/1922)* Franz Babinger Anadolu’da İslâmiyet, çev.: Ragıp Hulusi, İstanbul: İnsan Yayınları 1996)

ve XIV. yüzyıldaki Hasan Cevri hareketi bu açıdan incelenebilir. Ayrıca Fazlullah-ı Hurufî'nin katlinden sonra Anadolu'ya dağılan Hurufiler; muhtelif tarikatlar içerisine sızarak alttan alta Hurufiliğin öğretisi yaydıklarını düşününce, yukarıda belirtilen bütüncül çalışmanın zorluğu vurgulanır.⁹⁹

Ortodoksi-heteredoksi ikilemi bağlamında incelenen Halvetiye, Safeviye, Sühreverdiye ve Nesimi'nin başını çektiği Hurufilik akımlarının Anadolu'ya etkisi ayrıntılı çalışılmalıdır. Abdülkâki Gölpınarlı ise *Yûnus Emre ve İslamiyet* adlı eserlerinde ortodoksi-heteredoksi ikilemi üzerinden Kalenderi, Haydari, Bektaşî gibi derviş zümreleri için genel olarak Şî-Bâtînî kavramlarını kullanmışlardır. Günümüzde ise derviş zümrelerini tanımlamak için genelde heterodoks-ortodoks kavramları üzerinden analizler Irene Melikoff ve Ahmet Yaşar Ocak tarafından devam ettiriliyor.¹⁰⁰ Ama "Cemal Kafadar, "Anadolu'daki muhalif karakterli derviş zümrelerini tanımlamak için farklı bir kavram ileri sürmüştür. Çünkü "On üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Anadolu'nun dinî manzarası, basit bir Sünnî-Şîî ayırımının imkân tanıyacağı katıksız sınıflandırmalardan çok daha karmaşık görünmektedir.

Bu bağlamda, inancın belirli bir unsuru heterodoks olarak tanımlanabilseydi bile, bunun, genellikle varsayıldığı gibi, zorunlu olarak "Şîî" bir unsur olması gerekmez; ortodoksi ve heterodoksi sorunları, anlamlı olsalar bile, bir Sünnî/Şîî mezhepçiliğinin çizgileri boyunca formüle edilmemelidir. Diğer yandan, kitabî bir ortodoksinin yerleşik kurallarına ters düşen her eylemde ya da inanış belirtisinde "Heterodoksi"yi görmek de aynı şekilde yanıltıcıdır. Belki de on birinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar uzanan dönemde sınır bölgelerinde yaşayan Anadolu ve Balkan Müslümanlarının dinî tarihi kısmen, doktrinsiz olmakla doktrin meraklısı olmamanın ve de ayrıntılı bir ortodoksi tanımı yapıp kendi tanımladığı haliyle ortodoksiyi sert bir şekilde uygulamaya çalışmakla ilgilenen bir devletin yokluğunun bir bileşimi, bir doktrinler ötesinde olma durumu, bir "metadoksi" olarak kavramsallaştırılmalıdır. Sınır bölgesi güçlerinden hiçbirinin bu tür bir merakı olmuş gibi görünmemektedir."¹⁰¹ Çünkü "Desteklenecek taraf bir kere seçildikten sonra, seçilen tarafın doğru inançlara sahip olduğu artık âşikardır; savaşırken insanın inanç sistemi üzerinde düşünmesi gerekmez ve muhtemelen çoğu zaman da bunu düşünmez. Bu inanç sistemi kişinin değerlerine ve uygulamalarına nüfuz ettiği ölçüde (bunların sahil öğreti/ortodoks olup olmadığı her zaman anlamlı bir soru değildir), kişi her halükârda o sisteme iliştilmiştir. Gerisi bir şeref (kişi bu konuda ait olduğu tarafı üzmemek istemez) veya dünyevî kazanç (Tanrı'nın ihsanından faydalanan neden senin tarafın olmasın ki?) yahut da bu ikisinin ve başka pek çok düşüncenin bir bileşimi meselesi olabilir."¹⁰²

3. Mâverâünnehir ve Türk Müslümanlık Tasavvurunun Teşekkülü: Selçuklular

⁹⁹ "Bu çerçevede "Anadolu'da İslâmiyet" makalesinin geniş repertuarında şu ana konuları ve meseleleri görmek mümkündür: Anadolu' da Muhyiddin Arabî mektebi (Vahdet-i Vücut) ile Horasan mektebi (Melametiyye) içindeki tarikat ve sülûfler ve sistemleri, her iki tasavvuf mektebinin sonraki tesirleri. İkinci mektep çerçevesinde Kalenderiye ve Haydariye Tarikatları, Selçuklular zamanındaki Anadolu şehirlerinde tasavvuf akımları ve önde gelen, etkili temsilcileri Fütüvvet ve Ahilik kurumları, Anadolu tarihindeki önem ve rolleri, Mevlana Celaleddin ve Mevlevilik, Babailer hareketi ve sonuçları, hareket içinde yer alan Sarı Saltık ve Barak Baba gibi önde gelen şeyhler, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında tarikatların, sülûflerin rolü (Türkmen babaları, Ahiler), Bektaşîliğin teşekkülü meselesi, Bektaşîlik, Halvetilik ve Rifailiğin tarihi, XIV. yüzyılda İsmâîlîliğin tesiri altında İran da meydana gelen Serbedarlar, Hasan Cevri ve Fazlullah Hurufî hareketleri ve Anadolu'daki tesirleri, XV. yüzyılda Seyyid Kasım-ı Envar hareketi ve Hurufilik'le ilişkisi, bu çerçevede Nimetullahiler, Nurbahşîler ve bunların Anadolu' daki faaliyetleri, Karakoyunlular ve Akkoyunlular zamanında İran' da Şîîliğin gelişmesi ve Sünnîliğin İran' dan tasfiyesi." Ocak, "Anadolu'da İslâmiyet" Fuat Köprülü ve Sonrası", 11-13

¹⁰⁰ Aktaş, *Safvetü's-Safa'ya Göre Anadolu'da Kızılbaş (Alevi) İnançının Teşekkülü* Aktaş, *Safvetü's-Safa'ya Göre Anadolu'da Kızılbaş (Alevi) İnançının Teşekkülü*, 97

¹⁰¹ Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, çev.: Ceren

Çıkm, kontrol ve yayına hazırlayan Mehmet Öz, (Ankara: Birleşik Dağıtım Yayını, 2010), 77, 79, 83, 106, 118-120, 169, 174-175,

¹⁰² Kafadar, *İki Cihan Aresinde*, 133, 153

Fars-Arap ve Türk akıllarının ortaya koydukları Müslümanlık tasavvurlarında Selçuklu'yu hareket noktası olarak alıyoruz, çünkü "yeni İslamlaşmış göçebe aşiretler için görünürde en zayıfı olan Selçuklular birdenbire Doğu İran'ın tek hâkîmi haline gelmişlerdi. Yerleşik medeniyetler için bir felakete sebep olabilecek bu umulmayan değişiklik Arap-Fars kültürünün üstünlüğünü sezen ve bunu imha etmektense muntazam bir şekilde hükmetmek için savunucuları konumuna gelmeyi tercih eden bilgili ve zeki Selçuklu önder Tuğrul beydir. O, İranlı Şîî (Bâtîni) Büveyhî Hanedanlığının hem bölgede hem de Sünnî Abbasi hilafeti içindeki "Emirü'l-umera" unvanıyla yer almalarını (932-1055), Halifeyi istediği gibi kullanmalarını bitiren liderdir. "Çatışmasız ve aşırı şiddet göstermeksizin Türk İmparatorluğu Arap İmparatorluğunun yerini almış, onu imha etmeden, kendi taze kuvvetini vermiş, ondan içtimai idrakini ve meşruluğunu alarak Birinci Dünya Harbine kadar siyasi ve fikri ağırlıklarını devam ettirmişlerdir."¹⁰³

Tam bu noktada Türk Aklının Safevî Devleti üzerinden Şîî Müslümanlık tasavvurunun, Yavuz Sultan Selim ve Osmanlı Devleti ile Sultan Baybars ve Memlûk devletinde de Sünnî Müslümanlık tasavvurunun İslam dünyasında etkili olduğunu söylersek, bu kavramların ekonomi politik alanda meşruiyet aracı olarak kullanım çizgisini de takip etme imkânı ortaya çıkar. Özellikle Osmanlıların Şîî Safevîler'i Çaldıran'da yenmesi sadece Safevîler'in Anadolu topraklarındaki haklarından vazgeçmesiyle sınırlı kalmamış, 1516'da Suriye ve sonradan Mısır'ın alınmasıyla Sünnî Memlûklüler yönetiminin sonunu getirecek gelişmelerin de önünü açmıştı.¹⁰⁴ Artık kutsal şehirlerin de

¹⁰³ Ekonomi politik ve jeo-felsefe açıdan Türkmenin Bizans köylüsünün yerini almasında Anadolu yaylasının yükseklik, iklim, bitki örtüsü bakımından Yukarı Asya bozkırlarının bir devamı olmasından ileri geldiği iddiası ilginçtir. Strabon, şimdiki Konya yöresi olan Likonia'dan bir bozkır olarak bahsetmektedir. Bu yöre ile Kırgız bozkırından gelmiş göçebeler arasında önceden yerleşmiş bir ahenk vardı. Orada kendilerini öz yurtlarında hissettikleri için yerleşmişlerdir. Rene Grousset, *Bozkır İmparatorluğu: Atilla, Cengiz Han, Timur*, çev. M. Reşat Uzman, (İstanbul: Ötüken Yayinevi, 8. Basım 2019), 178-181, 185.

- ¹⁰⁴ Osmanlı-Safevî mücadelesinin İronik boyutu olarak "Sanat Ve Kültür" incelemek ayrı bir araştırma konusudur. Çünkü "Siyasi mücadelelerine rağmen Osmanlı muhitlerinden Safevî başkenti olan Tebriz, Kazvin ve İsfahan'a; bu şehirlerden de İstanbul'a çeşitli nedenlerle göç eden sanatkarlar marifetiyle edebî ve kültürel açıdan şaşırtıcı düzeyde etkileşim oldu. Bilhassa iktidar mücadelesini kaybeden şehzadelerin muhitlerindeki sanatkarlarla birlikte rakip devletin himayesine girmesi ve elçiler aracılığıyla takdim edilen kıymetli eşyalar arasında yer alan sanat eserlerinin yeni muhitin nakkaşları ve hattatları nezdinde itibar görmesiyle tür ve üslup aktarımı gerçekleşti. Şah İsmail ve şehzadelerinin himayesinde başta hat ve nakış olmak üzere güzel sanatlar altın çağını yaşadı. Tebriz, Kazvin ve İsfahan gibi Safevî başkentlerinin yanı sıra Şiraz ve Meşhed gibi kültür merkezlerinde pek çoğu Herat mektebinde yetişmiş sanatkarlar, Safevî şehzade ve bürokratlarının himayesinde en güzel eserlerini verdiler. Adeta mitolojik bir şahsiyete dönüşen Behzad, Sultan Muhammed, Mir Ali, Ağa Mirek gibi nakkaşlar; Şah Mahmud Nişapurî, Yârî-i Şirazî, Ali Meşhedî, 'İyşî ve Mir İmad gibi hattatlar; Habîbî, Kışverî, Surûrî, Tufeylî gibi divan şairleri Şah İsmail ve şehzadelerinin himayesinde sanat faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Şah İsmail'in eserlerini istinsah eden hattatların; Şah Mahmud Nişapurî, Yârî-i Şirazî, 'İyşî, Ali Meşhedî ve Nureddin İsfahanî'nin nestalik yazıda Osmanlı sanatkarlarına da kılavuzluk ettikleri, Osmanlı-Safevî kavgasından ötürü ironi gibi görünse de tarihî bir gerçektir. Şah İsmail, sanatkarlığı kadar kültür ve sanat adamlarını himaye etmesiyle, yani patronaj konumuyla da önemli bir yere sahiptir. Osmanlı merkezî otoritesinin sarsıldığı devrelerde, Teke yöresinde baş gösteren Şah Kulu ayaklanmasında olduğu gibi merkezî otoriteyi tanımayan kenardaki oymak ve aşiretlerin Erdebil Tekkesini sığınacak bir merci olarak gördükleri bilinmektedir. Anadolu'dan bilhassa Akkoyunlu ve Safevî merkezlerine yönelen Türkmenler, Türkçe söyleyen kızılbaş şairler ve dervişler Şah İsmail döneminde Safevî sarayında ilgi görmüşlerdir. Şah İsmail'in sayesinde Türkçenin edebî dil olarak Safevî sarayında gördüğü itibar, şehzadeleri döneminde de korunmuştur. Safevî muhitlerinde Türkçe ve Farsça şiir söyleyen Türkmen şairlerin olduğunu Hatâyî'nin şehzadesi Sam Mirza'nın Tuhfe-i Sâmî adlı eserinden ve Mecmau'l-Havass'tan öğreniyoruz. Hanedan mensupları arasında da Hatâyî seviyesinde olmasa bile Türkçe şiir söyleme geleneğinin devam ettiği bilinmektedir. Safevî şehzadelerinden İbrahim Mirza'nın divanında "Türkiyyat" başlığı altında yer verilen Türkçe söylenmiş 24 şiir bunun en önemli kanıtıdır (Çınarcı 2015: 161- 196)1 . Fakat Safevî hanedanı içinde Türkçenin en güzel şiirlerini söyleyen hiç şüphesiz Şah İsmail'dir. İsmâil b. Haydar el-Erdebilî, (ö. 1524) Hatâyî Dîvânı, haz.: Muhsin Macit, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017),30

çinde bulunduğu Arap topraklarında en güçlü imparatorluk haline gelen Osmanlı, Kızıl Deniz havzasında da bir deniz gücü haline gelerek Meşrik/Levant bölgesinde yani Toros Dağları'nın güneyinde, Orta'da geniş bir alanı Batısında Akdeniz, güneyinde Arabistan Çölü ve doğusunda Mezopotamya etkili olmaya başlamıştır. Nitekim 1534 yılında Bağdat, 1549 senesinde Basra'da hâkimiyet sağlayan Osmanlı, Tebriz'e kadar olan bölgede söz sahibi olmuştur.¹⁰⁵

Bu noktada bölgedeki Türk devletlerinin Bağdat ve Tebriz şehirleri üzerinde tekrar duracak olursak, Akkoyunlular, Uzun Hasan döneminde Bağdat'ı hâkimiyetleri altına almışlardır (1470). Uzun Hasan'ın 1473'te Otlukbeli'de mağlup olması üzerine Akkoyunluların hâkimiyetinde zaaf ortaya çıkmıştır. 1478'de Uzun Hasan'ın ölümüyle Akkoyunlularda iktidar mücadeleleri başladı. Bu taht kavgaları, 1500'de Âmid, Azerbaycan ve Arrân'ın Elvend Bey'e; Irakeyn, Kirman ve Fars'ın Murad'a kaldığı bir anlaşma neticesinde devletin bölünmesiyle sonuçlandı. Bu bölünmeden faydalanan Şâh İsmail,¹⁰⁶ Elvend Bey'i yenerek (1501) Tebriz'i ele geçirdi. Diğer kardeş Murad da 1503'te Şâh İsmail ile yapılan savaşta yenilerek Bağdat'a kaçtı. Burada 1509'a kadar yaşadı. Şâh İsmail'in Bağdat üzerine yürümesi ile beraber burada tutunamayarak Dulkadırlılar'a sığındı. Çaldıran Savaşı'ndan sonra Yavuz Sultan Selim tarafından Güneydoğu Anadolu'nun fethine memur edilen Murad bir savaşta mağlup olup hayatını kaybetti (1514). Böylece Akkoyunlu Devleti'nin varlığı son bulmuş oldu.¹⁰⁷

Bu amaçlarına ulaşan Osmanlı Devleti 1555 Amasya Anlaşması ile Anadolu ve Irak üzerinde kendisinin söz sahibinin olduğunu tescil ettirmiş ama güneydoğu Kafkasya'nın ve Azerbaycan'ın kontrolünü yani başta Tebriz olmak üzere İran'ın kuzeyindeki alanları İran'a geri vermişti. Bunun üzerine Şah Tahmasb ve torunu Şah Abdullah ile birlikte Safevi devletinin güç kazandığını, isnaaşeriyenin artık kurumsal bir nitelik kazandığını hatta İran merkezi coğrafyası sadece Hindistan, Mâverâünnehir ve Osmanlı'dan değil Rusya'dan İspanya ve Portekiz'e kadar neredeyse bütün Avrupalı devletlerin diplomatik misyonları tarafından ziyaret edilen bir yer haline gelmiş olduğunu¹⁰⁸ söylersek, meselenin Şîilik ve Sünnîlik olmadığını da görmüş oluruz

Bu noktada cevabını aradığımız soru şudur: Günümüzde oldukça etkin olan "Fars Akli ile Şii Müslümanlık Tasavvurunun Özdeşleşmesi Ne Derece Tutarlıdır?" Çünkü bilindiği üzere "Benu Saide gölgeliği" diye bilinen mekândaki ilk kırışıklığın Hz. Ebu Bekir'in şüpheli (zehirlenme riski) vefatı, sonraki üç devlet başkanının şehadetiyle ve yaşanan iç savaşlarla kırılmaya dönüşmesi ve Emevî Karşı Devrimine karşı Hz. Ali ve taraftarlarının (Şîa) direnişleriyle eş zamanlı Fars Akli devreye girer.

Burada temel sorun şudur: Arap Akli'nin Şîi Müslümanlık tasavvurları Mezhepler Tarihi açısından malumken, nasıl oluyor da Fars Akli'nin Müslümanlık tasavvuruyla dünyaya Şîilikle özdeş bir şekilde sunulmaya başlamıştır? Şîi Büveyhi Hanedan'ın İran coğrafyasında ve Abbasi hilafeti içinde Emirü'l-umera statüsünü almaları bir nevi devlet içinde devlet olmaları, Tuğrul Beyin bu iktidarı yıkıp Sünnî düşünce yanında yer almasıyla birlikte Arap ve Fars Akıllarının yanı sıra Türk Akli'nin ortaya koyduğu siyaset ve felsefî temelleri de ortaya çıkmıştır. Aslında 1029 yılında Sâmânîlerin kültürel kodlarını devşiren Gazneliler Büveyhilerin elinden Irak-ı Acem'in büyük bir kısmını almıştı. Tuğrul

¹⁰⁵ Can Şeker, *Yerleşik Göçebe Uzun-Zaman Mekânlarının Gölgesinde İran'ın Tarihsel Seyri: Ahemenişlerden İran İslâm Cumhuriyeti'ne*, AÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2020, 324

¹⁰⁶ İsmâil b. Haydar el-Erdebilî, (ö. 1524) Hatayî Dîvânı, haz.: Muhsin Macit, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017),

Erdebil Tekkesinin şeyhi ve Safevi Devletinin kurucusu Şah İsmâil, 25 Receb 892/17 Temmuz 1487 tarihinde Erdebil'de doğdu. Babası Safevi şeyhi Haydar (ö. 1488), annesi ise Akkoyunlu Uzun Hasan'ın (ö. 1478) Alemşah unvanıyla bilinen kızı Halime Begüm'dür (ö. 929/1522-23)1 . Babaannesi Hatice Begüm de Uzun Hasan'ın kız kardeşidir. İsmâil b. Haydar el-Erdebilî, (ö. 1524) Hatayî Dîvânı, haz.: Muhsin Macit, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017),27

¹⁰⁷ Fuzûlî, "Mehmed b. Süleyman", (ö. 963/1556), Fuzûlî Dîvânı, haz.: Abdülhakim Kılınç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 25

¹⁰⁸ Şeker, *Yerleşik Göçebe Uzun-Zaman Mekânlarının Gölgesinde İran'ın Tarihsel Seyri*, 324-328

Bey, Arap ve Fars kültürünün üstünlüğünü görünce onları yok etmeye çalışmak yerine dönüştürmeyi düşünmüş, Nişapura girerek kendi adına hutbe okutarak İslam kurumlarının içinde olduğunu ve savunduğunu herkese ilan etmiş oluyordu.(1055) Yerleşik hayata geçen Tuğrul Bey, İsfahan'ı başkent yapmıştı. Siyasi teşkilatın bozulduğu, kabilelerin birbirleriyle savaştığı, fikri anarşinin hızlandığı bölgede, Türkler fazla pişmanlık duyulmadan itaat edilen bir nizam prensibini temsil ediyordu. 1058 yılında Halife, Tuğrul Bey'i "Doğu'nun ve Batı'nın Sultanı" ilan ederek kendinin vekili diye ilan etmesi de bunun İslam dünyasındaki etkisini gösterir.¹⁰⁹

İlhanlı, Akkoyunlu, kadim Sâsânî devlet geleneğini devşiren Şah İsmail'in sistematik bir şekilde Sünnî öğretilerden on iki imam Şîî öğretilerine geçişine dikkat edilerek incelendiğinde bu özdeşleşmenin tutarlı olmadığı anlaşılır. Bu açıdan günümüzde İran'da kullanılan para (Tümen) Şah İsmail tarafından bastırıldığı,¹¹⁰ onun iktidara geldiğinde İran coğrafyasında Sünnîliğin baskın olduğu, aldığı çok sert tedbirlerle Şîî İmâmîyye öğretilerine geçildiğini, sarayda Azerbaycan Türkçesi, bürokraside Farsça kullanıldığı sürecinin günümüze olan etkileri araştırılmalıdır. Konya'daki Selçuklu sarayında da 1275 yılına kadar resmî olarak Farsça kullanıldığını da biliyoruz. Onun için Anadolu'nun Türkleşmesi ve Türkçe kullanımı Selçuklu Hanedanından ziyade onlara sık sık başkaldıran Türkmen aşiretlerinin ve küçük emirliklerinin eseridir de denilmektedir. Hatta Şah İsmail'in arka planını anlamak için Selçuklunun İran'ı Türkleştirmek istemedikleri de söylenilir. "Kendilerini isteyerek İranlı yapmışlar ve eski Sâsânî hükümdarları gibi İran halklarını Oğuz aşiretlerinin yağmalarından korumak için İran kültürünü Türkmen tehdidinden kurtarmaya gayret sarfettikleri görülür. Buna rağmen belki "1153 yılında Sultan Sançar'ın Oğuzlar tarafından yenilmesinin kalıcı neticelerinden birisi olarak bu Türkmenlerin aşağı Amu-Derya'nın güneyine, Üst-Yurt yaylası ile Merv arasına büyük kitleler halinde yerleşmesine engel olamamışlar, o tarihten sonra da bu ya bölge etnik açıdan tamamen İran unsurundan temizlenmiş ve Türkmenistan olmuştur. Diğer taraftan Selçuk beğleri tarafından Anadolu yaylasına sevk edilen Türkmen aşiretleri bu eski Bizans topraklarını öylesine yoğunlukla Türkleştirmişlerdir ki Konya Sultanlarından Osmanlılara ve Mustafa Kemal Atatürk'e kadar uzanan tarihi Türkiye'yi yaratmışlardır."¹¹¹

Tekrar Safevilere dönecek olursak, Şah İsmail'in öncelikle kâbilevî güçleri ve değerlerini dengeleyecek ve de onun yerini alacak uygulamaları çerçevesinde Kızılbaş Şîî emirlerin başına sivil kişisel temsilcisini atamasından başlayan sürecin Farsça-konuşan Şîî liderliğinin egemen hale gelmeye başladığı bir yapıya evrilmesi üzerinde durulmasıdır. Bunun yanı sıra "Şah İsmail'in 1501'de İsnâşeriyye'yi resmî 'din' ilan ederken İran'daki halkın büyük bir çoğunluğunun Sünnîliğe meylettiği ve onun bunu değiştirmek için zor ('kılıç') ve rızayı (diğer coğrafyalardan Şîî din âlimlerini getirme vb.) bir arada kullandığı literatürde tartışmasız bir şekilde kabul gördüğünü" söylemek mümkündür.¹¹² Dolayısıyla bize göre günümüzde İslam dünyasındaki ekonomi-politik savaşlara Şîî-Selefi (ki bunun Sünnî diye sunulmasının hiçbir tutarlılığı yok) çatışması diye meşruiyet aranmasının tarihsel temelleri de ortaya çıkacaktır.¹¹³

Bu açıdan biz, Mezhepler Tarihini "Siyasal Bilgiler Tarihi" gibi okuduğumuzda ilk dönemdeki siyasî -fıkrî-itikadî fırka ve hizipleri sözcük anlamıyla öğretilerini iktidar kılmak isteyen günümüz partileri gibi düşünebiliriz. Bu çerçevede, Arap, Fars ve Türk Akıllarının ürettiği Müslümanlık

¹⁰⁹ Grousset, *Bozkır İmparatorluğu: Atilla, Cengiz Han, Timur*, 180

¹¹⁰ Emecen, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, 71

¹¹¹ "Grousset, *Bozkır İmparatorluğu: Atilla, Cengiz Han, Timur*, 187,192

¹¹² Şeker, *Yerleşik Göçebe Uzun-Zaman Mekânlarının Gölgesinde İran'ın Tarihsel Seyri*, 323, 348, Serkan Balkan, Fatih Tiryaki, "İran Mitolojisinin İslâm Devrimindeki Rolü: Humeyni ve Şah'ın Söylemlerinin Analizi", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, (1/2), 2014, 91.

¹¹³ Mevlüt Uyanık, *Selefi Zihniyet ve Türkiye*, (Ankara: Ay Yayınları 2018), 20 vd. Tufan Gündüz, "Safeviler", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2008), 35/451-457.

tasavvurlarının merkezi noktası, Abbâsî Sünnî- Fâtîmî-Büveyhî Şîî (İsmâîlî, daha sonra Safevî Şîî İmâmîyye) gerilimi ve bunun sosyo-politik alana yansımaları olarak görülebilir.

Bu noktada "Büyük Selçuklu Devletinin ilk hükümdarı Tuğrul Bey'in vefatı üzerine 1063 senesinde tahta çıkan merhum ağabeyi Çağrı Bey'in oğlu Sultan Alparslan'dan bahsetmek gerekir. 1055 yılında Bağdat'a gelip Şîî-Fâtîmî Halifeliğinin tehdit ve siyasî kuşatması altındaki Sünnî Abbâsî Halifeliği'ni himâyesine almış olan amcasının siyasî mirasına sahip çıkmış, temellerini onun attığı Sünnî İslâm merkezli siyaset anlayışını devralmıştı.

Bu siyaset anlayışı, İslâm dünyasında Şîî siyaset biçimini hâkim kılma gayreti içerisindeydi. Bu hedef doğrultusunda etkinliğini Doğu Akdeniz üzerinden el-Cezîre'ye kadar genişletmeyi başaran Mısır'daki Şîî-Fâtîmî Halifeliği ile mücadele etme öncelikli hedefti. Böylece Müslüman coğrafyalarında yeniden Sünnî İslâm anlayışını, bir başka söylemeyle de Abbâsîler tarafından temsil edilmekte olan Sünnî Hilafet düşüncesini hâkim kılmak amacını taşıyordu."¹¹⁴ Özellikle Selçuklulardan itibaren Türklerin Sünnî zihniyetle Abbâsî Halifeleriyle ilişkileri ve İslâm dünyasındaki etki alanlarını genişletmeleri ve önce Şîî Büveyhilere ardından Şîî Fatimilere karşı avantaj sağladıkları söylenebilir. Büveyhiler genelde Şîîliğin, özelde ise İsmailiyye Mezhebi'nin yayılması hususunda Fatimilerden destek alıyorlardı. Bu noktada Hulagu'nun Bağdat'ı ele geçirmeye karar verince öncelikle Hasan Sabbah'ı yendiğini de unutmamak gerekir. Bu öğretiyi değişik bir çevreyle Aga Han'ın yönetimi altında yeniden ortaya çıkacaktır.¹¹⁵

Görüldüğü üzere Fars Aklının diğer Arap Şîî tasavvurlarını baskılayarak Şîîlikle kendisini özdeşleştirme tutarlı değildir. Ali Şeriatî'nin vurguladığı üzere Ali/Al Şîî ile Kara/Safevî Şîîsi arasındaki farkın temellerini, Emevî (Arap) Sünniliği ile Safevî (Türk) Şîîliğini İran'daki güncel izdüşümleri olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle Şeriatî'nin "Mezhep ve Millet montajı" dediği Safevî (Türk) Şîîsi anlamak için Şah İsmail'in Osmanlı ile çatışmalarına dinî meşruiyet arama çabalarını Türkiye Cumhuriyeti ve İran arasındaki ilişkilerde sürdürülmesinin tutarlılığı yoktur. Aynı şekilde Arap Aklının Selefilik diye kendini güncellemesi için bu ayrımı "gerekli bir öteki" sağlama açısından önemsenip, diğer Arap Şîî tasavvurlarının gündeme getirilmemesinin anlamı da yoktur. Pers, Türk ve Rus Akıllarının bölgedeki ekonomi politik mücadelelerine yansımalarını araştırmak son derece önem arzeder.

Sonuç:

Coğrafi olarak "Turan Yurdu", "Aşağı Türkistan" ve "Çay ardı" olarak bilinen yerler bölgenin İslamlaşmasıyla birlikte Mâverâünnehir (İngilizce "Transoxiana") diye anılmaya başlamıştır. Genelde Arap-Fars ve Türk Müslümanlık tasavvurlarının tahlili açısından burası "Hikmet ve Kut'u Bilmenin Önemli Merkezlerindedir. Özelde Ak-Hunlar diye de bilinen "Eftalitler" bölgesi denildiği, Altay'da Türkleşmenin M.S I. Asırda; Kaşgar bölgesinde 9.asırda, Mâverâünnehir'de 11.asırda başladığını düşündüğümüzde Türk Düşünce tarihi açısından ne kadar önemli olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Orta Asya'da bir devlet için gerekli olan coğrafi ve siyasî bütünlüğü sağlamanın zorluğunu gören Türkler/Oğuzlar, 8.yüzyılda Batı'ya doğru büyük bir göç hareketi başlatıp, üç yüzyıldan fazla süren göç hareketinde önce Seyhun Nehri, Mâverâünnehir'e, oradan Horasan üzerinden İran, Anadolu,

¹¹⁴ "Dolayısıyla da Sultan Alparslan'ın dış politika hedefi tıpkı Tuğrul Bey gibi öncelikle Fâtîmî gücünü sona erdirmeye yönelikti. Bununla birlikte, sultanlık makamına geçmesinden sonraki ilk yılları devlet içerisindeki otoritesini sağlamlaştırmak ve gerek Kafkasya'da gerekse de İran'da tam manasıyla hâkimiyet tesis etmek çabası ile geçtiği için söz konusu büyük amaca yeterince yoğunluk verememiş, Doğu Akdeniz coğrafyasına yönelebileme fırsatı bulamamıştı. Saltanatını yeterince tahkim ettikten sonra, devletin Şîî-Fâtîmî politikasıyla fiilî olarak ilgilenebilmesi için koşullar olgunlaşmıştı." Mustafa Alican, "Malazgirt Savaşı", *Malazgirt Zaferi* Bin Yıllık Miras, edit: M. Alican, (İstanbul: Kronik Kitap, 2018), 19

¹¹⁵ Ahmet Ocak, Selçukluların Dinî Siyaseti, 155-160. Jean-Paul Roux, Moğol İmparatorluğu Tarihi, çev: Aykut Kazancıgil-Ayşe Bereket, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001),32

Suriye ve Irak'a ulaştılar. Toplumsal süreci açısından bu göç yollarını takip ettiğimizde Türkistan/Atayurt ve Türkiye/Anayurt felsefesi birikimi ve kültürel sürekliliği takip etmek mümkündür. Sâ mânîlerin Mâverâünnehir'i İslamlaştırması ve onların mirasını Âl-i Afrasyâb, Âl-i Hakan, Hâniye, Hakaniye, İlkhaniye ve İlikhanlılar diye de bilinen Karahanlılar ile devam etmesi önemlidir. Özellikle 1025 tarihinden itibaren Mâverâünnehir'in kalbine yerleşip, oradan Ön Asya'ya kadar uzanan bölgeyi ele geçiren Selçuklu ile İç Asya ve Ön Asya yani Anadolu irtibatı kurulmuş oldu. Kanuni ile bir cihan devletine dönüşen Osmanlı Devleti ile Türklerin Müslümanlık tasavvurları üç kıtaya yayıldı.

İslam Felsefesinin kurucu filozofu olarak gördüğümüz Farabi'nin doğum yeri (Otrar) içinde bulunduğu bölgenin diğer önemli şehirleri olarak Buhara, Semerkant, Şâş (Taşkent), Fergana, Tirmiz Hârizm, Fârâb, Talas olduğunu söylersek Türk-İslam kültürü açısından ne kadar önemli bir bölge olduğu görülür. Farabi'nin dünyadaki büyük kültürel dönüşümler bağlamında Helenistik felsefeyi Peygamberimizin getirdiği öğretiyi bağlamında okuyarak yeni bir etik politik sistem kurarak "felsefeyi asli yurduna geri getirmesi" kasıt da bu bölgedir.

Bu çalışmayla Mâverâünnehir denilen (Ceyhun nehrine (Amuderya/Oxus) izâfeten "nehirin öte tarafında bulunan) bölge ve Seyhun (Siriderya) Türkistan ile Türkiye'de Seyhan ve Ceyhan Nehirleri arasındaki isim benzerliğine dikkat ederek, kültürel sürekliliği güncellemeyi hedefledik. Ayrıca jeopolitik ve kültürel açıdan Selçuklu-Osmanlı-Türkiye cumhuriyeti sürekliliğine vurgu yaparak, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak: Türk Felsefesine Giriş" için Maveraanhehir bölgesini jeofelsefe açısından okumaya giriş yapanlara olası katkı düşünüldü.

Kaynakça

- Ahmet Özel. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV, 1996.
- Ahmet Ünsal. "İmam Serahsi'nin Hayatı ve Eserleri". *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2007), 91-98.
- Ali B. Bâli'. *el-İkdu'l-Manzûm fî Zikri Efâzılı'r-Rûm*, Ali B. Bâli'nin Şakâ'ik Zeyli. ed. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Ali Bardakoğlu. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 1996.
- Ali Sevim. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 1993.
- Ali, Yazıcızade. *Selçukname / İndeksli tıpkıbasım 23-A-1*. çev. Abdullah Bakır. Yeni Zamanlar Sahaf (2. El Kitaplar), ts.
- Aydın, Osman. "İmam Serahsi'nin İçinde Yaşadığı Siyasi Ortam ve Hapis Hayatı". *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (01 Haziran 2013), 7-25.
- Aygün Akyol. *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Ayönü, Yusuf vd. *Malazgirt Zaferi Bin Yıllık Miras*. Kronik Kitap, 2018.
- Aytaç, İlhami Aydın vd. (ed.). *Gelenekten Geleceğe Bir Aydın: Erol Güngör Cilt 2*. Kadim Yayınları, 2023.
- Babinger, Franz. *Anadolu'da İslamiyet: İslam tedkikatının yeni yolları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996. <http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=8933&wYazarlar=Franz+Babinger>
- Babinger, Franz. *Anadolu'da İslamiyet: İslam tedkikatının yeni yolları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996. <http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=8933&wYazarlar=mehmet+kanar>
- Barthold, Vasilij Vladimiroviç. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan (Ciltli)*. ed. Hakkı Dursun Yıldız. Kronik Kitap, 2019.
- Barthold, Vasilij Vladimiroviç. *Uluğ Beg ve Zamanı*. çev. İsmail Aka. Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Barthold, W. *İslam medeniyeti tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1984. <http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=79160&wYazarlar=W.+Barthold>

- Beğenç, Cahit. *Anadolu mitolojisi*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1974.
<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=8776&wKitaplar=anadolu+mitolojisi>
- Bıçak, Ayhan - Asım O. Erverdi (ed.). *Kutadgu Bilig üzerine felsefî araştırmalar*. Sultanahmet, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Baskı Kasım 2019., 2019.
- Bice, Hayati. *Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi*. H Yayınları, 2019.
- CAN ŞEKER. *Yerleşik göçebe uzun zaman-mekanlarının gölgesinde İran'ın tarihsel seyri: Ahamenişlerden İran İslam Cumhuriyeti'ne*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı Uluslararası İlişkiler Bilim Dalı, doctoralThesis, 2020.
- Çağlar, Ali İhsan. *15.yüzyılda Mâverâünnehr`de Nakşiliğin sosyo-ekonomik yapısı: Hâce Ahrar ve dönemi (1450-1490)*. Sosyal Bilimler Enstitüsü, doctoralThesis, 2018.
<https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/464235>
- Çelebi, Kınalızâde Ali. *(Günümüz Türkçesiyle) Ahlâk-ı Alâî*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=396371&wYazarlar=+Murat+Demirkol&wYayyerleri=Ankara>
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin ABC'si*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999)
- Dağ, Mehmet. "Fârâbî'nin İki Yapıtı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15 (01 Haziran 2003), 17-87. <https://doi.org/10.17120/omuifd.94881>
- Demir, Necati. "Türk Dünyasının Ortak Kaynağı: "Yazıcıoğlu Ali'nin Selçuk-Nâme'si". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 58 (08 Haziran 2011), 49-68.
- Diogenes Leartios. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentun. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Doğan, Fazlı - Özlük, Erdem. "Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâî'sinde Devlet, Adalet ve Uluslararası İlişkiler". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 10/3 (2020), 1019-1040.
<https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1548>
- Duğlat, Mirza Haydar. *Tarih-i Reşidi / Geride Bıraktıklarımızın Hikayesi*. çev. Osman Karatay. Selenge Yayınları, 2006.
- Ekrem Kalan. "XIII-XIV. Yüzyıllarda Kuzey İpek Yolu ve Altın Orda Hanları'nın Ticaret Politikaları". *Tika Avrasya Etüdler* 45 (2014), 43-62.
- Emecen, Feridun M. *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*. Timaş Yayınları, 2016.
- Erdoğan Merçil. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 1992.
- el-Erdebilî, İsmâîl b. Haydar. (ö. 1524) *Hatayî Dîvânı*, haz.: Muhsin Macit, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017),
- Erdoğan Merçil. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 1996.
- Ergin, Muharrem. *Orhun Abideleri*. Boğaziçi Yayınları, ts.
- Esin, Emel. *İslamiyetten önceki Türk kültür tarihi ve İslama giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978. <http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=80825&wYazarlar=emel+esin>
- Esin, Emel. *Türk Kozmolojisine Giriş*. Kabalcı Yayınları, 2001.
- Fârâbî. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: İş Bankası Yayınlar, 17. Basım, 2023.
- Farabî - Atay, Hüseyin. *Farabî'nin üç eseri, Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-Sa'ade), Eflatun felsefesi ve Aristo felsefesi*. Ankara: Ank. Üniv.İl. Fak, 1974.
- Faruk Sümer. *Türkler Ansiklopedisi*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Faruk Sümer. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2009.
- Fuzûlî, "Mehmed b. Süleyman", (ö. 963/1556), Fuzûlî Dîvânı, haz.. Abdülhakim Kılınc, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021),
- Gökalp, Ziya. *Türk medeniyeti tarihi: İslamiyet'ten evvel Türk medeniyeti: liselerin ikinci devresi'ne mahsustur*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1976.

<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=167985&wKitaplar=T%C3%BCrk+Meden%C3%A4Eyeti+Tarihi&wYazarlar=ziya+g%C3%B6kalp+>

Gökalp, Ziya - Durusoy, M. Orhan. *Makaleler, III*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1977.

Hakkı Dursun Yıldız. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 1992.

Harva, Uno. *Altay panteonu: mitler, ritüeller, inançlar ve tanrılar*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2014.

<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=333400&wKitaplar=Mitler+Rit%C3%BCeller+inan%C3%A7lar+ve+Tanr%C4%B1lar>

Hilmi Ziya Ülken. *Türk Tefekkür Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3., 2007.

Hilmi Ziya Ülken. *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1982.

İlhan, Suat. *Jeopolitik duyarlılık*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.

<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=83630&wKitaplar=jeopolitik+duyar>

İnalçık, Halil. *Türklük müslümanlık ve Osmanlı mirası*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 3. bsk., 2016.

İsmail E. Erünsal. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 1992.

Kadir Albayrak. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2022.

Kafadar, Cemal. *İki Cihan Aresinde Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Birleşik Dağıtım Kitabevi, 2010.

Kafesoğlu, İbrahim. *Türk milli kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015.

<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=384855&wKitaplar=T%C3%BCrk+Mill%C3%AE+K%C3%BClt%C3%BCr%C3%BC&wYazarlar=ibrahim&wYayyerleri=%C3%96t%C3%BCken>

Kamalov, İlyas. *Altın Orda ve Rusya (Rusya üzerindeki Türk- Tatar etkisi)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2009.

<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=273905&wKitaplar=Alt%C4%B1n+Orda+ve+Rusya+Rusya+%C3%9Czerindeki+T%C3%BCrk+Tatar+Etkis+ve+Yazarlar=ilyas>

Kâtibî (ö.675/1277), Ebü'l-Hasen Necmeddin Ali b. Ömer *Câmi 'u'd-Dekâik fî Keşfi'l-Hakâik*, Gerçeği Keşfetmenin İncelikler, çev.: Selman Sucu, Ömer Odabaş, Sacide Atas, Afife Şeyma Taç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022)

Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu*. İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2020.

Kemaloğlu, İlyas. *Altın Orda ve Rusya: Rusya Üzerindeki Türk-Tatar Etkisi*, İstanbul: Ötüken Yayınevi 2009.

Kınalızâde Ali Efendi. *Ahlâk-ı Alâî*. ed. Hüseyin Algül. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, Tarihsiz.

Kitapçı, Zekeriya. *Türkistan'ın Müslüman Araplar Tarafından Fethi*. Yedi Kubbe Yayınları, 2014.

Kitapçı, Zekeriya. *Türkler Nasıl Müslüman Oldu?* Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2014.

Kolektif. *İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri Maverâünnehir*. Ensar Neşriyat, 2019.

Köprülü, Fuad. *Türk edebiyatı'nda ilk mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991.

<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=167038&wKitaplar=T%C3%BCrk+Edebiyat%C4%B1nda+%C4%B0lk+Mutasavv%C4%B1flar>

Köprülü, M. Fuad. *Türk tarih-i dinisi*. Ankara: Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 2005.

<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=168619&wKitaplar=T%C3%BCrk+Tarih+i+Dinisi>

Kuzeyev, R. G. *İtil - Ural Türkleri*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2., 2013.

<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=82782&wKitaplar=%C4%B0til+Ural+T%C3%BCrkleri&wYayyerleri=selenge>

- Lombard, Maurice. *İlk zafer yıllarında İslam*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.
<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=74663&wYazarlar=maurice+lombar>
- Mehmet Fuat Köprülü. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: DİB., 3. Basım, 1976.
- Melikoff, Irene. *Kırklar'ın Cemi'nde*. çev. Turan Alptekin. Demos Yayınları, 2., 2011.
- Michael C. Brose. *Türkler Ansiklopedisi*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Miquel, Andre. *İslam ve medeniyeti: doğuştan günümüze*. Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 1991. <http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=79157&wYazarlar=Andre+Miquel>
- Muhammed b. İshâq en-Nedîm - Yolcu, Mehmet. *El-fihrist, III*. İstanbul: Çıra, 2017.
- Muhammed Hamidullah. "Eserlerinde Raslanan İfadelerine Göre İmam Sarahsî'nin Hapis Hayatı". 15-25. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965.
- Muhammed Hamidullah. *İ.A. Eskişehir*: Meb. Yayınları, 1997.
- Muhittin Macid. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40 Cilt. İstanbul: TDV, 2011.
- Mübahat Türker-Küyel. "Kutadgu Bilig ve Fârâbî". Ankara: AKM, 1985.
- Necdet Tosun. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2012.
- Ocak, Ahmet. *Selçukluların Dini Siyaseti (1040-1092)*. Kronik Kitap, 2022.
- Osman Gazi Özgüdenli. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2003.
- Otkan, Pulat. *Tarihçinin Kayıtları'na (Shi Ji) Göre Hunlar*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Paşa, Ahmet Vefik. *Fezleke-i Tarih-i Osmani Bir Eski Zaman Ders Kitabı*. çev. Şakir Babacan. Boğaziçi Yayınları, 2011.
- Pirinç, Ahmet. "Eski Türk Dininde Metafizik ve Hikmet". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 9/1 (15 Mart 2020), 425-439.
- Platon. *Kritias*. çev. Erol Güneş, Lütfi Ay. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Plutarch. *İsis Osiris*. çev. Frank Cole Babbitt. Cambridge: MA. Harvard University Pres, 1936.
- Rene Grousset. *Bozkır İmparatorluğu: Atilla, Cengiz Han, Timur*. çev. M. Reşat Uzmen. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 8. Basım, 2019.
- Roux, Jean Paul. *Eski Türk Mitolojisi*. çev. Musa Yaşar Sağlam. Bilgesu Yayıncılık, 2011.
- Roux, Jean-Paul. *Moğol İmparatorluğu tarihi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=113384&wKitaplar=mo%C4%9Fol+imparatorlu%C4%9Fu+tarihi>
- Roux, Jean-Paul. *Orta Asya'da kutsal bitkiler ve hayvanlar*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=126208&wYazarlar=Aykut+Kazanc%C4%B1gil>
- STRASAM.ORG. "Bir Nefes Felsefe 21: Türk Rönesansı ve Metafizik Temelleri | Stratejik Araştırmalar Merkezi - STRASAM.ORG®". Erişim 29 Nisan 2024.
<https://strasam.org/dinfelsefe/felsefe/bir-nefes-felsefe-21-turk-ronesansi-ve-metafizik-temelleri-1676>
- Sümer, Faruk. *Oğuzlar (Türkmenler) tarihleri - boy teşkilatı - destanları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, 1972.
<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=125154&wKitaplar=O%C4%9Fuzlar+T%C3%BCrkmenler>
- Şeker, Fatih M. *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*. Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Şeker, Fatih M. *Türk Dini Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Dergah Yayınları, 2016.
- Şeker, Fatih M. *Türk Düşünce Tarihi Açısından Kutadgu Bilig*. Dergah Yayınları, 2016.
- Tansel, Fevziye A. "Ahmet Vefik Paşa". *BELLETTEN* 28/109 (20 Ocak 1964), 117-140.
- Tanyu, Hikmet. *Türklerin Dini Tarihçesi*. Burak Yayınları, ts.
- Taşgâıl, Ahmet. *Kök Tengri'nin çocukları: (Avrasya bozkırlarında İslam öncesi Türk Tarihi)*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 5. Baskı., 2015.

<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=263595&wKitaplar=K%C3%B6k+&wYazarlar=Ahmet+Ta%C5%9Fa%C4%9F%C4%B11>

Tiryaki, Fatih - Balkan, Serkan. "İran Mitolojisinin İslam Devrimindeki Rolü & Humeyni ve Şah'ın Söylemlerinin Analizi". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 1/2 (01 Aralık 2014), 85-113.

Togan, Zeki Velidi. *Oğuz Destanı - Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili*. Enderun Kitabevi, 2013.

Tufan Gündüz. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2008.

Turan, Osman. *Türk Cihân hâkimiyeti mefkuresi tarihi*. İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 4. bsk., 1980.

Turan, Osman. *Türk cihan hakimiyeti mefkuresi tarihi: Türk dünya nizamının milli, İslami ve insani esasları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 18. Basım, 2009.

<http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=260637&wKitaplar=T%C3%BCrk+Cihan+&wYazarlar=osman+turan>

Turan, Osman. *Türkiye'de manevi buhran*. İstanbul: Nakışlar Yayınevi, 2. bsk., 1978.

Turan, Şerafettin. *Türk Kültür Tarihi*. Bilgi Yayınevi, 2014.

Uyanık, Mevlüt. *Çağdaş İslam Düşünürleri*. Bilay (bilimsel Araştırma Yayınları), 2022.

Uyanık, Mevlüt. *Selefi Zihniyet ve Türkiye*. Anadolu Ay Yayınları, 2018.

Uyanık, Mevlüt. "Yeni Bir Türk-İslam Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed-i Yesevî ve Yönteminin Önemi". *Diyanet İlmî Dergi* 52/4 (2016), 191-213.

Uyanık, Mevlüt. *Açık Toplum ve Bir Nefes Felsefe*. İstanbul: Post Yayınevi, 2023.

Uyanık Mevlüt.. "Dünyadaki Üç Büyük Felsefî Aktarımı Hikmet Kavramı Bağlamında Okumak". *Geçerken Dergisi DİB. Yayını, Ankara* 28 (2022), 40-42.

Uyanık Mevlüt. "Fârâbî'yi Bir Medeniyet Düşünürü Olarak Yeniden Okumak: İlk Dönem İslâm Siyaset Tasavvuru Açısından Bir İnceleme". *Millî Mecmûa* 7 (2019), 65-70.

Uyanık Mevlüt. *Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak*. İstanbul: Kırmızlar Yayıncılık, 2020.

Uyanık Mevlüt. "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak -Türkistan-Türkiye Kültürel Sürekliliği ve Türk Felsefesi Oluşumu Üzerine Bir Deneme-". *Türkiye'de Felsefenin Yüzyıllık Serancamı, Cumhuriyet'in 100.Yılında Türkiye'de Felsefe*. ed. Celal Türer, Emrullah Kılıç. Ankara: Nobel Yayınevi, 2023.

Uyanık Mevlüt. "İslâm Dünyasında Bilgi ve Bilim Tasavvurunun Yeniden İnşası: -Fuat Sezgin Merkezli Bir İnceleme". *Keşf-i Kadimden Vazı Cedide İslâm Bilim Tarihi Ve Felsefesi*. ed. İbrahim Özcoşar vd. 331-366. İstanbul: Divan Yayıncılık, 2019.

Uyanık Mevlüt. "Mevlüt UYANIK: Türk-İslam Coğrafyasını Teo-Politik Çatışmalar ve 'Radikalizm Filozofu' Bağlamında Okumak -Kafkassam- Kafkasya Stratejik Araştırmalar Merkezi". Erişim 31 Mayıs 2022. <https://www.haberlotus.com/turk-islâm-cografyasini-teo-politik-catismalar-ve-radikalizm-filozofu-baglaminda-okumak/>

Uyanık Mevlüt. "Türk Felsefesi: İmkânı ve Gereğesi Üzerine Notlar". *İslami Araştırmalar* 1/30 (2019), 8-23.

Uyanık, Mevlüt. "Küreselleşme Olgusu ve İpek Yolu Medeniyetinin Yeniden Dirilişi". *Oğ Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2013), 104-131

Uyanık, Mevlüt - Aygün Akyol. "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Farabi ve İhsau'ı-Ulum Adlı Eseri". *İlimlerin Sayımı*. 13-69. Ankara: Elis Yayınları, 2017.

Uyanık, Mevlüt - Akyol, Aygün. *İslam Felsefesi Giriş*. Elis Yayınları, 2021.

VAHAP AKTAŞ. *Safvetü's-Safa'ya göre Anadolu'da Kızılbaş (Alevi) inancının teşekkülü ve Anadolu'da Kızılbaş (Alevi) iktidar münasebetleri*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, 2013.

Yaman, Ali. *Pir-i Türkistan Ahmet Yesevi*. Yedinci Kapı Yayınları, 2016.

Zekeriya Kitapçı. *Türkistan'ın Araplar Tarafından Fethi*. İstanbul : Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000.

Zeki, İzzetullah. *Gazneli Mahmud'un dinî siyaseti*. Sosyal Bilimler Enstitüsü, doctoralThesis, 2020. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/346579>

Ziya *Ülken, Hilmi. *Anadolu'nun dini sosyal tarihi: (öncüler : Barak Baba, Geyikli Baba, Hacı Bektaş)*. Ankara: Kalan Yayınları, 2003. <http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=9023&wKitaplar=+Anadolunun+Dini+Sosyal+Tarihi>

<https://www.postkitap.com/>. "AÇIK TOPLUM İÇİN BİR NEFES FELSEFE". Erişim 21 Nisan 2024. <https://www.postkitap.com/acik-toplum-icin-bir-nefes-felsefe>

Hatice Aydın, Theophanes Confessor'un Kroniğinde Türkler: 284-813 - Avrupa Hunları, Ak Hunlar, Sabirler, Avarlar, Bulgarlar, Hazarlar, (İstanbul: Kronik Yayınları, 2201), 37-39

Ahmet Kanlıdere "Orta Asya Türk Tarihine Dair Umumi Meseleler", Ötüken'den Kırım'a Türk Dünyası Kültür Tarihi, edit: Ahmet Kanlıdere-İlyas Kemaloğlu. (İstanbul: Ötüken Press, 2020), 21

Ömer Soner Huncan, "İlk Müslüman Türk devletleri", *Ötüken'den Kırım'a Türk Dünyası Kültür Tarihi*, edit: Ahmet Kanlıdere-İlyas Kemaloğlu. (İstanbul: Ötüken Press, 2020), 169

Muhammed B. Necîb Bekrân, *Cihan-Name*, Hl.605-M.1208, Takdim, Tercüme ve Notlar, R.H.Aksungur, (İstanbul: Post Yayınevi, 2024)

İbnü'l-Belhî Pârs-nâme, Takdim, Tercüme ve Notlar, R.H.Aksungur, (İstanbul: Post Yayınevi, 2023),7-14,20.67-70, 123

SÂMÂNÎLER'İN İTİKÂDÎ MEZHEPLERE YAKLAŞIMI (DİNÎ ANLAYIŞIN EHL-İ SÜNNET ÜZERİNDEN BELİRLENMESİ)

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KESKİN¹

Öz

Sâmânîler, hicrî üçüncü ve dördüncü asırlarda Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde hüküm süren bir İslâm hânedanlığıdır. İran menşeli olduğu da iddia edilmekle birlikte Sâmânîler'in Türk kökenli olduklarına dair iddialar daha kuvvetlidir. Sâmânîler'in hüküm sürdüğü dönemde Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde hemen bütün İslâmî ilimlerde büyük ilerlemeler kaydedilmiş ve çok kıymetli eserler kaleme alınmıştır. Bu dönem özellikle itikâdî mezhepler açısından da çok mühim bir dönemdir. Diğer itikâdî mezhepler oluşumlarını daha önceden tamamlamış olmalarına karşılık Ehl-i Sünnet mezhepleri kurumsal kimliklerine bu asırda kavuşmuşlardır. Ehl-i Sünnet itikadının belirlenmesinde Sâmânîler'in büyük katkıları olmuştur. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944)'nin de hayatta olduğu dönemde Sâmânî emiri İsmail b. Ahmed (892-907) tarafından Hakîm es-Semerkindî, Ehl-i Sünnet itikadını belirlemek üzere görevlendirilmiştir. Sâmânîler'in bu tutumu daha sonra Selçuklular'ın ve Osmanlı Devleti'nin mezhep algısına da tesir etmiştir. Bu tebliğimizde Sâmânîler'in mezheplere yaklaşımı, dini anlayışları ve Ehl-i Sünnet itikadının yayılmasına katkıları araştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Mezhepler Tarihi, Ehl-i Sünnet, Mâverâünnehir, Mâtürîdilik, Sâmânîler.*

Abstract

The Sāmānids were an Islamic dynasty that ruled in the regions of Māverānāyn and Khorasan in the third and fourth centuries of the Islamic era. Although it is also claimed that the Sāmānids were of Iranian origin, the claims that they were of Turkish origin are stronger. During the reign of the Sāmānids, great progress was made in almost all Islamic sciences in the regions of Māverānāyn and Khorasan and many valuable works were written. This was also a very important period especially in terms of theological sects. Although other theological sects had already completed their formation, the Ahl al-Sunnah sects attained their institutional identity in this century. The Sāmānids made great contributions to the determination of the Ahl al-Sunnah creed. During the period when Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (d. 324/935-36) and Abū Mansūr al-Mātūrīdī (d. 333/944) were alive, the Sāmānid emir Ismail b. Ahmad (892-907) commissioned al-Hakīm al-Samarqandī to determine the creed of Ahl al-Sunnah. This attitude of the Sāmānids later influenced the sectarian perception of the Seljuks and the Ottoman Empire. In this paper, the Sāmānids' approach to sects, their religious understanding and their contribution to the spread of the Ahl al-Sunnah creed will be investigated.

Keywords: *History of Sects, Ahl al-Sunnah, Māverānāyn, Mātūrīdīism, Sāmānids.*

Giriş

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra Hulefâ-i Râşidîn (632-661) döneminden itibaren Müslümanlar arasında siyasî, itikâdî ve fikhî konular başta olmak üzere çok sayıda fikir ayrılığı meydana gelmiştir. Özellikle siyasî ve itikâdî alanda yaşanan fikir ayrılıkları neticesinde pek çok fırka ve mezhep ortaya çıkmıştır. İslâm dininin itikâdî ve amelî sahadaki düşünce ekolleri diye de tarif edilen mezhepler, İslâm tarihinde sosyal, siyasî ve ekonomik sebeplerle ve din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan dini nitelikli oluşumlar ve dinin anlaşılma biçimleri ile ilgili tezahürlerdir. (Onat, 2003, ss. 127-130; Teber, 2017, s. 194)

¹ Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve Mezhepler Tarihi Ana Bilim Dalı.

Tarih boyunca yeni bir fikir ortaya çıktığında genel olarak bu fikri benimseyen ve bu fikir etrafında toplanan zümreler olduğu gibi aynı zamanda bu fikri benimsemeyen ya da farklı bir fikir ileri sürmek suretiyle bu fikre karşı duran bir zümre de daima var olmuş ve böylece ayrışmaların ve farklılaşmaların temeli atılmıştır. Ancak bazı kimselerin ileri sürdüğü fikirler ne yazık ki Müslümanların bir kısmını hatta çoğunluğunu dışlayıcı ve tekfir edici boyutta gelişmiştir. Hâricîler'in Müslümanlar arasında büyük günah işleyen kimseleri tekfir etmeleri tam da bu türden bir hadisedir. Fakat Hâricîler'in bu tekfirci fikirlerine karşı büyük günah işlemenin imana zarar vermeyeceği fikrini ileri süren Mürcîî fikirler ortaya çıkmıştır.

Büyük günah işleyen kişi hakkında Hâricîler'le Mürcie'nin ileri sürdüğü fikirlere karşı Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in farklı bir teori ortaya koymalarıyla yeni bir fikrî ve itikâdi düşünce ortaya çıkmıştır ki, bu da II. (VIII.) yüzyılın başlarında Basra'da kurulan Mu'tezile mezhebidir (Çelebi, 2020, ss. 391-392). Müslümanlar arasında ortaya çıkan bu tarz fikir ayrılıklarının zamanla derinleşmesi ve başkaca konularla ilgili de benzer fikir ayrılıklarının ortaya çıkması firkalaşmayı ve ayrışmayı meydana getirmiştir.

İslâm beldelerinde yönetimi elinde bulunduran idareciler, çevrelerinde yaşanan fikrî tartışmalara tarafsız kalmamışlar ve çoğu zaman bu tartışmaların tarafı hatta savunucusu ve destekçisi olmuşlardır. Dolayısıyla yöneticilerin bu taraf olma tavrı, itikâdi fırka ve mezheplerin fikirlerinin yayılmasında ve etkili olmasında önemli katkıları olmuştur. Bazı dönemlerde, bir mezhebin görüşleri ve temsilcileri devlet yöneticileri tarafından doğrudan desteklenip hizmet alanının önü açılırken, diğerlerine karşı sergilenen aksi tavır, onların yayılmasını ve güçlenmesini engellemiştir. Bundan dolayıdır ki, mezheplerin en güçlü ve etkin olduğu dönemlerin iktidar tarafından desteklenen dönemler olduğu söylenebilir. Zira mezhepler ya da fırkalar ortaya çıktıkları coğrafya açısından incelendiğinde, kimi bölgelerde zayıf ve güçsüz, kimi bölgelerde ise daha güçlü oldukları görülmektedir. Bu durumun nedenleri, fiziki mekan, maddî imkan ve kültürel şartlarla ilgili olduğu kadar, bölgede yaşayan halkın dini ihtiyaçlarına cevap verip vermemesiyle de yakından ilgili olduğu görülmektedir (Albayrak, 2018, s. 401).

Yöneticilerin bir mezhebin görüşlerini benimseyip desteklemesinde, doğrudan sahip oldukları dinî anlayışın etkisi olmakla birlikte mezhep ileri gelenleriyle yaşanan dostluğun ve dayanışmanın da etkili olduğu unutulmamalıdır. Bunun en belirgin örneğini Mu'tezile mezhebinde görmekteyiz. Mu'tezile'nin gelişmesi Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) ile dostluğu bulunan Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (754-775) halifeliği zamanında Abbâsîler döneminde olmuştur. Ancak Amr b. Ubeyd, halife ile olan dostluğuna rağmen halifenin destek davetlerine olumlu cevap vermeyerek kendilerini serbest bırakmasını istemiştir. Diğer taraftan Halifelerin Mu'tezilî fikirleri desteklemesi durumu Abbâsîler'in iktidarda olduğu tüm zamanları kapsamamaktadır. Mu'tezilî âlimler zaman zaman takibe alınmış ve bazı sürgünler yaşamışlardır. Fakat Hârûnürreşîd'in (786-809) iktidara gelmesiyle birlikte takipler ve sürgünler sona ermiş ve Mu'tezilîler yeniden itibar görmeye başlamıştır. Mu'tezilî âlimlerin bilgisine ve ikna gücüne önem veren halife Hârûnürreşîd, bazılarına tebliğ ve irşad için Çin'den Bizans'a kadar uzanan birçok bölgeye göndermiş ve böylece Mu'tezilî fikirlerin yayılması sağlanmıştır (Çelebi, 2020, s. 392).

Benzer bir desteğin Abbâsî halifelerinden Me'mun (813-833) ve Nâsır-Lidîmillâh (ö. 622/1225) tarafından Şîiler'e verildiği görülmektedir. Halife Me'mun, Şîilere ve Ali taraftarlarına, görünüşteki uzlaştırıcı tutumlarından dolayı Ali er-Rıza'yı (ö. 203/818) varis tayin etmiştir (Daftary, 2009, s. 149). Nâsır-Lidîmillâh, devletin çeşitli kademelerine İmâmiyye Şîası'na mensup kişileri tayin etmiş, devletin işlerini ifrat derecesinde Şîî olduğu belirtilen Üstâdüddâr İbnü's-Sahib'e bırakmıştır. Bunun dışında halifenin Şîî olan vezirleri ve başka görevlileri de olmuştur (Arıkan, 2017, s. 156). Mâverâünnehir'de İmamiyye, dokuzuncu asrın sonlarından onuncu asrın ilk zamanlarına kadar varlığını sürdürmüştür (Daftary, 2009, s. 149).

Selçuklular döneminde ise Sultan Alparslan (1064/1072) zamanında Nizamülmülk'ün (ö. 485/1092) vezirliği döneminde Ehl-i Sünnet'ten olan Şâfiî/Eş'arîler desteklenirken, Vezir Kunderî (ö. 456/1064) zamanına geldiğinde ise Hanefî/Mâtürîdîler desteklenmeye ve Şâfiî/Eş'arîler'e karşı baskı uygulanmaya başlanmıştır. Büyük Selçuklular (1040-1157), Müslüman olurken aynı zamanda Hanefî mezhebini de kabul etmişlerdi. İlk sultan Tuğrul Bey zamanında Şafîller/Eşarîler aleyhine yapılan bazı uygulamalar olmuş olsa da Tuğrul Bey'den sonra Alp Arslan'ın başa geçmesiyle bu durum sona ermiştir. Alp Arslan zamanında devletin Eş'arîliği benimsediği sonucuna varanlar olsa da bizzat Alp Arslan ve ondan sonra başa geçen Selçuklu sultanları, Hanefî hassasiyetlerini sürdürmüşlerdir (Bkz. Arıkan, 2008, ss. 153-164).

Sâmânîler'in iktidarda olduğu dönemde bu durum henüz kurumsal bir yapıda bulunmamakla birlikte Ehl-i Sünnet olarak ortaya çıkacak olan çoğunluğu temsil eden ve o dönemde Sevâdü'l-Â'zam diye tanımlanan Müslümanların lehine gelişmiştir. Bölgede etkin olan diğer fırka ve mezheplerin fikirlerine karşı Hanefî fikirler desteklenmiştir.

Mezhepler ortaya çıktıkları coğrafya açısından incelendiklerinde, kimi bölgelerde zayıf ve güçsüz, kimi bölgelerde de güçlü oldukları görülmektedir. Bunun sebepleri, fiziki mekan, maddi imkan ve kültürel şartlarla ilgili olduğu kadar, orada yaşayanların dini ihtiyaçlarına cevap verip vermemesiyle de yakından ilgili olduğu görülmektedir

1. Samânîler Dönemi (819-1005) Dinî ve Mezhebî Yapı

Bir İslâm hânedanlığı olan Sâmânîler, 819-1005 yılları arasında Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde hüküm sürmüşlerdir. Sâmânîler'in menşei hakkında tarih kitaplarında farklı bilgiler yer almaktadır. Bir taraftan Sâmânîler'in menşeinin İran olduğu iddia edilirken diğer taraftan Türk kökenli olduklarına dair iddialar da oldukça yaygındır. Sâmânîler'in kökeninin İran'a dayandığını ileri sürenler genellikle onları Sâsânî Hanedanı'ndan Behram Çubin'e dayandırmaktadırlar (Aydın, 2018, s. 322; bkz. Usta, 2023, ss. 14-28). Türk kökenli olduklarını savunanlar ise Sâmânîler'in Oğuz Kabilesi'ne bağlı bulunduğunu öne sürmektedirler (Kurt, 2003, s. 110). Sâmânîler'in ortaya çıktığı Semerkant, Belh ve Eşnas gibi şehirlerin Akhunlar döneminden beri Türkler'in hâkimiyetinde bulunuyor olması ve bazı kaynaklarda "Sâmânî Türkleri" (el-Makdisî, 1977, s. 358) tabirinin kullanılmış olması, Sâmânîler'in Türk asıllı olmaları ihtimalini güçlendirmektedir (Usta, 2009, ss. 64-68). Sâmânîler'in kökenini İran'a dayandıran bazı kaynaklar, Sâmânîler'in, halkın çoğunluğu ve gittikçe artan bir oranla ordu ve yönetim unsurlarının menşei dolayısıyla Türk Devleti karakterini ortaya koyduklarını belirtmektedirler (Turan, 1946, s. 466).

Kaynaklarda rivayet edildiği üzere Sâmânîler'in atası Sâmân Hudât'tır. Sâmân Hudât, Belh yakınlarında bir köy kurmuş ve köye "Sâmân" adını vermiştir (Kitapçı, 2005, s. 71; Narşahî, 2013, s. 88). Belh şehrinin hâkimi konumunda iken düşmanlarının baskısından kaçan Sâmân Hudât, kendi köyünü hatta Belh'i terk ederek Merv'e gelmiş ve burada Emevîler'in Horasan valisi Esed b. Abdullah el-Kasrî'ye (ö. 120/738) sığınmıştır. Sâmân'a büyük ilgi gösteren Esed, onu himayesine aldığı gibi düşmanlarını da etkisiz duruma getirerek Belh'i kendisine geri vermiştir (Kitapçı, 2005, s. 71; Narşahî, 2013, s. 88). Sâmân Hudât'ın ne zaman İslâm'ı kabul ettiği hususunda kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda Sâmân Hudât ve Belh halkının Esed sayesinde iman ederek İslâmiyet'i kabul ettiği belirtilirken (Narşahî, 2013, s. 88; Özeydin, 1995, s. 365), Sâmân Hudât'ın Halife Me'mun'un Horasan valiliği sırasında onun vasıtasıyla Müslüman olduğu da rivayet edilmektedir (Gerdizî, 1327, s. 14; Kurt, 2003, s. 110).

Esed b. Abdullah el-Kasrî'nin ilgi ve desteğinden çok memnun kalan Sâmân Hudât'ın daha sonra bir erkek çocuğu dünyaya gelmiştir. Esed'e olan hürmet ve muhabbetinden ötürü Sâmân Hudât, oğlunun adını Esed koymuştur (Forouzani, 2021, s. 64; Kitapçı, 2005, s. 72). Sâmân'dan sonra oğlu Esed b. Sâmân ve onun soyundan gelenler de Emevî halifelerine karşı aynı muhabbeti ve yakınlığı sürdürmüşlerdir. Sâmân oğulları Emevîler zamanında Emevî iktidarını desteklerken, Abbâsîler

zamanında Esed b. Sâmân'ın oğulları Nuh, Ahmed, İlyas ve Yahya da aynı şekilde Abbâsîleri desteklemişler ve onlara karşı sarsılmaz bir güven oluşturmuşlardır (Kitapçı, 2005, s. 72).

Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinin Sâmânîler'in (819-1005) idaresinde olduğu dönemde, Abbâsîler (750-1258) Basra ve Bağdat çevrelerinde; Karahanlılar (840-1212) Mâverâünnehir ve Doğu Türkistan'da; Saffârîler (861-1003) Doğu İran Sistân bölgesinde; Hamdanîler (905-1004) Musul ve Kuzey Suriye'de; Fatımîler (909-1171) Mısır ve Suriye'de; Büveyhîler (932-1062) İran ve Irak'ta; Gazneliler (963-1186) ise Kuzey Afrika, Horasan, Afganistan coğrafyalarını kontrol etmişlerdir. Tarihi veriler, Kuzey Hindistan'da ise Gazneliler (963-1186)'in hüküm sürmüş olduğunu göstermektedir. Devlet nezdinde resmi olarak farklı dinî ve mezhebî fikirlerin desteklendiği bu devletler arasında, zaman zaman dinî ve siyasi açıdan da problemlerin yaşandığı bilinen bir gerçekliktir (Aydınlı, 2019, s. 506).

Sâmânîler döneminde bölgede İslâmiyet'in dışında farklı dinlerin de var olduğu görülmektedir. Farklı etnik gruplara mensup insanların varlığı Maveraünnehir'de renkli bir dinler mozağının oluşmasına sebebiyet vermiştir (Usta, 2020, s. 27). Dolayısıyla İslâmiyet'in dışında Zerdüştlük, Maniheizm, Ortodoks ve Nasturi Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecûsîlik ve çok etkili olmasa da Budizm inançları bölgedeki varlığını devam ettirmekteydi. Ancak bu bölgede yaşayan Müslümanların sayısı diğerlerinden daha fazla idi (Nesefî, 1990, s. 1/470; Önal, 2018, s. 54). Örneğin Buhara ve Semerkant gibi şehir ve bölgelerde Mecûsîler dini kimliklerini muhafaza ediyorlardı. Semerkant, Harizm, İsficab ve Şaş bölgelerinde bir kısım Hıristiyan ahalî mevcuttu (Usta, 2020, s. 27). Bu çeşitlilik, bölgedeki sosyal hayatın canlanmasına vesile olmuş, bir anlamda dinî geleneklerin kaynaştığı bir pota görünümünü ortaya çıkarmıştır (Foltz, 2006, s. 19). Bu hususta bölgeden geçen ticaret yolları önemli rol oynamıştır. Zira bölgenin ticaret yollarının kesiştiği bir konuma sahip olması çeşitli din, inanç, ideoloji, kültür ve medeniyetlerin kaynaştığı kozmopolit bir yapıya dönüşmesini sağlamıştır. Bölge ilk çağlardan beri bu çok kültürlü ve çoğulcu olma özelliğini her zaman koruyabilmiştir (Demirci, 2007, s. 80; Önal, 2018, s. 54).

Buhara ve Semerkant'ı da içine alan Mâverâünnehir, Emevîler devrinde fethedilmiş, bölgede yaşayan halk Sâmânîler (819-1005) döneminde, özellikle Halife Mu'tasım (833-842) zamanında büyük çapta İslâm dinini kabul etmiştir (bkz. Kara, 2022, ss. 107-122; Kencetay, 2012, s. 781; Yazıcı, 1993, s. 382). Dinin ve siyasetin içiçe girdiği Sâmânîler döneminde bölgede yaşayan âlimler tarafından İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında çok kıymetli eserler kaleme alınmıştır. Bölgede hicrî ikinci asırda başlayan ilmî faaliyetler Sâmânîler devrinde zirveye ulaşmıştır (Kara, 2022, s. 118).

Hâricîlik, Kaderiyye, Mu'tezile, Mürchie, Müşebbihe, Mücessime, Cebriyye ve Şîa gibi fırkalar daha önceden oluşumlarını tamamlamışlar ancak Ehl-i Sünnet anlayışı henüz kurumsal bir yapıya kavuşmamıştı (Aydınlı, 2019, s. 515). Ehl-i Sünnet'i oluşturan Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğin oluşumuna kadar olan süreçte, Mu'tezile ve Hâriciyye mezheplerinin yanı sıra Şîa çatısı altında yer alan gruplar da bölgede etkin bir şekilde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir (Aydınlı, 2019, s. 507; Usta, 2015, s. 238). Orta Asya'nın İslâmlaşmaya başlaması ile Mu'tezile, Hâriciyye, Şîa, Mürchie, Ehl-i Hadis, İsmâiliyye, Zeydiyye, ve Kerrâmiyye gibi hemen hemen İslâmî tüm gruplar Mâverâünnehir ve Horasan'a yerleşmişler ve bu bölgeleri kendi faaliyetlerini rahatça yapabilecekleri önemli bir merkez haline getirmişlerdir. Özellikle Buhara ve Semerkant gibi şehirler bir uğrak yeri haline gelmiş, buralarda medreseler inşa edilerek taraftar kazanmaya çalışılmıştır (Kitapçı, 2008, s. 197).

Sâmânîler döneminde Ehl-i Sünnet adı altında kurumsal bir mezhebî yapı olmasa da İslâm'ın ilk yıllarından itibaren ihtilafî konularda temkinli davranan, mesafeli bir duruş ortaya koyan ve tartışmaktan imtina eden Müslüman bir çoğunluk hep var olmuştur. Bu çoğunluk daha sonra ifrat ile tefrit arasında bir metod takip ederek nassı ve aklı kendilerine temel dayanak edinmişlerdir. Hz. Peygamber döneminden sonra Müslümanların çoğunluğunu oluşturan kimseler, farklı isimlerle anılmıştır. Sâmânîler döneminde bu çoğunluk Sevâdü'l-A'zam olarak isimlendirilmiştir (Aydınlı, 2019, s. 515).

Horasan ve Mâverâünnehir, gerek dinî inanç bakımından gerekse mezhep ve düşünce ekolleri bakımından zengin bir bölge idi. Bölgede sergilenen hoşgörülü tutum sayesinde halk kendine yakın gördüğü düşünceyi daha özgür bir şekilde benimseyebiliyordu. İtikâdî ve fikhî ekoller tam olarak belirgin bir şekilde ayrışmadığı için itikâdî açıdan bir mezhebin ya da fırkanın görüşlerini benimseyenler fikhî açıdan başka bir mezhebin görüşlerini rahatlıkla benimseyebilmişlerdir (Bkz. Alibekiroğlu Eren, 2019, ss. 1957-1971). Bundan dolayıdır ki bazı itikâdî ekoller, rey'e ve aklî delillere dayanan Hanefî mezhebine yönelmişlerdir. Bu bağlamda Horasan'da bulunan Kerrâmiler'den bazıları ile Neccâryye mezhebinin mensupları da Ebû Hanîfe fikhîni benimsemişlerdir (Vekîlî & Şerif, 2014, s. 265). Bununla birlikte bu dönemde amelde hanefî, itikâdî konularda ise itizal fikirleri benimseyip savunanlar olduğu gibi, Hanefî-Mâtürîdî çizgisini takip edenler de olmuştur. Ayrıca amelde Hanefî olmakla birlikte (Ak, 2022, s. 435), bilgi anlayışı ve usûl açısından Ehl-i Hadis çizgisine kayan ve iktidarla birlikte hareket ederek güçlenen bir anlayışın varlığı da söz konusudur (Macit, 2022, s. 599).

Sâmânî Hanedanlığı altında en yaygın fikhî ve itikadî anlayışın, Ehl-Re'y geleneğinin kurucusu İmam-ı Azam Ebu Hanife (ö. 150/767) tarafından temsil edildiği söylenebilir. Hicri II. asrın başlarından itibaren Mâverâünnehir, Horasan, Merv, Belh ve diğer bölgelerde Ebu Hanife'nin yolundan yürüyen, usûl ve furû'da itizal mezhebinden uzak duran zümrelerin âlimleri bu mezhebi benimsemişlerdir (Macit, 2022, s. 598). Diğer taraftan bölge Şâfiîlerle birlikte değerlendirildiğinde, Sâmânîler döneminde Müslüman nüfusun çoğunluğunu, Hanefî ve Şâfiîlerin oluşturduğu görülmektedir. Ancak gerek itikâdî gerekse fikhî bakımdan ilmî güç Hanefîlerin elinde bulunuyordu.

Sâmânîler döneminde genel olarak daha hoşgörülü bir ortamdan söz edilmekle birlikte Şii ve Sünnî grupların yanı sıra dinî ve siyasî açıdan Hanefîlerle Şâfiîler arasında da zaman zaman bir takım çekişmelerin meydana geldiği görülmektedir (Aydınlı, 2019, s. 507; Usta, 2015, s. 238). Dolayısıyla Mâverâünnehir ve Horasan'ın aynı zamanda İslâm mezhepleri arasında siyasî, itikâdî ve fikrî münakaşaların ve tartışmaların özgürce yapıldığı bir bölge olduğu ifade edilmektedir (Önal, 2018, s. 57).

2. Sâmânîler'in Mezheplere Yaklaşımı

Devlet yöneticilerinin itikadî anlayışlarının ya da mezhebî eğilimlerinin, devletin politikalarını, fikhî ve itikâdî mezheplere karşı tavır ve yaklaşımlarını da etkilediği görülmektedir. Dolayısıyla yöneticiler, bir taraftan devlet işlerini yürütürken diğer taraftan dinî ve mezhebî faaliyetleri de yakından takip etmişlerdir. Yaşanan siyasî gelişmelerin yanı sıra buldukları coğrafyada meydana gelen fikhî ve itikâdî çekişmelere ve tartışmalara tarafsız kalmayan bazı yöneticiler çoğu zaman bu çekişmelerin tarafı olmuşlardır. Buna karşılık mezhep temsilcileri de kendi fikirlerini yayma ve nüfuzlarını güçlendirme gayesiyle yöneticilerin ilgi ve desteklerini alma gayreti içerisinde olmuşlardır. Zira mezhebî fikirlerin kolayca yayılması ve muhaliflerine karşı daha güçlü hale gelebilmesinde devlet desteğinin etkisi ve gücü önemli görülmektedir.

Sâmânîler dönemine gelindiğinde Irak, Harizm ve Horasan-Mâverâünnehir bölgelerinde etkili ve güçlü olan düşünce yapısı Abbâsî halifeleri tarafından desteklenen Mu'tezilî düşünce idi. Bu dönemde Ehl-i Sünnet anlayışı henüz olgunlaşmadığı için bir kısım Mu'tezilî fikirler bazı Hanefîler tarafından da benimsenmişti. Ancak Mu'tezilî fikirler, Abbâsîler'in bütün halifeleri tarafından desteklenmiş değildi. Mu'tezile'nin Abbâsî halifelerinden özellikle Halife Mansûr ve Halife Hârûnürreşîd'den aldığı destek, halifelerin değişmesiyle birlikte zayıflamış ve hatta sona ermiştir. Zamanla uygulanan siyasî-dinî politikanın negatif etkisiyle Mu'tezile lehine gelişen dengenin bu defa aleyhte değişmeye başladığı görülmüş ve Mu'tezilî fikirler hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda bölgedeki gücünü kaybetme sürecine girmiştir. Abbâsî halifesi el-Kâdir-Billâh (ö. 467/1075), "*İtikâdu'l-Kâdirî (Kâdirî Akidesi)*" adıyla bir beyanname yayımlayarak, itizal ve Râfizilik eksenli faaliyetlerin yürütülmesini yasaklamıştır. Bu durum, Hanefîlerin Mu'tezilî görüşlerden uzaklaşmasını da beraberinde getirmiştir (Aydınlı, 2019, ss. 505-507).

Sâmânîler, geleneksel olarak Sünnî inancı benimseyip bu inanca bağlı kalmışlardır. Sâmânî emirleri de bu hususta inançları doğrultusunda Sünnî fikirleri desteklemişler ve Sünnî âlimlere hürmet göstermişlerdir. Sünnî âlimler de aynı ilgiyi yöneticilerden esirgememişlerdir. Hanefî fakih Ebû Hafs Sağîr, Buhara'ya emîr olarak atanan Emîr İsmail b. Ahmed'i 260/874'te Buhara yakınlarında heyetin başkanı olarak karşılamış ve Buhara eşrafını temsilen şehri ona teslim etmiştir. Bu hadise Sâmânîler ile Hanefîler arasında devletin yıkılışına kadar sürecek olan işbirliğinin de temelini oluşturmuştur (bkz. Arıkan vd., 2019, ss. 130-132; Bedir, 2014, s. 28).

Hanefîliğin Maveraünnehir'deki etkisi ve üstünlüğü, Sâmânî hanedanlığının saltanatıyla başlamıştır (V. W. Madelung, 1992, s. 247). Bölge halkının genellikle Sünnî inanç üzere olduğu Buhara'da, Mu'tezilî, Kerrâmî, Şîî ve Bâtîni grupların faaliyetleri de bulunmakla birlikte bu bölgede Hanefîler ve Şafîîler çoğunlukta idiler. Statü bakımından hükümdarların seviyesine ulaşmış olan kadılar genellikle Hanefî ve Şafîî çevrelerden tayin ediliyordu. Ancak mezhepler arası mücadele ve tartışmalar sadece Sünnî inancı benimseyen mezheplerle diğer mezhepler arasında ya da Mu'tezile, Hâriciyye, Şîa ve Kerrâmiyye gibi mezheplerin kendi aralarında yaptıkları tartışmalarla sınırlı kalmamıştır. Mezhep taassubu, bazen Hanefîler ile Şafîîler ya da Hanbelîler ile Eşarîler arasında kavgaya varan sert tartışmalara yol açmış ve bu tartışmalar zaman zaman siyasete de yansımıştır (Bardakçı, 2023, s. 205).

Sâmânîler genel olarak, Sünnî inancı benimsemiş olmakla birlikte Hanefîliğe daha yakın bir duruş sergilemişlerdir. Bazı kaynaklarda Sâmânîler'in Hanefî mezhebinden oldukları da zikredilmektedir (Vekîlî & Şerif, 2014, s. 264). Ancak Sâmânîler, Hanefî mezhebine yakın durup onlara destek vermiş olsalar da bu hususta taassup içinde olmamışlardır. Hatta Sâmânîler'den bazı idarecilerin Şafîî âlimleri desteklediği de görülmektedir. Eş'arî kelâmcısı İbn Furek (v. 406 / 1015), Horasan bölgesinde aldığı siyasi destek sayesinde Eş'arî kelâmını sistemleştirmiştir. Sâmânîler'in Horasan valisi Ebu Hasan el-Simcurî, İbn Furek'i desteklemekle kalmamış, aynı zamanda onun adına bir de medrese kurmuştur. İbn Furek, fikhî konularda Şafîî, itikâdî konularda ise Eş'arî anlayışı benimsemesine karşı Ebû Hanîfe'nin bazı eserlerini de şerh etmiştir (Macit, 2022, s. 589).

Sâmânîler döneminde Semerkant ve Buhara, Hanefîliğin önde gelen eğitim merkezlerinden birisi olmuştur. Bunun ötesinde Harizm ve Cürcan'da pek çok kişinin eğitim gördüğü Hanefî medreseleri açılmıştır (Kutlu, 2012, s. 2/744). Irak ve Batı İnan'daki medreselerden farklı bir gelenek geliştiren bu medreselere, bazı batılı araştırmacılar tarafından, "Doğu Hanefî Geleneği" adı verilmişti (W. Madelung, 2003, s. 369). Sâmânîler, Gazneliler ve Selçuklular gibi mutaassıp olmasalar da ülke sınırları dışında İslâm'ın tebliği, ülke içinde ise resmî mezhep olarak kabul ettikleri Sünnî inancı yaymaktan geri durmamışlardır (Vekîlî & Şerif, 2014, s. 264).

Sâmânîler'in dinî ve mezhebî tutumları sadece kendi dönemleri ve bölgeleriyle sınırlı kalmayıp Türkler'in islâmlaşmasında ve kendilerinden sonra kurulacak olan Müslüman Türk devletlerinin inanç anlayışına da tesir etmiştir. Sâmânîler'in iktidara gelmesiyle birlikte Hanefîlik, Maveraünnehir'de bulunan Türkler arasında hızla yayılmış ve önemli gelişmeler kaydetmiştir (Kutlu, 2012, s. 2/744). Coğrafi ve sosyal şartlara daha uygun ve diğer mezheplere nazaran daha toleranslı bir yapıda olan Hanefî mezhebi, İslâm'ı Sâmânîler vasıtası ile kabul eden Türk hakanlığı (Karahanlılar) tarafından da benimsenmiştir. Karahanlı devleti, resmî mezhep olarak Hanefîliği benimsemiş, bu mezhebe mensup fakih ve öğrencileri desteklemiştir. Yargı, eğitim, malî, sosyal vb. alanlarda Hanefî fakihler önemli roller üstlenmiştir (Hunkan, 2012, s. 1624).

Aynı şekilde Selçuklular da İslâm'ı Sâmânîler döneminde yetişmiş Hanefî-Mâtürîdî bilginler kanalıyla öğrenmiştir. Selçuklular'ın Müslüman olması, genelde İslâm medeniyeti, özelde Türklerin dini düşünce tarihinde önemli gelişmelere sebep olmuştur. Çünkü onlar Orta Asya'dan başlayarak Horasan ve daha sonra Anadolu'yu kontrolleri altına almışlardır (Kutlu, 2012, s. 2/746). Hindistan'ın kuzey sınırlarında bulunan Karahanlılar ve sonradan Gazneli Devleti'ni kuracak olan Türkistan/Orta Asya

kökenli Türkler de İslâmiyet'i Sünnî ve Hanefî Sâ mânîler aracılığıyla benimsemiştir (Palabıyık, 2012, s. 926).

Sâ mânîler döneminde, Sünnî birliği sağlamak ve bid'at ve hurafelerden kurtulmak maksadıyla bölgede yaşayan âlimler tarafından çeşitli eserler kaleme alınmıştır. O dönemde kaleme alınan eserlerin en önemlilerinden birisi, özellikle Mu'tezilî fikirler hedef alınarak yazılmış olan Ebu Bekir el-İyazî'nin kaleme aldığı Ehl-i Sünnet Beyannâmesidir (Nesefî, 1990, s. 1/470). İyazî'nin "*el-Mesâilü'l-aşru'l-İyâziyye*" adıyla kaleme aldığı ve İslâm ilim tarihinin nadir örneklerinden biri olan bu beyannamede, Ehl-i Sünnet'ten olabilmek için inanılması gereken on meseleye vurgu yapılmaktadır (Özen, 2003, s. 81). Bu dönemde kaleme alınan diğer bir eser ise Mâtürîdî gelenek aracılığıyla etkileri günümüze kadar gelen, Hakîm es-Semerkandî'nin "*es-Sevâdu'l-a'zam*" adlı eseridir. "*es-Sevâdu'l-a'zam*", daha sonra "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" adıyla kurumsal hale gelecek olan mezhebe işaret etmektedir (Arıkan vd., 2019, s. 507). Bunun dışında aynı bölgede bulunan el-İyazî, el-Cüzcanî ve Rüstüfağnî gibi âlimler de başta Mu'tezile, Hâriciyye ve Şîa, olmak üzere Mürcie, Cehmiyye, Karamita ve Kerramiyye gibi fırkalara yönelik eserler telif etmek suretiyle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebini savunmuşlar ve onlara karşı yoğun bir mücadele ortaya koymuşlardır (Nesefî, 1990, s. 1/470).

Semerkandî'nin telif ettiği *es-Sevâdü'l-a'zam*, Sâ mânî emirinin telebi doğrultusunda, sapkınlık ve bid'at olarak nitelendirilen diğer fırkaların fikirlerinin yayılmasının önüne geçmek ve Ehl-i Sünnet itikadını yazılı olarak belirlemek maksadıyla kaleme alınmıştır (Keskin, 2023, s. 105). Semerkandî, Sünnî inancın, özellikle de Hanefiliğin temel ilkelerini belirlemeye çalıştığı bu eserde, bir birliklik ve çoğunluk oluşturma gayreti içinde olmuştur. Başta Mu'tezile, Hâriciyye ve Şîa olmak üzere Müslüman toplumları karıştırdığı düşünülen diğer fırkaların fikir ve eylemlerinin, dönemin yöneticilerini ve Sünnî kamuoyunu rahatsız etmesi, *es-Sevâdü'l-a'zam*'ın yazılmasına zemin oluşturmuştur. Sünniliğin ve Hanefiliğin temel ilkelerinin madde madde ortaya konduğu *es-Sevâdü'l-a'zam*, yüzyıllar boyunca Hanefiler ve Mâtürîdîler tarafından başucu eseri olarak görülmüştür (Aydınlı, 2019, ss. 515-516).

Sâ mânîler'in mezhebî yaklaşımlarının tespiti açısından Ebu Bekir el-İyazî'nin "*el-Mesâilü'l-aşru'l-İyâziyye*" adıyla kaleme aldığı "Ehl-i Sünnet Beyannâmesi" ile özellikle Sâ mânî emirinin telebi doğrultusunda kaleme alınan Semerkandî'nin "*es-Sevâdu'l-a'zam*" adlı eserler büyük önem arz etmektedir. Sâ mânîler döneminde Ehl-i Sünnet kurumsal bir kimlik olarak bulunmadığı gibi henüz Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik de oluşmamıştı. Çünkü her iki mezhebin imamı bu dönemde yaşıyor olsalar da sonradan Ehl-i Sünnet olarak adlandırılan Sünnî inanç sistemi bu dönemde Hanefilik ve Şâfilik üzerinden faaliyet gösteriyordu. Bu dönemde İmam Mâtürîdî hayatta olduğu halde Ehl-i Sünnet inancının ilkelerinin belirlenmesiyle ilgili bu görev bölgedeki âlimlerin ortak kararıyla Hâkîm es-Semerkandî'ye verilmiştir. Semerkandî'nin telif ettiği *es-Sevâdü'l-a'zam*'da ortaya konan ilkeler incelendiğinde eserde belirlenen ilkelerin Mâtürîdî anlayışa uygun olarak yazıldığı rahatlıkla görülmektedir.

İtikadî konulara ilişkin fikirlerini, Hanefî-Mâtürîdî bir anlayışla ortaya koyan Semerkandî, Hanefî-Mâtürîdî kelâmının erken dönem temsilcilerinden biri olarak görülmektedir (Şahin, 2015, s. 19). Sâ mânîler döneminde Mu'tezile karşıtı söylemlerin yükselmesine katkı sağlayan ve Türk olduğu da düşünülen Hakîm es-Semerkandî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ile aynı dönemde ve aynı coğrafyada yetişmiştir (Arıkan vd., 2019, s. 508). Fikirlerinin benzerliği nedeniyle de Semerkandî'nin, fikhî ve itikadî konulardaki hocasının Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olduğu ileri sürülmektedir. Fakat bunun doğru olmadığını, bu yakıştırmanın aynı çağda yaşamış olmaları ve iki âlimin görüşleri arasında paralellik bulunması sebebiyle yapıldığını ileri sürenler de bulunmaktadır. Mâtürîdî ekolünün ilk kelâmcılarını sayarken Semerkandî'yi "*eş-Şeyh Ebû'l-Kâsım*" şeklinde zikrederek kendisinden sitayişle bahseden Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Hakîm es-Semerkandî'nin İmam Mâtürîdî'ye büyük bir hayranlık duyduğunu belirtmektedir (Nesefî, 1990, s. 1/358). Bu konuda kaynaklarda verilen bilgilerin farklı oluşu, Semerkandî ile İmam Mâtürîdî arasında hoca-talebe ilişkisinden ziyade aynı dönemde ve aynı

çevrede yetişmiş olmalarından kaynaklanan bir benzerliğin ve yakınlığın olduğu da değerlendirilmektedir (Can, 1997, s. 193). Gerek Semerkandî gerekse Mâtürîdî'ye talebelik etmiş olan Rüstüfağnî'nin verdiği bilgiler de bu yaklaşımın daha doğru olacağını göstermektedir (Bulut, 2019, s. 654; Keskin, 2023, s. 107).

Sonuç

Horasan ve Mâverâünnehir bölgesi gerek İslâmî ilimlerin gelişmesi gerekse İslâm Tarihi ve İtikâdî İslâm Mezhepleri Tarihi açısından çok önemli bir bölgedir. İslâmî ilimlerin hemen hepsiyle ilgili bu bölgede kıymetli eserler kaleme alınmıştır. Aynı zamanda itikâdî ve siyasî nedenlerle ortaya çıkan mezhepler de oluşumlarını tamamlamış ve kendi fikirlerini rahatlıkla yayma imkanı bulmuşlardır. Bu bölgede yaklaşık iki asır hüküm süren ve bir İslâm hânedanlığı olan Sâ mânîler de aynı şekilde gerek Türk İslâm tarihi gerekse İslâmî ilimlerin gelişmesinde ve özellikle Ehl-i Sünnet inancının yayılmasında büyük katkıda bulunmuşlardır.

İslâm âlimlerine, kadınlara ve fakihlere büyük saygı gösteren Sâ mânî emirleri, İslâmî ilimlerin gelişmesi için çok sayıda kütüphane, medrese ve hankâh gibi eğitim merkezlerinin inşa edilmesine ve faaliyetlerine destek vermiştir. Özellikle bu dönemde kadınlar, statü açısından hükümdar seviyesinde bir itibara kavuşmuşlardır. Pek çok ilim adamının yetiştiği ve çok sayıda eserin kaleme alındığı Sâ mânîler dönemi, çeşitli konularda ilmi münazaraların ve tartışmaların rahatlıkla yapıldığı bir dönem olmuştur.

İtikâdî açıdan Ehl-i Sünnet anlayışını benimseyen Sâ mânîler, fikhî açıdan Hanefiliği tercih etmişler ve Mâtürîdilik ve Eş'arîlik gibi Ehl-i Sünnet mezhepleri henüz kurumsal bir yapıda bulunmadığı için itikâdî düşüncelerini de Hanefilik üzerinden ortaya koymuşlardır. Bölgede yaygın ve etkili olan Mu'tezile, Kaderiyye, Şîa, Hâriciyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkaların fikirlerini bid'at olarak değerlendiren Sâ mânîler, bu fikirlerin yayılmasını önlemek ve ileride Ehl-i Sünnet olarak adlandırılacak olan ve "Sevâdü'l-Â'zam" olarak ifade edilen Müslüman çoğunluğun fikirlerinin yaygınlık kazanması için de mücadele etmişlerdir.

Ehl-i Sünnet inancının yayılması için büyük bir çaba ortaya koyan Sâ mânîler, Hânefi/Mâtürîdî anlayışı benimsemekle birlikte Şâfî/Eş'arîlere karşı da bir taasup içinde olmamışlar ve onların faaliyetlerini engelleme yoluna gitmemişlerdir. Ancak Sâ mânîler, Ehl-i Sünnet inancının daha çok Hanefilik üzerinden yayılmasını tercih etmişler, Hanefî âlimlerin çalışmalarına daha çok destek vermişler ve dinî anlayışlarını bunun üzerine inşa etmişlerdir.

Kaynakça

- Ak, A. (2022). Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı. İçinde *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (22-24 Mayıs 2009)* (ss. 435-451). MÜİFV Yayınları.
- Albayrak, A. (2018). Eş'ari Teolojinin Sosyo-Kültürel Arkaplanı. İçinde M. Aykaç, C. Çuhadar, & A. Özdemir (Ed.), *V. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Eş'arîlik-, 04-06 Mayıs 2018* (ss. 398-405). Kastamonu Üniversitesi Matbaası.
- Alibekiroğlu Eren, F. (2019). Mu'tezilî Literatüre Göre Ebû Hanife'nin Mezhebî Kimliği. *Turkish Studies: Social Sciences, 14*(5), 1957-1971.
- Arıkan, A. (2008). Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri. *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmi Dergisi, 5-6*, 153-164.
- Arıkan, A. (2017). Abbasî Halifesi Nasır Lidinillâh'ın Şîi Siyaseti. *İlahiyat Akademi Dergisi, 5*, 147-164.
- Arıkan, A., Ümit, M., & Aydın, O. (2019). *Mezhepler Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru* (M. Ümit, Ed.). Beyan Yayınları.
- Aydın, O. (2018). *Semerkant Tarihi Fethinden Sâ mânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999 (2. bs))*. İSAM Yayınları.

- Aydınlı, O. (2019). Horasan-Maveraünnehir Bölgesi Alimlerinden Hakîm Es-Semerkindî'nin Mu'tezile'ye Yönelik Eleştirileri. İçinde S. Gezer (Ed.), *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu* (ss. 505-518).
- Bardakçı, M. N. (2023). Samaniler Devrinde Batınîlerle Mücadele ve Hakîm Tirmizî'nin Bu Sürece Katkısı. *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 60, 202-221.
- Bedir, M. (2014). *Buhara Hukuk Okulu* (2. bs). İSAM Yayınları.
- Bulut, H. İ. (2019). Rüstüfağnî Hayatı, İlmi Şahsiyeti ve Bazı Kelâmî Görüşleri. İçinde *Uluslararası Sempozyum: Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları* (ss. 651-675).
- Can, M. (1997). Hakîm es-Semerkindî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 15, ss. 193-194). TDV Yayınları.
- Çelebi, İ. (2020). Mu'tezile. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 31, ss. 391-401). TDV Yayınları.
- Daftary, F. (2009). Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler (M. Atalan, Çev.). *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 139-158.
- Demirci, M. (2007). Türk İslâm Medeniyetinin İkinci Dalgası: Orta Asya'da Gelişen Bilim ve Düşüncenin Dinamikleri. İçinde İ. H. Göksoy & N. Durak (Ed.), *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet'e Katkıları Sempozyumu* (ss. 77-84). SDÜİF Kitapevi Yayınevi.
- el-Makdisî, M. b. A. (1977). *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rîfeti'l-Ekâlîm*.
- Foltz, R. C. (2006). *İpek Yolu Dinleri* (A. Aslan, Çev.). Medrese Yayınları.
- Forouzani, S. A.-G. (2021). Sâmanoğulları Devleti'nin Yükselişi ve Düşüşü Hakkında Düşünceler (Y. Ellik, Çev.). *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 14, 61-80.
- Gerdizî, E. S. A. b. D. (1327). *Târîh-i Gerdizî*.
- Huncan, Ö. S. (2012). X-XIII. Yüzyıllarda Orta Asya'da Türkler ve İslam (Nüvizmatik Veriler ve İslam Kaynaklarına Göre". İçinde 38. *ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi) Ankara, 10-15 Eylül 2007* (ss. 1615-1629). ADTYK Yayınları.
- Kara, A. (2022). Mâverâünnehir'in İslâmlaşma Süreci. *Ulum: Dini Tetkikler Dergisi*, 5(1), 107-122.
- Kencetay, D. (2012). Hoca Ahmet Yesevî'nin Türk-İslâm Anlayışındaki Yeri. İçinde M. S. Kafkasyalı (Ed.), *Orta Asya'da İslâm Temsilden Fobiye* (1-3, ss. 773-806). Ahmet Yesevi Üniversitesi.
- Keskin, M. (2023). Hakîm es-Semerkindî'nin Hâricilere Yönelik Eleştirileri. *Rize İlahiyat Dergisi*, 24, 103-116.
- Kitapçı, Z. (2005). *Türk Boyları Arasında İslâm Hidâyet Fırtınası*. Yedikubbe Yayınları.
- Kitapçı, Z. (2008). *Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*. Yedi Kubbe Yayınları.
- Kurt, H. (2003). Devlet Kurma Sürecinde Samanoğulları. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44(2), 109-129.
- Kutlu, S. (2012). Orta Asya'da Türkler ve İslâm Tasavvuru. İçinde M. S. Kafkasyalı (Ed.), *Orta Asya'da İslâm Temsilden Fobiye* (1-3, ss. 737-765). Ahmet Yesevi Üniversitesi.
- Macit, N. (2022). Samani Hanedanlığı Kubbesi Altında Fikirler, İnançlar ve Matürîdî. *Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*, 53, 587-610.
- Madelung, V. W. (1992). Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı (S. Kutlu, Çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33(3-4), 239-247.
- Madelung, W. (2003). 11.-13. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü. İçinde S. Kutlu (Ed. & Çev.), *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (ss. 369-383). Kitabiyât Yayınları.
- Narşahî, E. B. M. b. C. (2013). *Târîh-i Buhârâ* (E. Göksoy, Çev.). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Nesefî, E.-M. (1990). *Tebziratü'l-edille fi'l-keîlâm* (1-2).
- Onat, H. (2003). *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*. Ankara Okulu Yayınları.

- Önal, R. (2018). Mâtürîdî Düşüncenin Teşekkülünde Sosyo-Jeo-Politik Bağlam: Mâverâünnehir (Semerkand ve Buhara) Üzerine Analizler. İçinde M. D. Erdem, Ö. Güngör, & A. Juraev (Ed.), *3. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi 17-21 Ekim 2018 Buhara, Özbekistan* (ss. 40-86). Son Çağ Yayıncılık.
- Özaydın, A. (1995). Esed b. Abdullah el-Kasrî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 11, s. 365). TDV Yayınları.
- Özen, Ş. (2003). IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 9, 49-85.
- Palabıyık, H. (2012). Hindistan'ın İslâmlaşmasında Orta Asya İslâmı'nın Tesiri. İçinde *Orta Asya'da İslâm Temsilden Fobiye* (1-3, ss. 925-974). Ahmet Yesevi Üniversitesi.
- Şahin, M. K. (2015). Mâtürîdî Kelâmcısı Hakîm es-Semerkandî'nin (342/953) Sem'ıyyât'a Dair Görüşleri. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 15-41.
- Teber, Ö. F. (2017). Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması. *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 5, 193-200.
- Turan, O. (1946). Türkler ve İslâmiyet. *A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 4, 457-485.
- Usta, A. (2009). Sâ mânîler. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 36, ss. 64-68). TDV Yayınları.
- Usta, A. (2015). Sâ mânîler Döneminde Hanefî Mezhebi. İçinde *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, 28-30 Nisan 2015* (ss. 237-240).
- Usta, A. (2020). Maveraünnehir'de Abbâsiler ve Sâ mânîler Devri. İçinde K. Yıldız, A. Sözer, & C. Akgül (Ed.), *Uluslararası İlim Membaı Mâverâünnehir Sempozyumu 06-12 Kasım 2020* (ss. 22-36). Hâşimî Yayınevi.
- Usta, A. (2023). *İlk Müslüman Türk Devleti Sâ mânîler (874-1005)*. Selenge Yayınları.
- Vekîlî, H., & Şerif, E. S. H. (2014). Mâtürîdîliğin Yayılışı (Hicrî V-VII. Yüzyıllar) (Ş. Ahmetoğlu, Çev.). *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 307-320.
- Yazıcı, N. (1993). Hoca Ahmet Yesevî Döneminde Türk-İslâm Kültürünün Oluşum ve Gelişimi Üzerine Bazı Düşünceler. İçinde *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu* (ss. 377-387).

MÂVERÂÜNNEHİR’DE MÂTÜRİDİLİK DÜŞÜNCE Sİ BAĞLAMINDA ORTAYA ÇIKAN ALİMLER VE KELAM İLMİNE KATKILAR

Dr. Şerife ÖZKETEN ÇATALKAYA¹

Öz

Mâveraünnehir’de ortaya çıkan kelamî faaliyetlerde akla gelen ilk isim olan İmam Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) görüşleri çerçevesinde şekillenen Mâtürîdîlik ekolüdür. İmam Mâtürîdî, Mâveraünnehir’in önemli ilim merkezlerinden biri olan Semerkant şehrinin kuzeybatısında bulunan Mâtürîd köyünde dünyaya gelmiştir. O, hocalarından aldığı dersler sayesinde akli ve nakli ilimlerde öğrenim görmüştür. Mâtürîdî’nin vefatını takip eden süreçte, Mâtürîdîlik görüşleri çerçevesinde ortaya çıkan ve kelamın gelişmesine katkı sağlayan alimler mevcuttur. Bunlardan bazıları; Hâkim Semerkandî (ö.342/953), Muhammed b. Yemân Semerkandî (ö. 268/881 [?]), Ebü'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983), Ebü'l Muîn Nesefî (ö. 508/1115), Ebu Hafs Ömer Nesefî (ö. 537/1142), Ebü'l Berekât Nesefî (ö. 710/1310), Sirâcuddîn Osmân Ūşî (ö. 575/1179), Nüreddin Sâbûnî (ö.580/1184), Ebü'l Yüsr Pezdevî (ö. 493/1100), Ebü İshak Saffâr (ö. 534/1139), Ebü Şekûr Sâlimî (ö. 460/1068’den sonra), Semsüddîn Semerkandî’dir (ö. 702/1303). Çalışmamızda Mâveraünnehir’de Mâtürîdîlik düşüncesi bağlamında ortaya çıkan sözü edilen alimlerin gerek eserleriyle gerekse görüşleriyle kelama katkıları incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Kelam, Mâveraünnehir, Mâtürîdîlik, Semerkant, İlim.*

Abstract

It is the school of Maturidism that was shaped within the framework of the views of Imam Maturidi (d. 333/944), who is the first name that comes to mind in the theological activities that emerged in Transoxiana. Imam Maturidi was born in the Maturid village located in the northwest of the city of Samarkand, one of the important science centers of Transoxiana. He was educated in rational and religious sciences thanks to the lessons he took from his teachers. In the period following Maturidi’s death, there were scholars who emerged within the framework of Maturidi views and contributed to the development of theology. Some of those; Hakim Samarkandi (d.342/953), Muhammed b. Yeman Samarkandi (d. 268/881 [?]), Ebu'l-Leys Samarkandi (d. 373/983), Ebu'l Muin Nesefi (d. 508/1115), Ebu Hafs Ömer Nesefi (d. 537/1142), Ebu'l Berekat Nesefi (d. 710/1310), Siracuddin Osman Usi (d. 575/1179), Nureddin Sabuni (d. 580/1184), Ebu'l Yusr Pezdevi (d. 493/1100), Ebu İshak Saffar (d. 534/1139), Ebu Sekur Salimi (d. after 460/1068), Semsuddin Samarkandi (d. 702/1303). In our study, the contributions of the mentioned scholars, who emerged in the context of Maturidism in Transoxiana, to theology, both with their works and their views, will be examined.

Keywords: *Kalam, Transoxiana, Maturidism, Samarkand, Science.*

Giriş

Mâveraünnehir bölgesi, Orta Asya’nın tarih boyunca önemli bir kültürel ve entelektüel merkezi olmuştur. Bu bölge, İslam düşünce tarihinde önemli bir yere eve sahipliği yapmıştır. Özellikle de kelam alanında son derece kıymetli bir konumda durmaktadır. Mâveraünnehir, Ceyhun nehrinin kuzey ve doğusunda kalan bölgededir. Ceyhun nehrine izâfeten “nehrin ötesinde bulunan bölge” anlamında kullanılmıştır. Bu bölgede Tirmiz, Nesef, Taşkent, Fergana, Buhara ve Semerkand şehirleri bulunmaktadır. (Özgüdenli, 2003, s. 177; Korkmaz, 2001, s. 90). Tahiri emiri Abdullah b. Tahir döneminden itibaren, Semerkand Maveraünnehir’in ilmi merkezlerinden birisi olarak, hizmet vermiştir (Korkmaz, 2001, s. 90). Çevre köylerden çocuklar büyük fedakarlıklarla buraya gönderilerek okutulmuş olmuştur. Özellikle Mâtürîdîlik mezhebi denilince akla Mâveraünnehir bölgesi gelmektedir. Zira Mâtürîdîlik bu bölgede gelişerek yayılım göstermiştir. Bu yayılma Karahanlılar’ın son dönemleri ile Selçukluların ilk dönemlerinde (V/XI ve VI/XII. yüzyıllarda) mümkün olmuştur. Mâtürîdîlik, muhtelif

¹ MEB, Öğretmen.

din ve düşünce akımlarına karşı, mensup olduğu dini inanç sistemini ortaya koyup savunması ve İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini tanıtmaya yönelik bir şekilde gelişip yayılmıştır. V/XI ve VI/XII. yüzyıllarda yaşamış Hanefî-Mâtürîdî âlimler, itikatta İmam Mâtürîdî'nin görüşleri etrafında birleşmelerine rağmen Mâtürîdilik ismi henüz bu dönemde kullanılmamıştır. Bunun yerine Hanefiyye, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ve Mâtürîdî ve Tâbileri gibi isimler kullanılmıştır. Hanefîlik, daha sonra Mâtürîdilik adı altında oluşacak olan kelâmî ekolü içine almaktadır (Demirci, 2012, s. 17-18). Hanefî mezhebinin kelimeler geleneğinin bir parçası olan Mâtürîdilik, özellikle Semerkant bölgesinde gelişmiş ve etkili olmuştur. Bu alimler, Mâverâünnehir'de Mâtürîdilik düşüncesinin gelişimine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Onların eserleri, İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir ve Mâtürîdilik ekolünün temel metinleri arasında yer almaktadır. Bu dönemde Mâverâünnehir'de yaşayan bazı alimler ve kelimeler ilmine yaptıkları katkılar şunlardır:

1. İmam Mâtürîdî'nin Kelâm İlmine Katkıları

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) Mâtürîdilik ekolünün kurucusu olarak kabul edilmektedir. İslâm düşüncesinde ilmi kişiliği sebebiyle ün sahibi olan Mâtürîdî, M. IX yüzyılın sonu ile X. Yüzyılın başlarında Mâverâünnehir bölgesinde yaşamıştır. Bugünkü Özbekistan'ın Semerkand şehrinin Mâtürîdî isimli köyünde doğmuş olan Mâtürîdî'nin ailesinin Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669) neslinden geldiği rivayetinden hareketle Arap asıllı olduğu iddia edilmektedir. Ancak tarihî ve ilmî verilerle bağdaşmadığı gerekçesiyle bu iddianın isabetli olmadığı daha sonraki araştırmacılar tarafından belirtilmiştir. Mâtürîdî üzerinde araştırma yapanlar, onun Türk asıllı olduğunu söylemekte ve bu görüşlerini de Mâtürîdî'nin eserlerinde kullandığı üslûbun Arap dili ve gramer yapısından ziyade Türkçe dil yapısına uygun olmasına dayandırmaktadırlar. Mâtürîdî'nin ilmi faaliyetleri geniş olan Mâverâünnehir'de yaşaması, onun fikrî ve ilmî düzeyde yetişmesine olumlu katkılar sağlamıştır. Diğer taraftan Mâverâünnehir bölgesinin, ribatlar, eğitim merkezleri ve medreseler sayesinde İslâm dünyasındaki çok sayıda âlimleri bir araya getiren bir konuma sahip olması da Mâtürîdî'ye çeşitli âlimlerle tanışma imkânı sunmuştur (Önal, 2013, s. 329).

İmam Mâtürîdî, özellikle kelimeler konularında önemli eserler kaleme almış ve Hanefî mezhebinin teolojik temellerini sağlamlaştırmıştır. Onun eserleri, Mâtürîdilik ekolünün ana metinleri olarak kabul edilmektedir. Mâtürîdilik ekolünün önde gelen alimlerinden olan İmam Mâtürîdî, Mâtürîdilik düşüncesini geliştirmiştir. İçinde bulunduğu olanakları son derece iyi değerlendiren İmam Mâtürîdî, yaşadığı dönemde İslâm kültür merkezi olarak bilinen Semerkand'da tahsiline başlamıştır. Onun yetiştiği zaman diliminde Semerkand'da Ebû Hanîfe'nin fikirlerinin felsefî ve teolojik temellerinin tartışıldığı "Dârü'l-Cüzcâniyye" olarak bilinen önemli bir medrese kurulmuştur.

İmam Mâtürîdî'yi bir kelimeci olarak şöhretin zirvesine çıkararak en önemli eserlerinden ilki Kitâbü't-Tevhîd kabul edilmektedir. O, Kitâbü't-Tevhîd sayesinde kelimeler ilmine en büyük katkılardan birini yapmış, eseriyle geçmiş ve günümüz insanına ışık tutmuştur. Başlı başına bir kelimeler kitabı olarak kabul edilen bu eser, kelâmî görüşlerinden dolayı Mâtürîdî'nin en önemli çalışması olarak bilinmektedir. Bu nedenle Mâtürîdî'nin kelâmî görüşlerini bir bütün olarak öğrenmek ve kelâm ilmindeki yerini saptamak için hiç şüphesiz onun, söz konusu bu eserini ele almak gerekmektedir. Mâtürîdî'den söz eden neredeyse tüm kaynaklar, söz konusu eseri Kitâbü't-Tevhîd ismiyle ona izafe etmektedir.

Kitâbü't-Tevhîd, giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Bunun yanı sıra her bir bölüm kendi içinde çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Eserin giriş bölümünde, dini delile dayanarak bilmenin gerekliliği ve nakil ile aklın dinin tanınması için esas teşkil etmesi üzerinde durulmuş, bu bağlamda nakil ile aklın dinin tanınmasında vazgeçilmez iki temel esas olduğuna dikkat çekilmiştir. Ayrıca bilgi edinme yolları, duyuların idraki, haberler, istidlâl, bilgi edinme yollarını inkâr edenlere başka cevaplar gibi konulara yer verilmiştir. Kitâbü't-Tevhîd'in birinci bölümünde ilahiyat konularına, bu bağlamda uluhiyyet, âlemin ve cevherlerin yaratılmışlığı, Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, fiilleri, arş konusunun açıklanması, tefekkür yoluyla bilgi edinme hakkında savunma, Allah'ın mekanla nitelendirilemeyeceği gibi meseleler

ele alınarak, karşıt görüşlere de cevaplar verilmiş, iddiaları aklî ve naklî delillerle çürütülmeye çalışılmıştır. Birinci bölümün büyük bir kısmı tevhid inancının karşısında yer alan felsefî ekol ve dinî mezheplerin eleştirilerine ayrıldığı görülmektedir. Kitâbü't-Tevhîd'in ikinci bölümü, nübüvvet bahsine ayrılmış olup, bu bağlamda nübüvvetin ispatı ve gereği, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı, Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki görüşleri ele alınmış olup, karşıt görüşlere eleştirilerde bulunulmuştur. Başta Ehl-i kitap olmak üzere Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmeyenlere karşı tenkitler yöneltilmiştir. Üçüncü bölümde kaza ve kader meseleleri ele alınmıştır. Bu başlık altında hikmet-sefeh, adl-zulüm, kulların fiilleri (istitâati), iradesi, taati, mâsiyeti, eceli ve rızık konusu, iradeye ait meseleler ele alınmış, meselerle ilgili aykırı düşüncelerin iddiaları eleştirilmiştir. Eserin dördüncü bölümünde, ahiret inancıyla birebir ilgili olan büyük günahlar ve bunları işleyenlerin durumu, günahların dindeki konumu, tevbe, şefaât, imanda istisna ve tasdik rolü, iman ve İslâm terimlerinin mahiyeti gibi bazı temel hususlar incelenmiştir. Bütün bu bilgilerden hareketle; *Kitâbü't-Tevhîd*'in çeşitli dinî ve itikadî meselerde bilgiler vererek münakaşa ve tenkid yapan, İslâm dışı din ve mezheplerden, farklı pek çok İslâm fırkalarından, bunların görüşlerinden bahseden, bu özelliği ile de sahasında ender rastlanan ve kelâm açısından da büyük öneme sahip olan temel bir eser olduğunu söyleyebiliriz.

İmam Mâtürîdî'nin bir diğer eseri ise Te'vîlâtü'l-Kur'an'dır. Mâtürîdî'nin bu eseri, tefsir ilmi yanında kelâm, felsefe, mezhepler tarihi, fıkıh, hadis ve birçok İslâmî ilimler alanlarında zengin bilgiler içeren en önemli temel eserlerden biridir. Günümüzde yapılan akademik araştırmalarda da bu eser, Kur'an'ın baştan sona kadar yorumlayıp Ehl-i sünnet inanç sistemini sağlam ve güvenilir bir zemine oturtmaktadır. Konuyla ilgili kaleme alınan ilk Kur'an tefsiri kabul edilmekte, bu özelliği sebebiyle de “Sistemleşen Ehl-i Sünnet'in Tefsir Kitabı” olarak nitelendirilmektedir. Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda akılcıların en önemli temsilcisi Mu'tezîle, nakilcilerin ise Selefîyye olarak bilinmektedir (Önal, 2013, s. 329).

Mâtürîdî'den sonra fikirlerini takip edip yaymak suretiyle Mâtürîdiyye mezhebinin esasları çerçevesinde Ehl-i sünnet kelâmına katkı sağlayan kelâmcıların arasında, Hâkim Semerkandî (ö.342/953), Muhammed b. Yemân Semerkandî (ö. 268/881 [?]), Ebü'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983), Ebü'l Muîn Nesefî (ö. 508/1115), Ebu Hafs Ömer Nesefî (ö. 537/1142), Ebü'l Berekât Nesefî (ö. 710/1310), Sirâcüddîn Osmân Üşî (ö. 575/1179), Nûreddin Sâbûnî (ö.580/1184), Ebü'l Yüsr Pezdevî (ö. 493/1100), Ebü İshak Saffâr (ö. 534/1139), Ebü Şekûr Sâlimî (ö. 460/1068'den sonra), Şemsüddîn Semerkandî'dir (ö. 702/1303). Bu âlimler, Mâverâünnehir bölgesinde Mâtürîdî mezhebinin yayılmasına katkıda bulunmuş, Mâtürîdiyye ekolünün bu bölgelerde yaşayan Müslümanların itikatta mezhebi haline gelmesinde, ilmî ve fikrî yapılanmaları üzerinde derin izler bırakmış ve bu suretle Türk İslâm düşüncesinin şekillenmesine önemli katkılar sağlamışlardır (Özcan, 2002, s. 463; Yeprem, 1997, s. 257).

2. Diğer Mâtürîdî Alimlerin Kelâm İlmine Katkıları

Mâtürîdî'den sonra fikirlerini takip etmek suretiyle Mâtürîdiyye mezhebinin esasları çerçevesinde Ehl-i sünnet kelâmına katkı sağlayan kelâmcılardan ilki Ebü'l Muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî'dir (Özel, 1990, s. 43). 438/1047 yılında Nesef'te doğan Ebü'l Muîn Nesefî, meşhur din âlimlerinin yetiştiği bir aileye mensuptur. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin öğrenimine dair bilgi bulunmamaktadır. Semerkant ve Buhara'daki Mâtürîdî-Hanefî âlimlerinden tahsil görmüş olması muhtemeldir (Yavuz, 2006, s. 568). Ebu'l-Muîn'e, Nesefî denilmesinin sebebi onun günümüzde Özbekistan sınırları içerisinde yer Nesef'e nispet edilmesinden kaynaklanmaktadır. Gerçek adı Nahşep olan bu şehir İslâm coğrafyacıları tarafından Nesef olarak meşhur olmuştur (Yurdagür, 1985, s. 43). Yine Nesefî ile bilgi veren bazı kaynaklarda onun Semerkand'lı olduğu belirtilmektedir. (Gölcük, 1988, s. 177). Ebu'l-Muîn Nesefî'nin kaynaklarda babasının ve dedesinin Hanefî mezhebine hizmet eden âlimlerden olduğu belirtilmektedir (Yavuz, 2006, s. 568-570). Bunun yanı sıra Ebu'l-Muîn Nesefî'nin

hocaları hakkında da kaynaklarda yeterince bilgi mevcut değildir. Neseî, diğer İslâm âlimleri gibi öncelikle temel İslâm ilimlerini tahsil etmiş, akabinde bu ilimlerin içinden birini kendine ihtisas alanı seçmiştir. İhtisas alanı olarak kelam ilmini seçmiş olması muhtemeldir. Zira Ebu'l-Muîn Neseî, kelam alanında çok meşhur olan Tabsîratü'l-Edille isimli eserin yazarıdır (Yurdagür, 1985, s. 43). Bu eser, kelama dair son derece hacimlidir. Neseî'nin kelam alanında yazmış olduğu bu kapsamlı eser, eseri, Kitâbü't-Tevhîd'in tanınmadığı uzun zaman diliminde Mâtürîdiyye mezhebinin görüşlerini gözler önüne seren temel kaynak olarak kabul edilmiştir. Tabsîratü'l-Edille gerek müellifin gerekse Mâtürîdiyye mezhebinin kelam alanında en hacimli eseri olan Kitâbü't-Tevhîd'in şerhi niteliğinde kabul edilmekte, (Aruçi, 2011, s. 225). Mâtürîdiyye tarihi ve ricâli ile ilgili son derece mühim bilgiler vermek suretiyle, Mâtürîdiyye'ye ait olan kelami görüşleri kullanarak, semantik yöntemle sistemleştirerek derinleştirmiştir. Neseî, mevcut görüşlerin muhalif fırkalar karşısında müdafaasını yaparak Mâtürîdiyye Mezhebi'nin kelam okulu haline gelmesine önemli katkıda bulunmuştur. Neseî'nin hikmet sıfatına yer vermesi, tabiat felsefesi ile ilgilenmesi, Hz. Peygamber'in nübüvvetini temellendirirken onun getirdiği ibadet şekillerinin hikmetli ve anlamlı oluşuna dikkat çekmesi kendisinin özgün görüşlere sahip bir kalamcı olduğunu göstermektedir (Yavuz, 2006, s. 570).

Neseî'nin Tabsîratü'l-Edille isimli eseri, giriş ve altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümünde ilmin tarifi, nesnelere gerçekliklerinin bulunduğu ve insan bilgisinin bu bilebileceği üzerinde durulur. Ayrıca bilgi edinme vasıtaları olan duyular, doğru haber ve akıl konularına temas edilerek, aklî istidlâle dikkat çekilmektedir. Dini meselelerde ilhamın bilgi kaynağı kabul edilip/edilmeyeceği, mukallidin imanı tartışılmaktadır. Eserin ikinci bölümünde ilâhiyyât konuları incelenmiştir. Kâinatın yaratılmışlığı bağlamında hudûs deliline yer verildikten sonra Allah'a cevher, araz, mekân izâfe eden, dengi ve benzerinin olduğunu söyleyenlerin görüşleri eleştirilmektedir. Kaza, kader, irade, kelam sıfatı, fiilî sıfatların kadîm olduğu fikri, insanın ihtiyarî fiilleri üzerinde durulmaktadır. Bu bölüm rû'yetullah meselesinin ayrıntılı bir şekilde biçimde işlenmesiyle sona ermektedir. Üçüncü bölümde nübüvvet meseleleri incelenmiş, risalet ve nübüvvetin aklen mümkün olduğu ve hikmete uygunluğu belirtilmiştir. Mucize konusu bağlamında Hz. Peygamber'in mucizeleri ele alınmıştır. Bu bölümü keramet bahsiyle sona erdirmektedir. Dördüncü bölümde kader, ilâhî sıfatlar, istitâat gibi meseleler ile devam etmektedir. Beşinci bölümde sem'îyyât meselesi olan kabir azabının ispatıyla başlamakta, büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumu, şefaât konularına yer verilmektedir. Altıncı bölümde ise imâmet meselesi incelenmiştir.

Mâverâünnehir'de Mâtürîdilik düşüncesi perspektifinde olan bir diğer âlim Ebü'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâil Kâdî Hakîm Semerkandî'dir. İsmi, doğduğu yere nispetle Semerkandî ve verdiği isabetli kararlardan veya tasavvufî birtakım hikmetli davranışlarından dolayı da Hakîm nitelermelerinden oluşmaktadır. İmam Mâtürîdî'den fıkıh ve kelam okuyarak, Belh'in ileri gelen hocalarından eğitim görmüş ve uzun süre Semerkant kadılığı yapmıştır. Kelam, fıkıh ve Kur'an'ın tevili konularında Sevâdü'l-A'zam gibi meşhur bir eseri olan Hakîm, Semerkandlılar tarafından sevili sayılan bir âlimdir (Ak, 2019, s. 63). Sevâdü'l-A'zam isimli eseri Mâtürîdilik ekolünün başlangıç dönemi eserlerinden olan bu çalışma İslam felsefesi ve tasavvufu alanında son derece önemli bir yere sahiptir. Matürîdî ekolünün başlangıç dönemi eserleri içerisinde önemli bir yere sahip olan bu eser, kaleme alındığı dönemde Sâmanîler'in resmi akidesi olarak kabul edilmiştir (Can, 1997, s. 195). Günümüze ulaşan bu eseri kaleme alan Hakîm Semerkandî, İmam Mâtürîdî ile hem arkadaşlık hem de ona talebelik yapan ve daha sonra Semerkant'ta uzun süre kalıp görevinde bulunmuş bir âlimdir (Ak, 2019, s. 152). Hakîm Semerkandî ile İmam Mâtürîdî arasında sıkı bir bağın olduğunu kendilerinden sonra Matürîdilîğin önemli bir temsilcisi olan Ebü'l-Muîn Neseî'den öğrenmekteyiz. Semerkandî'nin İmam Mâtürîdî'nin mezar taşına; "Burası hayatını ilme adayan, gücünü ilmin yaygınlaşması ve başkalarına intikal etmesi yolunda harcayan, ömrünün meyveleri olan ve hepsi de övgüyle anılmaya

lâyık pek çok eserin (talebe ve kitap) sahibinin mezarıdır" ifadelerini yazdırma isteğinde bulunması bu durumun en güzel ispatıdır.

Hakîm Semerkandî'nin Sevâdü'l-A'zam isimli eseri, Samani emiri İsmail b. Ahmet'in isteği üzerine yazılmıştır. Emir İsmail, 290/903 yıllarında Semerkant ve Buhara başta olmak üzere Mâverâünnehir âlimlerini toplamış ve onlardan sapkın düşüncelerin yayılmasını önlemek amacıyla suni inancın esaslarını tespit edilmesini istemiştir. Bu görevi de Semerkandî'ye vermiş o da sözü edilen eseri kaleme almıştır. Sevâdü'l-A'zam, Samaniler döneminde devletin akaide dair resmi ilmihal kitabı olmuştur (Ak, 2019, s. 153). Eser, ilahi aşkın yüceliğini ve insanın varoluşsal derinliklerini incelemektir. Semerkandî'nin mistik bir dille kaleme aldığı Sevâdü'l-A'zam, insanın Allah'a yönelişini ve ruhsal serüvenini anlatmaktadır. Bu eser, okuyucuya manevi bir deneyim sunmaktadır (Aruçi, 2009, s. 578). Kitabın giriş kısmında ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı (İbn Mâce, "Fiten", 17; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 1) hadisi aktarılmaktadır. Eser, sistematik bir yapı içerisinde olmamakla beraber altmış bir mesele ele alınmıştır. Bunlar; imanda istisna, tekfir konusu, hayır ve şerrin Allah'tan olduğu, kulların fiillerinin yaratılmış olduğu, kabir azabı, Münker ve Nekir'in sorgulaması, miraç, amel defteri, şefaet, sırat, cennet ve cehennem ebediliği, hesap, aşere-i mübeşşere, Hulefâ-yi Râşidîn, ashabin kötülenmemesi, Allah'ın gazabı ve rızâsı, rû'yetullah, peygamberlerin ve evliyanın mertebeleri, keramet, Allah'ın ezelde halk, ilim ve kudret sıfatlarının bulunduğu, kazâ ve kader, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu, iman hakikati, taat ve isyan konuları, iman Allah'ın birliğini kalp ile tasdik, dil ile ikrar etmekten ibaret bulunduğu, teşbih ve teccîm, iman-amel ilişkisi, kıyamette ölümlerin yeniden diriltilmesi, iman artması, eksilmesi gibi meselelerdir (Aruçi, 2009, s. 578). Sevâdü'l-A'zam'ın konuları yukarıda da ifade edildiği üzere belli bir düzen içerisinde değildir. Akâid risaleleri genellikle özet halinde olup deliller zikredilmeden konular takrir edildiğinden her konunun dayandığı ayet ve hadisler üzerinde durulmamaktadır. Eserde konuların genelinde ayet, hadis, sahabe sözü ve âlimlerin görüşlerine değinilmektedir. Bu sebeple eser diğer akâid metinlerine göre daha hacimlidir. Metnin en önemli ayırt edici özelliği ise bir akâid eseri olmasına rağmen içerisinde fikhî konuları barındırmasıdır.

Bir diğer âlim ise Muhammed b. Yemân Semerkandî'dir. Kendisine nisbet edilen Me'âlimü'd-dîn, İ'tişâm ve Red'ale'l-Kerrâmiyye adlı eserler mevcuttur. Nisbesinden Semerkant'ta doğduğu tahmin edilmektedir (Aruçi, 2009, s. 479). Ebul Muin Nesefî'nin Semerkant kelimcilerinin eskilerinden saydığı Muhammed b. Yemân'ın Semerkant'ta ve genelde Mâverâünnehir ulemâsı arasında oldukça saygın bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kerrâmiyye mezhebini eleştirmek için kaleme aldığı eserini görenler onun kelam ilmindeki derinliğini anlamaktadır (Aruçi, 2009, s. 479). Maveraünnehir ulemâsının Kerrâmiyye'ye pek iyi bakmadığı Mâtürîdî kaynaklarda geçmektedir. Muhammed b. Yemân Semerkandî de Kerrâmîlere reddiye yazmış, Mâtürîdî de, onların Mürcie'ye yakın taraflarını oluşturan imanı ikrardan ibaret saymalarını eleştirmiştir (Karadaş, 2006, s. 80).

Bir başka âlim Ebü'l-Leys Semerkandî'dir. Adına nispetle Semerkant'ta doğmuş olması muhtemeldir. Ebü'l-Leys Semerkandî'nin Beyânü Aşkîdeti'l-uşûl isimli risalesi Ehl-i Sünnet'in inanç esaslarını âmentü biçiminde özetlemektedir. Ebû Hanîfe ve bazı talebeleri tarafından kaleme alınan kelâm metinlerinin aktarılmasında ve Hanefî mezhebinin hâkim olduğu bölgelerde benimsenmesinde önemli rol oynayan Ebü'l-Leys'in kelâma dair görüşleri genel olarak Mâtürîdî çizgisiyle paraleldir (Yazıcı, 2009, s. 474). Beyânü 'aşkîdeti'l-uşûl Ehl-i sünnet'in inanç esaslarını âmentü biçiminde özetleyen risâle Endonezya, Malezya ve Güney Afrika'da yaygın olup buralardaki yerel dillere çevrilmiş, ayrıca yaygınlığı sebebiyle XIX. yüzyıl şarkiyatçılarının ilgisini çeken risâle A. W. Juynboll tarafından yayımlanmıştır (Yazıcı, 2009, s. 473). Ebü'l-Leys Semerkandî'nin on altı mesele halinde ve soru-cevap tarzında düzenlediği risâlesi, iman ne olduğu sorusuyla başlamaktadır. Risâlede Allah'ın sıfatları, meleklerin mertebeleri, isimleri, dört büyük kitap ve suhufun indirildiği peygamberler, nebî ve resullerin sayıları ve adları, cennet ve cehennem görevlileri dışındaki bütün canlıların ölecekleri ve ölümlerinden sonra diriltilecekleri, hesap, cennet ve cehennem ebediliği, kadere iman itaat ve isyanın

ezelde Allah'ın takdirine bağlı olduğu, ancak Allah'ın kulların itaat etmelerini murat edip razı olduğu, isyanı yasaklayıp ona rızâ göstermediği gibi meseleler incelenmiştir. Risâlenin son bahsini iman konusu teşkil etmektedir. Burada akıl, ruh, kalp ve cesette Allah'ın hidayeti olan bir nur bulunduğu için imanın bölünemeyeceği, esasının tevhidden ibaret olduğu, ibadetleri, melekleri, ilâhî kitapları, tasdik, ikrar ve amel konuları ele alınmıştır. Dinî akîdeleri Ehl-i sünnet ilkeleri doğrultusunda halka öğretmeyi amaçlayan ve delillerden tamamen tecrit edilmiş bulunan risâle, ilk dönemlerde Ehl-i sünnet camiasının benimsediği âmentü esaslarını belirtmesi bakımından önemlidir (Yavuz, 1992, s. 473; Yazıcı, 2009, s. 473).

Bir başka âlim olan Ebu Hafs Ömer Neseî'nin akaide dair kaleme aldığı Akâidün Neseî'si mevcuttur. Akâ'idü'n-Neseî Neseî'yi şöhrete kavuşturan çalışmalarının başında gelen bu risâle İslâm akaidini öğretici bir tarzda özetlemesiyle ün kazanmıştır. Çeşitli Doğu ve Batı dillerine tercüme edilmiş olan bu eser, ilk defa William Cureton'un yayımlanmıştır. Eser hakkında yazılan pek çok şerh arasında en fazla bilinen Sa'deddin Teftâzânî'nin eseri olup bunun üzerine de birçok hâşiye kaleme alınmıştır (Aslantürk, 2006, s. 570-571). Ömer Neseî, Karahanlılar döneminin ileri gelen âlimlerinden biri olarak bilinmekte, çeşitli ilim dallarında kaleme aldığı eserleri mevcuttur. Kuvvetli hâfızası ve çok sayıda hadis ezberlemesi ile tanınan Ömer Neseî "Müftî's-sekaleyn" ve "Necmüddîn" lakapları yanında "hâfız" unvanıyla da anılmıştır. Neseî'nin Bağdat'ta Taţvîlü'l-esfâr li-taḥşîli'l-aḥbâr adlı eserini okuttuğu, birçok kişinin kendisinden hadis naklettiği ve hac için gittiği Mekke'de Cârullah Zemahşerî ile görüştüğü belirtilmektedir (Aslantürk, 2006, s. 571). Ömer Neseî, Akâidü'n-Neseî isimli çalışmasında ilk olarak İmam Mâtürîdî gibi bilgi konusuyla başlangıç yapmış, Mâtürîdî'nin sık sık kullandığı "Kâle Ehlü'l-Hakk" ifadesini kullanmıştır.

Mâverâünnehir'de Mâtürîdilik düşüncesi bağlamında ortaya çıkan bir diğer âlim Ebü'l Berekât Neseî'dir. Onun Umde isimli eseri ve şerhi olan İ'timâd fi'l-i'tikâd isimli eser son derece önemlidir. İ'timâd fi'l-i'tikâd, 'Umde'nin şerhi olup 26 Cemâziyelevvel 698 (1 Mart 1299) tarihinde tamamlanmıştır. Pek çok nüshası mevcut olan bu eserle ilgili çeşitli çalışmalar mevcuttur. Buhara yakınlarındaki Neseî şehrinde doğan Ebü'l Berekât Neseî'nin kaynaklarda hocaları hakkında verilen bazı bilgilerden hareketle 620/1223 yılı civarında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. İlim merkezi olan Buhara'da yetişmiş ve orada tahsilini sürdürmüştür. Buhara, Moğol istilâsının sancılarını yaşadığından birkaç defa katliam ve yağmaya uğramış olsa da hâlâ İslâm şehirleri arasında nüfusuyla ve gelişmişliğiyle ön plana çıkmakta ve ilim merkezi olarak canlılığını korumaktaydı. Hocalarından Şemsüleimme Kerderî temel İslâm ilimlerinin hemen bütün dallarında değerli üstatlardan eğitim almış, ancak ilmî mesaisini yazılı eser bırakmak yerine öğrenci yetiştirmeye adanmış bir âlimdi. Muhtemelen onun yetiştirdiği kişilerden ders alarak öğrenimini tamamlayan Neseî özellikle Hamîdüddin ed-Darîr'den çok faydalandı ve hocasının ölümüne kadar onun yanından ayrılmadı. Kerderî'nin Hâherzâde lakabıyla tanınan yeğeni Bedreddin Muhammed b. Mahmûd Kerderî de Neseî'nin hocalarındandır (Bedir, 2006, s. 576).

Bir başka âlim olan Sirâcüddîn Osmân Ūşî'nin Emâlî adlı akaid risâlesi bulunmaktadır. Emâlî, Mâtürîdî akaidine dair bir risâle olup Kaşîdetü'l-lâmiyye ve Bed'ü'l-emâlî ismiyle anılmaktadır. Manzum olması, veciz bir üslûpla kaleme alınması öğrenme ve öğretme kolaylığı sağlamış, kısa sürede medreselerde rağbet gören bir metin haline gelmiştir. Üzerine çok sayıda şerh yazılarak çeşitli dillere tercüme edilen Emâlî birçok defa basılmıştır (Toprak, 2012, s. 231). İslâm akaidinin temel konularını ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'îyyât şeklindeki klasik şemaya genellikle sadık kalarak işleyen risâle, konusunun tevhid olduğunu belirten bir beyitle başlayıp Allah'ın zâtının ve sıfatlarının ele alındığı beyitlerle devam etmektedir. Halku'l-Kur'ân, rü'yetullah, haberî sıfatlar, insan fiili ve aslah gibi konular incelenmiş, ayrıca bu mevzularda Ehl-i sünnet'e muhalif görüşler ileri süren fırkalara karşı eleştiriler yöneltmiştir. Eserde nübüvvet meselesi, evliyanın kerametlerine, tekvin ile mükevven arasındaki ilişki, ma'dûma şey denilip denilemeyeceği, ölüm sonrası hayat ve âhîret halleri ele alınmıştır. Bu eser

akaid ve kelâm metinleri arasında çok rağbet görmüş, pek çok defa istinsah edilmiş, üzerinde tercüme ve şerh olarak birçok çalışma yapılmıştır (Özervarlı, 1995, s. 73).

Bir başka âlim ise Nûreddin Sâbûnî'dir. Onun eseri Kifâye fi'l-hidâye ve öğretimde kolaylık sağlamak amacıyla ondan ihtisar edilerek meydana getirdiği Müntekâ isimli eserleri fazlasıyla kıymetlidir. Nureddin Sâbûnî, Buhara'da şöhret bulmuş bir Hanefi- Matürîdî âlimdir. Eserlerine bakıldığında müellifin bu özelliği net olarak dikkat çekmektedir. Eserlerinde sık sık "arkadaşlarımız veya yandaşlarımız şöyle dedi" tabirini kullanır, arkadaşlarımız veya yandaşlarımızdan kastının ise Hanefi-Mâtürîdî geleneğine sahip âlimler olduğu açıktır (Özel, 2013, s. 6). Sâbûnî'nin Arapça ve Farsçadan başka Buhara'da doğup yetiştiğine bakılırsa Türkçeyi de bildiği, hatta Türk asıllı olduğu söylenebilir (Aruçi, 2009, s. 360). Nureddin Sâbûnî'ye ait Münteka, Kifâye ve Bidâye eserleri mevcuttur. Münteka, Sâbûnî bu eserde kelâmın nübüvvetle ilgili konularını ele alır. Sâbûnî bu eserin başında bu eserin çok faydalar içerdiğini, bu eserden çağın insanının daha çok faydalanmasını sağlamak, anlaşılmasını kolaylaştırmak ve hacmini azaltmak amacıyla kitabı yeniden kaleme aldığını söyler. Bidâye, Sâbûnî'nin en meşhur eseridir. Bu eser, Kifâye'nin bir özeti niteliğinde olmakla beraber kelâm konularını anlaşılır ve özet bir dille verdiği için ilim çevrelerinde daha çok rağbet görmüştür (Topaloğlu, 2005, s. 21). Sâbûnî'nin Kifâye adlı eseri, kendisinin en kapsamlı eseri olmakla beraber Mâtürîdiye geleneğinin de en kapsamlı eserlerinden bir tanesidir. Eser, klasik kelâm konularının tamamını içermekte ve bunları gerek akli ve gerekse nakli delillerle kanıtlama yoluna gitmektedir. Kifâye'de ise klasik kelâm konuları ele alınmıştır. Çalışmada ilahiyât, nübüvvet, iman ve sem'iyat konuları incelenmiştir.

Bir başka âlim ise Ebü'l Yüsr Pezdevî'dir. Mâtürîdi ekolünün eserlerinin bir kısmı günümüze intikal etmiş önemli âlimlerinden biri olan Pezdevî Mâtürîdiyye'nin kuruluşunu sağlayan mütekaddim kelâm âlimleri silsilesinin sonuncularından biri olarak kabul etmek mümkündür. Eserinin ismi Uşûlü'd-dîn'dir. Eserin giriş kısmında yaşadığı döneme kadar kaleme alınmış kelâm eserlerine genel bir bakış sergiledikten sonra Mâtürîdî'nin Ehl-i sünnet mezhebi çerçevesinde telif ettiği Kitâbü't-Tevhîd'i beğenmekle birlikte anlaşılmasının zor olduğunu söyleyerek kitabını kaleme almıştır. Mâtürîdî'den bir buçuk asır sonra gelen Ebü'l-Yüsr Pezdevî onun eserlerinde görülmeyen "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" tabirini çokça kullanmış, bu ekolün düşüncelerini müdafaa etmiştir (Aruçi, 2007, s. 267). Pezdevî'nin Uşûlü'd-dîn isimli eseri içerik yönünden kelâm kitaplarının planına uygun şekilde usûl-i selâse üzerine kurulmuştur. Girişte varlık ve bilgi, imâmet konularına yer verilmiştir. Giriş ve dört bölümden oluşan Uşûlü'd-dîn'in Ehl-i sünnet çizgisinde bir eser olduğunu söyleyebiliriz (Topaloğlu, 2012, s. 217). Mâtürîdî'nin eserinden sonra ve Ebü'l-Muîn Neseî'den önce mezhebin en önemli kitabı sayılan Uşûlü'd-dîn içeriği ve konulara yaklaşımı açısından Kitâbü't-Tevhîd'le benzerlik arz etmektedir (Topaloğlu, 2012, s. 218).

Ebü İshak Saffâr'ın Telhîsü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd'i de kelâm ile ilgili önemli eserlerdendir. Son dönemlere kadar pek fazla tanınmayan ve eserlerinden bahsedilmeyen önemli Mâtürîdî kelâmcılarından biridir. Müteahhirîn döneminin başlarında yaşamış olan Ebu İshak Saffâr'ın İbâne, Ecvibe ve Telhîsü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd adlı farklı eserleri vardır. Saffâr'ın, Telhîsü'l-edille li-kavâ'idi't-tevhîd adlı eseri Kahire Üniversitesi ve İstanbul Âtîf Efendi Kütüphanelerinde yazmaları bulunmaktadır. Eser, Beyrut Alman Şark Enstitüsü'nden Dr. Angelika Brodersen tarafından tahkik edilerek 2011'de iki cilt halinde Beyrut'ta neşredilmiştir (Taşkın, 2013, s. 166). Eserine kelâm ilmiyle ilgilenmenin öneminden bahsederek başlayan Saffâr, önce ilmin tarifini verip akabinde ilme ulaştırılan yollardan bahsetmektedir. Sonrasında bu ilme neden kelâm adının verildiğine dâir kısa bir değerlendirmede bulunmaktadır. Eserinde eşyânın hakikatının sübûtu, esmâ ve sıfâtlar, isim-müsemmâ gibi konulara yer vermiştir. Kelâm alanında tartışılan pek çok meseleye yer vermesine rağmen sıfâtullâh başlığı altında tartışma yöntemini benimsememiş olması dikkat çekicidir (Taşkın, 2013, s. 166-167).

Sonuç olarak bakıldığında yukarıda ismi geçen âlimler gerek eserleri gerekse fikirleriyle özellikle Mâverâünnehir bölgesinde kelim ilmi ile ilgili olarak son derece önemli bir yerde bulunmaktadır. Sözü edilen âlimler önemli eserler yazarak Mâtürîdiliğe katkı sağlamışlardır. Yine bu âlimler çok sayıda öğrenci yetiştirerek gerek Mâverâünnehir’de gerekse yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla Horasan Şam ve diğer bölgelerde Mâtürîdiliğin yayılmasına katkı sağlamışlardır. Sonuç olarak Ebu'l-Yusr Pezdevî ile tanınmaya başlayan, Ebu'l-Muîn Nesefî ile zirveye çıkan Mâtürîdilik diğer âlimlerin İmam Mâtürîdî’yi Ehl-i Sünnet’in temeline çıkararak kelim ilmine son derece önemli katkılarda bulunmuşlardır.

Kaynaça

- Ak, A. (2019). *Büyük Türk Alimi Maturidi ve Maturidilik*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Aruçi, “Tebziratü'l-Edille”. (2011). cilt:40. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul.
- Aruçi, M. “Sâbûnî Nureddin”, cilt: 35, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul.
- Aruçi, M. “Semerkandî”. (2009). cilt: 36. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, Ankara.
- Aslantürk, A. H. (2006). “Nesefî Necmeddin” cilt: 32. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul.
- Bedir, M. (2006), “Nesefî Ebü'l-Berekât” cilt: 32. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul.
- Can, M. (1997). “Hakîm es-Semerkandî”, DİA, XV, İstanbul.
- Demirci, M. S. (2012). Hicri V-VI. yüzyıllarda Mâverâünnehir’de yaşamış Mâtürîdî âlimlerin Mâtürîdilik içindeki yeri ve görüşleri. *Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi*.
- Gölcük, Ş. (1988). *Kelâm Tarihi*. Esra Yayınları: İstanbul.
- İbn Mâce, “Fiten”, 17; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 1.
- Karadaş, C. (2006). Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdilik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-, *Usûl*, 6 (2). 57 – 100.
- Korkmaz, S. (2001). İmam Ebu Mansur el-Maturidi’nin Hayatı ve Eserleri. *Dini Araştırmalar*, 4(10), 89-119.
- Önal, R. (2013). Mâtürîdî’nin Hayatı, Eserleri Ve Kelam İlmi’ndeki Yeri. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8(3), 325-360.
- Özel, A. (1990). *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: TDVY.
- Özel, M. (2013). Nurettin Es-Sâbûnî’nin El- Kifâye Fi’l- Hidaye Adlı Eserinin Tahkiki Ve Kelam İlmine Katkıları Açısından Değerlendirilmesi. *Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi*.
- Özervarlı, M. S. (1995). “el-Emâlî”, cilt. 11, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul.
- Özgüdenli, O.G. (2003). “Mâverâünnehir”, DİA, XXVIII, Ankara.
- Taşkın, B. (2013). Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1(2), 165- 170.
- Topaloğlu, B. (2005). *Mâtürîdiyye Akaidi*. Ankara.
- Topaloğlu, B. (2012). “Usûlü'd-dîn”, cilt. 42, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul.
- Toprak, M. S. (2012). “Ûşî”, cilt: 42, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul.
- Yavuz, Y.Ş. (2006). “Ebul Muîn Nesefî”, DİA, cilt: 32, Ankara.
- Yazıcı, İ. “Semerkandî Ebü'l Leys”. (2009). cilt: 36. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul.
- Yurdagür, M. (1985). “Kurucusundan Sonra Mâtürîdiyye Mezhebinin En Önemli Kelamcısı Ebu'l-Muîn en-Nesefî’nin Hayatı ve Eserleri”. *Diyanet Dergisi*, XXI, Ankara. 27-43.

SÂMÂNÎ HÜKÜMDARLARININ MÂVERÂÜNNEHİR'DE İLMİN GELİŞİMİNE YAPTIKLARI KATKILAR

Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR¹

Öz

Sâmânîler, hicrî 3 ve 4. asırda Mâverâünnehir ve Horasan'da hüküm sürmüşlerdir. Bu dönemde, İslâm dünyasında “Mâverâünnehir Uleması” olarak ayrı bir ekol ortaya çıkmıştır. Mâverâünnehir'de özellikle Buhara, Semerkant, Nesef şehirleriyle Fergana vadisi pek çok âlimin yaşadığı bölge olarak dikkat çekmektedir. Bu yer adlarıyla meşhur olmuş (Buharî, Semerkandî, Nesefî) yüzlerce âlim bulunmaktadır. Yetişen âlimler ve ortaya konulan eserler ile yüzlerce yıl İslâm medeniyet ve kültür tarihinin zenginleşmesine katkı sunan Mâverâünnehir bölgesinin bu seçkin vasfı elde etmesinde iç ve dış amiller olarak birçok unsur etkili olmuştur. Bu tebliğde, Sâmânî hükümdarlarının bu bölgede ilimlerin gelişmesine yaptıkları katkılar ele alınmaktadır. Sâmânî hükümdarların sarayları, ilme ve âlimlere özel önem verilen mekânlar olmuştur. Devletin üst yönetiminde âlimlerin bilgi ve tecrübelerinden yararlanılmıştır. Âlimlere devlet bünyesinde resmi görevler verilmiştir. Sâmânî hükümdarlarının talimatı ile pek çok tercüme faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Sâmânî idarecilerinin talebi ile saraylarda münazara ortamında âlimler fikirlerini sunmuştur. İlk medreselerin Mâverâünnehir ve Horasan'ın önemli şehirlerinde açılması ilmî faaliyetlerin daha düzenli bir şekilde yürütülmesini sağlamıştır. Sâmânî sarayının İslâm dünyasının en büyük kütüphanelerinden birine sahip olması bilgiye ulaşmada kolaylık sunmuştur. Hükümdarların âlim ve ediplere karşı cömertçe davranışı ülkenin ilmin câzibe merkezi olmasında önemli bir etkiye sahiptir. Bugün bir bölgenin ilim merkezi yapılmasına kararı verildiğinde tarihteki güzel örneklerden istifade etmek mümkündür. Bu konuda, Sâmânî hükümdarlarının yaptığı uygulamalardan çıkarılacak pek çok olumlu örnek vardır. Bu yönü ile araştırılan konu, çağımız hükümdarlarına ilme hizmet bakımından tavsiye ve önerileri de kapsamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh- Sâmânîler- Hükümdar- Mâverâünnehir-İlim

The Contributions of the Samanid Rulers to the Development of Science in Transoxiana

The Samanids ruled in Transoxiana and Khorasan in the 3 and 4th century. In this period, a separate school emerged in the Islamic world as the “Ulama of Transoxiana”. In Transoxiana, especially the cities of Bukhara, Samarkand, Nesef and the Fergana valley attract attention as the region where many scholars live. There are hundreds of scholars (Bukhari, Samarkandi, Nesefi) who became famous for these place names. Many internal and external factors have been effective in the Transoxiana region, which has contributed to the enrichment of the history of Islamic civilization and culture for hundreds of years with its educated scholars and the works produced, to achieve this distinguished quality. In this paper, the contributions of the Samanid rulers to the development of sciences in this region are discussed. The palaces of the Samanid rulers have been places where special importance was given to science and scholars. The knowledge and experience of scholars have been used in the upper management of the state. Scholars were given official duties within the state. Many translation activities were carried out under the instruction of the Samanid rulers. At the request of the Samani administrators, scholars presented their ideas in a discussion environment in palaces. The opening of the first madrasas in the important cities of Transoxiana and Khorasan enabled scholarly activities to be carried out in a more organised manner. The fact that the Samanid palace had one of the largest libraries in the Islamic world facilitated access to information. The generous behavior of the rulers towards scholars and scholars has an important impact on the country becoming the center of attraction of science. Today, when it is decided to make a region a centre of knowledge, it is possible to benefit from the good examples in history. In this regard, there are many positive examples to be

¹ Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı.

drawn from the practices of the Samanid rulers. In this respect, the subject researched also includes recommendations and suggestions to the rulers of our age in terms of serving science.

Keywords: Fiqh- Samanids- Ruler- Transoxiana -Science

Giriş

Sâmânîler, Mâverâünnehir ve Horasan'da (261/875- 395/1005) yüz otuz yıl hüküm sürmüş olan bir devlettir. Abbâsî halifesi Me'mûn'un emriyle Esed b. Sâmânîhudât'ın oğullarından Nûh b. Esed'in Semerkant'a, Ahmed b. Esed'in Fergana'ya, Yahyâ b. Esed'in Şâş'a, İlyas b. Esed'in Herat'a vali tayini ile² Sâmânîler hânedanının temelleri (204/819) yılında atılmıştır.³ Halife Mu'temid-Alellah'ın, Mâverâünnehir'in idaresini Nasr b. Ahmed'e verdiği 261 (874-75) yılı ise Sâmânîler'in bölgedeki hâkimiyetlerinin halife tarafından onaylanması sebebi ile bazı araştırmacılarca devletin kuruluş tarihi olarak kabul edilmektedir.⁴ 389/999 yılında Gazne ordusuyla yapılan savaş Sâmânîler'in yenilgisiyle sonuçlanmış ve bu yenilgi sonrasında Sâmânîler, Horasan topraklarını kaybetmişler ve devlet inkıraza uğramıştır.⁵ İsmâil b. Nûh, Sâmânîler Devleti'ni yeniden toparlamak için çaba sarf etmiş ancak bir netice elde edememiştir. Onun 395/1005 tarihinde ölümüyle Sâmânî Devleti tarihe karışmıştır.⁶ Sâmânî hanedanlığı, yönettikleri bölgede geniş çapta ilmî hareketin başlayıp devam etmesine katkı sunmuştur. Bu bölgede dinî, felsefî ve tabiî bilimler sahasında öne çıkan şahsiyetlerin varlığı bunu göstermektedir.⁷

Mâverâünnehirde İlmî Gelişiminin Başlıca Sebepleri

Sâmânî saraylarında ilme ve âlimlere özel önem verilmesi, ilmî faaliyetler yapılması için yöneticilerin talimatlarının olması, medreseler ve kütüphaneler kurarak uygun ilmî ortam sunulması ve âlimlerin ülkeye davet edilmesi bölgenin ilmin çekim merkezi olmasında başlıca etkili olan unsurlardır.

a- Sâmânî Saraylarında İlme Önem Verilmesi

İlme tazim etmeleri ile mâruf olan Sâmânîlerin⁸ Buhara'daki ve devlet içindeki diğer yerlerdeki saraylarında âlimlere iyi davranılmış,⁹ hükümdarlar ilme maddi ve manevi destek vermişlerdir.

Nasr b. Ahmed'in sarayında şairler, tarihçiler ve bilim adamları yer almıştır. Coğrafyacı Ebû Dulef, Astronomi bilgini İbn Amacur et-Türkî, şair Rudekî hükümdar nezdinde itibar gören isimler arasındadır.¹⁰

İbn Sînâ Buharalı olup Sâmânî sarayında yetişmiş, *Makale fi'n-nefs*'i II. Nûh için kaleme almış ve onun hekimliğini yapmıştır. II. Nûh'un hekimi, İbn Sînâ'nın hocası Ebû Mansûr Hasan b. Nûh el-Kumrî ve Ebû Sehl el-Mesîhî tıp konusunda dönemin diğer ünlü simalarıdır.¹¹

Nasr b. Ahmed Semerkant'a gelen hadis âlimi Ebû Heysem'i büyük bir merasimle karşılayıp, kendisine ikramlarda bulunmuştur.¹²

² Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Ârabî, 1997), 6/324.

³ Alparslan Kılınc, *Sâmânîler Döneminde Buhara Şehri* (İstanbul: Hiper Yayın, 2020), 49.

⁴ Aydın Usta, "Sâmânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Nisan 2024).

⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, 7/505.

⁶ Usta, "Sâmânîler".

⁷ Nadim Macit, "Sâmânî Hanedanlığı Kubbesi Altında Fikirler, İnançlar ve Matürîdi", *Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 598.

⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1411-1412/1991) 1/338.

⁹ Kenan Seyithanoğlu (ed.) vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 7/68.

¹⁰ Seyithanoğlu (ed.) vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 7/56.

¹¹ Usta, "Sâmânîler".

¹² Osman Aydınlı, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 397.

Sâmânîlerin sarayında coğrafya, ilmî seviye bakımından yüksek seviyeye ulaşmıştır.¹³ II. Nasr b. Ahmed'in veziri coğrafya âlimi Ceyhanî, Buhara'daki sarayına birçok coğrafyaciyı davet etmiştir.¹⁴ Sâmânî vezirlerinden olan Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hüseyn el-Hâzin ilk devir matematikçi ve astronomlarından sayılmaktadır.¹⁵ Kendisine ait haritalar bulunmaktadır.¹⁶

Hükümdar meclisine giren kimseler, saygı gösterisi olarak yer öpme âdetini yerine getirirken, âlimlerin bu usulden muaf tutulmaları¹⁷ ulemaya hürmetin bir göstergesidir. Dönemin âlimlerinin zaman zaman cenaze namazlarını bizzat emirin ya da emirin oğullarının kıldırması da ulemaya verilen değeri göstermektedir.¹⁸ Sâmânî hanedanının ehl-i ilmi sevmesi, ilme izzet ve ikramda bulunması hükümlerlik sürelerinin uzamasının etkenlerden birisi olarak kabul edilmiştir.¹⁹

b- Devlet Yönetiminde Âlimlerden İstifade Edilmesi

Sâmânîler devlet yönetiminde âlimleri görevlendirmişler, onların görüşlerinden faydalanmaya özel önem vermişlerdir.²⁰ Bu anlayışın bir sonucu olarak Sâmânî vezirleri genellikle ilim ehlinen seçilmiştir. Bel'amî, Ceyhânî, Ebu'l-Fazl b. Muhammed el-Mervezî, Ebû Ca'fer el-Hâzin, Hâkim eş-Şehîd bu görevde bulunmuş ünlü vezirlerdendir.²¹

İlim ehline verdikleri değer yanında, Sâmânî hükümdarların bazıları İslâmî ilimlerle bizzat meşgul olmuştur. İsmail b. Ahmed Mezalim Mahkemesinde yıllarca başkanlık yapmıştır. II. Nasr da âlim olarak tanınmıştır.²² Sâmânî ailesinden Ahmed b. Esed ve oğlu İshak hadis rivayet etmiştir.²³ Sâmânî emirler çocuklarının da ilmî bakımından yetişmesine büyük önem vermişlerdir.²⁴

Sâmânî hükümdarları kadılık makamına verdikleri değer bir sonucu olarak baş kadılık makamını Buhara'nın en seçkin fakihleri arasından seçerek tespit etmişler, onlara iyi bir maaş tahsis ederek görüşlerine itibar etmişlerdir.²⁵

c- Sâmânî Emirlerinin Talimatı İle İlmî Faaliyetlerin Yapılması

Sâmânî emirlerinin talimatı ile pek çok tercüme çalışması yapılmıştır. Yöneticilerinin ilme ve edebiyata önem vermesinin bir sonucu olarak Mâverâünnehir bölgesi ilim ve edebiyatın merkezi konumuna yükselmiştir.²⁶ Sâmânî idarecilerin teşvik ve yardımları ile Buhara, Semerkant, Nişabur gibi merkezlere entelektüel akış olmuş, idarecilerin hamilikleri ile âlimler, şairler, din adamları ve sanatçılar Sâmânî dönemde önemli eserler ortaya koymuşlardır.²⁷

I. Mansûr b. Nûh'un emriyle oluşturulan bir heyet, Kur'an'ın tamamını Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân* adlı tefsirinin özetiyle birlikte Farsça'ya çevirmiştir. Günümüze ulaşan en eski Kur'an tercümesi olan eser, aynı zamanda satır arası ilk Kur'an çevirisidir.²⁸

¹³ Carl Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi* trc. Neşet Çağatay (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 137.

¹⁴ Seyithanoğlu (ed.) vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 7/54-55.

¹⁵ İhsan Fazlıoğlu, "Hâzin, Ebû Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (26 Nisan 2024).

¹⁶ Mehmet Dalkılıç, *Sâmânî Devleti (M. 875-1005)* (Ankara: İlahiyat, 2022), 122.

¹⁷ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 1/339.

¹⁸ Mehmet Necmeddin Bardakçı, "Sâmânîler Devrinde Batnîlerle Mücadele ve Hakîm Tirmizi'nin Bu Sürece Katkısı", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 60 (Aralık 2023), 206.

¹⁹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, 6/326.

²⁰ Aydın, *Semerkant Tarihi*, 398.

²¹ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 1/338; Usta, "Sâmânîler"; Ahmet Kütük, *Buhara* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019), 167.

²² Aydın, *Semerkant Tarihi*, 399-400.

²³ Usta, "Sâmânîler".

²⁴ Bardakçı, "Sâmânîler Devrinde Batnîlerle Mücadele ve Hakîm Tirmizi'nin Bu Sürece Katkısı", 206.

²⁵ Kütük, *Buhara*, 163.

²⁶ Hasan Kurt, *Tarihte Müslümanlar Eş Zamanlı Bir Tarih Yazımı* (Ankara: Otto, 2020) 2/408-410.

²⁷ Mustafa Demir, *Münir Atalar Armağanı: "Ortaçağ Tarihi Yazıları"* ed. Pınar Ülgen vd. (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015), 158.

²⁸ Usta, "Sâmânîler".

Tarih-i Bel'amî olarak meşhur olan *Târîh-i Taberî*'nin Farsça'ya çevrilmesinde vezir Ebû Ali el-Bel'amî görev üstlenmiştir.²⁹

Nuh b. Nasr 950 yılında *Sinbad* kitabının Darice'ye çevrilmesini emretmiştir.³⁰ Bu eserlere ilave olarak tıp ve eczacılık ile ilgili eserler de Farsça'ya çevrilmiştir.³¹

Mâverâünnehir ve Horasan'da bid'at ve hurafelerin yaygınlaşması üzerine Sâ mânî emîri İsmâil b. Ahmed, Semerkant ve Buhara âlimlerini davet ederek Müslümanları sağlam bir inanç etrafında toplayacak ve ehl-i sünnet inancını yayararak sapkın anlayışları ortadan kaldıracak bir eser yazmalarını istemiş, bu görev için Hakîm es-Semerkandî uygun bulunmuştur.³² Hakîm es-Semerkandî'nin bu amaçla telif ettiği *es-Sevâdü'l-a'zam* isimli eseri Sâ mânîler'in resmî akîdesi olarak kabul edilmiş ve bölgedeki medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.³³

Harizmî, *Mefâtihu'l-ulûm* eserini Sâ mânîlerin ilim adamlarını seven ve koruyan baş veziri Ebu'l-Hasan el-Utbî'ye ithaf etmiştir.³⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Nerşahî *Târîhu Buhara* eserini Sâ mânî Emîri I. Nûh'a sunmuştur.³⁵

Emir Mansur'un oğlu II. Nuh, şair Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed ed-Dakîkî'yi saraya davet ederek kendisinden İslâm öncesi dönemdeki İran'ın tarihi hakkında manzum bir eser yazmasını istemiş ancak Dakîkî'nin genç yaşta öldürülmesi sebebi ile eser tamamlanamamıştır.³⁶

İslâmiyet sonrası Farsça nazmın ve nesrin temelleri bu dönemde atılmıştır. Sâ mânî hanedanının kaybolmaya yüz tutan Farsî özelliklerin yeniden gün yüzüne çıkmasını sağlaması, İslâm'ın sadece Araplara ait bir din ve kültür olmadığını gösterilmesine ve dolayısıyla evrensellik niteliğine katkıda bulunmuştur.³⁷

d- İlmî Münazaralar Yapılması

İlmî münazara geleneği çok erken dönemden itibaren İslam dünyasında yerleşmiştir. Bir bölgede münazara ortamının olması, ileri sürülen görüşlerin dayandığı delillerini sunmayı ve mantıkî tutarlılığını göstermeyi gerektireceğinden dolayı ilmin takaddümüne fayda sağlayacaktır. Müzakerelerde ve münazaralarda, delil bakımından zayıf ve mantık bakımından tutarsız olduğu ortaya çıkan görüşler ilmî değerini büyük ölçüde yitirecektir. Dolayısıyla hakikati ortaya çıkarma, hatalı ve zararlı fikirleri reddetme amacıyla münazaralar yapılması her dönemde teşvik edilmesi gereken bir uygulamadır.

Sâ mânîler döneminde Semerkant'ta fıkıh ilminin okutulduğu, ilmî müzakerelerin yapıldığı birçok ders halkası mevcuttur. Sâ mânî idarecilerininin talimatı ile Semerkant'taki saraylarda münazara ortamında âlimlere fikirlerini serdetme imkânı sunulmuştur.³⁸ Devletin teşkilatlanmasında emirden sonra ikinci konumda olan vezirler genellikle ilim ehlinde seçilmiş ve ilmî münazaralar vezirler tarafından idare edilmiştir.³⁹

²⁹ Brockelmann, *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*, 137; Dalkılıç, *Sâ mânîler Devleti*, 120.

³⁰ Dalkılıç, *Sâ mânîler Devleti*, 136.

³¹ Seyithanoğlu (ed.) vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 7/68.

³² Muhammed Aruçi, "es-Sevâdü'l-A'zam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 19 Nisan 2024).

³³ Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkandî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 15 Mayıs 2024).

³⁴ Dalkılıç, *Sâ mânîler Devleti*, 126.

³⁵ Sebahattin Samur, "Nerşahî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Nisan 2024).

³⁶ Seyithanoğlu (ed.) vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 7/68.

³⁷ Demir, *Münir Atalar Armağanı: "Ortaçağ Tarihi Yazıları"*, 160.

³⁸ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, 1/339.

³⁹ Bardakçı, "Sâ mânîler Devrinde Batınîlerle Mücadele ve Hakîm Tirmizi'nin Bu Sürece Katkısı", 203.

e- Medreselerin Açılması

Sâmânîler döneminde başlangıçta eğitim-öğretim camilerde ve evlerde yapılmakla birlikte daha sonra Buhara, Semerkant, Nişabur, Belh ve Merv gibi önemli merkezlerde medreseler açılmıştır.⁴⁰ Bu medreselerin bir kısmı Sâmânî hanedanı tarafından inşa edilmiştir.⁴¹

Şâfiî mezhebinin önde gelen fakihlerinden olan Muhammed b. Hibbân Ebû Hâtim el-Büstî (ö. 354/965) adına Sâmânî emiri Ebû Muzaffer Ahmed b. Nasr bir ilim meclisi inşa ettirmiştir.⁴² Ülkedeki âlimlerin sayısının artmasına ve ilim talebindeki artışa bağlı olarak âlimlerin ders vermesi için inşa edilen medreselerin sayısı gün geçtikçe artmıştır.⁴³

f- Kütüphanelerin Kurulması

Sâmânîler döneminde Mâverâünnehir şehirlerinde başta emirler olmak üzere önemli şahsiyetler tarafından çok sayıda özel kütüphane tesis edilmiştir.⁴⁴ II. Nasr b. Ahmed sarayda büyük bir kütüphane kurmuş ve farklı bölgelerdeki yazma eserlerin bir nüshasını buraya getirtmiştir.⁴⁵

Buhara'daki Sâmânî sarayı İslâm dünyasının en büyük kütüphanelerinden birine sahiptir. İbn Sînâ'nın Sâmânîler'e saray hekimliği yaptığı sırada çok faydalandığı bu kütüphane II. Nûh devrinde çıkan bir yangında tamamen yanmıştır.⁴⁶

Sâmânî kütüphaneleri umumi ve yarı umumi olarak ikiye ayrılmaktadır. Yarı umumi kütüphaneler genellikle hükümdarlar tarafından kurulan kütüphanelerdir. Bu kütüphaneler sadece özel izinle liyakatli olanların girebildiği kütüphanelerdir.⁴⁷

g- Âlimlerin Ülkeye Davet Edilmesi

Sâmânîler'in Mâverâünnehir ve Horasan'da sağladığı siyasî istikrar ve yoğun ticarî faaliyetler neticesinde refah düzeyi yükselmiş, bu durum kültürel hayata canlılık kazandırmıştır. Hükümdarların âlim, şair ve ediplere karşı cömertçe davranışı Buhara'yı bir cazibe merkezi yapmıştır.⁴⁸

Buhara'nın ilim merkezi olarak ön plana çıkması İslâm fetihleri sonrasında özellikle Sâmânî hanedanının şehirde temin ettiği huzur ve güven ortamında sağlanmıştır. Şehirdeki bu gelişme çevre bölgelerdeki âlimleri de buraya çekmiştir.⁴⁹ Sâmânî emirler ilmin gelişmesine katkı sağlamak üzere ulemayı yüksek ücretler ödeyerek ülkeye davet etmişlerdir.⁵⁰ Bunun yanında birçok farklı ilim dalında, meşhur ilim adamları ortamın uygunluğunda dolaylı Sâmânî şehirlerine yerleşmiştir.⁵¹ Sâmânî idarecileri pek çok ilim adamı ve şairi saraylarında misafir ve himaye etmişlerdir. İdarecilerin yakın ilgi ve himayesini gören âlimler ilmî seyahatler sonucunda elde ettikleri koleksiyonları ülkeye getirmişlerdir.⁵²

Başkent Buhara'da, bilim adamları, astronomi bilginleri, edebiyatçılar ve başka alanlarda ünlü kişilerin sayısı o kadar artmıştır ki, bir ilim merkezi olarak şehrin ünü bütün İslâm Dünyasına yayılmıştır.⁵³ Buhara ve Semerkant Bağdat'ı gölgede bırakacak ölçüde ilim merkezi olma bakımından temayüz etmiştir.⁵⁴ Sâmânîlerin himayesi altında yetişen âlimler bütün İslâm dünyasında duyulmuş ve "Mâverâünnehir Uleması" diye ayrı bir ekol ortaya çıkmıştır.⁵⁵

⁴⁰ Usta, "Sâmânîler".

⁴¹ Aydın, *Semerkant Tarihi*, 404-406.

⁴² Aydın, *Semerkant Tarihi*, 414.

⁴³ Fatih Erkoçoğlu, *Özbekistan*, "Özbekistan'da İslâm" ed. Salih Yılmaz (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2021), 147.

⁴⁴ Erkoçoğlu, *Özbekistan*, "Özbekistan'da İslâm", 147.

⁴⁵ Bardakçı, "Sâmânîler Devrinde Batınîlerle Mücadele ve Hakîm Tirmizi'nin Bu Sürece Katkısı", 206

⁴⁶ Usta, "Sâmânîler".

⁴⁷ Demir, *Münir Atalar Armağanı: "Ortaçağ Tarihi Yazıları"*, 160.

⁴⁸ Usta, "Sâmânîler".

⁴⁹ Kütük, *Buhara*, 162.

⁵⁰ Bardakçı, "Sâmânîler Devrinde Batınîlerle Mücadele ve Hakîm Tirmizi'nin Bu Sürece Katkısı", 206.

⁵¹ Dalkılıç, *Sâmânîler Devleti*, 119.

⁵² Erkoçoğlu, *Özbekistan*, "Özbekistan'da İslâm", 147.

⁵³ Seyithanoğlu (ed.) vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 7/56.

⁵⁴ Demir, *Münir Atalar Armağanı: "Ortaçağ Tarihi Yazıları"*, 160.

⁵⁵ Aydın, *Semerkant Tarihi*, 396.

Değerlendirme ve Sonuç

Sâmânî hanedanının yönettiği topraklar ilmin neşvu nema bulduğu, dünyanın pek çok yerinden farklı ilim disiplinindeki âlimlerin hayatını sürdürmek için bu bölgeye göç ettiği, sonraki asırlara nadide eserlerin bırakıldığı bir coğrafya olmuştur. Bu başarının altında Sâmânî emirlerinin ilme ve ulemaya karşı olumlu tutumları ve bu amaçla aldıkları idarî-siyasî kararlar başat rol oynamıştır.

Devleti yönetme sorumluluğu taşıyanların temel ve en önemli görevlerinden birisi, yönettikleri ülkede ilmin takaddümü için gerekli tedbirleri ve kararları almaktır. Bu konuda Sâmânî emirlerinin uygulamaları rol model olacak nitelikte güzel örneklik sunmaktadır.

Sâmânî emirlerinin saraylarında ilme değer verildiği görülmektedir. Bir devletin saraylarında ilme önem verilmesinin iki açıdan önemi bulunmaktadır. Birincisi, bu sayede devletin güç ve imkânlarından ilmî çalışmalarda kolaylıkla ve doğrudan yararlanma mümkün olacaktır. İkincisi ise, ulemaya devlet nezdinde destek verildiğinin ve itibar edildiğinin gösterilmesi, insanların ilme yönelmesini sağlayacaktır. Kamu otoritesinin ilme ve ulemaya hürmetinin müşahede edilmesi farklı ülkelerde yaşayan ehl-i ilim için de cezbedici olacağı için ülke kısa sürede ilmin çekim merkezi haline dönüşecektir.

Sâmânî hükümdarları içinde ilmî bilgisi ile temayüz edenler bulunması, Sâmânî vezirlerinin genellikle ilim ehlinen seçilmesi ve baş kadılık makamının en seçkin fakihler arasından seçilerek belirlenmesi ilmî birikimden ve ulemanın görüşlerinden gerçek manada istifade edilme gayretini göstermektedir. Yönetici konumundaki ehliyet ve liyakat sahibi kişilerin, kendi salahiyetleri altında alt idareci ve memur görevlendirmeleri yaparken kendileri gibi işin ehli arasından seçimler yapması beklendiğinden dolayı bu sayede liyakat esaslı bir yönetim sistemine ulaşmak daha kolay olacaktır. Bunun aksi olarak, liyakatsiz kişiler üst âmir olursa zincirleme bir şekilde tüm kademelerde ehliyetsizlik ve liyakatsizlik kaçınılmaz olacaktır.

Sâmânî emirlerinin talimatı ile tercüme ve telif çalışmalarının yapılması ilme verilen ciddi somut desteklerdendir. Nitekim bu sayede sonraki asırlarda kendilerinden istifade edilen birçok eser, yönetici erkinin bu destek ve yönlendirmeleri ile ilim dünyasına sunulmuştur. Özellikle Farsça'ya yapılan çeviriler İslâm'ın cihanşümül vasfına olumlu katkılar sunmuştur.

İlmin takaddümü için müzakere ve münazara ortamının olması oldukça yararlıdır. Bu sayede zayıf ve temelsiz görüşler itibardan düşerken, delili kuvvetli ve mantık bakımından tutarlı görüşler revaç bulacaktır. Bu dönemde ilmî müzakereler ve münazaraların var olması bölgenin ilmî seviyesinin gelişmesine olumlu katkılar sunmuştur.

Sâmânî yönetiminin ilme hizmet bağlamında başarılı icraatlarından birisi de önemli şehirlerde medreselerin kurulması ve değerli kitaplardan teşekkül eden kütüphanelerin açılmasıdır. Medreselerin ve kütüphanelerin bir kısmının Sâmânî hanedanı tarafından inşa edilmiş olması yöneticilerin ilme doğrudan hizmet etme gayreti taşıdıklarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Sâmânî yöneticilerinin ilme hizmet adına ustalıkla yönettikleri bir başka politika ise âlimlerin himayesi ve desteklenmesine bağlı olarak ülkenin farklı ülkelerdeki ulema için çekim merkezi olmasını sağlamalarıdır. Yöneticilerin bizzat davetine uyarak gelenlerin yanında, bölgenin sunduğu imkânlardan yararlanma gayesi ile gelenlerle birlikte Mâverâünnehir bölgesi İslâm dünyasında müstakil bir ekol olarak mümtaz bir konuma ulaşmıştır.

Tarihî bilgiler, yapılan yanlışlıklardan ibret alıp ders çıkarıldığında ve başarılı uygulamalar örnek alınıp uygulandığında gerçek manada işlevini sağlayacaktır. Mâverâünnehir ve Horasan'da bir buçuk asra yakın hüküm süren Sâmânî hükümdarlarının ilme hizmet adına yaptıkları faaliyetler günümüz yöneticileri için yol gösterici örnek uygulamalar niteliğindedir.

Sâmânî emirlerinin uygulamalarından çıkan sonuca göre bir ülkenin ilim bakımından üst seviyelere çıkması için başlıca yapılması gerekenler; ilim ehlinin yöneticiler tarafından gerçek manada desteklenmesi, yönetim süreçlerinde bilginlerin görüşlerinden istifade edilmesi, hem ilim sahibi olup

hem de idarecilik yapabilme yeterliliği olanların önemli üst düzey görevlerde istihdam edilmesi, malî külfeti yüksek ilmî projelerinin devlet tarafından finanse edilmesi ve gerekirse ilgili çalışma komisyonun yöneticilerin talimatı ile kurulması, ilmî verilere ulaşmayı sağlamak amacıyla geniş kütüphane ağının kurulması, ilmî süreçler için gerekli olan fizikî imkânların temin edilmesi ve dünyanın farklı coğrafyalarındaki bilginlerin ülkeye gelmesi için tüm fırsatların değerlendirilmesidir. Bu tedbir ve kararların kamu otoriteleri tarafından ciddiyetle uygulanması durumunda, o devlet sınırları içinde ilim dünyasına müstakil bir "ilmî ekol" sunma başarısı gösterilebilecektir.

Kaynakça

- Aruçi, Muhammed. "es-Sevâdü'l-A'zam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Nisan 2024. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/es-sevadul-azam>.
- Aydın, Osman. *Fethinden Sâ mânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. "Sâ mânîler Devrinde Batınîlerle Mücadele ve Hakîm Tirmizi'nin Bu Sürece Katkısı". *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 60 (Aralık 2023), 202-221.
- Brockelmann, Carl. *İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi*. trc. Neşet Çağatay. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Can, Mustafa. "Hakîm es-Semerkandî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Mayıs 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim-es-semerkandi>.
- Dalkılıç Mehmet. *Sâ mânîler Devleti (M. 875-1005)*. Ankara: İlahiyat, 2022.
- Demir, Mustafa. *Münir Atalar Armağanı: "Ortaçağ Tarihi Yazıları"* ed. Pınar Ülgen vd. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2015.
- Erkoçoğlu, Fatih. "Özbekistan'da İslâm". *Özbekistan*. ed. Salih Yılmaz. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2021.
- Fazlıoğlu, İhsan "Hâzin, Ebû Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Nisan 2024. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/hazin-ebu-cafer>.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-tarih*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Ârabî, 1997.
- Kılınç, Alparslan. *Sâ mânîler Döneminde Buhara Şehri*. İstanbul: Hiper Yayın, 2020.
- Kurt, Hasan. *Tarihte Müslümanlar Eş Zamanlı Bir Tarih Yazımı*. Ankara: Otto, 2020.
- Kütük, Ahmet. *Buhara*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019.
- Macit, Nadim. "Sâ mânî Hanedanlığı Kubbesi Altında Fikirler, İnançlar ve Matüridi". *Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 587-610.
- Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1411-1412/1991.
- Samur, Sebahattin. "Nerşahî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Nisan 2024. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/nersahi>.
- Seyithanoğlu, Kenan (ed.) vd.. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Usta, Aydın. "Sâ mânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 18 Nisan 2024. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/Sâ mânîler>

MÂVERÂÜNNEHİR HANEFİ FAKİHLERİNİN TEMELLENDİRME FAALİYETİNE BİR ÖRNEK: KABZDAN ÖNCE AKARIN SATIMI

Dr. Öğr. Üyesi Selman DEMİRBOĞA¹

Öz

Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed (ö. 189/805) gibi Hanefî mezhebindeki kurucu imamların görüşleri büyük oranda kendilerini takip eden Hanefî fakihler tarafından temellendirilmiştir. Söz konusu temellendirmenin sistematik ve bütüncül bir şekilde yapılması hicri dördüncü asrın ortalarına tekabül ettiği görülmektedir. Temellendirme faaliyetinde bulunan Hanefî fakihleri arasında Mâverâünnehir Hanefî fakihlerinin önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Bu fakihlerin temellendirme konusunda oldukça zengin bir literatüre sahip olduğu ve yazdıkları eserler ile temellendirme faaliyetine büyük katkı sağladıklarını söylemek mümkündür. Bu çalışmanın temel amacı, Mâverâünnehir Hanefî fakihlerinin temellendirme faaliyetini ne şekilde yaptıklarını tespit etmek ve kullandıkları metodolojik gerekçelerin mahiyetini açıklamaktır. Çalışmada Mâverâünnehir Hanefî fakihlerin gerekçelerine yer verilmekle birlikte taraflar arasındaki etkileşimi göstermek açısından diğer bölgelerdeki Hanefî fakihlerin gerekçelerine de yer verilmiştir. Bütün bu hususlar akarın kabzdan önce satımı meselesi bağlamında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Mâverâünnehir Hanefî Fakihleri, Metodolojik Gerekçe, Akar, Kabz.*

Abstract

The views of the founding imams of the Hanafi madhhab, such as Abû Hanîfa (d. 150/767), Abû Yûsuf (d. 182/798), and Muhammad (d. 189/805), were largely grounded by the Hanafi jurists who followed them. It is seen that the systematic and holistic formulation of this justification corresponds to the middle of the fourth century of Hijri. It can be said that the Hanafi jurists of Mâverânaynehir have an important place among the Hanafi jurists who engaged in justification. The main purpose of this study is to determine how the Hanafi jurists of Mâverânaynehir carried out the grounding activity and to explain the nature of the methodological justifications they used. Although the justifications of the Hanafi jurists of Mâverânaynehir are included in the study, the justifications of the Hanafi jurists of other regions are also included in order to show the interaction between the parties. All these issues have been discussed in the context of the issue of the sale of the property before the sale.

Keywords: *Hanafi jurists of Mâverânaynehir, Methodological Justification, Mite, Embezzle.*

Giriş

Hanefî imamların görüşlerinin büyük oranda kendilerinden sonraki Hanefî fakihler tarafından temellendirildiği görülmektedir. Ebû Yûsuf ve Muhammed gibi Hanefî imamların eserlerinde bazı gerekçeler yer almakla birlikte temellendirme faaliyetinin sistematik ve bütüncül bir şekilde yapılması hicri dördüncü asra tekabül etmektedir. Ulaşabildiğimiz ilk dönem Hanefî fıkıh eserlerinden hareketle söz konusu temellendirmenin sistematik ve bütüncül bir şekilde ilk defa Irak Hanefî fakihlerinden Cessâs (ö. 370/981) ve Mâverâünnehir Hanefî fakihlerinden Ebû'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983) tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. Bu iki fakihin hemen hemen her görüşü gerekçeleriyle birlikte zikrettiği görülmektedir. Bu bağlamda özellikle Cessâs'ın *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*'si ile Ebû'l-Leys Semerkandî'nin *Muhtelefü'r-rivâye* (*Muhtelefü'r-rivâye* adlı eserin Ebû'l-Leys Semerkandî'ye aidiyeti ile ilgili detaylı bilgi için bk Bedir, 2021) adlı eseri büyük önem arz etmektedir. Mezhebe ait bütün görüşlerin sistematik bir şekilde temellendirilmeye çalışılmasının bu iki fakihten itibaren başladığını söylemek mümkündür. Bu yönüyle Cessâs'ı Irak Hanefî fakihlerinin, Ebû'l-Leys Semerkandî'yi ise Mâverâünnehir Hanefî fakihlerinin en önemli temsilcileri arasında saymak

¹ Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı.

mümkündür. Görebildiğimiz kadarıyla diğer Hanefî fakihler de Hanefî mezhebindeki farklı görüşlerin temellendirilmesi konusunda büyük ölçüde bu iki fakihi takip etmişlerdir (Demirboğa, 2023, 33).

Genel durum böyle olmakla birlikte temellendirme faaliyetini bu iki fakihten önceye götürmek mümkündür. Bu bağlamda özellikle Cessâs'ın, görüşleri temellendirme ve izah etme konusunda etkisinde kaldığı Kerhî'yi (ö. 340/952) zikretmek gerekir. Kerhî'nin yanı sıra Irak Hanefî fakihlerinden Hassâf (ö. 261/875), Mâverâünnehir Hanefî fakihlerinden Hinduvânî (ö. 362/973) ve Mısır Hanefîlerinin önde gelen temsilcilerinden Tahâvî'yi de zikretmek mümkündür (Demirboğa, 2023, 34-35).

Diğer bölgelerdeki Hanefî fakihlere kıyasla, Mâverâünnehir Hanefî fakihlerinin temellendirme konusunda daha zengin bir literatüre sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda mezhebin önde gelen fakihlerinden Debûsî'nin (ö. 430/1039) *el-Esrâr*'ı, Ebû'l-Usr Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Şerhu'l-Camii's-sağîr*'i, Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût* ve *Şerhu'l-Camii's-sağîr*'i, İsbîcâbî'nin (ö. 535/1140) *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî'si*, Sadrüşşehîd'in (ö. 536/1141) *Şerhu'l-Camii's-sağîr*'i, Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâi*'i ve Merğînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserleri büyük önem arz etmektedir. Bu eserlerin yanı sıra Necmeddîn Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Hasrû'l-mesâil ve kasrû'd-delâil*'i ve Kâdîhan'ın (ö. 592/1196) *Şerhu'l-Camii's-sağîr*'i de zikredilebilir.

Bu çalışmanın temel amacı, Mâverâünnehir Hanefî fakihlerin mezhep imamlarının görüşlerini temellendirmede izledikleri yöntem, kullandıkları metodolojik gerekçelerin mahiyeti ve gelişim seyrini tespit etmektir. Bununla birlikte taraflar arasındaki etkileşimi göstermek açısından diğer bölgelerdeki Hanefî fakihlerin gerekçelerine de yer verilecektir. Bütün bu hususlar Hanefî imamlar arasında tartışma konusu olan akarın kabzdan önce satılmasının caiz olup olmadığı konusu üzerinden ele alınacaktır. Konuyla ilgili temellendirmede kullanılan metodolojik gerekçeler esas alınması sebebiyle burada kabz kavramının detaylarına girilmeyecektir.

1. Kabzdan Önce Akarın Satımı

Akarın kabzdan önce satılmasının caiz olup olmaması konusunda Hanefî imamlar arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un son görüşüne göre kabzedilmeyen akarın satılması istisnâen caizdir. Muhammed'e göre ise kabzdan önce akarın satılması kıyas gereği caiz değildir. Züfer (ö. 158/775) de bu görüştedir (Bu görüşler hakkında detaylı bilgi için bk. Şeybânî, 1999, 133; Cessâs, 2010, 3/110; Ebû'l-Leys Semerkandî, 2005, 3/1476; Debûsî, 1997, 783-784; Pezdevî, 1430, 445; Serahsî, 1993, 13/9; İsbîcâbî, 2012, 139-140; Kâsânî, 2003, 7/41; Kâdîhan, 301).

Her iki tarafın görüş ve gerekçelerini zikretmeden önce akardan kastın arazi ile ev gibi gayri menkul mallar olduğunu belirtmekte fayda vardır. Diğer bir ifadeyle söz konusu tartışma gerçek anlamda kabzı mümkün olmayan yani hükmî kabz kapsamındaki taşınmaz mallarla ilgilidir. Nitekim klasik Hanefî fıkıh eserlerinde de bu konunun "evin kabzdan önce satımı", "kabzdan önce akarın satımı" ve ev ile araziye içine alacak şekilde "akârat" başlıkları altında ele alındığı görülmektedir (Örnek olarak bk. Şeybânî, 1406, 331-332; Cessâs, 2010, 3/110; Kudûrî, 2006, 5/2424; Serahsî, 2021, 2/105; İsbîcâbî, 2012, 139; Sadrüşşehîd, 1414, 501).

1.1. Kabzdan Önce Akarın Satımının Caiz Olduğu Görüşü

Kabzdan önce akarın satılmasının caiz olduğu görüşünde olan Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşü, Hanefî fakihler tarafından akli ve nakli olmak üzere iki yolla temellendirilmiştir. Konuyla ilgili ileri sürülen nakli delil Cessâs'ın da ifade ettiği gibi "Allah, alım-satımı helâl kılmıştır" (Bakara 2/275) ayetidir. Cessâs, hakkında tahsis edici bir delil bulunan hariç söz konusu ayetin her türlü alım-satım konusunda âm olduğunu ifade etmiştir. (Cessâs, 2010, 3/110; a.mlf., 1985, 2/189-190; a.mlf., 1994, 3/390) Cessâs'ın ileri sürdüğü bu gerekçe, daha sonra alım satımla ilgili umum ifade eden ayetler şeklinde Debûsî ve Kâsânî gibi Mâverâünnehir Hanefî fakihleri tarafından da kullanılmıştır (Debûsî, 1997, 783; Kâsânî, 2003, 7/41; Demirboğa, 2023, 10).

Cessâs'ın ileri sürdüğü bu ayete kendisinin de ifade ettiği gibi iki yönden itiraz yapılmıştır. Birinci itiraz Hz. Peygamber'in kabzedilmeyen malın satımını yasakladığı yönündeki haberdir. (İlgili rivayetler için bk. Tahâvî, 1994, 4/37-41) Cessâs bu itiraza şu şekilde cevap vermiştir: "Bu lafız (haber), gerçek anlamda kabzın (kabz-ı hakiki) söz konusu olduğu malları kapsar. Akar da ise durum farklıdır. Çünkü akarda gerçek anlamda kabz söz konusu değildir. Zira gerçek anlamdaki kabz, nakildir ve bu da akar hakkında sahih değildir."(Cessâs, 2010, 3/110-111).

İkinci itiraz ise satımla müstahak olan kabzın nakil değil tahliye olmasıdır. Buna göre akarda tahliye mümkündür. Cessâs, bu itiraza da şu şekilde cevap vermiştir: "Tahliye ancak satımın cevazı konusunda dikkate alınır ve gerçek anlamda kabzın söz konusu olduğu şeylerde naklin yerine geçer. Fakat gerçek anlamda kabzın söz konusu olmadığı şeylerde tahliyenin bu yönden dikkate alınması sakıttır."(Cessâs, 2010, 3/111).

Konuyla ilgili Hanefî fakihlerin tuttuğu akli gerekçe ise satım akdinin infisahına yol açacak şekilde akarın helâk olma ihtimalinin nadir olmasıdır. Buna göre akarın helâk olma ihtimali çok düşüktür. Nitekim Kudûrî (ö. 428/1037) de akarın kabzdan önce kabz mahallinde ve elinde olan bir şeyin satımı gibi olduğunu ifade ettikten sonra akdin fasit olmasından korkulmayacağını söylemiştir. Ona göre kabzdan sonra olduğu gibi akarda tasarruf yapmak caizdir. (Kudûrî, 2009, 613) Pezdevî de akarın helâk olmasının nadir olduğunu ve ortadan kaybolmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Ona göre bu nedenle akar, helâk olan bir şeyin hükmünü almaz. Buna karşılık akar bir şekilde deniz olursa bu durumda helâk sıfatı, akar hakkında sabit olur (Pezdevî, 1430, 446; Demirboğa, 2023, 11).

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere akarın kabzdan önce satılmasının caiz olmasının temel sebebi, akarın helâk olma ihtimalinin çok zayıf olmasıdır. Bu nedenle akdin infisaha uğraması ve buna bağlı olarak gararın takarrür etmesi zayıf bir ihtimaldir. Fakat aynı durum, kabzdan önce menkul malın satımında söz konusu değildir. Çünkü menkul olan malın helâk olma riski çoğu zaman bulunmakta ve bu da akdin infisahına yol açabilmektedir. Bu durumda akdin feshe uğraması neticesinde aldatma (gararu'l-infisâh) ortaya çıkmaktadır (Apaydın, 07 Temmuz 2021).

Debûsî ve Serahsî gibi fakihler de mutlak anlamda tasarrufu sağlayan şeyin mülkiyet olduğunu ve söz konusu mülkiyetin akitle birlikte müşteri için sabit olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre bu durumda akar konusunda garar ortaya çıkaracak bir şey kalmamaktadır. Bu görüş sahipleri kabzdan önce akardaki mülkü, kabzdan sonra menkul maldaki mülk gibi görmüşlerdir. Diğer bir ifadeyle akarın kabzdan önce satımını, menkul malın kabzdan sonra satımı gibi değerlendirmişlerdir (Debûsî, 1997, 783; Serahsî, 1993, 13/9; a.mlf., 2021, 2/105).

Kâsânî de ehil olan kişi tarafından mahallinde sadır olan alım satımda asıl olanın sıhhat olduğunu ifade ettikten sonra akarın kabzdan önce satımında üzerinde akit yapılan şeyin helâk olmasıyla akdin fesholunması gibi bir aldatma/garar söz konusu olmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla ona göre garar takarrür etmemesi sebebiyle alım satım, asıl olan hüküm üzerine kalır ve sahih olur (Kâsânî, 2003, 7/41-42). Nitekim kabzdan önce mehir, muhâlea bedeli ve sulh ücretinde tasarruf yapmanın caiz olması da garar takarrür etmemesi sebebiyledir. Çünkü bunların helâk olmasıyla akdin bozulma riski söz konusu değildir (Cessâs, 2010, 3/111; İsbîcâbî, 2012, 140-141). Hanefî fakihlerin kahir ekseriyeti Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşünü bu şekilde temellendirmiştir. (Örnek olarak bk. Ebû'l-Leys Semerkandî, 2005, 3/1477; Kudûrî, 2006, 5/2424-2426; Sadrüşşehîd, 1414, 501; Mergînânî, 1417, 5/169-170; Mevsîlî, 2009, 2/16; Şeyhîzâde, 1328, 2/79-80).

1.2. Kabzdan Önce Akarın Satımının Caiz Olmadığı Görüşü

Kabzdan önce akarın satımının caiz olmadığı görüşünde olan Muhammed'in görüşü de Hanefî fakihler tarafından akli ve nakli olmak üzere iki yolla temellendirilmiştir. Konuyla ilgili ileri sürülen nakli delil, Hz. Peygamberin kabzedilmeyen malın satımını yasakladığı yönündeki haberlerdir (İlgili rivayetler için bk. Tahâvî, 1994, 4/37-41). Buna göre konuyla ilgili haberlerin umumu, henüz kabzedilmeyen malın satımının caiz olmadığına delalet etmektedir. Bu görüş sahiplerine göre ilgili

rivayetler âm olup tahsis edilmemiştir. Aynı şekilde bu rivayetlerin kıyasla tahsis edilmesi de sahih değildir. Hanefî fakihlerin büyük çoğunluğu Muhammed'in görüşünü bu şekilde temellendirmiştir (Bu gerekçeyi kullanan fakihler için bk. Ebü'l-Leys Semerkandî, 2005, 3/1477; Debûsî, 1997, 783; Pezdevî, 1430, 445-446; Serahsî, 1993, 13/9; a.mlf., 2021, 2/105; Sadrüşşehîd, 1414, 501; Necmüddîn en-Nesefî, 2019, 1/729; Kâsânî, 2003, 7/41; Merğînânî, 1417, 5/169). Nitekim Tahâvî de bu konuda Muhammed'in görüşünü tercih etmiştir (Tahâvî, 84; a.mlf., 1994, 4/41).

Konuyla ilgili ileri sürülen aklî/mana delili ise kabz konusunda gayri menkul malların menkul mallara kıyas edilmesidir. Bu anlayışa göre kabzedilmeyen menkul malların satımı sahih olmadığı gibi kabzedilmeyen gayri menkul malların satımı da sahih olmaması gerekir. Zira malın teslimine güç yetirmek alım satımın sıhhat şartıdır. Malın teslimi ise ancak kabz ile söz konusu olur. Debûsî, Pezdevî, Serahsî, Kâsânî ve Merğînânî gibi önde gelen Mâverâünnehir Hanefî fakihleri bu gerekçeyi kullanmışlardır (Debûsî, 1997, 783; Pezdevî, 1430, 446; Serahsî, 1993, 13/9; a.mlf., 2021, 2/105; Kâsânî, 2003, 7/41; Merğînânî, 1417, 5/169).

Akarın kabzdan önce satımının caiz olduğu görüşünde olan Hanefî fakihler kabzedilmeyen malın satımını yasaklayan haberin âm olup tahsis edilmemesi yönündeki itiraza söz konusu haberin tahsise uğradığı şeklinde cevap vermişlerdir. Mesela Cessâs daha önce de ifade edildiği gibi konuyla ilgili haberin gerçek anlamda kabzın söz konusu olduğu şeyleri kapsadığını söylemiştir. Ona göre gerçek anlamda kabz ise nakil olup bu da akar için söz konusu değildir (Cessâs, 2010, 3/110-111). Ebü'l-Leys Semerkandî de bu yönde varid olan haberden kastın menkul olan mallar olduğunu ifade etmiştir. (Ebü'l-Leys Semerkandî, 2005, 3/1477). Pezdevî de benzer şekilde konuyla ilgili haberlerin tahsise uğradığını ifade ettikten sonra bu hususu kabzdan önce mehir, muhâlea ve sulh bedelinde tasarrufun caiz olmasıyla açıklamıştır. Ona göre bu sebepten ötürü ilgili rivayetlerin kıyas ile tahsis edilmesi sahihtir (Pezdevî, 1430, 446-447. Benzer ifadeler için bk. Serahsî, 1993, 1/144; Sığnâkî, 2001, 2/682-684; Abdülazîz el-Buhârî, 1/308).

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere konuyla ilgili ileri sürülen haber, menkul olan mallar hakkında geçerlidir. Böylece âm olan hadisin tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Serahsî de bu hususu şu şekilde açıklamıştır: "Konuyla ilgili varid olan hadis âm olup, kabzdan önce mehir ve semende tasarruf etmenin caiz olduğu konusunda icmâ bulunması sebebiyle tahsis edilmiştir. Umum ifade eden bu tür hadislerin kıyas ile tahsis edilmesi caizdir. Dolayısıyla zikredeceğimiz delil sebebiyle hadisi menkul olan mallara hamlederiz. Bu konudaki delil şudur: Şüf'a hakkı, kabzdan önce şefî için sabit olmaktadır. Şefî ise bir bedel karşılığında malı (akarı) temellük eder. Şayet akarın kabzdan önce bir bedel karşılığında temellük edilme ihtimali olmasaydı bu durumda kabzdan önce alma hakkı şefî için sabit olmazdı." (Serahsî, 1993, 13/10).

Bâbertî (ö. 786/1384) de ileri sürülen hadisin akdin feshe uğraması neticesinde ortaya çıkan gararla (ğararu'l-infisah) malul olduğunu ve feshedilme ihtimali bulunmayan konuları kapsama ihtimalinin bulunmadığını ifade etmiştir. Bâbertî konuyla ilgili soru işaretlerini kaldıracak şekilde meseleyi şu şekilde izah ettiğini ifade etmiştir: "Konuyla ilgili ayetin "Allah, alım-satımı helâl kılmıştır" (Bakara 2/275) umum olması sebebiyle asıl olan, kabzdan önce menkul ve gayri menkul malların satılmasının caiz olmasıdır. Fakat ribâ, müstakil ve bitişik bir delille ayetten tahsis edilmiştir. Söz konusu delil, şudur: "Allah ribâyı haram kılmıştır" (Bakara 2/275). Tahsis edilen âmın (âmnu'l-mahsus), haber-i vahidle tahsis edilmesi caizdir. Söz konusu haber ise Hz. Peygamberden kabzedilmeyen malın satımını yasakladığı yönünde rivayet edilen haberdir. Bu haber ya ğararu'l infisah ile maluldür ya da bununla malul değildir. Haberin, gararu'l-infisah ile malul olması durumunda istenilen (matlub) sabit olmuş olur. Şöyle ki, haber akarı kapsamamış olur. Ama haber, gararu'l-infisah ile malul değilse bu durumda bu haber ile beyu'l-gararın yasaklandığı yönünde rivayet edilen haber arasında tearuz vuku bulur. Bu haber ile cevaza delalet eden deliller arasında tearuz meydana geldiği için bu husus haberlerle amel etmemeyi gerektirir. Fakat haberin ğararu'l infisah ile malul kılınması durumunda haberler

arasında uyum sağlanması sebebiyle amel etmek (i'mal) anlamına gelir. İ'mal ise taayyün edip ondan kaçış yoktur. Böylece (kabzedilmeyen malın satımını yasaklayan) haber, akarı kapsamadığı gibi mehir ve muhâlea bedelini de kapsamaz. Bu durumda haber, kabzdan önce muavvazın helâk olmasıyla feshe uğrayan akitler için söz konusu olur."(Bâbertî, 1970, 6/514).

Bâbertî'nin zikrettiği bu hususlar aralarında zahiren tearuz görünen delillerin arasındaki uyumun sağlanması noktasında önem arz etmektedir. Şöyle ki Bâbertî önce ayetin ayetle tahsis edildiğini daha sonra tahsis edilen ayetin, haber-i vahidle tahsis edildiğini ve söz konusu haberde iki ihtimal bulunduğunu ifade etmiştir. Buna göre haberin, mebiin helâk olmasıyla akdin feshedilmesine hamledilmesi durumunda akarın kabzdan önce satımının caiz olduğu sabit olmakta ve bu durumda konuyla ilgili garar satımını yasaklayan haberle tearuz söz konusu olmamaktadır. Aksi takdirde her iki haberin çatışması söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla kabzdan önce satımı yasaklayan haberi akdin feshe uğraması neticesinde ortaya çıkan gararla (ğararu'l-infisah) malul kılmak her iki haberle etme açısından daha uygun görünmektedir. Nitekim Molla Hüsrev (ö. 885/1480) de bu konuda usul kaidelerine uygun ve azhar olan izahın bu açıklama olduğunu ifade etmiştir (Molla Hüsrev, 2/183).

Sonuç

Her iki tarafın görüş ve gerekçeleri dikkate alındığında kabzdan önce akarın satımını caiz görmeyen Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un kabzdan önce satım konusunda menkul-gayri menkul ayrımı yaptığı anlaşılmaktadır. Buna göre satın alma yoluyla elde edilen menkul malların kabzdan önce satılması yasak görülürken, helâk riski bulunmayan akar gibi gayri menkul malların satılmasında bir sakınca yoktur. Bu görüş sahiplerine göre konuyla ilgili yasaklayıcı haberler tahsis edilmiş ve menkul olan mallara hamledilmiştir. Zira kabzdan önce akarın satımına cevaz vermeyenlerin tuttuğu haber, akdin feshe uğraması neticesinde ortaya çıkan gararla malul kılınmıştır. Bu nedenle feshedilme ihtimali bulunmayan konuları kapsama ihtimali bulunmamaktadır.

Muhammed'in ise kabzdan önce satım konusunda menkul-gayri menkul mallar arasında bir fark görmediği ve bu nedenle satıma cevaz vermediği anlaşılmaktadır. Bu görüşte olanlara göre konuyla ilgili ileri sürülen haberler âm olup tahsis edilmemiştir. Yine bu anlayışa göre burada dikkate alınan şey sebeptir. Temellükün sebebi ise satın alma yoluyla olup, bu da kabzdan sonra olur. Sonuç olarak akarın kabzdan önce satımını caiz görenler görüşlerini istihsanla temellendirirken, caiz görmeyenler kıyasla temellendirmişlerdir. Böylece Hanefî imamlar arasındaki görüş farklılığının kıyas ve istihsanla amel etmekten kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Özelde Mâverâünnehir Hanefî fakihlerin genelde diğer Hanefî fakihlerin konuyla ilgili yaptıkları temellendirmede öncelikle nakli delillere yer verdikleri görülmektedir. Söz konusu nakli deliller ayet ve hadislerden oluşmaktadır. Nakli delillerin akabinde çoğu zaman talil harfleriyle açıkladıkları ya da mana ve nazar gibi kavramlarla ifade ettikleri akli gerekçelere yer vermişlerdir. Mâverâünnehir Hanefî fakihlerin temellendirme konusunda kullandıkları gerekçelerin ve yaptıkları değerlendirmelerin büyük ölçüde birbirini izlediği görülmektedir. Farklı bölge Hanefîleri arasında bazı nüanslar bulunmakla birlikte görüşlerin temellendirilmesi konusunda aralarında kayda değer bir farklılığın bulunmadığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâeddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.
- Apaydın, H. Yunus. "Kabz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 07 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kabz--fikih>
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd er-Rûmî. *el-'Înâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970.
- Bedir, Murteza. "Mutelefû'r-Rivâye ve İlişkili Bazı Eserlerin Nüshalarına Dair Bir İnceleme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (2021).

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1985.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Casim en-Neşmî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf veş'şuuni'l-İslamiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah Muhammed vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh Ubeydullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsa. *el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-fürû'*. thk. Salim Özer. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Demirboğa, Selman. *Ebû Hanîfe ve İmâmeyn Arasındaki Görüş Farklılıklarının Tespit ve Değerlendirilmesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Ebü'l-Leys Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed. *Muhtelefü'r-rivâye*. thk. Abdurrahman Mübarek el-Ferec. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- İsbîcâbî, Ali b. Muhammed b. İsmail b. Ali b. Ahmed el-İsbîcâbî. *Şerhu'l-İsbîcâbî ala Muhtasari't-Tahâvî (Min babi'l-ariyye ilâ nihâyeti'l-kitâbi'l-istibrâ)*. thk. Said Fevvez. Bağdat: Câmîatü'l-Irak, 2012.
- Kâdîhan, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Şerhu'l-Camii's-sağîr (Min bidâyeti kitâbi'l-eymân ilâ nihâyeti'l-kitâbi'l-vasâyâ)*. thk. Abdul'alîm Lâcûrd Hân. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. thk. Ali Muhammed Muavvez - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Alî Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2006.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî (Min evveli kitâbi's-siyâm ilâ ahiri kitâbin-nikah)*. thk. Halid b. Atik. Riyad, 2009.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Nuaym Eşref Nur Ahmed. 8 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ani ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. 4 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Ğureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.
- Necmüddîn en-Nesefî, Ebû Hafz Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî. *Hasrû'l-mesâil ve kasrû'd-delâil*. thk. İmad Kadri el-İyazî. İstanbul: Mektebetü Dâru'l-Fecr, 2019.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr (Min evveli kitâbi'l-hudûd ilâ nihâyeti kitâbi'l-buyû')*. thk. Nâdiye bint Hişam. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1430.
- Sadrüşşehîd, Ebû Hafz (Ebû Muhammed) Hüsâmüddîn es-Sadrü's-şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî. *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr fi'l-fikh*. thk. Said Bûnâ Dâbû. Medine, 1414.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. thk. Ertuğrul Boynukalın. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Sıgnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî*. thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed Kanit. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Câmi'u's-sağîr (Nâfi'u'l-kebîr şerhi ile birlikte)*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1406.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Mehâric fi'l-hiyel*. Kahire: Mektebetu Sekafeti'd-Diniyye, 1999.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b.Muhammed (Damad). *Mecma'u'l-ehur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, 1328.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b.Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *el-Muhtasar*. thk. Ebü'l-Vefâ Efgânî. Haydarabad: Lecnetu İhyai'l-Mearif, ts.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b.Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdelhak. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1994.

KARAHANLILAR DÖNEMİNE AİT BİR VAKIF KİRA SÖZLEŞMESİ BELGESİ VE FIKHÎ TAHLİLİ

Dr. Okan Kadir YILMAZ¹

Öz

Araştırmamızda, Karahanlılar dönemine ait 497/1104 tarihli bir vakıf kira sözleşmesi belgesi; konusu, tarafları, düzenleyicisi, kaynakları ve fihki içeriği gibi çeşitli açılardan incelendi. İncelememizde, 5/11. yüzyılda Mâverâünnehir bölgesinde uygulanan İslam hukuku ve Hanefî mezhebi açısından tarihi öneme sahip bir hukuki belgenin tespiti ve muhtevasının ortaya çıkarılması hedeflendi. Bu çerçevede öncelikle belgeyi günümüze ulaştıran, biri fetva diğeri şürût alanında kaleme alınmış iki taşıyıcı kaynak eser belirlendi. Semerkantlı meşhur Hanefî hukukçu Necmeddîn Neseî (ö. 537/1142) tarafından bazı tasarruflarla birlikte nakledildiği anlaşılan belgenin orijinal metni, bu iki taşıyıcı kaynak eser üzerinden karşılaştırmalı olarak inşa edildi. Ardından, inşa edilen metinde yer alan sözleşme maddeleri, Hanefî vakıf kira öğretisi açısından tahlil edildi. İncelememizde, ilgili vakıf kira sözleşmesinin, şürût ilmi esasları ile Hanefî vakıf kira hukuku öğretisine uygun olarak hazırlanmış teknik ve gelişmiş bir belge olduğu sonucuna ulaşıldı. Bu ve benzeri hukuki belgelerin detaylı analizlerle birlikte ortaya çıkarılmasının, bölgede yürürlükte olan ve daha çok teorik incelemelere konu edilen İslam hukukunun uygulama yönünü göstermesi açısından önemli olduğu kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: *Karahanlılar, Mâverâünnehir, İslam Hukuku, Hanefî Mezhebi, Şurut, Hukuki Belge, Vakıf Kira Hukuku, Vakıf Kira Sözleşmesi.*

Abstract

In my research, a waqf lease agreement document dated 497/1104 from the Qarakhanids period was analyzed in various aspects such as its subject, parties, drafter, sources and jurisprudential content. My investigation aimed to identify and reveal the content of a legal document of historical importance in terms of Islamic law and Hanafî madhhab practiced in the 5th/11th century in the Transoxiana region. Within this framework, first, I identified the two transporter-source works that have transmitted the document to the present day, one written in the field of *fatwâ* and the other in the field of *al-shurût*. The original text of the document, which is understood to have been transmitted by the famous Hanafî jurist from Samarkand, Najm al-Dîn al-Nasafî (d. 537/1142) with certain modifications, was comparatively reconstructed through these two transporter-source. Subsequently, the contractual clauses in the reconstructed text were analyzed from the perspective of the Hanafî waqf lease doctrine. My analysis concludes that this waqf lease agreement is a technical and advanced document prepared in accordance with the principles of the science of *shurût* and the Hanafî waqf lease doctrine. I believe that the unveiling of this and similar legal documents through detailed analysis is significant in demonstrating the practical aspects of Islamic law in the region, which is more commonly subject to theoretical studies.

Keywords: *Qarakhanids, Transoxiana, Islamic Law, Hanafî Madhhab, al-Shurût, Legal Document, Waqf Lease Law, Waqf Lease Contract.*

1. Belgenin Mahiyeti, Dili, Tarihi ve Yeri

İncelediğimiz sözleşmede, *mu'âmele*/müsâkât ve icâre akitlerinden oluşan vakıf mülkü konulu bir karma akit yer almaktadır. *Mu'âmele*/müsâkât akdiyle vakfa ait meyve ve üzüm ağaçları mahsülün yarısı, icâre akdiyle de tarıma elverişli boş arazilerinin ¼'lük kısmı işletmeciyeye 1000 Gıtrîfî dirhem karşılığında 3 yıllığına devredilmiştir. Sözleşmede vakıf arazisinin kiralanmasından Semerkantlı

¹ Araştırmacı, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)

Hanefilerin bu akit için kullandığı kavramlarla bahsedilmiştir. Örneğin vakıf arazisini kiralama işleminden *kabâle*, işleyen mütevelliden *mukabbil*, yükleniciden de *mütekabbil* olarak söz edilmiştir.²

Belgenin içeriğinden orijinal dilinin Arapça olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, Neseî' den nakledilen belge Arapçadır. Ayrıca belgenin 32. maddesinde, sözleşmenin taraflara ve şahitlere bildikleri bir dilde okunduğu ifade edilmiştir. Bu da sözleşmenin kaynaklarda aktarıldığı şekilde Arapça hazırlandığı ve taraflarca kabulü öncesinde anlayıp bildikleri bir dilde sözleşme içeriğinin kendilerine tercüme edildiği anlamına gelmektedir. Nitekim bölge alimlerin kaleme alınan, örnek ve gerçek sözleşmeleri içeren şurût eserlerinde, sözleşmenin taraflara ve şahitlere anlayıp bildikleri dilde okunduğu ifadesi çokça yer almaktadır.³ Buradan hareketle ilgili dönemde bölgede kurulan sözleşme belgelerinin Arapça olarak kaleme alındığı şeklinde bir tespit bulunabiliriz.

Sözleşme iki ayrı akit içerdiği için her bir akit için farklı bir tarih kaydedilmiştir. Sözleşmedeki *mu'âmele* akdinin başlangıç tarihi 29 Zilhicce 497 (22 Eylül 1104)'dir. İcâre akdi içinse 1 Muharrem 498 (23 Eylül 1104) tarihi başlangıç olarak belirlenmiştir. Sözleşmenin 3 yıllık düzenlenmesinden anlıyoruz ki *mu'âmele* akdi 29 Zilhicce 500 (21 Ağustos 1107), icâre akdi de 1 Muharrem 501 (22 Ağustos 1107) tarihinde sona ermiştir. Buna göre sözleşme tarihi, Selçuklu Sultanı Sencer'in Mâverâünnehir'i ele geçirip Batı-Karahanlı iktidarına Arslan Han Muhammed b. Süleyman'ı (495-524/1102-1130) getirdiği döneme denk gelmektedir. Ayrıca sözleşme "büyük ihtimalle" Batı-Karahanlılar'ın başkenti Semerkant'ta kurulmuştur. "Büyük ihtimalle" deme sebebimiz, sözleşme yerinin belgede belirtilmemesi ve birazdan bahsedeceğimiz üzere sözleşmeyi düzenleyen şurûtünin ve onu bize aktaran kaynak olan Necmeddin Neseî'nin Semerkantlı olmalarıdır. Ayrıca sözleşmedeki kiralama akdinde *kira* ya da *icâre* yerine *kabâle* kavramının kullanılması da sözleşmenin Semerkant'ta kurulduğunu göstermektedir. Nitekim kaynaklarda *kabâlenin*, Semerkant meşâyihî tarafından kiralama anlamında kullanımı tercih edilen ve onlara özgü kavramlar arasında olduğu ifade edilmiştir.⁴

2. Belgenin Kaynakları ve Düzenleyicisi

Öncelikle vakıf kira sözleşmesinin orijinal metninin elimizde olmadığını ifade etmeliyiz. Bu sözleşmenin üzerinde çeşitli tasarruflarda bulunmuş bir kopyası günümüze iki tür kaynak aracılığıyla ulaşmıştır: Asıl kaynak ve taşıyıcı kaynaklar. Bunlardan ilki Necmeddin Neseî'nin (ö. 537/1142) şurût alanında kaleme aldığı *el-Fâik fi'l-vesâik* isimli eserdir. Neseî bu eserinde orijinal sözleşmeyi gördüğünü söylemiş ve ehline bilinen bazı ifadeler üzerinde yaptığı tasarruflarla birlikte sözleşmeyi eserinde alıntılamıştır. Sözleşmenin asıl kaynağı Neseî'nin bu eseridir. Neseî'nin *el-Fâik*'ini referans gösteren ve kendileri üzerinden karşılaştırmalı olarak metnini oluşturduğumuz sözleşmeyi günümüze ulaştıran taşıyıcı kaynaklar ise Burhâneddin Buhârî'ye (ö. 589/1193) ait *el-Muhît* ve Celâleddin İmâdî'nin⁵ (8/14. yüzyıl) yazdığı *Gurerü's-Şurût* isimli eserlerdir.

Neseî'nin bu eseri öyle görünüyor ki yazarının yaşadığı coğrafyada kurulmuş bir çok gerçek sözleşmenin de kaynağı konumundadır. Nitekim daha önce *el-Muhîtu'l-Burhânî* ve *Fetâvâ el-Alemgiriyye* olarak da bilinen *el-Fetâva'l-Hindîyye* gibi kaynaklara referansla yayımlanan, 458/1066 tarihinde Semerkant'taki inşa edilen Karahanlılar dönemine ait bir hastane (dârü'l-merdâ) vakfiyesinin asıl kaynağı da yine Neseî'nin *el-Fâik* isimli şurût eseridir.⁶ *el-Muhît* yazarı Burhâneddin Buhârî bu vakfiyeyi kaynak vermeden alıntılamış ancak Celâleddin İmâdî aynı metni Necmeddin Neseî'nin *Şurût*

² Kabale ve diğer kavramlar hakkında bk. Şenol Saylan, *Celaleddin el- İmâdî'nin Ğurerü's-Şurût ve Dürerü's-Sümut adlı eserinin tahkik ve tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 88; Cengiz Kallek, "Kabâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

³ Bu ifadenin yer aldığı sözleşme örnekleri için bk. Saylan, *Celaleddin el- İmâdî'nin Ğurerü's-Şurût ve Dürerü's-Sümut adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 196, 313, 317, 350, 352, 363, 371.

⁴ Saylan, *Celaleddin el- İmâdî'nin Ğurerü's-Şurût ve Dürerü's-Sümut adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 259, 368.

⁵ Saylan, İmâdî'nin 762/1361 yılında hayatta olduğunu ve tahminen 8/14. yüzyılın başlarında doğup sonlarına doğru vefat ettiğini söyler. Bk. Saylan, *Celaleddin el- İmâdî'nin Ğurerü's-Şurût ve Dürerü's-Sümut adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 117.

⁶ Eserden Neseî'ye nispetle yapılan alıntılar için bk. Saylan, *Celaleddin el- İmâdî'nin Ğurerü's-Şurût ve Dürerü's-Sümut adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 201, 204, 212, 213, 215, 219.

isimli eserine (*el-Fâik*) referansla nakletmiş ve *Muhît* yazarının da kaynağının bu eser olduğunu ifade etmiştir.⁷ Bununla birlikte hastane vakfiyesini modern dönemde yayımlayan araştırmacıların, vakfiyeyi bizzat görüp eserinde alıntılan asıl kaynağın Necmeddin Nesefî olduğundan habersiz oldukları anlaşılmaktadır.⁸

Nesefî'nin, önemli hukuki belgeler içermesi muhtemel bu eserin günümüze ulaşan bir nüshasından bahsedilmektedir.⁹ Ancak biz bu nüshada, incelediğimiz vakıf kira sözleşmesini bulamadık. Bu durum eserin eksikliğinden ya da nüshanın Nesefî'ye aidiyetindeki problemten kaynaklanıyor olabilir.¹⁰ Bununla birlikte Celaleddin İmâdî'nin *Gurerü's-ş-şurût* isimli eseriyle Burhaneddin Buhârî'nin *el-Muhît*'inin (ve dolayısıyla onu temel kaynak olarak kullanan *el-Fetâva'l-Hindiyeye*'nin) Nesefî'nin bu eserinden pasajlar alıntılıdığını görüyoruz. İnceleme konusu ettiğimiz vakıf kira sözleşmesi ile daha önce yayımlanan hastane vakfiyesi (ve büyük ihtimalle medrese vakfiyesi) gibi hukuki belgelere de Buhârî ile İmâdî'nin bu taşıyıcı eserleri vasıtasıyla ulaşabiliyoruz.

Vakıf kira sözleşmesini düzenleyen şurût uzmanının kim olduğunu Nesefî belirtmiştir. Bu isim Şeyhülislam Ebû Ali Hasan b. Atâ b. Hamza es-Suğdî'dir. Nesefî vakıf kira sözleşmesinin gördüğü nüshasının bizzat Hasan b. Atâ b. Hamza tarafından kaleme alındığını söyler.¹¹ Hasan b. Atâ Semerkantlı olup nispetinden de anlaşıldığı üzere 5/11. yüzyılın son çeyreğinde vefat ettiğini tahmin ettiğimiz, Nesefî'nin de hocası olan Semerkantlı meşhur müftü Atâ b. Hamza es-Suğdî'nin¹² oğludur. Kaynaklarda hakkında çok az bilgiye yer verilen Hasan b. Atâ'nın,¹³ fıkıh kitaplarında kendisinden nakledilen hukuki belge düzenlemeleri dikkate alındığında şurût ilminde uzman bir isim olduğunu söyleyebiliriz.¹⁴ Vefat tarihi bilinmeyen Hasan b. Atâ'nın, vakıf kira sözleşmesi belgesini kaleme aldığı 498/1104 tarihinde hayatta olduğunu biliyoruz. Buna göre kendisi muhtemelen 6/12. yüzyılın ilk çeyreğinde ya da az sonrasında vefat etmiştir diyebiliriz.

Bu bilgilerden hareketle incelememize konu ettiğimiz vakıf kira sözleşmesinin, fıkıh ve şurût ilminin gerekleri dikkate alınarak alanında uzman biri tarafından gerekli prosedüre uygun bir şekilde

⁷ Mahmûd b. Ahmed b. Abdülaziz Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, thk. Naim Ahmed Nur Eşref (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1424), 22/57-62; Saylan, *Celaleddin el- İmâdî'nin Ğurerü's-Şurût ve Dürerü's-Sümut adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 314-317.

⁸ Karahanlı hükümdarı Tamgaç Buğra Karahan'ın vakfettiği bir medrese ve hastaneye ait vakfiyelerden ilk bahseden isim öyle görünüyor ki Zeki Velidi Togan'dır (1966). Togan, *el-Muhît*'in bir yazmasına dayalı olarak bu vakfiyenin içeriğine dair bilgiler vermiştir. Bk. Ömer Soner Hunkan, "Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2014), 7-10. Sonrasında bu iki vakfiye çeşitli neşir ve tercüme faaliyetlerine konu edilmiştir. Hunkan'ın verdiği bilgilere göre Muhammed Khadr, *el-Muhît ve Fetâvâ el-Alemgiriyye*'ye dayanarak hastane vakfiyesinin Arapça tam metnini ve Fransızca tercümesini, medrese vakfiyesiyle birlikte neşretmiştir (1967). Sonrasında Saffet Bilhan hem medrese hem de hastane vakfiyesinin Türkçe tercümelerini yayımlamıştır (1982). Yine Arslan Terzioğlu, hastane vakfiyesinin Arapça metninden bir sayfa ile metnin kısmi Türkçe tercümesini yayımlamıştır (1993). Son olarak Kamil Şahin, hastane vakfiyesine ait belgenin tercümesini ve *el-Muhît*'in bir yazmasındaki ilgili varakların suretlerini yayımlamıştır (2008). Bk. Hunkan, "Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi", 24. Ancak yukarıda da değindiğimiz üzere bu yayınların hiç biri, hastane vakfiyesini gören ve bunu eserinde ilk alıntılan kişinin Necmeddin Nesefî olduğundan ve kullandıkları kaynakların da esas kaynağının onun *el-Fâik* isimli şurût eseri olduğundan bahsetmez. Hastane vakfiyesi gibi medrese vakfiyesinin de kaynağının Necmeddin Nesefî ve onun *el-Fâik* isimli eserinin olması kuvvetle muhtemeldir.

⁹ Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1038. Bk. Saylan, *Celaleddin el- İmâdî'nin Ğurerü's-Şurût ve Dürerü's-Sümut adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 41.

¹⁰ Nesefî'nin *el-Fâik* isimli eserine ait olup olmadığının kesin olarak belirlenmesi amacıyla ilgili nüshanın bir aidiyet incelenmesine tabi tutulması gerektiğini düşündüğümüzü ifade etmeliyiz. İmâdî ve Buhârî'nin eserlerindeki *el-Fâik*'ten yapılan alıntılar bu yöndeki bir araştırma için önemlidir.

¹¹ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 22/106; Saylan, *Celaleddin el- İmâdî'nin Ğurerü's-Şurût ve Dürerü's-Sümut adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 370.

¹² Halvânî (ö. 452/1060 [?]) ve Ali es-Suğdî'nin (ö. 461/1068) öğrencilerindendir. Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed Nesefî, *Fetâvâ Şeyhilislam Ebi'l-Hasan Atâ b. Hamza es-Suğdî* (Beyrut: Dârü'r-Reyâhîn, 2021), 43-44.

¹³ Kendisinden hadis dinleyen ve fıkıh tahsil eden iki Semerkantlı isim için bk. Ebû Sa'd 'Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fî'l-Mu'cemi'l-kebir* (Bağdat: Rîâsetu Dîvânî'l-'Evkâf, 1395/1975), 2/273; Muhyiddin Abdülkadir Kureşî, *Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, ed. Abdülfetâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, ts.), 3/120.

¹⁴ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 22/158; Saylan, *Celaleddin el- İmâdî'nin Ğurerü's-Şurût ve Dürerü's-Sümut adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 297.

profesyonelce hazırlanmış bir hukuki belge olduğunu söylemeliyiz. Bu durum, birazdan inceleyeceğimiz belgede yer alan sözleşme maddelerinin şekil ve muhteva özelliklerinden de anlaşılmaktadır. Maddelerin her biri, tarafların hak ve sorumluluklarını hukuk diliyle net bir şekilde belirlediğinden (ve bahsedeceğimiz üzere daha sözleşme aşamasında içerikleri yargı kararıyla teyit edildiğinden) ileriye yönelik muhtemel anlaşmazlıklarda açılacak herhangi bir davanın kolaylıkla sonuçlandırılmasını sağlayacak nitelikte kaleme alınmıştır.

3. Belgenin İçeriği ve Fıkhî Tahlili

3.1. İçerik

Vakıf kira sözleşmesi belgesi bizim maddelendirmemize göre 33 maddeden oluşmaktadır.¹⁵ Sözleşmenin, günümüze ulaşan Nesefî'nin aktardığı suretinde vakıf sahibi, mütevellî ve kiracı isimlerinin zikredilmediğini, bu kimselerden örtülü bir biçimde “falanca” şeklinde bahsedildiğini görüyoruz. Orijinal sözleşmede yazan isimlerden bu şekilde bahsetmeyi tercih eden kişi öyle görünüyor ki Nesefî'dir. Herhangi bir fıkhî duruma etki etmediği için kendisi ilgili kişilerden bu şekilde bahsetmek yönünde bir tercihte bulunmuş gözüküyor.

Aşağıda vakıf kira sözleşmesinin özet içeriğini çeşitli başlıklar altında ihtiva eden bir tabloya yer verdik. Sonrasında yapacağımız fıkhî tahlilde de bu özet içeriği esas alacağız.¹⁶

[Nesefî: “Bu, yukarıda geçen örnek icâre + <i>mu'âmele</i> sözleşmesindeki ve daha başka özellikleri taşıyan, Şeyhülislam el-Hasen b. Atâ <i>rahimehüllah</i> 'ın hattıyla gördüğüm bir belgedir. Bu belge, halis bir köye ait çeşitli toprakların ve hisseli arazilerin mütevellisi tarafından kiralanmasına dairdir.”]	
<i>Akit</i>	- Vakıf köyünün bağ-bahçelerinde ortakçılık kurulması (<i>mu'âmele/müsâkât</i>) [5] - Vakıf köyü arazilerinin zirâî olarak işletilmek üzere kiralanması (<i>kabâle</i>) [1, 2]
<i>Akitlerin kuruluş sırası</i>	Taraflar, (biri diğerine şart olmayan) iki akitten önce <i>mûamele</i> akdinin, sonra <i>kirâ/kabâle</i> akdinin gerçekleştiğini ikrar etmişlerdir. [5, 22]
<i>Vakıf Sahibi</i>	Belirtilmemiş (Falanca) [1]
<i>Kiralayan/ Mukabbil/ Mütevellî</i>	Yetkisi yargı tarafından onaylanmış ismi belirtilmemiş tanınmış bir vakıf mütevellisi (Falan oğlu falan oğlu falan oğlu falan) [1, 7]
<i>Kiracı/Mütek abbil</i>	Belirtilmemiş
<i>Mülkiyet durumu</i>	Köyün tamamı vakıftır [7]
<i>Akit Mahalli</i>	Kira mahalli: Köy arazisinin ¼'ü (tarıma elverişli boş topraklar, sulanmayan tarım arazileri, döven vb. tarım aletleri); [2, 9] Meyve veren-vermeyen ağaçlar, kamışlar, mescidler, kabirler, kamuya ait yol ve su kaynakları akde dahil değildir. [4, 10] <i>Mu'âmele</i> mahalli: Aynı köy arazisindeki ağaç ve kamışlar

¹⁵ Bk. EK: Karahanlılar Dönemine Ait Vakıf Kira Sözleşmesi Belgesinin Metni.

¹⁶ Tabloda köşeli parantez içerisinde yer alan bold rakamlar, ekte yer verdiğimiz sözleşme metninin maddelerine işaret etmektedir.

<i>Akit şartları</i>	Taraflar kabâle ve <i>mu'âmele</i> akitlerini sahih bir şekilde kurduklarını, [5, 6, 15, 22, 26] İki akitten birinin kuruluşunun diğerinin kuruluşu için şart koşulmadığını, [6, 22] <i>Mu'âmele</i> akdinin, akdi fasit ve batıl kılan şartları taşımadıklarını ikrar etmişlerdir. [25]
<i>Mu'âmele Sorumlulukları ve Ürün Paylaşımı</i>	Mütekabbil, arazinin ¼'ünden elde edilen ürünle ilgilenecek, sulayacak ve onu muhafaza edecektir. [23] Ağaçlardan elde edilen meyve ve üzümler yarı yarıya paylaşılacaktır; yarısı vakfın, yarısı da çalışanın (âmil) olacaktır. [24]
<i>Kiralanan mülkün adresi/konumu, sınırları</i>	Falanca nâhiye, falanca köy (isimleri belirtilmemiş) [3] Köyün sınırları şöyledir: (belirtilmemiş) [8]
<i>Akit süresi</i>	Peşpeşe 3 yıl. [11, 27] <i>Mu'âmele</i> başlangıcı: Zilhiccenin sonu (29'u) 497/22 Eylül 1104 [12, 21, 28, 33] [<i>Mu'âmele</i> sonu: Zilhiccenin sonu (29'u) 500/21 Ağustos 1107] Kirâ/Kabâle Başlangıcı: Muharrem'in başı (1'i) 498/23 Eylül 1104 [12, 21, 29, 33] [Kirâ/Kabâle sonu: Muharrem'in başı (1'i) 501/22 Ağustos 1107]
<i>Kira/Kabâle Ücreti ve Niteliği</i>	1000 Gıtrifi dirhem [13] Bu ücret, kurulan kabâle akdinin güncel ecr-i misil ücretidir; eksik ya da fazla değildir. [14]
<i>Teslim-Tesellüm Beyanı:</i>	Ücret: Mukabbil anlaşılan ücreti peşin olarak ve sahih bir şekilde teslim almış ve mütekabbil de ücretin tamamını kendisine sahih bir şekilde peşin olarak teslim etmiştir. [16] Mukabbil, ıskat ve ibra değil de ücreti kabz edip teslim alma anlamında mütekabbilin ücretle ilgili bir sorumluluğunun bulunmadığını (berâet) kabul etmiştir. [17] Kirâ ve <i>mu'âmele</i> mahalli: Mütekabbil de kabâle akdine konu olan her şeyi mukabbilin kendisine teslim etmesiyle teslim almıştır. [18, 26] Taraflar [kabz sonrası akit meclisinden] ayrılmışlardır. [19]
<i>Şahitlik</i>	- Sözleşmenin içeriğine şahitlik: Sözleşme taraflara ve şahitlere bildikleri bir dilde okunmuş sonrasında da taraflar, sözleşmenin sonunda isimleri yazılı kişileri şahit göstermişlerdir. [31, 32]

		- Damân-ı derek ¹⁷ şahitliği [20] - Sözleşme tarihi şahitliği [21]
	<i>Akitlerin Geçerliliğine Dair Yargı Kararı</i>	İki akit de, insanlar arasında hükmü geçerli Müslüman bir kadıya taşınmış ve o da her iki akdin geçerli ve sahih olduğuna hükmetmiştir. Bu hüküm, tarafların sahih bir şekilde davalaşması sonrasında gerçekleşmiştir. [30]
	<i>Sözleşme Tarihi:</i>	Zilhiccenin sonu (29'u) 497/22 Eylül 1104 [28, 33] Muharrem başı (1'i) 498/23 Eylül 1104 [29, 33]
	<i>Şahitlerin İsimleri</i>	Belirtilmemiş

3.2. Fıkhî Tahlil

Vakıf kira sözleşmesinin içeriğinde Orta Asya Hanefilerine özgü fıkıh anlayışının izlerini net bir şekilde görmek mümkündür. Özellikle bireysel ve toplumsal ihtiyacın söz konusu olduğu konularda Orta Asya Hanefî fakihlerin *hiyel-i şeriyeye* olarak bilinen fikhî çareleri yoğun bir şekilde kullandıklarını biliyoruz.¹⁸ Bu durumun incelediğimiz vakıf kira sözleşmesine de yansıdığını görüyoruz. Nitekim vakıf kira sözleşmesi, aşağıda inceleyeceğimiz üzere üzerindeki meyve ve üzüm ağaçlarından dolayı doğrudan bir kira akdine konu edilememektedir. Bu sorun aşmak için bir fikhî çareye başvurulmuş ve sözleşme, *mu'âmele* ve icâre şeklinde iki bağımsız akitten oluşacak şekilde oluşturulmuştur. *Mu'âmele* akdiyle vakıf arazisi üzerindeki ağaçlar, icâre akdiyle de tarıma elverişli boş araziler işletmeciyeye üç yıllığına hisseli olarak (müşâ) devredilmiştir. *Mu'âmele* akdinin cevazı ve müşâ malın kiralınması konularında da İmameyn'in görüşü tercih edilmiştir. Bu da Orta Asya Hanefilerine özgü fıkıh düşüncesinde önemli bir yer tutan görüşler arası tercih olgusunun sözleşmeye yansıdığı hususlar arasındadır. Sözleşmenin Ebû Hanîfe'ye ait muhalif görüş ileri sürülerek iptali istemiyle bir dava konusu edilmesini önlemek için yine Orta Asyalı Hanefilerin şurût eserlerinde kabul ettikleri bir prensibe başvurulmuştur: Sözleşmenin geçerliliğinin bir daha iptal edilemeyecek şekilde hakim kararıyla kesinleştirilmesi. Nitekim İmameyn'in görüşünün tercih edildiği noktalarda Ebû Hanîfe'nin görüşünü ya da sözleşmede açıkça bulunmadığı ifade edilen ve akdi fasit-batıl kılacak şartların varlığını ileri sürmek suretiyle sonradan sözleşmenin geçersiz olduğu yönünde bir dava açılması ihtimali mevcuttur. Bu ihtimali ortadan kaldırmak ve sözleşme güvenliğini sağlamak amacıyla Orta Asyalı Hanefî fakihler, sözleşmelerin kurulmasından sonra fikhî bir çare olarak (*hile-i şeriyeye*) hakim kararına başvurmak suretiyle onun geçerliliğini garanti altına almak şeklinde bir uygulamaya gitmişlerdir. Zamanla bu uygulama bölgede kurulan sözleşmelerin içerisinde düzenli olarak kendisine yer bulan bir madde haline gelmiştir. Aşağıdaki başlıklarda sözleşmede yer alan bu özelliklerin detaylı bir incelemesini yapacağız.

3.2.1. Sözleşmenin Fıkhî Çare (*Hile-i Şeriyeye*) Özelliği

Sözleşmede konu edilen vakıf köyünün arazilerinin bir kısmının zirai tarıma elverişli boş topraklar olduğu, diğer bir kısmının da üzerinde meyve ve üzüm ağaçları olduğu anlaşılmaktadır (Madde: 2, 4, 9, 10). Vakıf mütevellisi tarıma elverişli arazileri normal kiralama (*icâre*) akdine konu edebilmekteyken, üzerinde meyve ve üzüm ağaçlarının bulunduğu toprakları, yani bağ ve bahçeleri aynı yolla kiraya verememektedir. Nitekim kiralama akdinin konusu menfaattir. Başka bir ifadeyle kiralama akdi, “ayn”ın tüketimi üzerine değil “ayn”ın menfaati üzerine kurulmaktadır. Nitekim kiralama akdinin

¹⁷ Satılan malda üçüncü bir şahsın hak iddia etmesi durumunda alıcının ödediği bedeli geri alabilmesinin garanti edilmesi anlamında kullanılan bir fıkıh terimi. Bk. Hamza Aktan, “Derek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

¹⁸ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Okan Kadir Yılmaz, *Orta Asya Hanefî Fetva Literatürünün Gelişimi ve İcâre-i Tavile - 4/10-6/12. Yüzyıllar-* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 217-258.

konusunun "menfaat" olması, "ayn" olmaması onun in'ikâd şartları arasında kabul edilmektedir.¹⁹ Şeybani de, ayn üzerine kurulmuş bir çok icâre akdinde tüketim gerçekleştiği takdirde kiracıyı, kira ücretiyle değil "ayn"ı tazminle yükümlü kabul etmiştir.²⁰ Bu da onun, kira konusunun ayn değil de menfaat olmasını -sonraki terminolojiyle söyleyecek olursak- "in'ikâd şartı" olarak kabul ettiğini, aksi takdirde akdi "bâtıl" gördüğünü göstermektedir. Bağ-bahçenin kiraya verilmesi, meyve ve üzüm gibi bir "ayn"ın tüketimini içerdiği için kiralama akdinin in'ikâd şartlarından birini taşımadığı gerekçesiyle batıl olacaktır.

Vakıf kira sözleşmesini hazırlayan şurûfî akdin batıl olmasını engellemek amacıyla, kökeni kurucu imamlara dayanan bir fikhî çareye başvurmuş ve sözleşmeyi buna göre hazırlamıştır. Şeybânî *el-Asl'*ın *Kitâbü'l-hiyel* bölümünde bu fikhî çare hakkında şunları söyler:

Dedim ki: Hurma ve ağacın kiralınması câiz midir? Dedi ki: Hayır. Dedim ki: Bu konuda çare (hile) nedir? Dedi ki: Kiracı araziye normalden bir miktar fazla tutacağı belirli bir ücrete (*ecr-i müsemma*) kiralar ve hurma ağacını da *mu'âmele (müsâkât)* akdi ile teslim eder. Arazi sahibi hurma ağacından çıkacak hurmanın % 1'ini almayı şart koşar. Böylece akit câiz olur.²¹

İncelememize konu olan vakıf kira sözleşmesinde de Şeybânî'nin önerdiği bu fikhî çare temel alınarak iki ayrı akit kurulmuş, bunlardan ilkinde ağaçlar *mu'âmele* akdiyle, boş topraklarsa normal kira akdiyle karşı tarafa teslim edilmiştir. Akitlerin birbirinden bağımsız olduğunu göstermek amacıyla önce *mu'âmele (müsâkât)* akdi ondan bir gün sonra da icâre akdi kurulmuş ve bu ayrı akit tarihleri sözleşmede açıkça belirtilmiştir. Böylece aynın tüketimini içeren bir kira akdi sözleşmede yer almamıştır. *Mu'âmele* akdiyle elde edilecek meyve ve üzümler, âmil ile vakıf arasında yarı yarıya paylaşılmış, boş toprağın kiralama ücreti içinse 1000 Gıtrıfî dirhem belirlenmiştir. Şeybânî'den nakledilen fikhî çarede, arazi sahibinin elde edilecek üründen % 1 gibi göstermelik bir pay almasına karşılık vakıf kira sözleşmesinde paylaşımın yarı yarıya yapılması, mütevellinin vakıf zararına bir anlaşma yapma yetkisinin olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle ürün paylaşımında vakfın yararına olacak şekilde yarı yarıya anlaşılmasıdır.

3.2.2. Sözleşmede Tercih Olgusu

Sözleşme, fikhî çare nitelikli bir akit olmasının yanında Orta Asya Hanefileri arasında ortaya çıkan tercih olgusunun da izlerini taşımaktadır. Orta Asya Hanefileri, kurucu imamlar arasındaki dönem-zaman farklılığından kaynaklanan ihtilafli meseleler ile *vakıf*, *müzâra'a* ve *mu'âmele/müsâkât* gibi genel toplumsal ihtiyacın (*'umûmu'l-belvâ*) bulunduğu konularda İmameyn'in görüşünün tercih etmişler ve onların görüşünü fetvada esas alınacak otorite fikhî görüş olarak kabul etmişlerdir.²² Vakıf kira sözleşmesinde de İmameyn'in cevaz görüşü esas alınarak vakfa ait ağaçların *mu'âmele/müsâkât* yoluyla işletilmesine imkan tanınmıştır. Nitekim Sadrüşşehid Hüsameddin, vakıf arazisinde bulunan ağaçların *mu'âmele (müsâkât)* akdi ile kiracıya verilmesi, ardından da arazinin *ecr-i misil* karşılığında kiralınmasının, *mu'âmele* akdini câiz görmeyen Ebû Hanîfe'ye göre câiz olmayacağını, ancak bu akdi câiz gören Ebû Yûsuf ile Muhammed'e göre câiz olduğunu belirtmiştir.²³

¹⁹ Örneğin Mergînânî, sütünü içmek üzere ineğin kiralınmasında olduğu gibi konusu doğrudan aynların/malın kendisinin tüketimini içeren icâre akitlerinin in'ikâd etmeyeceğini söyler. Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebübekr el-Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mubtedî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 3/239.

²⁰ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 4/11.

²¹ Şeybânî, *el-Asl*, 9/414. Şeybânî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-hiyel* sonrasında bu fikhî çözüme literatürde ilk defa 3/9. yüzyılda Hassâf'ın *Kitâbü'l-hiyel*'inde rastlıyoruz. Ahmed b. Ömer el-Hassâf, *Kitâbü'ahkâmi'l-evkâf* (Mısır: Dîvânü umûmi'l-evkâf, 1898), 45. Ondan bir yüzyıl sonra da Ebu'l-Leys Semerkandî, *zâhirü'r-rivâye* dışı meseleleri bir araya getirdiği *'Uyûnü'l-mesâil* adlı çalışmasında aynı hileye yer vermiştir. Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *'Uyûnü'l-Mesâil*, thk. Salahüddin en-Nahî (Bağdat: Maṭba'atü Es'ad, 1966), 445.

²² Hüsameddin Ömer b. Abdülaziz Sadrüşşehid, *el-Fetâva's-suğrâ* (Ankara-İstanbul: Vakfı'd-Diyâneti't-Türkiyye-Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye İSAM, 2022), 1/371; Ahmed b. Muhammed el-Attâbî, *Câmiu'l-fikh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 607), 1b-2a; Ebu'l-Mehâsin Fahrüddin Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/2-3.

²³ Hüsameddin Ömer b. Abdülaziz Sadrüşşehid, *Kitâbü'l-vâkı'ât*, İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, 18979, 183b.

Sözleşmede belirtildiğine göre vakfın ziraate elverişli topraklarının müşâ' /hisseli olarak kiraya verilmesi konusunda da yine İmameyn'in görüşünün esas alındığını görüyoruz. Nitekim Ebû Hanîfe müşâ' malın kiraya verilmesini, icâre akdinin gerektirdiği şekilde menfaatin elde edilmesi mümkün olmadığı için fasit kabul etmiştir.²⁴ İmameyn ise müşâ' malın kiraya verilmesini ve bir malın müşâ' /hisseli olarak kiraya verilmesini sahih kabul etmişler ve akdin taraflarını *mühayee* usulü menfaat paylaşımına mecbur tutmuşlardır.²⁵ Müşâ' malın kiraya verilmesi konusunda fetvanın Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre olduğu belirtilmekle birlikte,²⁶ köy topraklarının ve ağaçlarının müşâ' olarak kiraya verilmesini içeren vakıf kira sözleşmesinde İmameyn'in görüşüne göre hareket edilmiştir. Bu tercihte köyün vakıf olmasının ve mütevellinin, köyün tamamını değil de belli bir hissesini (1/4) kiraya vermeyi bir şekilde vakıf yararına görmesinin etkisi olabilir.

3.2.3. Sözleşmenin Fasit-Batıl Şartlardan Arındırılması ve Hakim Kararıyla Geçerliliğinin Kesinleştirilmesi

Sözleşmede, akdin fesadını gerektirecek unsurlardan arındırılmasını sağlayacak maddelerin çokluğu dikkat çeken hususların başında gelmektedir. Örneğin *mu'âmele* ve *icâre* akitlerinin ayrı zamanlarda kurulması, birinin diğerine şart olmadığına açıkça ifade edilmesi, akdin gerektirmediği ve taraflara fayda sağlayacak müfsit bir şartın akitte bulunmamasını sağlamak amacıyla matuftur. Akdi fasit ya da batıl kılan şartların sözleşmede yer almadığının taraflarca ikrar edildiğinin sözleşmede kaydedilmesi suretiyle bu duruma özel bir önem gösterilmiştir. İki akitten önce *mu'âmele*, sonra *icâre* akdinin kurulduğunun tasrihi de, aksi takdirde akdin fasit olma durumunu ortadan kaldırmak için olduğunu düşünüyoruz. Nitekim önce *icâre* akdi kurulacak olsa, arazide bulunan ve ziraati engelleyen ağaç, bağ, arazi sahibine ait ekin vb. şeylerin bulunması, arazinin kiracıya teslimini engelleyen ve dolayısıyla akdi fasit kılan bir durumla karşı karşıya kalınacaktı.²⁷ Bu yüzden önce *mûamele* akdi yapılmak suretiyle arazideki ağaçların müstakil bir akitle arazinin kiralananmasından önce kiracıya teslim edilmesi sağlanmış olmaktadır.

Yine kira sözleşmesine konu olan mülk vakıf olduğu için kiralama ücreti olan 1000 Gıtrifi dirhem, benzer bir mülkün piyasadaki emsal kira ücreti (*ecr-i misil*) olduğu belirtilmiştir. Nitekim vakıf mallarının piyasadaki emsal kira ücretlerinin altında kiraya verilmesi durumunda akit sahih olmamaktadır.²⁸ Aynı şekilde mevcut sözleşmede *mu'âmele* ve *icâre* akitleri 3 yıllık olarak kurulmuştur. Bunun sebebi de, kurucu dönem sonrasında Orta Asyalı Hanefî fakihlerin vakıf mülklerin kiralananmasını belli bir süreyle sınırlayan içtihatlarıdır. Onların bu sınırlamalarının nedeni, uzun süreli kiralamalarda vakıf mülkünün, kiracının elinde uzun süre kalması sonucu özel mülk zannedilmesi ve vakıf özelliğinin ortadan kalkıp özel mülke dönüşmesi korkusudur.²⁹ Bu görüşler arasında özellikle Buharalı Ebû Hafs el-Kebîr'in (ö. 217/832) çiftlik arazilerinde bu üst sınırın 3 yıl, bunların dışındaki mülklerde 1 yıl olduğu şeklindeki görüşü yaygınlık kazanmıştır.³⁰ Sözleşmede de bu görüşün esas alınarak her iki akdin de 3 yıllık kurulduğu görülmektedir.

Son olarak sözleşmenin hem fihhi çare niteliğiyle hem de fasit ve batıl şartlarda arındırılmış olma özelliğiyle ilgili olan "sözleşmenin geçerliliğinin yargı kararıyla kesinleştirilmesi"nden bahsetmek istiyoruz. Bir çok Hanefî fakihi, ihtihada açık ihtilafli konularda, bir görüşü esas alan ve ona göre hüküm veren yargı kararının iptal edilemeyecek şekilde geçerlilik kazanacağını ifade etmiştir. Başka bir ifadeyle yargı kararıyla desteklenmiş olan bir fihhi görüş kesinlik kazanmakta, bir daha iptal

²⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî* (Medine: Dârü's-Sirac, 2010), 3/405; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324), 16/36.

²⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 4/11.

²⁶ Sadruşşehid, *el-Fetâva's-suğrâ*, 1/371.

²⁷ Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 4/188.

²⁸ Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412), 4/402.

²⁹ Hassâf, *Kitâbü'ahkâmi'l-evkâf*, 158.

³⁰ Sadruşşehid, *Kitâbü'l-vâkı'ât*, 18979, 190a.

edilememekte ve ihtilaf ittifaka dönüşmektedir. Serahsî bu konuda icmâ bulunduğunu ifade eder.³¹ İhtilafî konularda yapılan sözleşmelerin hakim kararıyla kesinleştirilmesi, taraflardan birinin konuyla ilgili mevcut ihtilafî öne sürerek sözleşmeyi yargı kararıyla geçersiz kılmasının önüne geçmek amacıyla bir çok konuda fıkhi çare olarak önerilen bir işlem olmuştur.³² Şurût ilminde de bu ilke dikkate alınmış ve bir çok sözleşmenin sonuna hâkimin hükmü, ilgili konudaki ihtilafî ortadan kaldırıp sözleşmeye kesinlik kazandıran bir unsur olarak eklenmiştir.³³ Buna göre akit taraflarından biri, sözleşmedeki *mu'âmele* akdinin Ebû Hânîfe'ye göre geçersizliğini ya da bir malın müşâ olarak kiralanmasının yine Ebû Hanîfe'ye göre geçersiz olduğunu öne sürerek sözleşmenin iptali yönünde bir davadan sonuç alamayacaktır. Çünkü sözleşme, hukuki geçerliliği yargı kararıyla onaylanmış bir sözleşme olarak kurulmuştur.

Sonuç

Çalışmamızda incelediğimiz Karahanlılar dönemine ait 497-498/1104 tarihli vakıf kira sözleşmesinde, Orta Asyalı Hanefî fakihlere özgü fıkıh anlayışının yansımalarını net bir şekilde görmek mümkündür. Bu anlayış çerçevesinde kendilerinden “fıkhi çareler” olarak bahsetmeyi seçtiğimiz *hiyel-i şeriyeye* türü çözümlerin hukuki sözleşmelerde kendilerine yer bulunduğunu görüyoruz. İncelememize konu olan vakıf kira sözleşmesi de fıkhi çare niteliğinde karma bir akit olarak kurulmuştur. Buna göre sözleşmede ilki *mu'âmele/müsâkât*, ikincisi de kendisinin kabâle olarak bahsedilen icâre akdi yer almaktadır. Sözleşmenin fasit hale gelmemesi için özellikle birbirlerinden bağımsız olarak birer gün arayla kurulduğu ifade edilen bu iki akit sayesinde vakfa ait ağaçlar ile tarıma elverişli arazilerin ¼'lük kısmı kendisini işletecek kişiye piyasa değeri (*ecr-i misil*) karşılığında ve fıkha uygun olarak devredilebilmiştir. Gerek *mu'âmele* akdinin geçerliliği, gerekse bir malın müşâ olarak kiraya verilebilmeleri noktasında Ebû Hanîfe'nin yerine İmâmeyn'in görüşünün esas alındığı sözleşmede, yine Orta Asya Hanefî fakihlerine özgü uygulamalar arasında bulunan “tercih” olgusunun etkisi gözlemlenmektedir. Son derece detaylı ve profesyonelce hazırlanan bu sözleşmede, kurulduktan sonra yargı kararıyla da onaylanarak geçerliliği kesinleştirilmiş ve böylece sözleşmeye yargı yoluyla itiraz kapısı da kapatılmıştır. Bu uygulama yine Orta Asya Hanefîlerinin ihtilafî görüşler öne sürülerek sözleşmelerin yargı yoluyla iptal edilmesinin önüne geçmek için başvurduğu fıkhi çarelerden biri olmuştur. Bölge fakihleri, hukuki istikrarı sağlamak ve ihtilafî konuların istismarını önlemek amacıyla şurut ilmi kitaplarında sözleşmelerin “yargı kararıyla” desteklenmesini tavsiye etmiş ve vakıf kira sözleşmesinde de gördüğümüz üzere bu tavsiye fiilen uygulanmıştır. Netice itibarıyla vakıf kira sözleşmesinde fıkhi çare ve tercih olgularının öne çıktığı bir sözleşme olduğunu söyleyebiliriz.

Vakıf kira sözleşmesi bağlamında müstakil şurut eserlerinin ve fıkıh kitaplarının şurut bölümlerinin önemi de bu çalışmanın vurgulanması gereken sonuçları arasındadır. Özellikle arşiv kayıtları günümüze ulaşmayan Samaniler, Karahanlılar ve Harzemşahlar gibi devletlerin hüküm sürdüğü dönemlere ve coğrafyalara ait hukuki belgelerin en önemli kaynaklarının şurut eserleri ve fıkıh kitaplarının şurut bölümleri olduğunu görüyoruz. Bu tür eserler, genellikle İslam hukukunun çeşitli alanlarına ait hukuki belge ve sözleşme örnekleri sunmakta ve hukuk tekniği açısından bir sözleşmenin nasıl kaleme alınması gerektiğini detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak bu eserlerde örnek sözleşmelerin yanı sıra zaman zaman gerçek hukuki vesikalara da yer verilmektedir. Araştırmamızda değindiğimiz Karahanlılar dönemine ait medrese ve hastane vakfiyeleri ile incelediğimiz vakıf kira

³¹ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'eimme es-Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*, thk. Ebu Abdullah Muhammed Hasan eş-Şâfîi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 3/43.

³² Ebû Muhammed Fahrüddîn 'Osmân b. 'Alî b. ez-Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Kâhire: el-Matba'atü'l-Kübra el-Emîriyye, 1895), 5/106, 127; Şeyh Nizam vdğr., *el-Fetâva'l-Hindîyye* (Bulak: Matba'atu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1310), 4/448; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik* (b.y.: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.), 8/4.

³³ Saylan, *Celaledin el- İmadi'nin Ğurerü's-Şurut ve Dürerü's-Sümut adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 218, 226, 231, 257, 266, 284, 285.

sözleşmesi, günümüze bu şurut eserleri/bölgüleri aracılığıyla ulaşmış hukuki belgelerdir. Bu ve benzeri belgelerin kaynağı durumundaki şurut eserlerinin hukuk pratiği açısından incelenmelerinin önemli olduğunu düşünüyoruz. İslam hukukunun uygulama yönünü ortaya çıkarmada birer kaynak vazifesi gören bu belgeler aynı zamanda dönemlerine ait birer tarihi vesikadır. Bu yönüyle iktisadi, hukuki ve kültürel tarihlerine dair henüz yeterli çalışmaların yapılmadığı dönemlere ait bu belgelerin gün yüzüne çıkarılması ayrıca önemlidir. Bununla birlikte şurut alanında henüz yeterli düzeyde akademik çalışma yapılmadığını müşahede ediyoruz. Şurut ilmine ait bir çok eserin henüz yazma halinde olmasının bu noktadaki etkisi büyük olsa gerektir.³⁴ Özellikle Nesefî'nin, şurut alanında çok önemli bir kaynak olarak kullanıldığını gördüğümüz *el-Fâik* isimli eserinin, günümüze ulaşmış bir nüshasının ona aidiyetinin kesinleştirilmesinden ve varsa başka nüshalarının tespitinden sonra yayımlanmasının önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu tür yayınlar sayesinde bahsettiğimiz döneme ait yeni hukuki belgelerin ve dolayısıyla bölgedeki Hanefî mezhebi temelli hukuk uygulamasının çok çeşitli ve somut örneklerine ulaşmak mümkün olacaktır.

EK: Karahanlılar Dönemine Ait Vakıf Kira Sözleşmesi Belgesinin Metni³⁵

[وثيقة عقد إيجار الوقف من عهد القَرَه خَانِين]

قال الشيخ الإمام نجم الدين النسفي في الفائق: هذه وثيقة رأيتها بخط شيخ الإسلام الحسن بن عطاء [بن حمزة] رحمه الله يجمع هذا وغيره من الصفات، وهي إجارة المتولي وإجارة المشاع والضيعات المختلفة من قرية خالصة.³⁶

[1.] [هذا] ما تقبل فلان بن فلان من فلان بن فلان المتولي³⁷ لأمر الوقف المنسوب إلى فلان، يُعرَف به غاية التعريف، ثابت التولية في ذلك من جهة الحكم، مطلق التصرف في ذلك على وفق الشرع. [2.] تقبل منه جميع سهم واحد من أربعة أسهم³⁸ وهو الرُّبُع، مشاعا غير مقسوم، من جميع أراضي القرية، المشتملة على الأرض³⁹ الضاحية، والمزارع السقية، والمداسات المدعوة "كذا"، [3.] من عمل "كذا"، من قرية "كذا"،⁴⁰ [4.] دون ما فيها من الأشجار المثمرة وغير المثمرة⁴¹ والقُضبان. [5.] فإن ربيع⁴² جميع ما فيها من الأشجار والقُضبان) صار في يد هذا المتقبل بحكم معاملة صحيحة سبقت هذه الإجارة⁴³ على ما ذكر⁴⁴ فيه، [6.] من غير أن يكون أحد هذين العقدين شرطا في الآخر. [7.] وهذه القرية كلها من جملة هذا الوقف الذي يتولاه هذا المتولي، [8.] ويشتمل على هذه القرية حدود وهي "كذا"،⁴⁵ [9.] فتقبل⁴⁶ هذا المتقبل -المسمى في هذا الكتاب- من هذا المتقبل⁴⁷ -المسمى فيه- جميع هذا السهم الواحد⁴⁸ من هذه الأربعة الأسهم، وهو الرُّبُع، مشاعا غير مقسوم، من جميع أراضي هذه القرية المحدودة فيه بحدود جميع⁴⁹ ما وقعت عليه⁵⁰ هذه العقدة،⁵¹ [10.] دون ما فيها من الأشجار والقُضبان، ودون ما فيها من المساجد والمقابر، والطرق العامة وحياض العامة،⁵² [11.] ثلاث سنين متواليات،⁵³ [12.] أولها غرة شهر⁵⁴ كذا، وآخرها سلخ شهر كذا، [13.] بألف درهم غطريفة... إلى آخره،⁵⁵ [14.] وذلك يومئذ أجر

³⁴ Şurût alanında kaleme alınmış eserlerin kapsamlı bir listesi için bk. Saylan, *Celeddin el- İmadi'nin Ğurerü's-Şürüt ve Dürerü's-Sümut adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 36-56.

³⁵ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 22/106-107; Saylan, *Celeddin el- İmadi'nin Ğurerü's-Şürüt ve Dürerü's-Sümut adlı eserinin tahkik ve tahlili*, 370-371. Dipnotlardaki "م" remzi Burhânedin Buhârî'nin *el-Muhîtu'l-Burhânî*'sine, "غ" remzi ise Celâleddin İmâdî'nin *Ğurerü's-şurût ve Dürerü's-sümût*'una eserine işaret etmektedir.

³⁶ م: ورأيت نسخة أخرى من هذا الجنس بخط شيخ الإسلام الحسن بن عطاء بن حمزة رحمه الله صورتها.

³⁷ م: لأمر.

³⁸ م: السهم الواحد من الأربعة الأسهم.

³⁹ م: الأراضي.

⁴⁰ غ - والمداسات المدعوة كذا من عمل كذا من قرية كذا.

⁴¹ غ - وغير المثمرة.

⁴² م: دفع.

⁴³ م: القبالة.

⁴⁴ م: يذكر.

⁴⁵ م: حدود أربعة، أحدها والثاني والثالث والرابع كذا.

⁴⁶ م: فقبل.

⁴⁷ غ م: المتقبل. ولعل الصحيح ما أثبتناه.

⁴⁸ غ + عليه.

⁴⁹ غ: فيه بجمع.

⁵⁰ غ - عليه.

⁵¹ م: عقدة هذه القبالة -إلى قوله- وكل ما هو منسوب إليها من حقوقها.

⁵² غ: وحياضهم.

⁵³ م: متواليات.

⁵⁴ غ - شهر.

⁵⁵ غ: وآخرها كذا بكذا.

مثل جميع ما وقعت عليه عُقدة هذه القَبالة، لا وَكُسَ فيه ولا شَطَطٌ، [15]. قَبالةٌ صحيحة... إلى آخره.⁵⁶ [16]. وتَعَجَّلَ هذا المُقْبِلُ من هذا المُتَقَبِّلِ⁵⁷ جميع هذه الأجرة الموصوفة فيه، تعجلاً صحيحاً، بتعجيل هذه المُتَقَبِّلِ جميع ذلك إليه تعجلاً صحيحاً، [17]. وَبَرَّئَ إليه فيها⁵⁸ براءةً قَبِيضَ واستيفاءً، لا براءة إسقاط وإبراء؛ [18]. وقبض هذا المُتَقَبِّلِ جميع ما وقع إليه عُقدة هذه القَبالة بتسليم هذا المُقْبِلِ... إلى آخره،⁶⁰ [19]. وتَفَرَّقَا، [20]. وَأَشْهَدَا: فما أدرك... إلخ. [21]. وَأَشْهَدَا⁶¹ ذلك في يوم كذا، في شهر كذا.⁶² [22]. ثم أَقْرَأَ هَذَانِ العاقدان⁶³ في حال جواز إقرارهما أجمع ما يكونان، من غير أن يكون ذلك شرطاً فيما تقدم من العقد:⁶⁴ أن هذه الإجارة المذكورة فيه كانت منهما بعد⁶⁵ ما⁶⁶ أخذ هذا المُتَقَبِّلِ⁶⁷ من هذا المُقْبِلِ⁶⁸ جميع سهم واحد من أربعة أسهُم، وهو الرُّبُعُ مشاعاً من جميع أشجار هذه القرية المحدودة فيه وقُضبانها، وما يقع⁶⁹ من قوائمه من الأشجار فيها معاملةً صحيحة، [23]. على أن يقوم على ربيعها،⁷⁰ وسقيها،⁷¹ ويحفظها، [24]. على أن⁷² ما أخرجه الله تعالى من ثمارها وأغابها من ربيعها يكون ذلك بينهما⁷³ على المناصفة: النصف من ذلك حصة هذا الوقف، والنصف منه لهذا العامل،⁷⁴ [25]. معاملةً صحيحةً جائزة⁷⁵ خاليةً عن الشروط المُفسِدة والمعاني المُبْطِلة،⁷⁶ [26]. بدفع⁷⁷ هذا المتولى جميع ذلك إليه⁷⁸ دفعاً صحيحاً، [27]. ثلاث سنين متواليات،⁷⁹ [28]. أوَّلُها سيلخُ ذي الحجة سنة سبع وتسعين وأربعمائة [29]. وتاريخ هذه القَبالة بعد ذلك عُرةُ المُحرَّم سنة ثمان وتسعين وأربعمائة. [30]. وقد رُفِعَ أمر هاتين العَقْدَتَيْنِ المذكورتين⁸⁰ فيه إلى قاضٍ من قضاة المسلمين، نافذ القضاء فيما بين الناس؛ فقاضى في مجلس قضائه فيما بينهم⁸¹ -نفذ الله أحكامه، وأجرى على الحقِّ أَقلامه-⁸² بجواز هاتين العَقْدَتَيْنِ الموصوفتين⁸³ فيه وصحَّتها، وأمضى قضاءه فيهما بعد خصومة صحيحة جرت بينهما⁸⁴ وتقدمت. وذلك كله⁸⁵ لما رآهما صحيحين جائزين⁸⁶ عند استجماع شرائط صحة⁸⁷ القضاء في ذلك،⁸⁸ [31]. وَأَشْهَدَا على أنفسهما بجميع ذلك من أثبت اسمه آخره، [32]. بعد أن قُرئَ عليهما وعلى الشهود بلسان عرفوه به، [33]. وذلك بالتاريخين المؤرخين،⁸⁹ والله أعلم.⁹⁰ [أسماء الشهود]

Kaynakça

- Aktan, Hamza. "Derek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/170-171. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Attâbî, Ahmed b. Muhammed el-. *Câmiu'l-fikh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 607.

56 غ: وكذا.
57 م: وتعجل هذا المتقبل.
58 م: منها.
59 وفي م "المتقبل"، وهي خطأ، لأن الذي سلم هو المقبل لا المتقبل!
60 غ - جميع ما وقع إليه عُقدة هذه القَبالة بتسليم هذا المتقبل إلى آخره.
61 غ: وتفرقا فما أدرك وأشهدا.
62 غ: وذلك في غرة كذا.
63 م: المتعاقدان.
64 م: في حال جواز إقرارهما إلى آخرها.
65 غ: أن هذا بعد.
66 غ + كان.
67 غ: المقبل.
68 م: المتقبل. ولعل الصحيح ما أثبتناه.
69 م: يقطع.
70 م غ: ربيعها. ولعل الصحيح ما أثبتناه.
71 م: ويسقيها.
72 غ - أن.
73 غ - بينهما.
74 م: النصف من ذلك لهذا العامل، والنصف من ذلك حصة هذا الواقف.
75 م - جائزة.
76 غ: مطلية؛ م - والمعاني المطلية/المبطلية. والصحيح ما أثبتناه.
77 م: يدفع.
78 غ + معاملة صحيحة.
79 م: متواليات.
80 غ: العقدين المذكورين.
81 م: قضائه فيما بين الناس.
82 م - نفذ الله أحكامه وأجرى على الحق أقلامه.
83 غ: العقدين الموصوفين.
84 م - جرت بينهما.
85 م: في ذلك كله.
86 غ: صحيحين جائزين.
87 م: جواز.
88 غ - في ذلك.
89 غ: وذكر المؤرخين فيه.
90 غ - والله أعلم.

- Burhâneddin el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdülaziz. *el-Muhîtu'l-Burhânî*. thk. Naim Ahmed Nur Eşref. Karaçi: İdâretu'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1424.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*. Medine: Dârü's-Sirac, 2010.
- Hassâf, Ahmed b. Ömer el-. *Kitâbü ahkâmî'l-evkâf*. Mısır: Dîvânü umûmî'l-evkâf, 1898.
- Hunkan, Ömer Soner. "Ortaçağ Semerkand'ında İlk Modern Türk Üniversitesi". *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2014), 17-44.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1412.
- İbn Nüceym, Zeynuddîn b. İbrahîm b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- Kâdîhân, Ebu'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Fetâvâ Kâdîhân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Kallek, Cengiz. "Kabâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/10-12. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd el-. *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertibi's-şerâ'î'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kureşî, Muhyiddin Abdülkadir. *Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*. ed. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 4 Cilt. Kahire: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, ts.
- Mergînânî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ebûbekr el-. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, ts.
- Nesefî, Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *Fetâvâ Şeyhilislam Ebi'l-Hasan Atâ b. Hamza es-Suğdî*. Beyrut: Dârü'r-Reyâhîn, 2021.
- Özaydın, Abdülkerim. "Gıtrîf b. Atâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/57-58. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Sadrüşşehid, Hüsâmeddin Ömer b. Abdilaziz. *Kitâbü'l-vâkı'ât*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, 18979.
- Sadrüşşehid, Hüsâmeddin Ömer b. Abdülaziz. *el-Fetâva's-suğrâ*. Ankara-İstanbul: Vakfû'd-Diyâneti't-Türkiyye-Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye İSAM, 2022.
- Saylan, Şenol. *Celeddin el-İmâdi'nin Ğurerü's-Şürut ve Dürerü's-Sümut adlı eserinin tahkik ve tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Semerkandî, Ebû'l-Leyş Nasr b. Muhammed es-. *Uyûnü'l-Mesâil*. thk. Salahüddin en-Nahi. 1 Cilt. Bağdat: Matba'atü Es'ad, 1966.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd 'Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî es-. *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-kebîr*. 2 Cilt. Bağdat: Rîâsetu Dîvânî'l-Evkâf, 1395/1975.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-. *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*. thk. Ebu Abdullah Muhammed Hasan eş-Şâfî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- Şeybânî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-. *el-Asl*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şeyh Nizam vdğr. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. 6 Cilt. Bulak: Matba'atu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 2. Basım, 1310.
- Yılmaz, Okan Kadir. *Orta Asya Hanefî Fetva Literatürünün Gelişimi ve İcâre-i Tavîle -4/10-6/12. Yüzyıllar-*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Fahrüddîn 'Osmân b. 'Alî b. ez-. *Tebyînü'l-hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Kâhire: el-Matba'atü'l-Kübra el-Emîriyye, 1895.

EL-HÎDÂYE'NİN İBADETLER BÖLÜMÜNDE MÂLİKİ MEZHEBİNE YAPILAN ATIFLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Esra YAĞMUR¹

Öz

Ali bin Ebi Bekr el-Merğînânî Karahanlılar döneminde yaşamış önemli İslam alimlerindedir. Mâverâünnehir sınırları içinde olan Fergana şehrinde dünyaya gelmesi onun ilim ile hem hal olmasını büyük ölçüde etkilemiştir. Hanefî fıkhında önemli eserler vermiştir. En önemli eseri el-Hîdâye'dir. Bu eserde Ebu Hânîfe'nin görüşlerinin yanında diğer mezheplere de atıfta bulunmuştur. En çok İmam Şâfi'nin görüşlerine yer vermekle beraber İmam Mâlik ve çok az daha olsa İmam Hanbel'in görüşlerine yer vermiştir. Dönemin şartları göz önüne alınırsa diğer mezhep kaynaklarına ulaşımın sınırlı ve zor olması gibi etkenlere rağmen diğer mezheplere yapmış olduğu atıfların hata oranının düşük olması önemli bir başarı olarak kabul edilir. İmam Mâlik'e ibadetler bölümünde otuz sekiz meselede atıfta bulup bunların on dördünün hatalı veya eksik olduğunu tespit ettik. Buda toplamda yüzde otuz yedilik bir orana denk gelir. Biz bu çalışmamızda Mâlik'i mezhebine ibadetler bölümünde yapılan hatalı atıfları tespit edip tahkik ve tahlilini yapmaya çalışacağız.

Anahtar Kelime: *Fıkıh, İbadet, İmâm Mâlik, Merğînânî, el-Hidâye.*

Abstract

Ali bin Abi Bakr al-Marghinani is one of the prominent Islamic scholars who lived during the Karahanid period. His birth in the city of Fergana, within the boundaries of Transoxiana, greatly influenced his immersion in knowledge. He contributed significant works in the Hanafi school of jurisprudence, with his most notable work being "al-Hidayah." In this work, alongside the views of Abu Hanifa, he also referenced other schools of thought. Although he predominantly cited the opinions of Imam Shafi'i, he also included references to Imam Malik and, to a lesser extent, Imam Hanbal. Considering the limited and challenging access to sources of other schools of thought during that period, the relatively low error rate in his references to them is considered a significant achievement. We have identified thirty-eight references to Imam Malik in the section concerning worship practices, of which we found fourteen to be erroneous or incomplete. This amounts to a total error rate of thirty-seven percent. In our study, we aim to identify and analyze the erroneous references to Imam Malik in the worship practices section of his work.

Key words: *Fiqh, Worship, Imam Malik, al-Marghinâni, al-Hidaya.*

Giriş

Hanefî fıkhî ekolünde önemli bir yere sahip olan âlimlerin başında gelen Ebü'l-Hasan Burhânüddîn Ali bin Ebi Bekr bin Abdilcelîl el-Fergânî el-Merğînânî (v. 593/1197) Maveraünnehir âlimlerinden olup hicri altıncı asırda yaşamıştır. Yaşadığı dönemin önde gelen hocalarından ders alarak ilmi olarak önemli bir seviyeye ulaşmıştır. En önemli eserlerinden olan El-Hîdâye günümüzde el-Ezher Üniversite'sinde ders kitabı olarak okutulmaktadır.

Bu eser kendi kitabı olan Bidâyetü'l-Mübtedî'nin şerhidir. el-Bidaye; İmâm Muhammed'in el-Câmi'ü's-Sağîr'i ile Kudûrî'nin el-Muhtasar'ının derlenip metin haline getirilerek oluşturulmuş bir eserdir. Bu kitabı diğer mezhep kaynaklarından ayıran önemli bir özellik, mukayeseli fıkhî kitabı olarak yazılmış olmasıdır (Kallek, 1998, s. 471-743). Merğînânî el-Hîdâye'de mezhebinin görüşlerini vermekle yetinmeyip aynı zamanda İmâm Mâlik'e (v. 179/795), İmâm Şâfi'ye (v. 204/820) ve çok az olmakla birlikte İmâm Ahmed bin Hanbel'e (v. 241/855) atıfta bulunmuştur (el-Merğînânî, t.y., s. 15). Biz bu çalışmamızda Hanefî mezhebinde önde gelen eserleri arasında olan bu kitapta Merğînânî'nin İmâm Mâlik'e ibadetler bölümünde atfettiği görüşlerini tespit etmeye çalışacağız. El-Hîdâye'de İmâm Mâlik'e

¹ Doktora Öğrencisi

ve Mâlikî mezhebine yapılan atıfların Arapça metinlerini çift tırnak içinde gösterdikten sonra geçtiği kaynağı belirtmeye çalışacağız. Daha sonra gerekli yerleri Türkçeye çevirmeye gayret ettik. Bir sonraki aşamada bu görüşlerin isabetli olup olmadığını tespit etmeye çalışacağız. Ele alınan meseleler ile ilgili delil olarak geçen hadislerin hangi kaynakta geçtiği çalışmada dipnot olarak verilecektir.

Bu çalışmada öncelikle Merğînânî'nin el-Hidâye fî Şerhi Bidâyetü'l-Mübtedî adlı kitabında İmâm Mâlik'e ibadetler bölümünde görüş nispet edilen yerleri tespit ettik. Ardından tespit edilen görüşlerin Mâlik'i mezhebinin önemli kaynaklarından olan bazı eserlerde tahkikini yaptık. Bu eserlerden bazıları; Ebû Abdillâh Mâlik bin Enes: el-Muvatta', es-Sahnûn: el-Müdevvene, Ebû Said bin el-Berâzei': et-Tehzîb fî İhtisârî'l-Müdevvene, Ebû Zeyd el-Kayrevânî: er-Risâle Li'l-Keyrevânî, el- Kâdî Abdulvehhab: el-Telkîn fil-Fıkh el-Mâlikî, İbn Abdi'l-Ber: el-Kâfî fî Fıkh Ehli el-Medîne, İbn Rüşd el-Kurtubî: el-Beyân ve et-Tahsîl, Ahmet bin Rüşd el-Kurtubî: el-Mukeddîmât el-Mumehhidât, el-Hattâb er-Ruaynî.

1. Tahâret

2. 1.1. Cuma Günü Gusletmek

"وسن رسول الله صلى الله عليه وسلم الغسل للجمعة والعيدین وعرفة والإحرام." نص على السنية وقيل هذه الأربعة مستحبة. وقال مالك رحمه الله هو واجب لقوله عليه الصلاة والسلام: " من أتى الجمعة فليغتسل."

Peygamber (s.a.v): 'Cuma namazı, iki bayram arası, Arafat vakfesinde ve ihrama girerken gusül almanın sünnet olduğunu belirtmiştir.' Bunların sünnet olduğunu açıkça belirtmiştir. Bunların müstehab olduğu da söylenmiştir. İmâm Mâlik (r.a.) ise 'Kim cuma namazına gitmek isterse gusletsin.' hadisinden cuma guslünün vacip olduğunu söylemiştir (el-Mergînânî, t.y., s. 1/20).

Mâlik'i mezhep âlimlerinin çoğunluğu cuma günü gusül abdesti almanın sünnet olduğu belirtmiştir. Ancak bazı âlimler gusül abdestinin mendûb bazıları da farz olduğu görüşündedir. Çünkü kişide gusül harici başka bir yolla giderilmeyecek koku varsa bu durumda gusletmesi vaciptir (Dusûkî, t.y, s. 1/384).² İmâm Mâlik (r.a) ve mezhebin cumhur âlimleri sünnet olduğunu belirtmiştir (Sahnûn, 1994, s. 1/463; el-Kurtubî, 1980, s. 1/153; İbn Rüşd, 1988, s. 17/231; el-Kîrevânî, t.y, s. 1/463). Ancak Merğînânî bu konuda hatalı bir aktarım yaparak İmâm Mâlik'in (r.a) cuma guslünü vacip kabul ettiğini bildirmiştir.

2.2. Abdestte Kullanılması Caiz Olan ve Caiz Olmayan Sular: Kullanılmış Su

الله هو يقول إن الطهور ما يطهر غيره مرة " والماء المستعمل لا يجوز استعماله في طهارة الأحداث " خلافاً لمالك رحمه بعد أخرى كالقوع."

Su 'mau'l-müstamel' birden fazla abdest veya gusülde kullanılmışsa tekrardan aynı amaçlar için kullanmak caiz değildir. İmâm Mâlik bu konuda Hanefî mezhebinden farklı görüş belirtmek suyun tekrar kullanılmasında bir sakınca görmemiştir. Bunu kesici aletlere kıyas ederek kesici aletlerde birden fazla kesim yapabildiği gibi suyun da birden fazla kere temizleyici olabileceğini ifade etmiştir (el-Mergînânî, t.y.; s. 1/22).

Kullanılmış suyla abdest almak veya bu suyu sünnet olan bir durum için kullanmak İmâm Mâlik'den (r.a) gelen rivayetlerde caiz olmadığı yönündedir. Fakat bu durum zaruret yani temiz suya ulaşmanın imkânsız olduğu durumda mekruh olmakla beraber cevaz verildiği aktarılmıştır (el-Karâfî, 1994, s. 1/174). Ancak bu mesele mezhep içi ittifak edilen bir konu olmayıp farklı hükümlerinde sadır olduğunu görmekteyiz. Nitekim mekruh (Abdulvehhab, 2004, s. 1/25; er-Ruaynî, 1992, s. 1/41-66) olduğunu bildiren âlimlerin yanı sıra kullanılmasında bir sakınca görmeyen (ed-Dusûkî, t.y., s. 1/43) âlimlerin de olduğunu görmekteyiz. İmâm Mâlik'in (r.a) kullanılmış suyla abdest almaya cevaz vermediği, Merğînânî'nin el-Hidâye'de cevaz verilmiş gibi atıfta bulunmasının hatalı bir aktarım olduğu görülmektedir.

2. Namaz

2.1. Arafat'ta Öğlen Ve İkinci Namazlardaki Kıraatlerin Sessiz Okunması

"ويخفيها الإمام في الظهر والعصر وإن كان بعرفة. لقوله عليه الصلاة والسلام "صلاة النهار عجماء" أي ليست فيها قراءة مسموعة وفي عرفة خلاف مالك رحمه الله والحجة عليه ما رويناه."

İmâm öğlen ve ikinci namazlarını Arafat'ta ise sessiz okur. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur; 'Gündüz namazları dilsizdir (es-San'ânî, t.y., h.s. 4199).' yani; Arafat'ta sesli okuma yoktur. Bu hadis İmâm Mâlik'in (r.a) Arafat'ta gündüz vakitlerinin namazlarında okunan ayetlerin sesli okunması gerektiği görüşünün aleyhine delil mahiyetindedir (el-Merğînânî, t.y. s. 1/45).

İmâm Mâlik (r.a)'ten gelen iki görüşten biri Arafat'ta imam öğlen ve ikinci namazlarını sesli okumaz (Sahnûn, 1994, s. 1/249; el-Berâzei, 2002, s. 1/333; İbn Abdil'Ber, 1980, s. 1/372) ve mezhep içi genel kabul bu yönde olmasına rağmen Merğînânî bu görüşü el-Hidâye'de zikretmemiştir. Mezhebe ait diğer görüş olan İmâm'ın Arafat'ta öğlen ve ikinci namazlarını sesli okuması gerektiğini beyan eden zayıf görüşünü aktararak hatalı bir beyanda bulunmuştur (el-Karâfi, 1994, s. 3/256).

2.2. Namazda Kıraatin Hükümü

القراءة في الفرض واجبة في الركعتين. وقال مالك رحمه الله في ثلاث ركعات إقامة للأكثر مقام الكل تيسيرا."

Farz olan namazlarda ilk iki rekâta kıraat (Kur'an'dan ayetler) vaciptir. Ancak İmâm Mâlik (r.a) namazın tamamında kıraat vaciptir hükmüne binaen çoğunluğu tamamı hükmünde gördüğü için kolaylık olması amacıyla ilk üç rekâta kıraatin vacip olduğunu belirtmiştir (el-Merğînânî, t.y., s. 1/67).

Farz namazların ilk iki rekâtinde İmâm Mâlik (r.a.) Kıraatin sünnet olduğunu belirtmiştir. Fatiha okunduktan sonra kıraat unutulursa bu durumda sehiv secdesi gerekli olduğu belirtmiştir. Bu durumda iade yapması gerekli değildir. Nitekim kıraat vacip değil sünnettir (Sahnûn, 1994, s. 1/164). Mezhep ulemasının genel kabulü de ilk iki rekâta sünnet olduğu yönündedir (el-Keyrevânî, t.y., s. 1/32; Abdil'Ber, 1980, s. 1/311; er-Ru'aynî, 1992 s. 1/518). Bazı mezhep imamları Fâtiha'dan sonra birkaç âyet veya sûre okumanın vacip olduğunu belirtmiştir (el-Kurtubî, 1988, s. 1/183; el-Karâfi, 1994, s. 2/183). Ancak kıraatin en az üç rekâta vacip olduğuna dair bir bilgiye ulaşamadık. Merğînânî bu konuyu aktarırken mezhep uleması tarafından genel kabul görmüş hükmün aksi bir durumu onlara atfederek hatalı bir hükmün meydana gelmesine sebep olmuştur.

3. Oruç

3.1. Orucun Kefareti

الترتيب على مالك في نفي التتابع للنص عليه... لما روينا ولحديث الأعرابي "والكفارة مثل كفارة الطهار"

Orucun kefareti zihârın kefareti gibidir. Nitekim Bedevî hadisinde rivayet edildiği gibidir (el-Haccâc, t.y., s. 14-4111) ... İmâm Mâlik (r.a)'a göre bu durumda orucu peş peşe tutmak zorunlu değildir. Kefaret orucunu kişi isterse aralıklarla tutabilir (el-Merğînânî, t.y., s. 1/122).

Orucun kefaretinde Mâlikî mezhebinde sıraya göre yani önce köle azat etmek yoksa iki ay peş peşe oruç tutmak bunu da yapamazsa altmış fakiri doyurması gerekir. Bu seçeneklerden kişi kendisi için hangisi daha uygunsa ondan başlayabilir. Ancak oruç kefaretinin tutulması peş peşe tutması gerekir. Bir kısmını tutup bir kısmını da daha sonra tutma durumu söz konusu olamaz. Nitekim kefaret orucunu peş peşe tutmak vaciptir (el-Kâdî Abdulvehhab, 1999, s. 1/434; el-Karâfi, 1994, s. 2/526). Ancak Merğînânî Mâlikî mezhebine atıfta bulunurken mezhebin kefaret orucunu peş peşe tutmayı zaruri görmediğini belirtmesiyle hatalı bir atfın meydana gelmesine sebep olmuştur.

4. Hac

4.1. Arafat'ta Hutbe

"وإذا زالت الشمس يصلي الإمام بالناس الظهر والعصر فيبتدئ بالخطبة فيخطب. خطبتين يفصل بينهما بجلسة كما في الجمعة"

هكذا فعله رسول الله عليه الصلاة. وقال مالك رحمه الله يخطب بعد الصلاة لأنها خطبة وعظ وتذكير فأشبهه خطبة العيد."

Arafat'ta öğlen ve ikinci namazlarını güneş tepeden sağa doğru hareket etmeye başlayınca imam cemettirerek cemaate kıldırır. Bu namazlardan önce hutbe verir. Cuma hutbesinde olduğu gibi iki oturuş ile gerçekleştirir. Zira Peygamber (s.a.v) böyle yapmıştır. Ancak İmâm Mâlik bu konuda hutbenin

namazdan sonra verilmesi gerektiğini bildirmiştir. Bu hutbenin nasihat ve öğüt içermesinden dolayı bayram namazı hutbesi gibidir oda namazdan sonra verilir (el-Merğînânî, t.y., s. 1/141-142).

Mâlikî mezhep alimleri Arafat'ta imamın hutbenin namazdan önce mi sonra mı okunması gerektiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda İmâm Mâlik imam hutbesini bitirip minbere oturduktan sonra müezzin ezan okur demiştir (Sahnûn, 1994, s. 1/249). Bazı mezhep uleması da İmâm Mâlik gibi hüküm belirtmiştir. İmamın önce hutbeyi hacıların hacla ilgili bilmeleri gerekli konularda bilgilendirdikten sonra öğlen ve ikinci namazlarını öğlen vaktinin başlarında birleştirerek kıldırması gerektiğini belirtmiştir (İbn Abdil'Ber, 1980, s. 1/371-416; İbni Rüştî'l-Hefîd, 2004, s. 2/112). Diğer mezhep uleması ise bu durumun imamın isteğine bağlı bir durum olduğunu ister namazdan önce ister namazdan sonra hutbeyi verebileceğini belirtmiştir (ed-Dusûkî, t.y., s. 2/44). Merğînânî bu durumu aktarırken hatalı bir aktarımda bulunmuştur. Nitekim genel kanaat hutbenin namazdan önce okunması gerektiği yönünde olmasına rağmen hutbenin namazdan sonra okutulması gerektiğini belirtmiştir.

4.2. Telbiye'nin Son Vakti

"ويلبي في موقفه ساعة بعد ساعة " وقال مالك رحمه الله يقطع التلبية كما يقف بعرفة لأن الإجابة باللسان قبل الاشتغال بالأركان."

Telbiye Arafat'ta ardı sıra getirilmeyip ara verilerek yapılmalıdır. İmâm Mâlik (r.a) kişi Arafat'a çıkar çıkmaz telbiyeye son verir. Çünkü telbiye dil ile icat etmek anlamına geldiği için haccın rükünlerine başlamadan önce yapılmalıdır (el-Merğînânî, t.y., s. 1/142).

Telbiye konusunda İmâm Mâlik (r.a) farklı görüşler beyan ederek mezhep ulemasının da bu sebepten ihtilafına neden olmuştur. Bu durumda *el-Müdevvene*'de zikredilen birinci görüş Arafat'ta vakfe yapınca telbiyenin kesilmesi gerektiği, ikinci görüş ise güneş batınca telbiyenin kesilmesi gerektiğidir (Sahnûn, 1994, s. 1/397; el-Berâzei', 2002, s. 1/499). Bazı mezhep uleması ise güneş battıktan sonra vakfede telbiyenin kesilmesini efdal görmüş ve bunun İmâm Mâlik'in (r.a) sahih görüşü olduğunu belirtmişlerdir (İbn Abdil'Ber, 1980, s. 1/371). Ancak bazı rivayetler bunun Hz. Ali'den (r.a) nakledildiğini ve İmâm Mâlik'in (r.a) bu durumun bizim bölgedeki imamlar tarafından kabul gören bir durum olmadığını beyan etmiştir (İbni Rüştî'l-Hefîd, 2004, s. 2/104). Diğer görüşü kabul eden âlimler de Arafat'ta vakfe esnasında telbiyenin kesilmesini tercih etmişlerdir (el-Haraşî, t.y., s. 2/). Diğer bir görüş sahipleri de hacının harem bölgesine varmasıyla telbiyeyi kesmesi gerektiğini bildirmiştir (İbn Rüşd el-Kurtubî, 1988, s. 3/409; el-Karâfî, 1994, s. 3/190). Nitekim Merğînânî bu konuyu aktarırken eksik aktarımda bulunmuştur. Çünkü farklı görüşler beyan edilmiş ve ilk iki görüş mezhep içi genel kabul görmüş olması hasebiyle her ikisinin de aktarması gerekirdi.

4.3. Vakfenin Başlangıç Vakti

" ومن أدرك الوقوف بعرفة ما بين زوال الشمس من يومها إلى طلوع الفجر من يوم النحر فقد أدرك الحج " فأول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا لما روى أن النبي عليه الصلاة والسلام وقف بعد الزوال وهذا بيان أول الوقت وقال عليه الصلاة والسلام " من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج ومن فاتته عرفة بليل فقد فاتته الحج " وهذا بيان آخر الوقت ومالك رحمه الله إن كان يقول إن أول وقته بعد طلوع الفجر أو بعد طلوع الشمس "

Kişi arefe günü öğlen vaktiyle bayram gününün fecir vakti arasında Arafat dağına yetişirse Hacca da yetişmiş sayılır. Vakfe vakti de bu iki vakit arasındadır. Nitekim Peygamber (s.a.v) vakfeyi öğleden sonra Arafat'a çıkarak yapmıştır. Ve şöyle buyurmuştur: '*Her kim Arafat'a gece de yetişmiş olursa hacca yetişmiş olur ancak yetişemezse hacca da yetişmemiş olur.*' (en-Nesâî, 1986, s.3016/256) Bu vakfenin son vaktinin izahıdır. İmâm Mâlik (r.a) ise vakfenin ilk vaktinin arife günü fecir veya güneşin doğduğu vakitle başladığı görüşündedir (el-Merğînânî, t.y. s. 1/148).

Mâlikî mezhebine göre haccın şartlarından olan Arafat'ta vakfe arife günü öğleden sonra başlar (İbni Rüştî'l-Hefîd, 2004, s. 2/112; el-Karâfî, 1994, s. 3/259; İbn Abdil'Ber, 1980, s. 1/371). Mezhep uleması da vakfenin tarifini belirtirken başlangıç ve bitiş anının öğleden sonra olduğunu beyan etmiştir. Ancak Merğînânî vakfenin başlangıç vaktinin Mâlikî mezhebine sabah güneş doğduktan sonra başladığını aktarmıştır bu da hatalı bir aktarımdır.

4.4. Kırân Haccı

"القران أفضل من التمتع والإفراد. وقال مالك رحمه الله التمتع أفضل من القران لأن له ذكرا في القران ولا ذكر للقران."

Kırân haccı (Hanefi mezhebine göre) temettü haccından daha efdaldır. İmâm Mâlik (r.a) ise temettü haccının daha üstün olduğunu belirtmiştir. Nitekim bu durum Kur'an-ı Kerim'de geçtiği için daha değerli olur demiştir ancak kırân haccıyla alakalı Kur'an-ı Kerim'de bir ifade bulunmamaktadır (el-Merğînânî, t.y., s. 1/150).

Mâlik'i mezhebi kaynaklarında hac çeşitlerinden hangisinin daha faziletli olduğu konusunda farklı fikirler beyan edilmiştir. Ancak Merğînânî, İmâm Mâlik (r.a)'in temettü haccının daha faziletli olduğunu kabul ettiğini bilmiştir. Bu konuda mezhebe ait farklı görüşleri incelememiz sonucunda tespit ettik. Bu konuda Karâfi, kırân haccının daha faziletli olduğunu bildirmiş. Ebû Abdullah Ru'aynî, ifrâd haccı sonrasında umre yapılacaksa en faziletli haccın bu olduğunu ancak yapılmayacaksa kırân haccın daha faziletli olduğunu bildirmiştir. Dusûkî ise İmâm Mâlik'in (r.a) kişi gençlik zamanında hac yapacaksa ifrâd haccının ancak yaşının ilerlemiş olması nedeniyle sabırsızlanıp aceleci davranma durumu söz konusu olursa temettü haccının daha faziletli olduğunu bildirmiştir (el-Karâfi, 1994, s. 3/286; er- Ru'aynî, 1992, s. 3/49; ed-Dusûkî, t.y., s. 2/27).

4.5. Umrede Tıraş Olmak

"وقال مالك رحمه الله لا حلق عليه إنما العمرة الطواف والسعي وحجتنا عليه ما روينا وقوله تعالى: "مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ" الآية

نزلت في عمرة القضاء."

İmâm Mâlik (r.a) umrenin sadece sâ'y ve tavaftan ibaret olup tıraşın gerekli olmadığını belirtmiştir. Biz bu görüşe karşı 'Başlarınızı tıraş etmiş olarak' (el-Fetih 48/27) ayetini delil getirip bu ayetin kaza umresi hakkında nazil olduğunu söylüyoruz (el-Merğînânî, t.y., s. 1/153).

Mâlikî mezhebine göre umrede saçın kesilmesi gerektiği genel kabuldür. Fakat bunun kısaltmayla yeterli olup olmayacağı ya da tamamen tıraş edilmesi gerektiği konusunda farklı fikirlerin beyan edildiği görülmektedir (İbn Abdil'Ber, 1980, s. 1/417; İbn Rüşd el-Kurtubî, 1988, s. 3/430; er- Ru'aynî, 1992, s. 3/127). Ancak mezhebin kabul ettiği durumun tıraşın umrede gerekli olmadığı yönündeki aktarımdır. Buda Merğînânî'nin hatalı bir beyanda bulunmasına neden olmuştur.

4.6. Kâbe'yi Görür Görmez Telbiye'nin Kesilmesi

"ويقطع التلبية إذا ابتدأ بالطواف. وقال مالك رحمه الله كما وقع بصره على البيت لأن العمرة زيارة البيت وتتم به. ولنا أن

النبي عليه الصلاة والسلام في عمرة القضاء قطع التلبية حين استلم الحجر ولأن المقصود هو الطواف فيقطعها عند افتتاحه."

Kişi tavafa başlayınca telbiyeyi keser. İmâm Mâlik (r.a) kişi Kâbe'yi gördüğü anda telbiyeyi keser. Nitekim umre Kâbe'yi ziyaret etmek demektir. Ancak biz temettü haccında kişi Kâbe'yi tavafa başlayınca telbiyeyi keser diyoruz. Delil olarak Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) 'Kaza umresinde Haceru'l-Esvet'i istilâm edince telbiyeyi kesmiştir' hadisine dayanıyoruz (el-Merğînânî, t.y., s. 1/153).

Hacıların, Mescid-i Harama varıp tavaf yapmaya başlayınca telbiyeyi kesmesi gerekir. Bu İmâm Mâlik'e (r.a) el-Müdevvene'de nisbet edilen görüş budur. Kişi, Kâbe'ye varıp tavafa başlayınca telbiyeyi kesmeli ve daha sonra Safâ ve Merve arasında sa'y yapıp tekrar telbiye getirmeye başlamalıdır (Sahnûn, 1994, s. 1/397). Mezhebin cumhur uleması da bu şekilde hüküm vermiştir (el-Berâzei', 2002, s. 1/499; İbn Rüşd el-Kurtubî, 2004, s. 1/409). Ancak bazı mezhep âlimleri kişi Kâbe'yi görür görmez telbiyeyi kesmesi gerektiğini belirtmiştir (el-Karâfi, 1994, s. 3/234; İbn Abdil'Ber, 1980, s. 1/371; İbni Rüşdi'l-Hefîd, 2004, s. 2/105). Mezhep ulemasının telbiyenin ne zaman kesileceği konusunda ittifak etmemiştir. Ancak Merğînânî'nin bu konuyu aktarırken sadece bir görüşü aktarıp genel kabulün bu yönde olduğunu belirtmesi hatalıdır.

4.7. İhramda Saçın Tıraş Edilmesi

"وإذا حلق ربيع رأسه أو ربيع لحيته فصاعدا فعليه دم، فإن كان أقل من الربع فعليه صدقة. وقال مالك رحمه الله لا يجب إلا

بحلق الكل."

İhramlı kişi saçından veya sakalından toplam dörtte biri veya daha fazlasını keserse onun kurban kesmesi gerekir. Ancak bu durum dörtte birinden daha az ise sadece sadaka vermesi yeterlidir. İmâm

Mâlik (r.a) ise kişi ihramdayken başının tamamen tıraş etmediği sürece kurban kesmesine gerek yoktur demiştir (el-Merğînânî, t.y., s. 1/158).

İhramlı kişinin saçını tamamen kesmediği sürece Mâlikî mezhebine göre kurbanın vacip olmadığı Merğînânî el-Hîdâye'de belirtmiştir. Ancak Mâlikî mezhep kaynaklarında kurbanın vacip olması saç kesiminin geciktirilmesi halinde olacağını bildirmiştir. Saçın tamamının kesilip kesilmemesinin vacip olduğuna dair herhangi bir kurban kesiminin bahsi Mâlikî mezhep kaynaklarında geçmemektedir (Sahnûn, 1994, s. 1/416). Kişi arife gününün sonlarında umresini yapar ve daha sonrasında hac için saçını kesmeden Mina'ya vardıktan sonra saçını kesip ihrama girerse bu gecikmeden dolayı ona kurban vacip olur (Sahnûn, 1994, s. 1/412; ed-Dusûkî, t.y., s. 2/28; İbn Abdil'Ber, 1980, s. 1/374; İbn Rüşî el-Kurtubî, 1988, s. 3/426; el-Karâfî, 1994, s. 3/266; er-Ru'aynî, 1992, s. 3/52). Mâlikî mezhebi bu şekilde hüküm verdiği halde aksi beyan edilmiş ve nitekim hatalı bir aktarım meydana gelmiştir.

4.8. Cinsel Münasebet Nedeniyle Haccın Bozulmuş Olmasından Dolayı Karı-Kocanın Ayrılması Gereken Mekân

"وعن أبي حنيفة رحمه الله أن في غير القيل منهما لا يفسد لتقاصر معنى الوطء وليس عليه أن يفارق امرأته في قضاء ما أفسداه عندنا. خلافا لمالك رحمه الله إذا خرجا من بيتهما."

Ebû Hanîfe'ye (r.a) göre ön taraftan yapılmayan cinsel münasebet mana açısından tam olarak cinsel münasebeti karşılamadığı için haccı bozduğuna dair bir hüküm çıkarılamaz. Bize göre ön taraftan yapılan cinsel münasebet nedeniyle bozulan haccın kazası için kişinin karısından ayrılması gerekmemektedir. İmâm Mâlik'e (r.a) göre karı-koca evden hac yoluna çıkar çıkmaz ayrılmaları gerekir (el-Merğînânî, t.y. s. 1/160).

Kişi hac esnasında tavaf veya haccın farzlarını bitirmeden bilerek veya unutarak karı-kocanın cinsel beraberlik yaşaması veya adamın cariyesiyle cinsel beraberlik yaşayarak hac yasağını ihlal etmesi ceza gerektirir. Fıkıh âlimleri bu durumda eşlerin tekrar aynı hataya düşmemeleri için kaza haccını yapana kadar birbirinden ayrılmaları gerektiğini belirtmiştir. Bu konuda âlimler fikir birliği yapmışlardır. İhtilaf edilen konu ayrılığın nereden başlaması gerektiği hususundadır. İmâm Mâlik (r.a) ve mezhep uleması karı-kocanın ihrama girdiği anda ayrılmalarının doğru olacağını belirtmiştir. Bunu sedd-i zerâi olarak vacip veya müntahap olduğunu ifade etmişlerdir (el-Kâdî Abdulvehhab, 2004, s. 1/88; İbni Rüşî'l-Hefîd, 2004, s. 2/135; Ebû Said bin el-Berâzei', 2002, s. 1/592; el-Karâfî, s. 1994, s. 3/340; er-Ru'aynî, 1992, s. 3/169). Ancak mezhep uleması bu şekilde hüküm vermişken Merğînânî ise karı-koca evlerinden çıktıkları gibi ayrılmaları gerektiği yönündeki mezhebe yapmış olduğu atıf hatalı bir aktarımın meydana gelmesine sebep olmuştur.

4.9. İhramda Muhsar Olmak

"وقال مالك رحمه الله لا يتحقق لأنها لا تتوقت. وعلى المحصر بالعمرة القضاء. والإحصار عنها يتحقق عندنا"

İhsâr 'İhsâr, hac veya umre yapmak üzere ihrama girdikten sonra, herhangi bir sebeple tavaf ve vakfe yapma imkânının ortadan kalkması' umre ihramında olanlar için de vardır bu durum biz Hanefîlere göre böyledir. Yani umrede de kişi muhsar olabilir. İmâm Mâlik (r.a) umrede ihsar olmaz demiştir çünkü umrede belirli bir vakit sınırlaması yoktur (el-Merğînânî, t.y., s. 1/176).

El- Hidaye'de İmâm Mâlik'in (r.a) umre esnasında umreyi bozacak bir durum meydana gelmesi ile kişinin muhsar olamayacağını belirtmiştir. Nitekim onun tekrardan başka bir zamanda eda edebileceğini bildirmiştir. Ancak Mâlikî kaynaklarında durumun böyle olmadığı bilakis diğer mezhep imamlarıyla bu konuda hemfikir olduğu nitekim kişinin umrede de muhsar olabileceğini belirtmiştir. Mezhep kaynaklarını taradığımızda bazı âlimleri kişinin muhsar olması durumunda saçının tamamının kesmesi gerektiğini bazı durumlarda da kan akıtması gerektiğini beyan etmiştir. Mezhep içi genel kabulün muhsar olabileceği yönündedir (İbni Rüşî'l-Hefîd, 2004, s. 2/99; el-Karâfî, 1994, s. 3/158; el-Hitâbu'r-Ru'nî, 1992, s. 3/198; Ebû Said bin el-Berâzei', 2002, s. 1/580; ed-Dusûkî, t.y., s. 2/95; el-Haraşî, t.y., s. 2/390). Bu durumda Merğînânî hatalı bir aktarımda bulunmuştur.

Sonuç

Hanefî fikhında önemli bir yere sahip olan el-Hidâye, İmâm Merğînânî'nin en tanınmış kitabıdır. Bu eser Bidâyetü'l-Mübtedî adlı eserinin şerhidir. El-Bidaye; İmâm Muhammed Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmi'u's-Sağîr adlı eseri ile Kudûrî'nin el-Muhtasar adlı eserinin derlenip metin haline getirilmesiyle kaleme alınmış bir kitaptır. El-Hidaye'de sadece fikhî meseleler ele alınmaz bunun yanı sıra beyan edilen fikhî konuların akli ve nakli delilleri verilmek suretiyle bu meseleler hakkında tartışma yapılır.

El-Hîdâye'de yalnızca İmâm Ebû Hanife'nin görüşlerine yer verilmediği bununla beraber İmâm Şâfîî, İmâm Mâlik'in ve Ahmed bin Hânbel'in de Hanefî mezhebine ihtilaf ettiği görüşleri verilmiştir. Bu kitapta görüşler nedenleri deliller ile verilip bir nevi mukayeseli fikh kitabı üslubuyla yazılmıştır. Fakat diğer mezheplerden aktarım yapılırken o görüşün mezhep içi tercih edilen görüş olup olmadığına bazı konularda dikkat edilmeyerek aktarımda bulunulmuştur. Bu durumu İmâm Merğînânî'nin kendi mezhebine ait görüşleri daha etkili kılmak için başvurduğu bir yöntem olarak ifade edebilmektedir. Ancak başka bir açıdan bakacak olursak zamanın şartları, ulaşım ve coğrafi konumu dikkate alınırca Mâlikî mezhep kaynaklarına ulaşımın zor olmasına binaen kasıtlı bir durumun olmadığı sonucunu elde edebiliriz. Her durumda yapılan aktarımın hatalı olduğu çalışmamız sonucunda belirtmemiz mümkündür. Hânefî mezhebi için en muteber eserlerden sayılan el-Hidâye'nin diğer mezhepler için kaynak eser olarak aynı etkide olmadığı sonucuna varabiliriz. Biz bu çalışmamızın amacı doğrultusunda el-Hidaye'de Mâlikî mezhebine yapılan atıfları detaylı incelemeye fırsatı bulabildik.

İmâm Merğînânî, el-Hidâye'nin ibadetler bölümünde toplam otuz sekiz konuda Mâlikî mezhebine atıfta bulunduğunu tespit ettik. Bu atıfların toplam yirmi dördü doğru, on dördü ise hata ve yahut eksiklik olduğunu tespit ettik. Bu durumun toplam yapılan atıfların yüzde otuz yedisinin hatalı olduğu sonucunu varabildik. Burada hatalı olan atıfları aktarmayı yeterli gördük.

Kaynakça

- Abdulvehhab, K. (2004). el-Telkîn fi el-Fıkh el-Mâlikî. (Thk. U. el-Tatvânî). Dârul' Kutub el-İlmîye. Cilt 1.
- Berâzei', S. (2002). et-Tehzîb fi İhtisârî'l-Müdevvene. (Thk. M. Sâlim). Dubaî: Dâr el-Buhûs Lildirâsât el-İslâmîye ve İhyâ el-Turâs, Cilt 1. Dubai.
- Dusûkî, A. (t.y.). Haşiyetü'l-Dusûkî alâ eş-Şerhü'l-Kebîr. Dâru'l-Fıkr Yayınları. Cilt 1.
- Haraşî, A. (t.y.). Şerhu Muhtasarı Halîl Li'l-Haraşî. Beyrut: Dâru'l-Fıkr Liltibâ'. Cilt 2.
- Hattâb, A. (1992). Mevâhibu'l-Celîl fi Şerhi Muhtasari Halîl. Dâru'l-Fıkr. Cilt 1.
- İbn Abdilberr, K. (1980). el-Kâfî Fî Fıkh Ehli el-Medîne. (Thk. M. el-Morîtânî). Mektebetül'Riyâd el-Hadîs, Cilt 1. Riyad.
- İbn Rüşd, K. (1988). el-Beyân ve et-Tahsîl. (Thk. Muhammed Hacî ve Diğerleri). Dârul'Ğarb el-İslamî, Cilt 1. Beyrut.
- İbn Rüşd, K. (2004). Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid. Dâru'l-Hadîs, Cilt 1. Kahire.
- Kallek, C. (1988) "el-Hidaye (Fıkh)", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 17/471-473. TDV Yayınları. İstanbul.
- Karâfî, M. (1994). ez-Zahîre. (Thk. M. Ebu Hubza). Dârul-Garb el-İslamî. Cilt 1. Beyrut.
- Koca, F. (2004). Merğînânî (Fıkh). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 29/182-183. TDV Yayınları, Ankara.
- Mergînânî, F. (t.y.). el-Hidâye fi Şerhi Bidâyetü'l-Mübtedî, (Thk. T. Yûsuf). Dâru'l-İhyâi et-Turâs el-Arabî. Cilt 1. Beyrut.
- Nesâî, A. (1986). es-Sünen. (Thk. A. Ebû Ğudde). Mektebetü'l-Metbûâtu'l-İslâmîye, (1986, 1699/3-235), Halep.
- Sahnûn, T. (1994). el-Müdevvene, Dâru'l- Kutubi'l-İlmîye. Cilt

MÂVERÂÛNNEHİR HANEFÎ USÛLCÜLERDEN ALÂEDDÎN ES-SEMERKANDÎ VE *MÎZÂNÛ'L-USÛL* ADLI ESERİNİN HANEFÎ FIKİH USÛLÜNDEKİ YERİ

Dr. Öğr. Üyesi Selma ÇAKMAK¹

Öz

İslâmî bilginin geliştiği önemli ilim havzalarından biri olan Mâverâünnehir bölgesi, Hanefî fıkıh usûlü ilminde önemli ilim adamlarını besleyen bir alan olmuştur. Öyle ki Mâverâünnehir Hanefiliğinin gelişmesi ile birlikte Hanefiliğin Irak ve Semerkand ekolü olarak iki merkezinden bahsedilmeye başlanmıştır. Hanefî fıkıh usûlünün özellikle kelâm ve fıkıh usûlü arasındaki köprü olarak ele alınmasında önemli bir yeri olan Mâverâünnehr fıkıh usûlü geleneğinin önde gelen temsilcilerinden biri de Alâeddin es-Semerkandî'dir. Hanefî fıkıh usûlünün Mâtürîdî kelâm ilkeleriyle uyumlu bir biçimde ele alınması gerektiğini ifade ettiği *Mizânü'l usûl* adlı eserini mütekellimîn metoduna göre kaleme almıştır. Semerkandî'nin Hanefî fıkıh usûlünü Mu'tezilî ilkelerle ilişkilendirilebilecek görüşlerden arındırmak amacıyla ele aldığı bu eser Semerkand Hanefiliğinin önemli eserlerinden biridir. Semerkandî fıkıh usûlünü kelâmî ilkelerle tutarlı hale getirme çabası ile bazı fıkıh usûlü meselelerinde Irak Hanefî fıkıh usûlünden farklı görüş ve açıklamalara yer vermiştir. Bu doğrultuda eser, Mâtürîdî kelâm ilkelerini fıkıh usûlüyle tutarlı hale getirme amacını gerçekleştirmektedir. Fakat eserin, Hanefî fıkıh usûlündeki etkisi sınırlı kalmıştır. Özellikle dil bahislerinde Irak Hanefî ekolüne muhalif görüşleri savunsa da Hanefî fıkıh usûlü literatüründe bu görüşleri rağbet görmemiştir. Buna bağlı olarak bu tebliğde Semerkandî'nin Hanefî fıkıh usûlü içerisindeki önemi vurgulanmakla birlikte etkilerinin sınırları da ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Maverâünnehr, Hanefî fıkıh usûlü, Alâeddîn es-Semerkandî, Mizânü'l-usûl.*

Abstract: One of the important centers where Islamic knowledge has flourished is the Transoxiana region, which has nurtured important scholars in the field of Hanafî jurisprudence principles. With the development of Hanafîyyah in Transoxiana, there began to be talk of two centers of Hanafîyyah, as the Iraq and Samarkand schools. Hanafî usul al-fiqh, especially the Maturidi school of thought within the field of kalam and usul al-fiqh, has been significantly influenced by Alaeddin es-Semerkandî, one of the prominent figures of the Transoxian usul al-fiqh tradition. He wrote his work named *Mizân al-usûl*, in which he stated that the Hanafî usul al-fiqh should be handled in harmony with the principles of Mâtürîdî theology, according to the mutekellimin method. Semerkandî, in this work, aims to remove views that can be associated with Mu'tazilite principles from Hanafî usul al-fiqh, making it one of the important works of Semerkand Hanafism. Semerkandî aimed to make the principles of Hanafî usul al-fiqh consistent with theological principles, resulting in different views on some jurisprudential issues from the Iraqi Hanafî jurisprudence. In this context, the purpose of the work is to make the principles of Maturidi theology consistent with the principles of Islamic jurisprudence. However, the impact of the work on the Hanafî usul al-fiqh was limited. Although he defends views opposing the Iraqi Hanafî school, especially in language matters, these views were not popular in the Hanafî usul al-fiqh. Accordingly, in this paper, the importance of Samarkandî within the Hanafî usul al-fiqh will be emphasized and the limits of his effects will also be discussed.

Keywords: *Transoxiana, Hanafî usûl al-fiqh, Alâeddîn es-Semerkandî, Mizân al-usûl.*

Giriş

Mâverâünnehr diğer bütün ilimlerde olduğu gibi Hanefî fıkıh usûlü ilminde de önemli âlimlerin yetiştiği ve kıymetli eserlerin kaleme alındığı bir coğrafyadır. Bu coğrafyada yaşayıp Hanefî usûl ilmine katkı veren önemli âlimlerden biri de Alâeddin es-Semerkandî'dir.

Alâeddin es-Semerkandî'nin hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Hocalarından biri olarak zikredilen Fahrülislam el-Pezdevî'nin (v. 482/1089) ölüm tarihi göz önünde

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı.

bulundurulduğunda Semerkandî'nin de hicrî 460'lı yıllarda doğmuş olması muhtemeldir (İltaş, t.y., Günay, 2009, 470). Yine Hocalarının daha çok Buhara'da yer alması sebebiyle ilim hayatını Buhara'nın şekillendirdiğini söylemek mümkündür (İltaş, t.y.). Ebu'l Yüsr el-Pezdevî ve Ebu'l-Muin en-Nesefî, Semerkandî'nin hocaları arasında zikredilmektedir. Ayrıca rivayetlerde hocaları arasında zikredilmese de kendisinden "hocam" diye bahsettiği Fahrüslâm el-Pezdevî'den de ilim tahsilinde bulunduğu anlaşılmaktadır (İltaş, t.y.).

Alâeddin es-Semerkandî yaşadığı dönemde resmî bir görev almadan kendi ilmî faaliyetlerini yürüten bir âlimdir (Günay, 2009, 470). Kendi ilim halkasında öğrenciler yetiştirmiş, kıymetli eserler kaleme almıştır. Semerkandî'nin en çok tanınan öğrencileri kızı Fatıma ve damadı Kâsânî'dir. Babasının yanında ilim tahsilini sürdüren Fatıma'nın babasının eseri *Tuhfetü'l-fukahâ*'yı ezbere bildiği ve babasıyla ortak fetva verecek düzeyde ilme sahip olduğu ifade edilmektedir (İltaş, t.y. Günay, 2009, 470). Öğrencisi Kâsânî de hocasının eseri *Tuhfetü'l-fukahâ*'yı esas alarak kaleme aldığı *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'* isimli eseriyle Hanefî fıkıh usûlü literatüründe önemli bir konum elde etmiştir (İltaş, t.y.). Semerkandî'nin bilinen diğer bir öğrencisi ise *el-Hidâye* müellifi Merginânî'nin hocası Ziyâeddîn Muhammed b. el-Hüseyin'dir (İltaş, t.y.). Alâeddin Semerkandî'nin, 1 Cemâziyelevvel 539 (30 Ekim 1144) tarihinde Buhara'da vefat ettiği kaydedilmektedir.

Alâeddin es-Semerkandî, Semerkand Hanefî ekolünün otoritelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Semerkandî, Irak ve Semerkand Hanefiliği ayrımına en çok dikkat çeken ve ayrımı eserinde sistematik olarak göstermeye çalışan bir âlim olarak ön plana çıkmaktadır. Nitekim Semerkand Hanefiliğini tanıtan eserlerin başında onun kaleme aldığı eserler gelmektedir. Bu doğrultuda kendisinin Semerkand Hanefî ekolünü İmam Mâtürîdî'nin kelâmî ilkeleri üzerinden canlandırmak isteyen öncü bir âlim olduğunu söylemek mümkündür (Özen, 2008, 57). Semerkandî'yi Hanefî fıkıh usûlünde önemli kılan Semerkand ekolünde de otorite yapan en önemli esaslardan biri de bu çabasıdır.

1. Eserleri:

-*Tuhfetül fukaha*: Kolay, anlaşılır ve sistematik olması ile bilinen Semerkandî'nin fûrû' fıkıh alanında kaleme aldığı bir eserdir (Günay, 2009, 471). Eserinde delillere ve farklı mezhep imamlarının görüşlerine yer vermektedir. Bununla birlikte Hanefî mezhebi içerisinde yeterince ilgi görmemiştir. Fakat öğrencisi ve damadı Kâsânî'nin Hanefî fûrû' fıkıh literatüründe önde gelen eserlerden *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'* e kaynaklık teşkil etmesi eserin mezhep içerisinde önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir (İltaş, t.y.).

-*Şerhu Te'vilât*: İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı tefsir eserinin şerhidir. Eser henüz matbû olmamakla birlikte kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır (İltaş, t.y.).

-*Mizânü'l-usûl*: Yazarın muhtasar ve mufassal olarak iki ayrı biçimde yazdığı eserin muhtasar hali elimize ulaşmıştır. *Mizanü'l-usûl* adlı eser Hanefî fıkıh usûlünde yaygın kullanılan fukahâ yönteminde değil, fıkıh usûlünü kelâmî ilkelerle irtibatlı ele alan mütekellimîn metoduyla kaleme alınmıştır (Günay, 2009,471). Eserin önemli bir özelliği bu yöntemle yazılmasıdır. Fakat eserin Hanefî fıkıh usûlü literatüründe dikkat çekmesini sağlayan şey, Semerkandî'nin İmam Mâtürîdî'yi bir otorite olarak kabul ederek Hanefî fıkıh usûlünü Mâtürîdî'nin kelâmî ilkeleriyle uzlaştırmaya çalışmasıdır. Semerkandî bu yaklaşımıyla Irak Hanefî fıkıh okuluna alternatif bir fıkıh usûlü anlayışını ortaya koyarak Mu'tezilî görüşlerden arındırılmış bir Hanefî fıkıh usûlü örneğini öne çıkarmayı amaçlamıştır.

2. Hanefî Fıkıh Usûlünde Irak-Semerkand Okulu Ayrımı

Irak-Semerkand ekolü ayrımında coğrafyadan ziyade farklı fıkıh usûlü anlayışlarına sahip olmak esastır. Özellikle fıkıh usûlünün kelâm ilmi ile ilişkisi noktasında bu iki ekol birbirinden ayrılmaktadır. Esasında Irak merkezli Hanefî fıkıh usûlü fikhın işleyişini ön plana alan, kelâm ve fıkıh usûlü arasındaki ilişkiyi fıkıh usûlü içerisinde ön planda değerlendirmeyen bir fıkıh usûlü anlayışına sahiptir. Nitekim Semerkand Hanefiliğinin ön plana çıkmasına kadar Hanefî ekolü içerisinde belirgin bir kelâmî yaklaşım ortaya konmamıştır (Bedir, 2008, 84). Dolayısıyla Irak merkezli Hanefî fıkıh

usûlünde kelâmî ilkelerle fıkıh usûlü kurallarının uyumu bir mesele olarak dikkate alınmamıştır. Bağdat merkezli olan Irak Hanefî ekolüne mensup âlimler genel olarak kelâmî dikkate alan bir fıkıh usûlü amelîyesinde bulunmadıkları gibi, zaman zaman Mu'tezilî kelâmî ilkeleri dile getirmekten çekinmedikleri için Mu'tezilî ilkeleri benimsedikleri sıklıkla dile getirilmiş ve böylelikle Irak Hanefî ekolü âlimleri kelâmî duruş olarak Mu'tezile ile ilişkilendirilmiştir (Bedir, 2008, 84). Hanefîliğin Mu'tezile ile bağlantısı belli bir süreye kadar Hanefî fıkıhı için bir problem teşkil etmese de özellikle mihne hareketinin ardından Mu'tezile ile anılmak mezhebin varlığı açısından ciddi bir tehlike oluşturmuştur. Zira devlet zoruyla Mu'tezilî halkı'l-Kur'ân ilkesinin benimsetildiği ve buna karşı duranların cezalandırıldığı mihne hareketinin ardından hicri 5. yüzyılın ortalarında halife Kâdir'in mihne hareketinin tam tersi bir anlayışla Hanefî ilkeleri benimseyerek Mu'tezile'ye savaş açması Mu'tezile ile anılan herkesi kapsamaktaydı (Bedir, 2008, 84). Ayrıca Selçuklular döneminde devlet eliyle Mu'tezile'nin bidat mezhep olarak ilan edilmesi ve dışlanması, bunun neticesinde Mu'tezile ile anılan Irak Hanefîliğinin gücünün azalmasına neden olmuştur. Ayrıca o dönemde Ehl-i Sünnetin önderliğini Eş'arî mezhebi tek başına taşımış ve otorite haline gelmiştir. Kendini herhangi bir kelâmî anlayışla ilişkilendirme ihtiyacı duymayan Hanefî mezhebi ise bunun karşısında bir varlık gösterememiştir (Özen, 2008, 62-63). Bu vaziyet onları kelâmî bir tavır geliştirmek zorunda bırakmıştır. Bu doğrultuda yaşadığı dönemde bir otorite olarak görülmesi de Semerkand uleması arasında kıymet verilen bir âlim olan İmam Mâtürîdî etrafında Hanefîliğe ait bir kelâm anlayışı geliştirilmiştir (Özen, 2008, 57). İmam Mâtürîdî'nin Hanefî kelâm anlayışının lideri olarak öne çıkmasında öncü olan kişi Alâeddin es-Semerkandî'nin de hocası Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'dir. Nesefî kelâm alanında yeni bir kimliğin oluşmasında önemli bir rol oynarken, Semerkandî ise bu girişimi fıkıh usûlü alanına taşıyarak İmam Mâtürîdî'nin kelâmî ilkeleriyle uyumlu Mu'tezilî düşünce yapısından arıdırılmış bir fıkıh usûlü inşa etmek için *Mizanü'l-usûl* adlı eserini kaleme almıştır (Özen, 2008, 57).

Semerkandî, Mâtürîdî ilkelerle tutarlı bir fıkıh usûlü anlayışı geliştirmenin yanısıra, Mu'tezilî görüşlerle anılan Hanefîliği de dışlamak üzere Irak ve Semerkand ayrımını ilk kez dile getiren Hanefî usûl âlimidir (Özen, 2008, 62). Semerkandî bu şekilde önceki Mu'tezilî unsurlar içeren Irak Hanefîliğinin yerine Mâtürîdî kelâmını öne çıkaran ve bu kelâmî anlayışın ilkeleri ile uyumlu bir fıkıh usûlü anlayışına sahip Semerkand fıkıh usûlü ekolünü ön plana çıkarmak istemektedir. Semerkandî'yi Hanefî fıkıh usûlünde otorite yapan husus da bu özgün çabasıdır. Semerkandî'nin bu çabası mezhep içerisinde kendisini takip eden Lâmişî'den en başka bir örneği olmayan kıymetli bir üründür. Fakat her ne kadar Semerkand ekolünü Irak Hanefîliği karşısında canlandıran bir girişim olsa da mezhep içerisinde Lâmişî dışında bir takipçisi olmamıştır.

3. Semerkandî'nin Fıkıh Usulünde Irak Hanefîlerine Karşı İtiraz Ettiği Bazı Meseleler

Hanefî fıkıh usûlü anlayışı genel olarak kelâmî unsurlardan ziyade fıkıhın işleyişini ön plana alan bir çerçeveye sahiptir. Bu doğrultuda özellikle ilk dönem Hanefî usûl eserlerinde kelâmî unsurlar ön plana değildir. Nitekim fıkıh usûlünde zikredilen fukaha metodunun önemli temsilcileri Hanefî usûlcülerdir. Fakat az önce bahsedilen tarihî ve ilmî şartlara bağlı olarak Hanefî usûl sahasında özellikle Semerkand ekolü içerisinde fıkıh usûlünün Mâtürîdî kelaâmıyla uzlaştırılma çabasının ortaya çıktığı ve bu çabanın önde gelen isminin Semerkandî olduğu ifade edilmişti. Semerkandî usûl eserinin ilk sayfalarında fıkıh usûlü ve kelâm irtibatının yakınlığına fıkıh usûlünün kelâma bağlı bir ilim dalı olduğunu dile getirmektedir. Burada kelâm ve fıkıh usûlü ilminin asıl-fer' ilişkisi içerisinde olması nedeniyle fıkıh usûlünde yer alan görüşlerin kelâmî ilkelerle uyum içerisinde olması gerektiğini önemle vurgulamaktadır. Halbuki kendi ifadesine göre fıkıh usûlü alanındaki eserler i'tizâlî anlayışa göre yazıldığı için Mâtürîdî kelâm ilkeleri ile tutarlı değildir (Semerkandî, 1974, 1-2).

Irak Hanefîliğine karşı Semerkand fıkıh usûlü okulunu güçlendirmek isteyen Semerkandî'nin karşıt görüşe karşı dile getirdiği konuların çoğu kelâmî alanla ilgilidir. Pratikte çok farklı sonuçlar ortaya çıkmamaktadır. Zaten Semerkandî'nin iddiası da kelâma uyumlu bir usûl inşasıdır (Dağ, 2017, 145).

Bu doğrultuda Semerkandî'nin işaret ettiği Irak ve Semerkant meşâyihinin ihtilaf ettikleri hususların çoğunlukla fıkıh usûlü-kelâm ilişkisinin önemli bir alanı olan elfâz meseleleriyle ilgili olduğu görülmektedir.

3.1. Emir ve Nehiy Sîgâsının Delâleti

Emir sîgâsı esas olarak bir şeyin yapılmasını talep etmek üzere kullanılmakta ise de emrin farklı anlamlara delâlet etmesi de mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm'de de bu farklı anlam delâletlerinin örnekleri bulunmaktadır. Esas olarak vücûba delâlet ettiği görülse de, kimi zaman bir işi bağlayıcı olmayan tarzda bir talebi (nedb) (en-Nûr, 24/33), kimi zaman da bir işin yapılmasının serbest oluşunu (ibaha) (el-Mâide, 5/2) ifade etmek üzere kullanıldığı görülmektedir (Bkz. Koçak, Dalgın, Şahin, 2020, 272-275; Dağ, 2017, 146).

Emir sîgâsının dilde farklı anlamlara delâlet edecek şekilde kullanılmaya elverişli olması sîgânın hangi anlama hangi kesinlikte delâlet ettiği konusunda farklı görüşlerin serd edilmesine neden olmuştur. Irak ve Semerkand Hanefî ekolü arasında da bu konuda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Emir sîgâsının delâleti konusunda Irak fıkıh usûlü âlimleri delile dayanan bir ihtimal bulunmadığı sürece vücûba kesin olarak delâlet ettiği görüşündedirler. Semerkandî ise Semerkand meşâyihine göre emir sîgâsının vücûbla birlikte ibâhâ, nedb gibi anlamlara da ihtimali olması sebebiyle emrin hakikatının talep olduğunu fakat mutlak olarak vücûba delâlet ettiğinin söylenemeyeceğini belirtir (Semerkandî, 1974, 97). Bununla birlikte zahiren lafız vücûba delâlet ettiği için talep anlamı içeren emrin yerine getirilmesi amelen gerekir. Burada itikat ve amel ayırımına değinen Semerkandî amelen konuya ilişkin talebin yerine getirilmesini gerekli görürken- ki burada vücûba delâletinin kesin olduğunu da kabul etmez- itikaden kişi burada vücûbun kast edildiğini kesin olarak söyleyemez. İcab ya da nedb olduğunu belirlemeksizin Allah'ın muradının doğru olduğuna müphem bir biçimde inanması gerekir (Semerkandî, 1974, 97). Burada Semerkandî, Semerkand âlimlerinin bu konudaki görüşünü tevakkuf ehlinin görüşünden özellikle ayırmaktadır. Buna göre tevakkuf ehli karîne olmaksızın lafzın hiçbir anlama delâlet etmeyeceğine dayanarak delili hükümsüz bırakmaktadırlar. Semerkand meşâyihî ise amel ve itikat ayırımı yaparak itikâden delilde kesin bir görüş bildirmekten imtina ederken amel açısından da delilin imal edilmesini esas almaktadırlar. Dolayısıyla sonuç olarak fiilen hem Irak hem de Semerkand Hanefî âlimlerine göre başka bir delil bulunmadığı sürece emir sîgâsı ameli gerektirmektedir (Semerkandî, 1974, 96).

Nehiy emrin zıddı olarak bir fiilin yapılmaması talebini ifade etmektedir. Fakat burada nehiy kesin bir biçimde yasaklamayı içeren tahrîm için kullanılırken yapılması hoş görülmeyen bir fiilin yapılmamasını talep etmek için de kullanılmaktadır (Semerkandî, 1974, 225). Dolayısıyla nehiyin tahrîm ve kerâhe anlamlarının ikisine birden hakikaten ya da birine hakikaten diğer anlama mecazen mi delâlet ettiği hususu tartışmalıdır. Irak ekolüne göre nehy de emir gibi hass bir lafız olduğu için delile dayanan delil yoksa tahrîme kesin biçimde delâlet eder (Serahsî, 1993, 79; Debûsî, 2001, 49). Semerkand âlimleri ise emirdeki görüşlerine uygun biçimde mutlak ihtimale dayanarak kesin belirlemede bulunmazlar. Buna göre nehiy sîgâsı yasaklanan şeyden kaçınmanın gerekliliğini vücûben ya da nedben delâlet etmeyi kapsamaktadır. Dolayısıyla burada emir ve nehiyin hükmü aynıdır (Semerkandî, 1974, 225-226). Aynı emir sîgâsının delâletinde olduğu gibi nehiy sîgâsının delaletinde de itikaden ve amelen ayırımından söz etmek mümkündür.

3.2. Âmm Lafzın Hükümü

Âmm lafzın hükmü kelâmla yakın ilgisi bulunan bir lafız konusudur. Semerkandî'nin ifadesine göre bu meselede üç gurubun görüşünden söz etmek mümkündür. Bunlar, ashâbü'l-vakf, ashâbü'l-umûm ve ashâbü'l-husûstur (Semerkandî, 1974, 377). Ashâbü'l-vakf diğer lafız meselelerinde olduğu gibi burada da delil olmadığı sürece ne itikaden ne de amelen herhangi bir hüküm verilemeyeceğini iddia etmektedir. Ashâbü'l-husûs ise eğer sîgâ marife değilse dellil olmaksızın cem'in en azı olan üçten başka bir şeye delâlet etmeyeceğini savunmaktadırlar. Ashâbü'l-umum ise hem itikaden hem de amelen âmm

lafzın umûmun vücûbuna delâlet ettiğinin altını çizmektedirler. Semerkandî bu görüşün Irak Hanefî âlimlerinin ve Debûsî gibi Semerkand coğrafyasında yaşayan müteahhir fıkıh usûlü âlimlerinin görüşü olduğunu belirtmektedir. (Semerkandî, 1974, 279). Irak Hanefîlerinin sahip olduğu bu görüş aynı zamanda Mu'tezile'nin de savunduğu yaklaşımdır. Çünkü Mu'tezile va'd ve va'îd konusundaki görüşlerini âmm lafzın kesinliğine dayandırmaktadırlar.

Âmmın hükmü konusunda Semerkandî İmam Mâtürîdî'nin önderleri olduğu Semerkand Hanefî ekolünün diğer elfâz meselelerinde olduğu gibi iman ve amel ayırımına gittiklerini tekrarlamaktadır. Buna göre tahsîs ihtimali olmakla birlikte amelen âmmın zahirini esas almanın doğru olduğunu savunmaktadır. Bu görüşle Semerkand Hanefî ekolü ashâbü'l-vakfın yaklaşımından ayrılmaktadır. (Semerkandî, 1974, 280). Ancak itikaden tahsîs ihtimalinin kesinliğe engel olması nedeniyle itikadî açıdan âmm lafzın kesinliğinden bahsedilemez. Böylelikle Mu'tezile'nin dayandığı ilke ile uyumlu görünen görüşler de bertaraf edilmiş olur.

3.3.Has Lafzın Hükmü

Has lafız her ne kadar belirli bir sayıya delâlet etse de lafzın hakikî mânada mı mecazî mânada mı kullanıldığı tartışma konusu olmaktadır. Bu ihtimal nedeniyle hassın hükmü konusunda da farklı görüşler mevcuttur. Irak Hanefî ekolüne göre has lafzın kapsadığı fertlerine delâleti kesindir. Müteahhir Semerkand meşâyihından Debûsî'nin de Irak Hanefîlerinin görüşüne tabi olduğunu dile getiren Semerkandî, İmam Şafî'î ve Semerkand Hanefîlerinin hükmün kat'î olarak değil zahiren yani amel açısından sabit olduğunu dile getirmektedir.

Zira has lafzın hükmünde emir ve nehyin hükmündekine benzer şekilde mutlak olarak mecaz gibi ihtimaller lafız için geçerli olduğundan burada da itikaden kesinlikten söz edilemez. (Semerkandî, 1974, 300-301).

3.4.Zahir ve Nassın Hükmü

Zahir ve nassın hükmü konusunda Semerkandî, Irak Hanefîlerinin ve Mu'tezile'nin çoğunluğunun ilim ve amel açısından kesinlik ifade ettiğini savunduklarını belirtmektedir. Fakat Semerkand Hanefî ekolünün ve açıkça bir isim belirtmese de bazı Mu'tezilî âlimlerin zahir ve nassın ilmî açıdan kesinlik taşımamakla birlikte hüküm olarak ameli gerektirdiği görüşünde olduklarını dile getirmektedir (Semerkandî, 1974, 360). Zahir ve nassın hükmünde de iki ekolün mesnetleri daha önceki meselelerle benzerdir. Görüldüğü gibi burada iki ekolün ayrıldığı temel nokta ihtimal ve kesinlik anlayışları üzerine bina edilmiştir. Irak Hanefîlerinin savundukları görüşün dayanakları, başka bir anlam ihtimaline dair bir karîne olmadığı sürece lafzın doğrudan anlamına ilmen ve amelen kesin bir biçimde delâlet etmesidir. Semerkand Hanefî ekolü ise karîne olup olmasını dikkate almaksızın mutlak olarak her âmmın hassa, her hakikatin mecaza ihtimali olabileceği, karînenin bulunmamasının bu ihtimali ortadan kaldırmayacağı ilkesine dayanmaktadır. Buna göre bu ihtimal ortadan kalkamayacağı için ilmî olarak kesinlikten söz edilemez. Fakat ihtiyaten zannî olarak bu delille amel edilmesi gerekmektedir (Semerkandî, 1974, 360; Dağ, 2017, 160).

Semerkandî'nin bu girişimi her ne kadar literatürde ilk ve önemli bir adım olarak nitelendirilse de görebildiğimiz kadarıyla Lâmişî'den başka takipçisi bulunmamaktadır. Bununla birlikte dikkati çeken başka bir husus, Semerkand âlimleri tarafından kaleme alınan fıkıh usûlü eserlerinde kendisine çok fazla atıf yapılmaması, Hanefî fıkıh usûlünde eleştirdiği Debûsî, Serahsî çizgisinin esas alınmasıdır. Bu çerçevede tenkit ve eleştiri içeren yazımlara da pek rastlanmamaktadır. Yani buradan anlaşılan Semerkandî'nin bu girişimi literature içerisinde çok ciddiye alınmamıştır.

Sonuç

Semerkandî'nin, *Mizânü'l-usûl* adlı eserinde Hanefî fıkıh usûlünü Mâtürîdî'nin kelâmî prensipleriyle tutarlı bir biçimde telif etme girişimi Hanefî fıkıh usûlünde önemli bir tavidir. Semerkandî'yi böyle bir çabaya sevk eden motivasyonu çoğunlukla o dönemin ilmi ve siyasî koşulları oluşturmaktadır.

Görüldüğü gibi Semerkandî'nin Irak Hanefileri'nden Semerkand ekolünü ayırdığı noktalar uygulama alanında değildir. Her iki ekolün ayrıldığı hususlar ilkeseldir. Hüküm açısından bakıldığında iki ekolün ulaştığı sonuçlar arasında önemli farklılıklar bulunmamaktadır. Ancak ilkesel olarak Semerkandî aslında Hanefî ekolüne taban tabana zıt bir söylemi ön plana çıkarmaktadır. Irak ekolünde delilsiz bir ihtimal dikkate alınmaksızın lafızların kesinlik alanı belirlenirken, Semerkandî, Hanefî usûlü içerisinde kabul görmeyen bir ayrıma giderek delil zikretmeksizin mutlak ihtimali esas alıp dilin kesinliği konusunda ilkesel olarak şüpheli bir tavır ortaya koymaktadır. Her ne kadar Semerkandî bu kelam-fıkıh usûlünü sentezleme çabasını içeren yeni fıkıh usûlü anlayışını önder olarak zikrettiği İmam Mâtürîdî'yi referans alarak güçlendirmeye çalışsa da ekol içerisinde bu görüşler Lâmişî dışında takip edilmemiş, geliştirilmemiş ve görüldüğü kadarıyla eleştirmek için dahi olsa Semerkandî dikkate alınmamıştır. Buna dayanarak Semerkandî'nin kelâm ve fıkıh usûlünün tutarlılığını inşa etmeye yönelik bu çabası Hanefî fıkıh usûlü içerisinde ilk ve en sistematik bir örnek olarak literatürdeki önemini korusa da Hanefî fıkıh usûlü içerisinde etkisi sınırlı kalmıştır. Bunun nedenlerinden bir tanesi Semerkandî'nin ortaya koyduğu bu yeni fıkıh usûlü anlayışının pratikte mevcut Hanefî fıkıh usûlü anlayışına aykırı düşmemesine rağmen ilkesel olarak Hanefî fıkıh usûlüne tamamen zıt bir bilgi anlayışını ortaya koymasındadır. Zira Semerkandî'nin özellikle lafız meseleleri kapsamında ele aldığı ilim-amel ayrımı kelâmî açıdan önem arz etse de fıkıh usûlü içerisinde yeni bir açılım sunmadığı gibi Hanefî fıkıh usûlünde yer alan delilsiz ihtimale yer verilmemesi prensibine aykırı bir anlayışı esas almaktadır. Bu durumda ilmî sonuç açısından bir fark ve açılım yaratmayan fakat mevcut fıkıh usûlü sistematığına aykırı bir söylemin dikkate alınması kanaatimizce beklenmemelidir. Semerkand Hanefî ekolünün ayırıcı vasıflarını gündeme getiren son dönem çalışmaları dışında Semerkandî'nin bu çabasının ilgi çekmemesinin nedenlerinden bir tanesi budur. Bu nedenle Hanefîliğin fûru' fıkıh eksenli özgün kimliği Semerkand Hanefî ulemasından Debûsî'nin çizgisi takip edilerek devam ettirilmiş, Semerkandî'nin söylemi öğrencisi Lâmişî dışında taraftar bulmamıştır.

Ayrıca VI. ve VII. asırdan itibaren felsefleşen kelâm anlayışına paralel olarak fıkıh usûlünde de felsefe-mantık dilinin kullanılması mezheplerüstü metafizik dünyayı esas alan bir kavram çerçevesinin oluşturulmasına kapı aralamıştır. Buna bağlı olarak mezhebî kabülleri esas alan ve bu kabüllerle tutarlı bir fıkıh usûlü inşa etme çabasına olan ihtiyacın ortadan kalkması da Semerkandî'nin bu girişiminin dikkate alınmaması ve takipçisinin olmamasında etkili olmuştur.

Kaynakça

- Bedir, Murteza, "Klasik Hanefî Fıkıh Teorisinin Hikayesi", *İslam ve Klasik*, ed. S. Erdem, S. C. Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2008, 79-93.
- Dağ, Zühal, "Alâuddîn Semerkandî'nin Mîzânü'l-Usûlü Temelinde Semerkant Ekolünün Irak Ekolüne Muhalefet Ettiği Dil Bahisleri", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi = Manas Journal of Social Studies*, 2017, cilt: VI, sayı: 4, s. 143-162.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ, *Takvîmü 'l-edille fî usûli 'l-fikh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Günay, Hacı Mehmet, "Alâeddîn es-Semerkandî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: TDV Yay. 1992, 2009, XXVI, 470-471.
- İltaş, Davut. (t.y.). *Alâeddîn es-Semerkandî. İslam Düşünce Atlası*, <https://islamduinceatlası.org/alaeddin-es-semerkandi/4125>
- Koçak, Muhsin; Dalgın, Nihat; Şahin, Osman. *Fıkıh Usûlü*, Ensar Yay. (6. Baskı), İstanbul, 2020.
- Özen, Şükrü, "Bir Otoritenin Oluşumu: İmam Mâtürîdî Örneği", *İslâm ve Klasik*, ed. Sami Erdem, S. C. Kaya, İstanbul: Klasik Yay., 2008, 55-73.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed: *Mîzânü 'l-usûl fî netâci 'l-'ukûl fî usûli 'l-fikh*, thk. Muhammed Zeki Abdilberr, y.y., Mısır, 1974.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûl's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993

EBÜ'L-BEREKÂT HÂFİZÜDDÎN EN-NESEFÎ'NİN *MEDÂRIKÜ'T-TENZİL*'DE İŞÂRÎ YORUMLARI

Doç Dr. Servet DEMİRBAŞ¹

Öz

Kur'an-ı Kerim'in nazmında mündemiç olan murad-ı ilahi, nüzul süreciyle eşzamanlı olarak beşer gücünün el verdiği ölçüde açıklığa kavuşturulması için tefsir ve tevil edilmeye başlanmıştır. Müfessirler, Kur'an'ı aldıkları eğitimin, mensup oldukları mezhebi eğilimin ve kendilerine intikal eden ilmî birikimin yardımıyla yaşadıkları dönem ile nüzul dönemi arasında ilişkiler kurup yeniden okuma ve anlamlandırma çabası içinde olmuşlardır. Kur'an ilimlerinin ve tefsirin geliştiği bölgelerden biri de Mâverâünnehir'dir. Bu bölgede çok sayıda müfessirin çalışmasıyla etkisini her dönemde koruyan nitelikli tefsirler yazılmıştır. Mâverâünnehir'de yetişen müfessirlerden biri olan Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn en-Neseî (ö. 710/1310), *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* isimli tefsirinde bölgenin ilmî gelenek ve birikimi içinde gelişen hikmet ve tecrübeden, farklı kültür ve inanç zenginliklerinden yararlanarak Kur'an'ı tefsir etmeye ve ondaki mana katmanlarını açıklamaya çalışmıştır. O, tefsirinde rivayetleri etkili bir şekilde kullanmanın yanında güçlü bir dirayet yöntemiyle dilbilimsel, kelamî ve fikhî yorumlar yapmakla birlikte işârî yaklaşımlarıyla da dikkatleri üzerine çekmeyi başarmıştır. Neseî, ayetlere zaman zaman işârî yorumlar yaparak tefsirine irfânî bir boyut kazandırmıştır. *Medârikü't-tenzil*, daha çok dirayet yönüyle öne çıksa da ilham ve keşfe dayalı irfânî boyutu da dikkat çekmektedir. Bu çalışmada Neseî'nin *Medârikü't-tenzil*'de yaptığı işârî yorumlar değerlendirilecektir. Onun bu yorumlarını bağımsız bir çalışmada bir araya getirmek tefsirinin anlaşılmasına olumlu katkılar sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, İşârî Yorum, Mâverâünnehir, Hâfızüddîn en-Neseî, Medârikü't-tenzil.*

Abü al-Barakât Hâfız al-Dîn al-Nasafî's Ishârî Interpretations in His Tafsîr Work *Madârik al-Tanzîl*

Abstract

The divine meanings found in the text of the Holy Qur'an began to be interpreted and interpreted simultaneously with the process of its descent. The exegetes endeavoured to understand and interpret the Qur'an under the influence of the education they received, the sectarian tendency they belonged to, and the scholarly accumulation that had been handed down to them. One of the regions where Qur'anic interpretation developed is Mâwarâ' al-nahr. In this region, a large number of exegetes have written qualified tafsîrs that have preserved their influence in every period. Abü al-Barakât Hâfız al-Dîn al-Nasafî (d. 710/1310), one of the exegetes who grew up in Mâwarâ' al-nahr, tried to explain the Qur'an by making use of the wisdom and experience developed within the scholarly tradition and accumulation of the region and the richness of different cultures and beliefs in his tafsîr titled *Madârik al-tanzîl wa haqâ'iq al-ta'wil*. In addition to using reports effectively in his tafsîr, he produced a unique work with his linguistic, theological and jurisprudential interpretations as well as his interpretive approaches with a strong dirâya method. From time to time, al-Nasafî made interpretive interpretations in order to give the verses a Sufi mystical dimension. Although *Madârik al-tanzîl* mostly stands out with its directness, it also draws attention with its interpretations based on inspiration and discovery. In this study, al-Nasafî's interpretations in *Madârik al-tanzîl* will be evaluated. Bringing these interpretations together in an independent study will contribute positively to the understanding of his tafsîr.

Keywords: *Tafsîr, Ishârî Interpretation, Mâwarâ' al-nahr, Hâfız al-Dîn al-Nasafî, Madârik al-tanzîl.*

Giriş

Bu çalışmada, Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* adlı tefsirinde irfânî tevil olarak isimlendirilen işârî yorumları değerlendirilecektir. Neseî'nin yaptığı işârî yorumların Kur'an nazmıyla uygunluğu ve günümüz insanlarına bir okuma usulü verip vermediği araştırılacaktır. Tefsir, en genel manada Kur'an'ın nazmında mündemiç bulunan Allah Teâlâ'nın muradını insan gücü nispetinde keşfetme faaliyetlerinin bütünüdür. Başlangıçta daha çok rivayet yoluyla yapılan tefsir

¹ Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

çalışmaları diğer ilmî disiplinlerin gelişmesi ve farklı coğrafyalardaki ilmî birikim ve kültürle tanışılmasının etkisiyle farklı yöntemler ve yönelişlerle sürdürülmüştür. Nasları yine naslarla açıklama yöntemi olan Beyânî epistemoloji ile birlikte akli çıkarıma dayalı burhânî tevil ve ilham ve keşfi esas alan irfânî tevil yöntemleri tefsirin önemli araçları haline gelmiştir. Müfessirler, ilahi hitabı ve Kur'an nazmındaki muradı ilahiyi yaşadıkları dönemin ilmi birikimi ve tefsirden hedefledikleri maksatlar doğrultusunda açıklamaya çalışmışlardır. Bazı müfessirler yukarıda ifade edilen yöntemlerden sadece birine ağırlık verirken bazıları da bütün bu yöntemleri karma bir şekilde kullanmıştır.

Bu noktada yorum metodolojisi ve zenginliğiyle öne çıkan müfessirlerden biri de Ebu'l-Berekât en-Neseî'dir. Onun *Medâriku't-tenzil* isimli tefsirini özel kılan şey, tefsirinde rivayetleri etkili bir şekilde kullanmanın yanı sıra analiz, sentez, soyutlama, tümevarım, tündengelim ve kıyas gibi burhânî yöntemleri ve zaman zaman ilham ve keşfe dayalı irfânî ve işâri yorumları da kullanmış olmasıdır (Baysal, 2022, s. 15-17). Kuşkusuz onun bu karma ve çoğulcu yönteminde, yaşadığı "Mâverâünnehir" bölgesinin ilim anlayışının etkisi vardır.

"Nehrin ötesi" manasına Arapça bir isimlendirme olan "Mâverâünnehir" coğrafi bölge olarak Orta Asya'da Seyhun/Sırderya ve Ceyhun/Amuderya nehirleri boyunca uzanan bölgeyi ifade etmektedir. Bu bölgeye, Turan, Orta Asya ve Türkistan gibi çeşitli isimler de verilmiştir. Mâverâünnehir toprakları günümüzde Özbekistan, Türkmenistan ve Kazakistan'ın bazı kesimlerini de içine alan geniş bir bölgedir (Özgüdenli, 2003, s.177-180). Mâverâünnehir bölgesi, önemli ticaret yollarının kesiştiği bir coğrafya üzerinde olduğu için çeşitli kültürlerden ve medeniyetlerden etkilenmiştir.

Mâverâünnehir bölgesi, 8. yüzyılın başlarında Emevîler döneminde fethedilmeye başlayınca Müslümanların sayısı hızla artmış, Türklerle Arapların Çin ordularına karşı kazandıkları Talas savaşından (133/751) sonra bölge halkları kitleler halinde İslam'a girmeye başlamıştır (Sönmez, 2018, s. 50-73. Abbasiler döneminde Mâverâünnehir'de Tahirîler (821-873), Samanîler (809-1005), Karahanlar (840-1212), Gazneliler (963-1186) Büyük Selçuklular (1040-1157) ve Harzemşahlar (1077-1231) gibi Türk İslam devletleri hüküm sürmüştür.

Mâverâünnehir, bu dönemlerde İslam medeniyetinin en önemli ilim ve kültür merkezi haline gelmiştir. Mekke, Medine, Şam ve Bağdat'ta tekâmül etmeye başlayan ilimler Mâverâünnehir bölgesine intikal ederek daha da gelişmiştir. Bölgeye sınır olan Hint ve Çin medeniyetlerinden İslam dünyasına intikal eden felsefe, matematik ve diğer ilimlerin İslami ilimlerle imtizacıyla astronomi, felsefe, matematik ve diğer müspet ilimlerde de büyük ilerlemeler sağlanmıştır. Buhara, Semerkand, Taşkent, Tirmiz, Neseî, Hârezm, Fergana ve Fârâb gibi şehirler birer ilim, irfan ve kültür merkezi olmuştur. Bu şehirlerin nisbesini taşıyan büyük âlimler yetişmiştir.² Tefsir, hadis, kelam, fıkıh, tasavvuf, belagat, felsefe, mantık, astronomi, matematik ve benzeri ilimler bu bölgede yüksek seviyelere ulaşarak ordan dünyaya yayılmıştır (Yıldırım, 2012, s. 2/ 647-682).

Mâverâünnehir bölgesi tefsir, hadis, kelam ve fıkıh ilimlerinde önemli şahsiyetler ve âlimler yetiştirdiği gibi tasavvuf alanında da önemli merkezlerden biri olmuştur. Yusuf Hemedânî'nin (ö. 534/1140) talebelerinden Hoca Ahmet Yesevî (ö. 561/1166), "Yesevilik" öğretisini talim ederken diğer bir öğrencisi olan Abdülhâlik Gücduvânî (ö. 574/1179) de "Hâcagân" tarikatını kurmuştur. Daha sonra bu tarikat Bahâuddîn Nakşibend (ö. 791/1389) döneminde yaygınlaşmış ve "Nakşibendiye" adını almıştır. Necmeddin Kübrâ (ö. 618/1221) öncülüğünde "Kübreviyye" tarikatı şekillenmiş ve bu tarikatlar bütün İslam beldelerine yayılmıştır (Kara, 2014, s. 1/ 99-122). Tarihi süreçte Mâverâünnehir bölgesinde yetişen âlimlerin ve bunların ürettikleri ilimlerin İslam medeniyetinin gelişiminde büyük etkileri olmuştur.

² Dârimî (ö. 255/869), Buhârî (ö. 256/870), Tirmizî (ö. 279/892), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Mâturidî (ö. 333/944), Ebû Nasr el-Fârâbî et-Türkî (ö. 339/950), Kaffâl aş-Şâşî (ö. 365/976), Alî b. Sînâ (ö. 428/1037), Ebû'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) Ebû'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115), Zemahşerî (ö. 538/1143), Burhânüddîn el-Merginânî (ö. 593/1197) Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), es-Sekkâkî (ö. 626/1229) Uluğ Bey (ö. 853/1449) gibi İslam âlimleri onlardan bazılarıdır.

Mâverâünnehir ilim havzasında gelişen ilimlerden biri de hiç kuşkusuz tefsir ilmidir. Bu bölgede yetişen müfessirlerin yazdıkları tefsirler gerek yorum, gerekse ortaya koydukları fikir ve anlayışlarıyla tefsir ilmine büyük katkılar sunmuştur. Klasik dönemde yazılan tefsirlerin etkileri tarihi süreçte tazeliğini koruduğu gibi, çağdaş dönemde de tefsir ilmine katkı sunmaya devam etmektedir.

Dârimî (ö. 255/869), Buhârî (ö. 256/870), Tirmizî (ö. 279/892) gibi muhaddisler Hz. Peygamber, sahabe ve tabiinden nakledilen tefsir rivayetlerini kendi hadis kitaplarının "*Kitâbu't-Tefsîr*" ve "*Tefsîru'l-Kur'ân*" bölümlerinde bir araya getirmişlerdir. Bu rivayetler tefsir ilminin en önemli kaynakları arasındadır. Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin (ö. 333/944), *Te'vilâtü ehli's-sünne* isimli tefsiri, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *Risâle fî Tefsîri sûreti'l-İhlâs*, *Risâle fî tefsîri sûreti'l-Muavvizeteyn Tefsîru âyeti'n-Nûr*, ve *Tefsîru sûreti'l-A'lâ* gibi sure tefsirleri, Pezdevî'nin (ö. 482/1089), *Keşfü'l-estâr*'ı, Ebû Hafs Necmüddîn en-Nesefî'nin (ö. 537/1142), *et-Tefsîr fî't-efsîr* isimli eseri, Zemahşerî'nin (ö. 538/1143), *el-Keşşâf*'ı, Ebü'l-Feth el-Üsmendî es-Semerkandî'nin (ö. 552/1157), *el-Emâli fî't-efsîr*'i, Necmeddîn el-Kübrâ'nın (ö. 618/1221), *Te'vilâtü'n-Necmiyye* isimli tefsiri, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310), *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil* isimli tefsiri klasik dönemde Mâverâünnehir bölgesinde yazılan tefsirlerden bazılarıdır (Fergani, 2022, s.18-50).

1. Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil* İsimli Tefsiri

Mâverâünnehir ilim havzasında yetişen çok yönlü âlimlerden biri de hiç kuşkusuz Ebü'l-Berekât en-Nesefî'dir. Nesefî, müfessir olmanın yanında Hanefî bir fakih ve Maturîdî bir kelimcidir. O, tefsir, Ehl-i Sünnet kelamı ve Hanefî fikhının usul ve fûru'na dair eserler vermiştir. Nesefî'nin *Medârik* tefsirinde ortaya koyduğu bilgeliği anlamak için onun hayatını ve ilmî kişiliğini anlamak gerekir.

1.1. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Moğol istilasından sonraki dönemde Çağatay Hanlığı sınırları içinde kalan Nahşeb/Nesef şehrinde dünyaya gelen Hâfizüddîn Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. 7/13. asrın ortalarında doğmuş olabileceği tahmin edilmektedir. Nesef şehri, her ilim dalında kendi ismine nispetle tanınan âlimler yetiştirmiştir (Ebu'l-Muîn en-Nesefî, 1993, s. 1/ 7-8).

Mâverâünnehir bölgesinde ve özellikle Nefes'te yetişen âlimlerin ve onlardan tevarüs eden ilmi birikimin Hanefî-Mâturîdî ekolün önemli temsilcilerinden kabul edilen Ebu'l-Berekât'ın üzerinde büyük etkisi vardır. Onun yaşadığı bölgede sadece Maturidiyye kelamı değil, aynı zamanda Mutezile, Eş'ariyye ve Kerrâmiye gibi diğer kelamî mezhepler, Meşşâilik gibi felsefi akımlar ve Yesevîlik, ile Hâcehânlık gibi tasavvufî anlayışlar etkili olmuştur. Bütün bu ilmî ve tasavvufî yaşam Nesefî'nin tefsir anlayışında kendisini hissettirmiştir. Nesefî, bir fakih olarak Hanefî usul ve doktrinini *el-Menâr* ve *Kenzu'd-dekâik*'te, bir kelimci olarak Maturîdî-Ehl-i Sünnet kelamını *el-Umde*'de, bir müfessir olarak tefsir manzumesini de *Medârik*'te bir araya getirmiştir (Bedir, 2006, s. 32/567).

1.2. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*

Yazılı bir eseri yada mimarî bir yapıtı en iyi tanımlayan onun yazarı ve mimarıdır. Bu bağlamda *Medârik* tefsirini en güzel şekilde tanıtan, yöntemini ve maksadını açıklayan eserin sahibi Ebu'l-Berekât en-Nesefî olmuştur. Kendisi tefsirinin mukaddimesinde eserini şu şekilde tanıtmıştır:

"İsteğini karşılıksız bırakmamam gereken bir zat benden (Kur'an'ın) yorumuna (te'vil) dair i'rab ve kıraat vecihlerini bir araya getiren, bedi' (belagat) ve işaret (tasavvuf) ilimlerinin inceliklerini içeren, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın görüşleriyle süslenmiş, yolunu kaybetmiş bidat ehlinin yıkıcı fikirlerinden ve saçmalıklarından arındırılmış, (okuyucularımı) bıktırarak kadar uzun olmayan, ayetlerde (Allah Teâlâ'nın muradını) ihlal edecek kadar kısa olmayan orta büyüklükte bir tefsir yazmamı istedi." (Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, 1998, s.1/24)

Müellif, bu cümlede tefsirini hangi maksatlarla telif ettiğini, hangi konuları içerdiğini ve hangi yöntemleri kullandığını dile getirmiştir. Ayrıca ele alacağı konuları ne şekilde ve ne kadar ele alacağını da bildirmiştir. Tefsirin isminden de anlaşılacağı gibi müellif sadece rivayetle yetinmeyip tevîlin ve

yorumun da hakikatine ulaşmayı hedeflemiştir. Neseфі, bu eserinde Ehl-i Sünnet'in gerek itikadî gerekse ameli manadaki görüşlerini savunacağını, Ehl-i Sünnet dışı diğer bidat mezheplerinin fasit görüşlerini boşa çıkarmak için çaba sarf edeceğini dile getirmiştir.

Medarik tefsirinin temel kaynakları Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'ı ile Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl* isimli tefsirleridir. Bir dirayet tefsiri olan *Medârikü't-tenzîl*'de hadislere, sahâbe ve tâbiin görüşleriyle diğer rivayetlere geniş yer veren Neseфі, dil ve belagatla ilgili izahlara çokça değinmiş, ayetlerin tefsir ve tevcihinde hemen hemen bütün kıraatlara işaret etmeye çalışmıştır. Bunu yaparken kıraat-i aşereyi esas almış, zaman zaman sahâbeye nisbet edilen mushaflardaki farklı kıraatlara da yer vermiştir. Neseфі, ahkâm ayetlerini Hanefî mezhebinin görüşlerine uygun biçimde yorumlamıştır. Keşif ve ilhama dayalı işârî yorumlara da yer veren müellifin biyografisinde herhangi bir tarikata mensubiyetinden söz edilmese de tefsirinde Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748), İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778 [?]), Fudayl b. İyâz (ö.187/803), Zünnûn el-Mısri (ö. 245/859 [?]), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) gibi erken dönem zahit ve mutasavvıflarından ierfânî boyutları olan hikmetli sözler nakledilmiştir.

Özlü bir tefsir olan *Medârikü't-tenzîl*, bilhassa Mâtürîdî-Hanefî görüşlerin Kur'an'daki dayanaklarını anlaşılabilir bir üslûpla ortaya koyması bakımından oldukça önemli bir konumdadır. Bu yönüyle Ehl-i Sünnet muhitinde daha çok Hanefîler arasında şöhret bulmuş, üzerine hâşiyeler yazılmış ve ihtisar çalışmaları yapılmıştır. *Medârikü't-tenzîl*, çağdaş dönemde de akademik olarak farklı yönleriyle incelenmiştir.³ Yapılan bu çalışmalarda Neseфі'nin işârî yorumlarına değinilse de bütün boyutlarıyla ele alınmamıştır. Müellifin işârî tefsir ve yorumlardaki yaklaşımının daha iyi anlaşılması için bu çalışmada onun *Medârikü't-tenzîl*'deki işârî yorumlara yaklaşımı incelenecektir.

2. İşârî Tefsir

İslami ilimler, başlangıçtan itibaren çok boyutlu yönelişler ve yöntemlerle inşa edilmiştir. Bu inşa sürecinin en önemli unsurlarından biri de müfessirlerdir. Onlar, Kur'an'ı lafız-mana ilişkisi üzerine inşa edilen beyanî tefsir ve yorumlarla açıkladıkları gibi keşif, ilham ve sezgilerden hareketle sembolik ve temsili yorumu da erken dönemlerden itibaren geliştirmeyi başarmışlardır. Bu işârî yorumlar, zamanın ilerlemesi ve yorumlama faaliyetlerinin çeşitlenmesine bağlı olarak tarihî süreçte bir tefsir ekolü haline gelmiştir. Ayetleri irfan boyutuyla yorumlayan müfessirler ve mutasavvıfların bilgi kaynakları daha çok ilham, keşif ve sezgilere dayalı sübjektif bilgi nazariyesi olmuştur (Ay, 2011, s. 103-148; Demirbaş, 2022, s. 51-77).

Ayetleri irfan boyutlarında yorumlayanlar, kalplerinde zuhur eden manaları ayetlerin yorumu olarak sunmaları zaman içinde bazı aşırı yorumları da beraberinde getirmiştir. Bu tür yorumların bilgi kaynakları somut olarak değerlendirilemediği için zaman zaman eleştiri oklarını üzerine çekmiştir. Müfessirler ve Ulûmü'l-Kur'ân müellifleri ilâhî hitabı aşırı yorumlardan ve sübjektif yaklaşımlardan korumak için bazı şartlar getirmişlerdir. Söz konusu şartlara uygun olan işârî yorumlar, makbul sayılırken, sıhhat şartlarını taşımayan ifrat ve tefrit derecesindeki yorumlar kabul görmemiştir.

2.1. İşârî Tefsirin Tanımı

İşârî tefsir/التفسير الإشاري, sıfat tamlamasında "işârî" sıfatı genel bir ifade olan tefsiri tahsis içindir. "işâret" şe-ve-re/شور mastarından türetilmiş bir isim olup bir şeyin gizli yönlerini, güzelliklerini, kapalı taraflarını bulup açığa çıkarmak, bir nesneyi göstermek, bir anlamı üstü kapalı şekilde ifade etmek gibi manalar ifade eder (el-İsfahânî, 2010, s. 273); Fîrûzâbâdî, 1415/1995, s. 898-899).

³ Bedrettin Çetiner, *Ebü'l-Berekât en-Neseфі ve Medârik Tefsiri* adıyla bir doktora tezi hazırlamış (1983, MÜ İlahiyat Fakültesi), Hasan Selbes *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil'in İsrâiliyyat Açısından Tahlili* (1998, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Halis Ören *Keşşâf ve Neseфі Tefsirlerinde Hz. Musa ile İlgili İsrâiliyyat* (1988, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlarıyla yüksek lisans çalışması yapmışlardır. Ayrıca Sıddık Baysal, Ebu'l-Berekât en-Neseфі'nin *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil* Adlı Eserinde Tefsir-Te'vil İlişkisi, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,2015).

İşâret kelimesi mutasavvıfların kullanımında, ilham ve keşif gibi manevî yollarla ulaşılan bilgi ve sezgilerle anlaşılabilir kadar gizli manaların bulunup açığa çıkarılması gibi anlamlara karşılık gelmektedir. Bu kullanımlardan hareketle "Kur'an ayetlerinin bir kısmının veya tamamının keşif ve ilhamla yorumlandığı tefsirlere de işârî tefsir denmiştir." (Uludağ, 2001, s. 23/424-428).

Klasik dönemde tefsir ilmi bu günkü gibi farklı yöntemler üzerinden tanımlanmadığı için erken dönemde herhangi bir işârî tefsir tanımı yapılmamıştır. Çağdaş dönemde her bir tefsir yöntemi kendine ait bir tanımlamaya tabi tutulmuştur. Bu bağlamda Zürcânî (ö. 1948) işârî tefsiri şöyle tanımlamıştır: "Seyr-i süluk ve tasavvuf erbabına açılan birtakım gizli işaretlerle, Kur'an'ı zahir manasından başka manalarla tevil etmek; yorumlamaktır." (ez-Zürcânî, 2013, s. 310). Zehebî'nin (ö. 1977) işârî tefsir tanımı da şu şekildedir: "Kur'an ayetlerini seyr-i sülûk erbabına açılan gizli işaretlerin gerektirdiği şekilde zahir manalarının hilafına yorumlamaktır." Zehebî, bu tanımı yaptıktan sonra işârî tefsirin makbul sayılmasına dair de şunları söylemiştir: "Gizli işaretlerin gerektirdiği ilham ve keşifle ulaşılan manalarla ayetlerin lafızlarından anlaşılabilir lafzî ve zahirî manalar arasında telif ve tatbik mümkün olmalıdır. İşârî yorumlar ayetlerin zahir manalarını iptal edecek bir tarzda olmamalıdır (ez-Zehebî, 1426/2006, s. 2/308). Her iki tanımın birleştikleri en önemli husus, ilham, keşif ve sezgilerle ulaşılan manaların ayetlerin lafızlarından anlaşılabilir zahir manalarla telifinin mümkün olması ve Kur'an ilimlerine uygun olmasının gerekliliğidir.

Müfessir ve mutasavvıf kimliğiyle İbn Acîbe'nin (ö. 1224/1809) işârî tefsir tanımı da şöyledir: "Kur'an'ı tefsir ederken lafızların zahirinden anlaşılabilir manaların tespitinden sonra lafızların zahiri iktizalarının dışında, ilham ve keşif yoluyla ehli işaretin kalplerine doğan birtakım ince manalardan oluşan bir tefsirdir (İbn. Acîbe, 1999, s. 1/33). İbn Acîbe'nin bu tanımında dikkat çektiği husus, tefsirde öncelikle lafızların el verdiği zahiri manalara ulaşılmıştır. İşârî manalar, ancak zahiri manalar tespit edildikten sonra keşfedilmelidir.

2.1. İşârî Tefsirin Kabul Şartları

İşârî tefsir ve yorumlar, lafzî ve aklı çıkarımın ötesinde tamamen keşif ve ilhama dayalı kalbe ilkâ edilen temsili manalardan ibaret olduğundan isabetli ya da isabetsiz olanlarını temyiz ve tefrik etmek gerekir. Bundan dolayı işârî tefsir ve yorumların makbul sayılması için bazı şartlar ve sınırlar konulmuştur. Bu şartlar, ayetleri maksat ve hedeflerinden uzaklaştıran, nassları ifrat derecesinde yorumlayan batınîlerin, ihvân-ı safânın, hurûfîlerin, nazarî tasavvuf erbabının ve bazı felsefecilerin aşırına kaçan işârî yorumlarını sınırlandırmaya yöneliktir (Zehebî, 1426/2006, s. 2/299-302).

Bir ayet hakkında yapılan işârî yorumun makbul olabilmesi için öncelikle o yorumun Arapçanın dil kurallarına ve Kur'an nazımının zahirine uygun olması gerekir. Yapılan yorumun ayetin asıl manası olduğunun iddia edilmemesi de önemli bir ölçüdür. Bir ayetle ilgili yapılan işârî yorumun hatalı olduğunu gösteren başka ayet ya da hadisin bulunmaması gerekir. Bütün bunlarla beraber İşârî yorumu destekleyen başka bir şerî delilin bulunması gerekli görülmüştür (Ateş, 1998, s. 21).

Tefsir-tevil ilişkisi açısından bakıldığında, ilham ve keşif ehlinin ayetlere yaptıkları açıklamaları tefsir değil, tevil kapsamında değerlendirmek daha isabetli gözükmektedir. Zerkeşî, (ö. 794/1392) sûfîlerin ayetlere getirdikleri açıklamaların manevî istiğrak halinde kalplerine doğan manalar olduğunu söyleyerek bu manaların tefsir değil, tevil olarak kabul etmek gerektiği görüşündedir. (ez-Zerkeşî, ts, s. 2/170). Benzer ifadeleri daha sarîh bir şekilde Süyûtî'de (ö. 911/1505) görmek mümkündür (es-Süyûtî, 2006, s. 2/472-473). Bu bağlamda ilk dönem sûfîlerin, kendi yorumlarını tefsirden ziyade işaret, latife, remz, itibar ve benzeri isimlerle adlandırmaları önemli bir durumdur. Sûfî müfessirlerden Sülemî (ö. 412/1021), eserine *Hakâiku't-tefsîr* adını verirken Kuşeyrî (ö. 465/1072) *Letâifü'l-işârât* adını vermiştir.

3. Ebü'l-Berekât en-Neseî ve İşârî Yorum

Neseî'nin *Medârik* tefsiri esasında dirayet ağırlıklı bir tefsirdir. Bununla birlikte müfessir, bazı ayetlerin tefsirinde işârî yorumlara da yer vererek tefsirine irfânî bir boyut kazandırmıştır (Çetiner, 2000). O, tefsirinde çok sık olmasa da ayetlerin lafzıyla ve zahirî manalarıyla çelişmeyen, Ehl-i Sünnet

kelamî anlayışın sufi telakkilerine uygun, işârî teviller yapmıştır. O, Kur'an'ın zahir-batın yönünü ve bu iki yön arasındaki uyumu dengeli bir şekilde ele almıştır. Dirayet ağırlıklı yorumlarına manevî kefiş ve ilhama dayalı işârî yorumları da ilave ederek yorum zenginliğine ulaşmıştır.

Nesefî, bu konuda hayli titiz davranmıştır. Önceliğini Kur'an nazımının lafzî yönünü açıklamaya vermiş, batın yönünü de ihmal etmemiştir. Nesefî, nazarî tasavvuf erbabının yaptığı gibi Kur'an nazmıyla telifi kabil olmayan aşırı yorumlara yer vermemiştir. Onun bu zahir-batın uyumu dâhilinde yaptığı yorumlar, kendisinin tasavvufu ve zühd yaşantısıyla yakından ilgili olduğunu gösterecek mahiyettedir. Çünkü onun yaşadığı dönemde ve coğrafyada Hoca Ahmed Yesevî'ye (ö. 562/1166) nispet edilen Yeseviyye, Necmeddîn-i Kübrâ'ya (ö. 618/1221) nispet edilen Kübreviyye, Hâce Yûsuf el-Hemedânî (ö. 535/1140) ile başlayıp Abdülhâlîk-ı Gucdüvânî (ö. 575/1179 veya 617/1220) ile devam eden Hâcegâniyye ve daha sonra Bahâeddin Nakşibend (ö. 791/1389) ile devam eden Nakşibendiyye tarikatları ve bunların öğretisi olan tasavvufî neşve ve zühd yaşamı hayli yaygın bir haldeydi.

Nesefî, tefsirinde ayetleri işârî yoruma tabi tutacağı zaman genellikle isim vermeden kendisinden önceki süfîlerin görüşlerini "كَيْل/kîle" (denildi ki) ifadesiyle nakletmiştir (Ebu'l-Berekât, 1/325). Bu şekilde aktardığı işârî yorumlar bir hayli fazladır. O, bazı ayetlerin tefsirinde öncelikle ayetin lafzından anlaşılan anlamı verdikten sonra tasavvuf öncülerinin isimlerini vererek de onlardan işârî yorumlar nakletmiştir (Ebu'l-Berekât, 3/439). Nesefî, bazı işârî yorumları her hangi bir kişiden nakletmeksizin bizzat kendi özgün yorumlarıyla açıklamıştır (Ebu'l-Berekât, 3/597).

Bilindiği gibi irfânî tevil ve işârî yorumlar yöntem olarak ilim-merifet, zâhir-bâtın, şeriat-hakikat, nübüvvet-velayet, fenâ-bekâ muhabbet-adavet hidayet-dalâlet ve zikir-nisyan gibi temel kavramlar üzerine inşa edilmiştir. Nesefî'nin de işârî yorumlarında bu ikili yöntemi görmek mümkündür.

3.1. Medârikü't-Tenzîl'de İşârî Yorum Örnekleri

Nesefî, tefsirinde akıl, nazar, istidlal, içtihat, istinbât ve tefakküh gibi ilmî kavramları ilim olarak değerlendirirken, Allah ve sıfatlarının kalp ile bilinmesini marifet olarak açıklamıştır (Ebu'l-Berekât, 3/597; Baysal, 196). Nesefî, bu bağlamda *إِنَّمَا يُخَشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* "Gerçek şu ki, kulları içinde ancak "marifetullah sırrına kavuşan" âlimler, Allah'a derin saygı duyarlar." (Fâtır 35/28). ayetindeki ilmi ve âlimleri, bir şeyi nazar ve istidlal ile araştırarak bütün yönleriyle tanıyan, meslek olarak bilimsel faaliyet icra eden âlimler olarak değil, manevî ilim ve marifetle Allah'ı ve sıfatlarını idrak eden, varlık aleminde Allah Teâlâ'nın kudret delillerinden hikmetler çıkarabilen marifet ehli kimseler olduğunu söylemiştir (Ebu'l-Berekât, 3/597).

Nesefî, bazı ayetlerde geçen "hikmet"i de kalbin marifeti olarak yorumlamıştır. *وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ* "Andolsun ki biz, Lokman'a hikmet verdik; Allah'a şükret! (dedik)." (Lokmân 34/12). ayetinde Hz. Lokman'ın hikmet ile nübüvvetten birini tercih arasında muhayyer bırakıldığını, onun da "sözde ve amelde isabet" demek olan hikmeti tercih ettiğini söylemiştir. Daha sonra zühd dönemi sufîlerinden Serî es-Sekatî (ö. 251/865) ve Cüneyd-i Bağdadî'den (ö. 297/909) ayetteki hikmetle ilgili bazı nakillerde bulunduktan sonra kendisi de hikmeti şöyle hulasa etmiştir: "Lokman'a verilen hikmet, kalbin Allah'a şükürdür. Kalbin şükürü de marifetullahtır (Ebu'l-Berekât, 2/712-713).

Nesefî, *فَلْإِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ* "De ki, siz gerçekten Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin" (Âl-i İmrân 3/31). ayetinin tefsirinde, kulun Allah'ı sevmesini marifetullah olarak yorumlamış ve şöyle demiştir: "Allah'a muhabbet, onu bilmek/marifetullah, haşyetin devamı, kalbin zikir-i daimi ile onu anmakla meşgul olması ve Allah'la ünsiyetin devamıdır." (Ebu'l-Berekât, 1/249).

Ebu'l-Berekât, *فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزَكَّىٰ وَأَهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ* "(Ona) de ki: 'Senin (şirk ve isyan kirlerinden) temizlenmeye (meylin) var mı? Seni Rabbine (giden yola) irşat edeyim de böylece saygıyla O'na teslim olasın" (en-Nâzi'ât 79/18-19). ayetlerin tefsirinde hidayeti, irşat ve Allah Teâlâ'nın sıfatlarıyla bilinmesi yani marifet olarak açıklamıştır. Yine "saygıyla Allah'a teslim olmak" manasına olan "haşyet" in de ancak marifetullah ile mümkün olacağını söylemiştir.

Nesefî, Kehf suresinde Hz. Musa'nın kendisine hususi bir ilim verilen Hz. Hızır ile olan yolculuğunun anlatıldığı ayetlerde Hızır'a (a.s) verilen rahmetin ve عِلْمًا مِنْ لَدُنَّا “Ona nezdimizden bir ilim öğretmiştik” (el-Kehf, 18/65) mealindeki ayetteki ilmin vahiy ya da nübüvvet olduğunu söyledikten sonra isim vermeden (قِيلَ /denildi ki) ifadesiyle bu rahmetin ilham yoluyla insana verilen ledünnî ilim olabileceğini nakletmiştir. Hz. Mûsa'nın ilminden maksat, onun hükümleri bilmesi ve zahir ile fetva vermede yetkin olmasıdır. Hz. Hızır'ın ilmi ise eşyanın bînatını (iç yüzü) bilmesidir ki buna “bâtın ilmi” veya “hakikat ilmi” denmiştir. Görüldüğü gibi Nesefî, önceliği ayetin zahirinden anlaşılan manaya verdikten sonra işârî yorumu yönelmiştir. Yaptığı işârî yorumlar ayetin zahir manasıyla telifi kabil manalardır (Ebu'l-Berekât, 2/310).

Nesefî, وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ “İki deniz bir değildir. Birinin suyu tatlı ve kolay içimlidir; diğeri tuzlu ve acıdır.” (Fâtır 35/12). ayetinde bahsedilen iki denizin temsili olarak mümin ve kafirin misallerine bir örnek olacağını söylemiştir. Tatlı ve kolay içime sahip olan deniz mümini, tuzlu ve acı olan deniz ise kâfiri temsil eder. Aynı ayetin devamında buyurulan “Her birinden taze balık eti yersiniz; takındığınız süsler çıkarırsınız.” ifadesinin tefsirinde ise, yine kâfir ve mümin için temsil olduğunu, mümin ile kâfir bazı hasletlerde müşterek olsalar da kâfirlerden hiçbir fayda hasıl olmadığı için, mümin ile kâfirin müsavi olamayacağını söylemiştir (Ebu'l-Berekât, 3/81).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ “Ey iman edenler! Sabredin, düşmanlarınıza karşı sebat gösterin, nöbet bekleyin, Allah'dan gereğince korkun ki, kurtuluşa eresiniz.” (Âl-i İmrân 3/200). Nesefî, bu ayetteki kavramları öncelikle zahir manalarıyla açıklamıştır. “Sabır”ı acıya katlanmak, zorluklara ve sıkıntılara göğüs germek, “musâbere”yi cihat ederken direnen düşmana karşı daha fazla mukavemet göstermek, “ribât”ı düşmanın ansızın saldırmasını önlemek için atı bağlayıp hazır tutarak düşmanla gazaya hazır olmak, “felah”ı istenmeyen şeylerden kurtulduktan sonra sevgiliyle baş başa kalmak şeklinde açıklamıştır.

Nesefî, ayetin ihtiva ettiği kavramları lafzi ve zahiri manalarıyla açıkladıktan sonra isim vermeden “قِيلَ/kîle” ifadesiyle şu işârî yorumu nakletmiştir: ““Ey iman edenler! Muhabbetimi kazanmak için sabredin, nimetlerime ulaşmak için sebat gösterin, benim hizmetimde olmak için nefislerinizi bağlayın ki bana yakın olmakla zafer bulasınız.” (Ebu'l-Berekât, 1/325).

Nesefî, Hz. Âdem ve eşinin cennetteki yasak meyveden yemeleri sebebiyle oradan çıkarılmalarını anlatan وَالطَّالِمِينَ انْتَهَى هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ “Ey Âdem! Sen ve eşinin cennette otur, orada istediğiniz yerden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz” dedik.” (el-Bakara 2/35) ayette “şu ağaca yaklaşmayın” kısmını tefsir ederken söz konusu meyvenin “buğday” olduğunu söyledikten sonra şu işârî yorumu nakletmiştir: “İnsan, Allah'a nasıl asî olmasın ki gıdası ve ondan aldığı kuvveti isyan ağacındandır. Ya da bütün fitnelerin aslı olan üzümde ya da incirdendir” (Ebu'l-Berekât, Medârik, 1/81). Görüldüğü gibi, Nesefî, söz konusu ağacın, buğday olduğunu tercih etmiş, bununla birlikte (قِيلَ /denildi) ifadesiyle farklı bir işârî yorumu da nakletmiştir.

Nesefî, فَازْلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ “Şeytan onların ayağını oradan kaydırda da buldukları yerden onları çıkardı.” (el-Bakara 2/36) ayetinin tefsirinde de Semerkand ulemasının, “Hz. Âdem ve eşinin fiillerine günah isnadı caiz olmadığı gibi “zelle” isnadı da caiz değildir. Onlar, efdal/en güzel olanı terk edip fâdıl/güzel olanı yapmışlardır. Bundan dolayı da cezalandırılmışlardır” görüşünü nakletmiştir (Ebu'l-Berekât, Medârik, 1/81).

Nesefî'nin tefsirinde klasik dönem tefsir yöntemlerini (rivayet, dirayet ve işaret) uyguladığı ayetlerden biri de şu ayettir: ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ “Sonra biz kullarımızdan seçtiklerimizi o kitaba mirasçı kıldık. Onlardan kimi kendi kendine zulüm/kötülük eder, kimi dengelidir, (orta yolu tutar), kimi de Allah'ın izniyle hayır işlerinde yarışır/önde koşar; işte büyük lütf budur.” (el-Fâtır 35/32)

Nesefî, bu ayette öncelikle ayetin zahiri manadaki tefsirine yönelerek şunları söylemiştir: Kitaptan maksat Kur'an-ı Kerim'dir. Ona varis kılınanlar, Hz. Peygamber'in ümmetinden Sahabe, tabiin ve kıyamete kadar gelecek ümmetinin tamamıdır. Çünkü Allah Teâlâ onları bütün ümmetler içinden "vasat ümmet" her türlü aşırılıktan uzak, dosdoğru, adaletli, ölçülü, dengeli bir yol tutan, inancında, ahlâkında, her türlü tutum ve davranışlarında dürüstlük ve adalet çizgisinde kalmayı başaran dengeli ve bütün insanlığa örnek ve numune olan bir ümmet olarak seçmiştir. Sonra bu vasıflara sahip ümmeti kendi içinde üç sınıfa ayırmıştır. Bunlardan bir kısmı Allah'ın emirlerini ve kulluk vazifelerini vaktinde yapmayı erteleyenlerdir. Diğer bir kısmı "muktesit" salih ve güzel amellerine çirkin ve kötü ameller karıştıran kimselerdir. Diğer bir kısmı da hayırlı amellerde yarışan kimselerdir.

Nesefî, bu izahıktan sonra yaptığı bu açıklamanın Kur'an'ın diğer ayetlerin hükmüne tam mutabık olduğunu söylemiştir. Çünkü Allah Teâlâ, Tövbe suresinde وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ سَبِيلَهُمْ لِيَتَلَبَّسُوا بِيَوْمِئِذٍ أَن يَمُرُّوا فِي أَصْفَادٍ أَسْفَادٍ سِيَّاتُهَا كَمَا اتَّخَذَتِ السَّيِّئَاتُ يَوْمَئِذٍ وَسِيلًا وَمَن يُضِلَّهُ فَوَلِيُّ يَوْمِئِذٍ الشَّيْطَانُ وَمَن يَهْدِ اللَّهُ فَبَلِّغْهُ سُبُلَ الْجَنَّةِ يُدْخِلُ فِيهَا مَن يَشَاءُ لِيَمْلِكَ مَا يَشَاءُ يَوْمَئِذٍ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِن مَّوَدِعٍ الَّذِينَ طَبَقَ لَدُنْهُمُ السَّيِّئَاتُ فَهُمْ فِيهَا كَادِبُونَ يُؤْسَفُ لَهُمْ فَذَلِكَ جَزَاءُ الَّذِينَ كَانُوا يَكْفُرُونَ وَمَن يَصْبِرْ وَيَهْتَزِفْ يُهْتَزِفْهُ اللَّهُ فِي سُبُلِ الْجَنَّةِ لِيَدْخُلَهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ وَالَّذِينَ كَانُوا يَسْتَكْبِرُونَ فَسَاءَ مَا يَزِيلُهُمْ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي السَّابِقِينَ السَّابِقِينَ وَمَن يَصْبِرْ وَيَهْتَزِفْ يُهْتَزِفْهُ اللَّهُ فِي سُبُلِ الْجَنَّةِ لِيَدْخُلَهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ وَالَّذِينَ كَانُوا يَسْتَكْبِرُونَ فَسَاءَ مَا يَزِيلُهُمْ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي السَّابِقِينَ السَّابِقِينَ (Tevbe 9/100). Daha sonra وَأَخْرَجُوا مِنْهَا كَثِيرًا مِّنْهُمْ لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَانُوا يَسْتَكْبِرُونَ (Tevbe 9/102) daha sonra da وَأَخْرَجُوا مِنْهَا كَثِيرًا مِّنْهُمْ لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَانُوا يَسْتَكْبِرُونَ (Tevbe 9/106). Nesefî, bu izahlarıyla tam olarak "Kur'an'ı, Kur'an'la tefsir" yöntemini uygulamıştır.

Nesefî, bu aşamadan sonra Kur'an'ın Hz. Peygamber'in sünnetiyle tefsirine yönelmiştir. Bu hususta şunları nakletmiştir: Hz. Ömer minbere çıktığında Fatır suresi 35/32. ayetini okuduktan sonra şunları söylemiştir: Hz. Peygamber (s.a.v) buyurdu ki "Hayırda ve güzel işlerde yarışanlar (ahirette de) en öndedir. Muktesit olanlar kurtulacaktır. Günah işleyerek kendine zulmedenler de bağışlanacaklardır." (İbn el-Ukaylî, ez-Zuâ'fâu'l-kebir, 2/443).

Yine Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Hayırda yarışanlar hesaba çekilmeden cennete girecekler, güzel amellerine kötü işler karıştıranlar, hesaba çekilip biraz bekletildikten sonra cennete girecekler. Nefsine zulmeden günahkârlar ise hesaba çekilip bekletilecekler. Cennete girme ümitleri kesileceği bir anda Allah'ın rahmeti onlara ulaşacak, bu rahmetle cennete girecekler." (Ahmed b. Hanbel el-Müsned'de 5/196.)

Nesefî, üçüncü aşama olarak sahabe tefsirine intikal ederek ayetin açıklamasında İbn Abbas'ın şu izahına değinmiştir: ayette bahsi geçen "sâbikûn" amellerinde ihlaslı olan müminlerdir. "Muktesid" gösteriş için amel eden müraiddir. "Zalim" ise küfran-ı nimette bulunan kimselerdir.

Dördüncü makamda tabiin tefsirine yer veren Nesefî, Rebî' b. Enes'in şu görüşünü nakletmiştir: "Zalim" büyük günah sahibi, "muktesid" küçük günah sahibi, "sâbikun" ise büyük ve küçük günahlardan sakınan kimselerdir. Hasan-ı Basrî'nin bu kavramlar hakkındaki görüşü de şu şekildedir: "Zalim", seyyiatı hasenatından fazla olan, "muktesid", hasenatı seyyiatından fazla olan, "sâbikun" ise seyyiatı ve hasenatı müsavi olanlardır.

Nesefî beşinci aşamada işarî yorumlara geçerek bu konuda kendi yorumlarından ziyade diğer sûfilerin görüşlerini nakletmeyi tercih etmiştir. İlk dönem sûfilerinden, muhaddis ve müfessir İbn Atâ (ö. 309/922), ayetle ilgili şu yorumu yapmıştır: Ayette, "zalim" öncelikli olarak zikredilmiştir. Bunun sebebi günahları sebebiyle Allah'ın rahmetinden ümidini kesmemesidir. Ayette önce "zalim"e yer verilmesinin diğer bir sebebi ise, ona günahının kendisini Allah Teâlâ'dan uzaklaştırmadığını işin başında kendisine öğretmek içindir. Ayrıca sülük mertebelerinin ilki günahkârlık, ikincisi tövbe üçüncüsü ise istikamettir. Bunlara işaret için ayetin tertibinde "zâlim- muktesid-sâbık" sıralaması yapılmıştır.

Nesefî, işarî yorumlarına sufi müfessir Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) ayetle ilgili görüşlerini de ilave etmiştir. Ayette konu edilen "sabık" âlim, "muktesid" müteallim/talip, "zalim" ise ilim ve marifetten mahrum cahildir. Tüsterî, ayrıca şunları söylemiştir: "Sabık" meşguliyeti ve bütün derdi

ahiret olan, "muktesid", derdi ve tasası hem dünya hem de ahiret olan; dünya ve ahiret dengesini sağlayan, "zalim" ise ahiret hazırlığını terk ederek bütün düşüncesi dünya olan kimselerdir.

Nesefî, bu ayetin tefsirinde isim vermeden başka sûfilerden de Tüsterî'nin yorumlarına benzeyen görüşler nakletmiştir. Bu yorumlar özetle şöyledir: "Zalim" masiyet içinde, "muktesid" tövbe halinde, "sâbık" ise istikamet üzere olan müminlerdir. İlim ve marifet yönünden ise "sabık" âlim, "muktesid" müteallim, "zalim" ise cahildir. Bundan dolayı "zalim" bilinçsiz bir şekilde adet ve taklitle ibadet ederken "muktesid" bilinçli bir şekilde korku ve umutla, "sabık" mertebesinde olan ise seyri sülükün en son mertebesi olan "hakikat" mertebesine ulaşarak "tahkikle" ibadet ve kulluk eder. (Ebu'l-Berekât, 3/88-89).

Nesefî, *“Bilin ki dünya hayatı, bir oyun, bir eğlence, bir gösteriş, aranızda bir övünme, mal ve evlâta çokluk yarışından ibarettir. ...”* (el-Hadîd 57/20) ayetinin tefsirinde dünya hayatının çocukların oyunu gibi bir oyun, gençlerin eğlenceleri gibi bir eğlence, kadınların ziynetine benzeyen bir süs, birbiriyle akran olanların kendi aralarında rekabet etmeleri gibi bir övünme aracı, mağrur kimselerin evlat ve mal çokluğu yarışına girdikleri gibi bir çoğaltma aracı olduğunu söylemiştir. Nesefî, bu lafzî yorumdan sonra işârî yoruma geçerek dünyanın hakir ve değersiz olduğunu, ona sevgi ile bağlanmanın hatalı olacağını ilk dönem sufilerinden Zünnûn el-Mısrî'nin (ö. 245/859) şu sözleriyle açıklamıştır: “Ey müritler topluluğu! Dünyayı talep etmeyiniz. Talep ederseniz de ona sevgiyle bağlanmayınız. Ondan sadece (zâd) ahiret yolculuğunda size lazım olacak güzel ameller ve Allah Teâlâ'nın rızasını elde ediniz. Gerisinden vaz geçiniz.” (Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 3/439).

Nesefî, *Medârik* tefsirinde doğrudan kendisine ait en dikkat çeken işârî yorumlarından birini kölelerin mükâtebe yoluyla belli bir bedel karşılığında hürriyetlerini elde edeceklerine dair hükmün yer aldığı Nûr suresi 33. ayette yapmıştır. Ayetin ilgili bölümü şu şekildedir:

“...Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve câriyelerinizin -kendilerinde hayır görürseniz- tekliflerini kabul edin. Allah'ın size verdiği maldan da onlara verin. ...” (en-Nûr 24/33). Ayetin bu bölümünde kölelerin hürriyete kavuşturulmasının yollarından biri olarak “mükâtebe” yani bedelini ödemek suretiyle hür olmak yöntemi emredilmiştir. Allah Teâlâ, köle sahiplerine isteyen kölelerin, mükâtebe adı verilen sözleşme taleplerini kabul etmelerini emretmiştir.

Nesefî, “mükâtebe” konusunu Hanefî mezhebinin fıkıh yöntemine uygun olarak özlü bir şekilde açıkladıktan sonra özgün işârî yorumlarına geçmiştir. Köle ile Allah'ın veli kulları arasında bir benzerlik kurarak şunları söylemiştir. Köle dört çeşittir: “قَنَّ /Qınn) kendisinden sadece hizmet elde edilen köle, “مَأْذُونٌ /me'zûn” kendisine ticaret izni verilen; ticaret yapan köle, “مُكَاتَبٌ /mükâteb” bedelini çalışarak kazandığı parayla ödeyip hür olan köle ve “أَبِيكُ /âbık” efendisinin hizmetinden ve emrinden kaçan, firar eden köle. Allah'ın veli kulları da bunlar gibi dört sınıftır.

Birincisi, veliyy-i uzlet: Bu makamda bulunan mümin kulların durumu sadece efendisinin evinde hizmet eden, topluma karışmayan köle gibidir. Kendilerini uzlete çekerek ibadete ve tefekküre hasreden veli kullar insanlarla beraber olmayı değil, uzleti ve halveti tercih ederler. Bunlar, toplumun dertleriyle ilgilenmezler. Toplumsal ilişkilerden uzak bir halde kendilerini sadece ibadete vermiş kimselerdir.

İkincisi, veliyy-i işret: Bu makamda bulunan müminler kendilerine ticaret yapma izni verilen toplumla iç içe çarşı pazarda alım satım yapan köleler gibidir. Bu sınıfa dâhil müminler zahirde halk ile batında hak iledir. İnsanların içinde toplumun dertleriyle ilgilenirler. Sürekli toplumun içinde oldukları için tecrübelerini onlara aktarırlar. Toplumun ahlak ve ibadet yönünden gelişmesi için çalışırlar. İşte bu sınıftaki veli kullar gerçek manada Hz. Peygamber'in halifeleridir. İşret (toplumun içinde onlarla beraber olmak) huzurun yoldaşdır. İşret makamındaki veli kullar topluma ibret nazarıyla bakar ve ibreti emreder. Allah'ın hükmü ile hükmeder. Allah için alıp O'nun uğruna verirler. Allah ile anlayıp, Allah ile

konuşurlar. Yaptıkları her işte ve söyledikleri her sözde ölçüleri Allah kelimeleridir. Onlar, Hz. Peygamber'in halifesidir. Dünya, onların çarşısı, akıl, sermayesidir. Öfke ve rıza anında tek ölçüleri adalettir. Fakirlik ve zenginlik halinde unvanları iktisat, izzet ise sığınaklarıdır. Kur'an, Mevlalarından verilmiş izin kitabıdır. Onlar, zahiren halk arasındadır, ama kendi sırlarıyla onlardan ayrılmışlardır. Bâtınî olarak Allah hususunda kendi lehlerine, toplumun aleyhine olan konularda onlardan uzaklaşmış, kendi aleyhlerine toplumun lehine olan hususlarda zâhiren onlarla birleşmişlerdir. Toplumla iç içe yaşayan işret halindeki veli kullar, toz altın gibidir. Onlardan saçılan her zerre toplumun her kesimini olumlu yönde etkiler.

Uzlet hayatı yaşayan veli kulların hali berrak ve tatlı olsa da toplumla işret hayatı yaşayan velilerin hali pek vefalı ve pek âlâdır. Uzletin, işrete göre konumu sultan karşısında nedîmin vezire göre konumuna benzer. Hz. Peygamber, her iki yönü en güzel şekilde kendisinde toplamıştır. O, bütün güzelliklerin membaıdır. O, kendisinde zuhur eden hallerin batınıyla uzlet halindeki veli kullara yol gösterirken, amellerinin zahiriyle de işret halindeki velilerin muktedasıdır.

Üçüncüsü, veliyy-i mücahid ve muhasib: Bunlar, sahiplerine ve efendilerine anlaşma bedelini taksitli ödeyen mükateb köleler gibidir. Bu makamda olanlar hem zahirde hem de batında cihad ederler. Sürekli kendilerini ve yaptıklarını muhasebe ve murakaba altında tutarlar. Günde beş vakit namaz, iki yüz dirhemde beş dirhem zekat, senede bir ay oruç ve ömürde bir kez Kâbe'yi ziyaret ederler. Onlar, adeta bu ibadetleriyle kendilerini Rabbü'l-izzet'ten satın alırlar. Cennet bahçelerinde hür bir şekilde istirahat etmek arzusuyla kendilerini cehennemde ebedi kalmaktan kurtarmak için çalışırlar.

Dördüncüsü, veliyy-i âbık: Bunlar efendilerinin hizmetinden kaçıp firar eden köleler gibi Allah'ın rahmetinden uzaklaşan kimselerdir. Bunların çoğu adaletle hüküm vermeyen zalim hâkimler, tahsil ettikleri ilimlerle amel etmeyen âlimler, yaptıkları ibadetlere ve sair işlere gösteriş katan mürâiler, söylediklerini yapmayan vâizlerdir (Ebu'l-Berekât, *Medârik*, 2/503-504).

Buraya kadar aktarılan işarî yorumlarda da örüldüğü gibi Nesefî'nin işarî yorumlarında nazarî sûfi tevellere yer olmadığı gibi irfânî bilginin tecellilerine ilişkin yorumlarında Şiî bâtinî yaklaşımlara, masum imam fikrine veya şatahât kabilinden tevhit ve tenzihi ihlal edecek yorumlara fırsat tanımamıştır. Sünnî kelimâ düşünceye aykırı bütün işarî yorumları da reddetmiştir.

Sonuç

İrfânî tevil olarak da isimlendirilen işarî yorum, manevî tecrübeler, keşif ve ilhama dayalı okumalar sayesinde kâinatı külli bir bakış açısıyla idrak edip okumaya çalışmaktır. Bu okumayı elde eden sûfi, zâhiri manalarının ötesine intikal ederek bâtinindeki mana ve hikmetleri kendi manevî gücü ve enginliği ile keşfederek bu manevî tecrübesini insanlarla paylaşır. İşarî tefsir ve yorumlar yapan sûfi, Kur'an'daki muradı ilahiyi zahir-bâtın, şeriat-hakikat, nübüvvet-velayet ve fenâ-bekâ kavramları üzerinden ifade etmeye çalışır.

Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil*'de dirayet yöntemine ağırlık vererek ayetlerde mündemiç bulunan murad-ı ilahinin keşif ve beyanına yönelmiştir. Tefsirinde dilbilimlerinin yanında yaşadığı dönem ve bölgede etkin olan kelim, fıkıh, felsefe ve tasavvuf gibi ilimlerden çokça istifade etmiştir. Nesefî, tefsirde olduğu gibi tevilde de Kur'an nazımının sınırlarını aşan yorumlardan kaçınmıştır. Özellikle ayetlere getirdiği işarî yorumlarda temkinli davranarak Kur'an'ın dil ve belagat kurallarına aykırı tevellere kapı aralamamıştır.

Nesefî, öncelikle ayetlerin zahiri ve lafzî yönünü esas almış, tefsir ve tevilinin bunun üzerine inşa etmiştir. Çok sık olmasa da zaman zaman zahire uygun işarî yorum ve anlam arayışına gitmiştir. Onun işarî yorumlarda takip ettiği sistemi şöyle özetlemek mümkündür. O, öncelikle tefsir ettiği ayetlerle ilgili selef-i salihînden olan sûfi ve zahitlerin konuyla ilgili yorumlarını nakleder. Nesefî'nin işarî yorumları isim vererek doğrudan naklettiği müfessirler ve sülûfîlerden bazıları Hasan-ı Basrî, Sehl ibn et-Tusterî, Serî Sakatî, Fudayl ibn İyad, Zünnûn el-Mısrî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Şiblî gibi sûfi otoritelerdir. Nesefî,

tefsirinde işarî yorumların bir kısmını da çok kere isim vermeden (kîle/denildi) ifadesiyle nakletmiştir. Kendi özgün görüşleri olarak yaptığı işarî yorumlar azımsanamayacak kadar çoktur.

Nesefî, işari yorumlarını ve irfânî anlayışını naslara dayandırmaya özen göstermiştir. O, irfânî bilgiyle naslar arasında sağlam ilişkiler kurarak işarî yorumları sağlam zemine oturtmuş, sübjektif bilgi olmaktan çıkarmıştır. O, "hikmet"i sünnet ve irfanî bilgi olarak yorumlayarak bu yorum yönteminin bilgi kaynaklarının Kur'an, sünnet ve selef uleması olduğuna işaret etmiştir.

Bu çalışmada Nesefî'nin *Medârikü't-tenzil*'de ele aldığı işarî yorumlara metnin elverdiği ölçüde sınırlı olarak yer verilmiştir. Bu konuda daha geniş bağımsız çalışmaların yapılması onun bu konudaki görüşlerinin anlaşılmasına katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Ateş, S. (1998), *İşarî Tefsir Okulu*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Ay, M. (2011) İşarî Tefsiri Yeniden Düşünmek. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (1) 103-148.
- Baysal, S. (2022), *Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil Adlı Eserinde Tefsir-Te'vil İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bedir, M. (2006) "Nesefî, Ebu'l-Berekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 32/567. (Erişim 24 Nisan 2024) <https://islamansiklopedisi.org.tr>.
- Çetiner, B. (2000) *Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Tefsiri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Demirbaş, S. (2022), Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında İşarî Yorumun Sınırları, *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 51-77.
- Fergani, H. E. (2022), *Mâverâünnehir Tefsir Geleneğinin 20. Yüzyıldaki Özellikleri: Şeyh Muhammed Sadık Muhammed Yusuf ve Tefsiri Hilâl*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Fîrûzâbâdî, M. M. (1415/1995), *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Acîbe, A. M. (1999). *Tefsîru'l-fâtihati'l-kebîr*, Ebû Dabî: el-Mücemmeu's-Sekâfî.
- İsfahânî, R. (2010), *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Kara, M. (2014), Türkistan'ın Işığı Necmeddin-i Kübrâ. *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması*.
- Nesefî, E. B. (1998), *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, (1. Baskı), Dımşk: Dâru'l-Kelimi'id-Tayyib.
- Nesefî, E. M. (1993), *Tabsıratu'l-edille fî usuli'd-dîn*, Ankara: DİB Yayınları.
- Özgüdenli, O. "Mâverâünnehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr>.
- Sönmez, K. (2018), *Türkler ve İslâm Tasavvuru*. Ankara: TDV Yayınları.
- Süyûtî, C. A. (2006), *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- Uludağ, S. (2001), "İşarî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, <https://islamansiklopedisi.org.tr>.
- Yıldırım, A. (2012) Orta Asya'da İslâmî İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi, *Orta Asya'da İslam Temsilden Fobiye*. Ankara: Ahmed Yesevi Üniversitesi Yayınları.
- Zehebî, M. H. (2006), *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- Zerkeşî, B. M. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs.
- Zürkânî, M. A. (2013), *Menâhilü'l-irfân fî ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ku-tubi'l-İlmiyye.

MÂVERÂÜNNEHİR'DE KİRÂAT ANLAYIŞI (NESEFÎ VE MÂTURÎDÎ ÖZELİNDE)**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TOPÇU¹****Öz**

Peygamberimizin islamı tebliğinden itibaren onun yüklediği misyonu tamamlamak için başta sahabe olmak üzere birçok kişi vasıtasıyla islam dini, dünyanın çeşitli yerlerine yayılmıştır. İslamın ilk asırlardan itibaren ulaştığı yerlerin başında Mâverâünnehir bölgesi gelmektedir. Hz. Ömer zamanında kapılarına kadar gelinen bölge, Hz. Osman zamanında fethedilerek islam ile şereflenmiştir. İslam dininin Mâverâünnehir'de inşa ettiği islam medeniyeti; Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf, Astronomi, Bilim ve Felsefe üzerine kurulan bir medeniyet olmuştur. Bu ilimlerde özellikle tefsir ve fıkıh alanında yetiştirdiği âlimler ile ön plana çıkmakta olan bu medeniyetin Kur'an-ı Kerim'in kırâatıyla olan alakası muhakkaktır. Buhara, Semerkant, Fergana, Merginân, Serahs, Nesevî, Şaş, Taşkent, Özkent ve Oş gibi bölge beldelerinden çıkan meşhur âlimlerin bu ilim ile alakadar oldukları aşikârdır. Bölgeye mensup bu âlimlerin başında Tefsir ve Kelam yönüyle öne çıkıp itikatta mezhep imamı olan Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil gibi hacimli bir tefsire sahip olan Ebû'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesevî (ö. 710/1310) gelmektedir. Bu çalışmada tarihi bilgiler eşliğinde el-Mâtürîdî ve en-Nesevî'nin tefsirlerindeki kırâat olgusu, kırâatleri işleyiş tarzları, tefsir ve te'vil etkinliğinde kırâatleri kullanma yöntemlerinden hareketle bu konuda müstakil bir bilginin tespit edilemediği Mâverâünnehir bölgesinin kırâat anlayışı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmî, Kırâat, Mâverâünnehir, Mâtürîdî, Nesevî.*

Abstract

Since the transmission of Islam by our Prophet, the religion of Islam has spread to various parts of the world through many people, especially the companions, in order to complete the mission undertaken by him. One of the places that Islam has reached since the first centuries is the Transoxiana region. The region that came to the gates at the time of Hz. Omar, It was conquered during the time of Hz. Osman and honored with Islam. The Islamic civilization built by the Islamic religion in Transoxiana has been a civilization founded on Tafsir, Hadith, Fiqh, Kalam, Sufism, Astronomy, Science and Philosophy. There is no doubt that this civilization, which is coming to the fore with the scholars it has trained in these sciences, especially in the field of tafsir and fiqh, has to do with the qira'at of the Noble Qur'an. It is obvious that the famous scholars who came out of the regional towns such as Bukhara, Samarkand, Fergana, Marginan, Serahs, Nesevî, Shas, Tashkent, Ozkent and Osh are to this science. Abu Mansur Muhammad b. Muhammad al-Maturidi (d. 333/944) who was prominent in the direction of Tafsir and Kalam and was the imam of the sect in belief, was the head of these scholars belonging to the region. and Abu'l-Barakat Hafizuddin Abdullah b. Ahmad an-Nesevî (d. 710/1310) who has a voluminous commentary such as Madariku't-tanzil and hakaiku't-ta'wil. comes from. In this study, based on the phenomenon of qira'at in the tafsir of al-Maturidi and an-Nesevî accompanied by historical information, the ways of functioning of qira'ats, the methods of using qira'ats in tafsir and ta'wil activities, the understanding of qira'at of the Transoxiana region, where no independent information on this subject can be determined, was tried to be revealed.

Keywords: *Recitation of the Noble Qur'an and the Science of Qira'at, Qira'at, Transoxiana, al-Mâtürîdî, al-Nesevî.*

1. Bölgelere Göre Kırâat Ekolleri

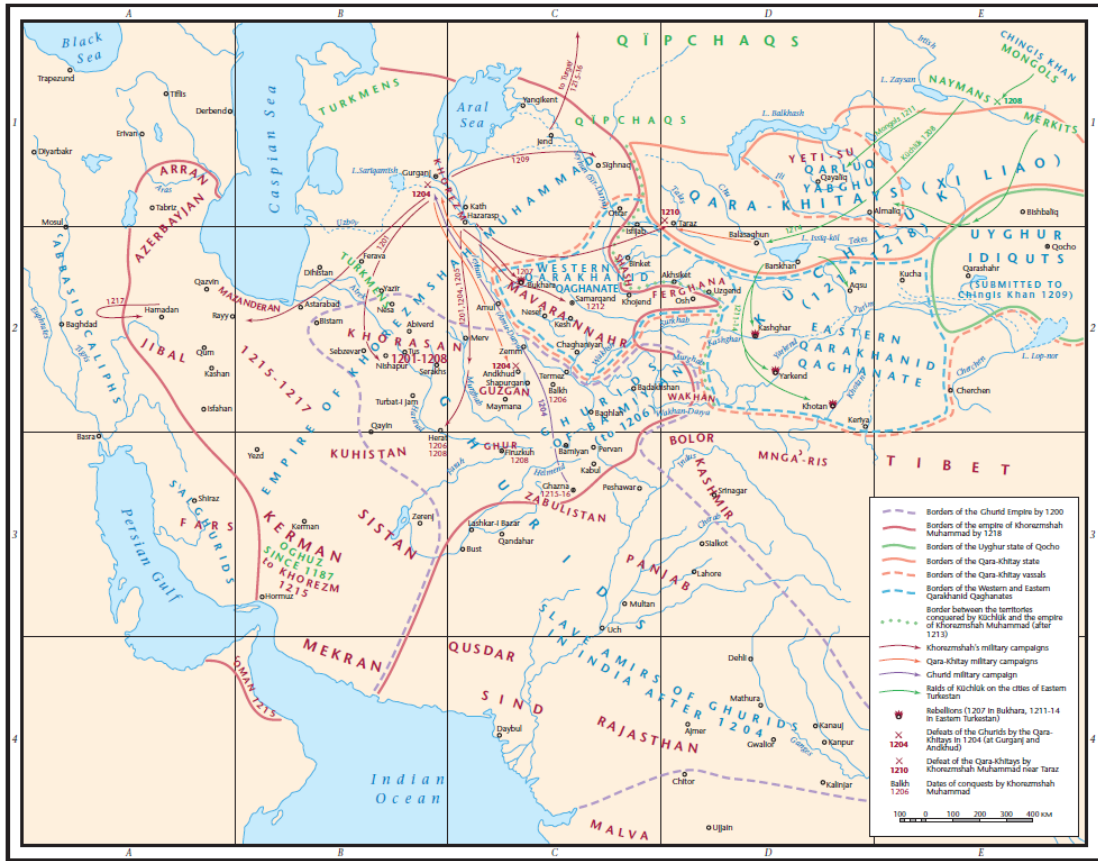
Bu kısımda Mâverâünnehir kırâat ekolünün mensup olduğu bölge ve diğer belde kırâat ekolleri belirtildikten sonra Mâverâünnehir Kırâat ekolü tanıtılmıştır. Kırâat ilminde belli âlimler tarafından kurulan ve temsil edilen Irak, Bağdat, Suriye, Hicaz, Mağrip, Mısır, İran, Horasan ve Endülüs kırâat

¹ Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmî Ana Bilim Dalı

ekolleri gibi bölge ekolleri vardır. Belli bir havzayı içine alan bu bölge ekolleri çeşitli belde ve şehir ekollerinin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır.² Araştırma konusu olan Mâverâünnehir bölgesi kırâat ekolü, Horasan bölge ekolü içerisinde değerlendirilmektedir. Bu ekol Bağdat ve İran ekollerinden etkilenerek oluşturulmuş bütün kırâatlara aynı mesafede duran bir görüntü vermektedir. İlk dönemlerinde sade ve kırâat imamlarından ziyade bölgelere nispetle kırâatın verildiği bir görünüm arz etmektedir. Bu ekolün önemli temsilcileri olarak bölgede yetişen müfessirler görülmektedir. Bu sebeple çalışmada meşhur müfessirler, Mâtürîdî ve Neseîî üzerinden Mâverâünnehir'de kırâat olgusu ele alınmıştır. Hz. Osman dönemi Mushaf'larından bir tanesinin de bu bölgeye bir şekilde ulaştığı ve Taşkent Mushaf'ı ismiyle kırâat tarihinde yer aldığı görülmektedir.³

2. Mâverâünnehir Bölgesi

Bu kısımda kısaca Mâverâünnehir bölgesi ve bu bölgenin genel özelliklerinden bahsedilmiştir. Orta Asya'daki İslâm fetihlerinden sonra Arap kaynaklarında Ceyhun nehrinin ötesi anlamında bu isim kullanılmıştır. Bazı Türk müellifleri bölgeye Türkçe Çayardı ismini vermişlerdir. Bugün Mâverâünnehir ismi Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasındaki 660.000 km²'lik alan için kullanılmaktadır. Taşkent, Buhara, Semarkand, Neseîî ve Üş belli başlı bilinen şehirleridir.⁴ Aşağıda bölgenin detaylı hazırlanmış bir haritası verilmiştir.



Harita 1: Mâverâünnehir Bölgesini Gösteren Harita⁵

² Abdülhamit Birişik, "Kırâat", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/427.

³ Recep Koyuncu, Süleyman Kılıç, İbnü'l-Cezerî Öncesi Kırâat Ekollerine Genel Bakış, *Kilitbahir Dergisi* 23 (Eylül 2023), 194.

⁴ Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/177-180.

⁵ Yuri Bregel, *An Historical Atlas of Central Asia* (Boston: 2003, Brill Leiden), 35.

3. Mâtürîdî'nin Kırâatlerle Bakışı

Fıkıh, Kelâm ve Tefsir konularında çok önemli eserleri olup, Ehl-i sünnetin iki mezheb imamından birisi olan, Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) kırâatlar açısından bölgeyi temsil edeceği ve bölgenin ilk dönem kırâat anlayışını aktarması açısından Te'vilâtü'l-Kur'ân adlı tefsirinin önemli bir kaynak olduğu aşikârdır. Tefsirinde sahih ve şâz pek çok kırâati nakletmiştir. Kırâat aktarımı açısından kendisine hâs yöntemleri bulunmaktadır. Mâtürîdî, Özbekistan'a bağlı Semerkant şehrinin mahallesi olan Mâtürîd'de doğmuştur. Ölüm tarihi olan (333/944) hususunda ittifak olmakla beraber doğum tarihi net değildir. Mâtürîdî'nin aile ve nesebi konusunda, baba ve dede isimlerinden başka bir bilgi yoktur. Mâtürîdî, kırâat- tefsir ilişkisi yönünden manayı etkileyen kırâatlere yer vererek bunların yorum ve tevil konusundaki katkılarını ve desteklerini belirtmiştir.⁶ Erken dönemde yaşamayı itibariyle Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) kırâatlere yaklaşımı incelenerek bölge kırâat ekolü hakkında bilgi verilmiştir.

3.1 Mâtürîdî'nin Kırâatleri Nispeti

Mâtürîdî, sahih ve şâz kırâatleri naklederken çeşitli kalıp ifade kalıpları kullanmaktadır. Genel anlamda kırâat-i seb'a ve kırâat-i aşere imamlarının isimlerini vermediği ve beldelerin isimleri ile kırâatleri zikrettiği görülmektedir. Bununla beraber okuyuşun kendisine nisbet edildiği Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi kişilerin isimleriyle de kırâati vermektedir.⁷ Sahâbe ve tabiinden nakledilen kırâatleri tefsir için kullandığı ve önemli bir kaynak değeri taşıdığı görülmektedir. Kırâatleri nispet ederken قرأ بعضهم وقرأ gibi ifadeleri kullanmaktadır.⁸ İlk dönemde bölgede bu sistemin kullanıldığı görülmektedir.

3.2. Mâtürîdî'nin Harf Farklılığıyla İlgili Vecihleri Kullanması

Mâtürîdî, okuyuşların kelimelerin farklı harflerle okunmasıyla ortaya çıktığını belirterek yorumlamalarında bunları delil olarak kullanmaktadır. الحق âyetinde geçen “ص” harfini bazılarının “ص” harfi ile bazılarının ise “ض” harfiyle okuduklarını söyleyerek “ص” harfiyle okuyanların âyetin hakkı beyan ediyor anlamında kullanıldığını, âyeti “ض” harfiyle okuyanların ise hüküm veriyor anlamına kullandıklarını belirtmekte ve İbn Mes'ûd'un kırâatiyle bu okuyuşu delillendirmektedir.⁹ Bölgede ilk dönemden itibaren harf değişikliklerinin bilindiği, tefsir ve tevil konusunda kullanıldıkları görülmektedir.

3.3.Mâtürîdî'nin Hareke Farklılığıyla İlgili Vecihleri Kullanması

Mâtürîdî, harekenin değişmesiyle ortaya çıkan kırâatleri belirterek tefsirinde kullanmıştır. وكان اية في قوله تعالى "وكان لهم الثمر" kelimesinin "ثمر" şeklinde ref ile okunduğunda kelimenin sahip olunan bahçe ve diğer her şey anlamına geldiğini nasp ile okunduğunda ise kelimenin meyve ve ürün anlamlarına geldiğini belirterek ilgili kırâatleri okuyan imamları zikretmektedir.¹⁰ Bölgede ilk dönemden itibaren hareke değişiminin tefsir ve tevil konusunda kullanıldıkları görülmektedir.

3.4. Mâtürîdî'nin Kelimenin Yapısıyla İlgili Vecihleri Kullanması

Mâtürîdî, kelimenin hemzeli ve hemzesiz olması gibi yapısal kırâat özellikleriyle ilgili kırâat farklılıklarına yer vermiştir. Kur'an'da geçen بادى ifadesiyle ilgili hemze ile بادء şeklinde okunursa “işin

⁶ el-Kuraşî, Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed, el-Cevâhirü'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî, (Cizre: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1993), 3: 360-361; İbn Kutluboğa, Kâsım b. Kutluboğa, Tâcü't-Terâcim, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 249-250; Bağdatlı İsmail Paşa, Hediyyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsaru'l-Musannifin, (Beyrût: Dâru lhyâi't- Tûrâsi'l-Arabî, 1955), 2: 36-37.

⁷ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm, (Lübnan/Beyrut: Darü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/390; 2/151; 5/444; 2/70; 7/476; 8/20; 1/529.

⁸ Ebû Alî Hasan b. Alî el-Ahvâzî, *el-Vecîz fi Şerhi Kırâ'âti's-Semâniyye eimmeti'l-Hamse*, thk. Dureyd Hasan Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 75; Koyuncu-Kılıç, İbnü'l-Cezerî Öncesi Kırâat Ekolleri, 201-203.

⁹ En'âm, 6/57; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/366-368; 4/97-98; Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb' fi'l-kırâât*, Thk. Şevkî Dayf, (Kahire: Dâru'l-Mearif, 111), 259; Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Alî İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr (I-II)*, Thk. Alî Muhammed Dabbâ', (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/258.

¹⁰ Kehf 18/34 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/170.

başlangıcında olup olayların sonucunu göremeyenler” anlamına geldiğini Hemzesiz بادی şeklinde okunduğu zaman ise açık olmak anlamında görüşü açık ve belli olanların kast edildiğini bildirmektedir.¹¹

3.5. Mâtürîdî'nin Edatlarla İlgili Vecihleri Kullanması

Mâtürîdî, edatlarla ilgili vecihleri de eserine almıştır. “انهم لا يعجزون” âyetinde geçen “إن” edatının fethayla “أن” şeklinde okunduğunu ifade etmiştir. “أن” okunduğunda ifadenin “لا” harfinin hazfıyla sıla cümlesine dönüştüğünü ve âyetin takdirinin “Onların kurtulacağını sanmaz” şeklinde olduğunu belirtmiştir. “إن” okunduğunda ise mevcut haliyle cümle başlangıcı olarak Yüce Allah onların kurtulamayacaklarını buyurmuştur, manasında olduğunu beyan etmiştir.¹²

3.6. Mâtürîdî'nin Kırâatleri Delillendirmesi

Mâtürîdî, kırâatleri çeşitli şekillerde temellendirerek kullanmaktadır.

3.6.1. Mâtürîdî'nin Kırâatleri Başka Âyetlerle ve Hz. Peygamberin Okuyuşuyla Delillendirmesi

Mâtürîdî, başka ayetlerden deliller getirerek ilgili ayette var olan okuyuşları temellendirmektedir. Ona göre “قالوا معذرة الى ربكم” ayetinde¹³ geçen معذرة kelimesinde merfû ve mansûb iki okuyuş vardır. Merfû okunduğunda âyetin أنزلناها ayeti¹⁴ gibi olduğunu belirtirek ayeti ayetle delillendirmektedir. “Nasp ile okunduğu zaman ayetin anlamının Rabb’leri katında mazeret bildirmek için, şeklinde olacağını beyan etmektedir.¹⁵

ومن عنده علم الكتاب ayetini¹⁶ peygamberimizin علم الكتاب şeklinde okuduğunu belirterek peygamberimizin okuyuşuyla kırâatleri delillendirmiştir.¹⁷

3.6.2. Mâtürîdî'nin Kırâatleri Sahâbe Kırâati ve Arap Kelamından Örnekler İle Delillendirmesi

Mâtürîdî, هَلَّا يسجدوا لله ayetini¹⁸ şedde ile okuyanlar için İbn Mes‘ûd’un هَلَّا يسجدوا الله şeklindeki kırâatinin delil olduğunu söylemekte ve sahâbe kırâatini delil olarak kullanmaktadır.¹⁹ Mâtürîdî, سورة أنزلناها ayetinde²⁰ geçen سورة kelimesinin merfû ve mansûb olarak okunduğunu ve Arap dilinden örneklerle bu iki okuyuşunda caiz olduğunu belirtmektedir.²¹

Mâtürîdî'nin Kırâatler Arasında Tercihle Bulunması ve Bazı Kırâatleri Tenkit Etmesi

Mâtürîdî, genel olarak kırâatler arası bir tercihte bulunmamakla beraber gerekli gördüğü yerlerde, sahâbeden nakiller olduğunda ve anlam bakımından daha uygun gördüğü yerlerde أقوى (Daha güçlü) ve أقرب (Daha yakın) gibi ifadeler ile tercihte bulunmuştur.²² Müfessir, bazı ayetlerin tefsirini yaparken üzerinde eleştiri ve tenkitlerin olduğu çeşitli kırâat vecihlerini de zikretmekte ve görüşlerini belirtmektedir.²³

Hâfizuddîn Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî'nin Kırâatlere Bakışı

Özbekistan sınırlarında bulunan Soğd bölgesindeki Nesef’te dünyaya gelmiş olup doğum tarihi kesin olmamakla beraber h. 7. asrın ilk çeyreğinde olmalıdır. Fıkıh, kelam, hadis, tefsir ve diğer alanlarda önemli bir konumu vardır. Ebu'l-Berekât en-Nesefî, Bağdat seyahati dönüşü İzec’de 710/1310

¹¹ Hûd, 11/27; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/121.

¹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/247.

¹³ Arâf, 7/164

¹⁴ Nûr, 24/1.

¹⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 296; İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, 2/272, Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/73.

¹⁶ Râd, 13/43.

¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/73.

¹⁸ Neml, 27/25.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/111.

²⁰ Nûr, 24/1.

²¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/504.

²² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/323, 366; 8/510.

²³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/416.

ylında vefat etmiş olup oraya defnedilmiştir.²⁴ Medârikû't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl isimli tefsirin sahibi olan Neseî'nin (ö. 710/1310) kırâatlar açısından bölgeyi temsil edeceği ve bölgenin sonraki dönem kırâat anlayışını aktarması açısından Medârikû't-Tenzîl adlı tefsirinin önemli bir kaynak olduğu aşikardır. Tefsirinde sahih ve şâz pek çok kırâati nakletmiştir. Neseî, kırâat-tefsir ilişkisi yönünden mânâyı etkileyen kırâatlere yer vererek bunların yorum ve tevil konusundaki katkılarını ve desteklerini belirtmiştir. Sonraki dönemde yaşaması itibarıyla Neseî'nin (ö. 333/944) kırâatlere yaklaşımı incelenerek bölge kırâat ekolü hakkında bilgi verilmiştir.

4. Neseî'nin Kırâatleri Nispeti

Neseî, sahih ve şâz kırâatleri naklederken çeşitli ifade kalıpları kullanmaktadır. Kırâat-i seb'a ve kırâat-i aşere imamlarının isimlerini yalnız olduklarında ayrı ayrı vermekle beraber ittifak etikleri yerler ve diğer beraberce isimlerinin sayılması gereken yerler konusunda beldelere nispetle rumuzlarının daha çok kullandığı görülmektedir. Okuyuşun kendisine nisbet edildiği Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) gibi kişilerin isimleriyle kırâati vermektedir. Sahâbe ve tabiûndan nakledilen kırâatleri tefsir için kullandığı ve önemli bir kaynak değeri taşıdığı görülmektedir. Kırâatleri nispet ederken قرأ بعضهم ve قرأ gibi ifadeleri kullanmaktadır.²⁵ Sonraki dönemde bölgede bu sistemin kullanıldığı anlaşılmaktadır.

5. Neseî'nin Kırâatleri Kullanması

Neseî, okuyuşların kelimelerin farklı harflerle okunmasıyla ortaya çıktığını belirterek yorumlamalarında bunları delil olarak kullanmaktadır. Bölgede sonraki dönemlerde de harf değişikliklerinin tefsir ve tevil konusunda kullanıldıkları görülmektedir.²⁶ Harekenin değişmesiyle ortaya çıkan kırâatleri de belirterek tefsirinde kullanmıştır.²⁷ Kelimenin hemzeli ve hemzesiz olması gibi yapısal kırâat özellikleriyle ilgili kırâat farklılıklarına yer vermiştir.²⁸ Edatlarla ilgili vecihleri de eserine almıştır.²⁹ Başka ayetlerden deliller getirerek ilgili ayette var olan okuyuşları temellendirmektedir. Peygamberimizin okuyuşuyla da kırâatleri delillendirmiştir.³⁰ Sahâbe kırâatini delil olarak kullanmaktadır.³¹ Arap dilinden örneklerle kırâatleri temellendirmektedir.³² Genel olarak kırâatler arası bir tercihte bulunmamakla beraber gerekli gördüğü yerlerde, sahâbeden nakiller olduğunda ve anlam bakımından daha uygun gördüğü yerlerde tercihte bulunmuştur.³³ Müfessir, bazı ayetlerin tefsirini yaparken üzerinde eleştiri ve tenkitlerin olduğu çeşitli kırâat vecihlerini de zikretmekte ve kendi görüşlerini belirtmektedir.³⁴

Sonuç

Kırâat ilmi, Peygamberimiz ile başlayarak günümüze kadar gelmiştir. Bu devamlılığın sağlanmasında kırâat ekollerinin büyük rolü olmuştur. Bu ekollerden birisi Basra, Bağdat ve Kûfe kırâat ekollerinden özümsemiş olarak ortaya çıkan Horasan kırâat ekolüdür. Araştırma konusu olan Mâverâünnehr bölgesi kırâat ekolüde Horasan kırâat ekolü içerisinde yerini alan kırâat ekolüdür. Kırâat ilmi konusunda direk bilgilerin ulaşamadığı ancak tefsir ve diğer ilme dair kitaplardan elde edilen bilgilerle bölgedeki kırâat anlayışı tespit edilebilmektedir. Bu sebeple bölgenin en önemli iki temsilcisi

²⁴Bedreddin Çetiner, *Ebu'l-Berekât en-Neseî ve Medârik Tefsiri*, (İstanbul: [Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları](#), 1995), 28-30.

²⁵Ebu'l-Berekât, Abdullah İbn Ahmed en-Neseî, *Medârikû't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Tahk. Mervan Muhammed Şa'âr, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1996), 3/100; 3/195; 1/154; 1/94; 2/221; 3/489; 1/42; 1/382; 1/268; 1/215-216, 225; 1/52; 1/298.

²⁶en-Neseî, *Medârik*, 1/240.

²⁷en-Neseî, *Medârik*, 1/120, 395.

²⁸en-Neseî, *Medârik*, 1/240.

²⁹en-Neseî, *Medârik*, 4/445.

³⁰en-Neseî, *Medârik*, 4/93; 4/326, 4/386; 4/522.

³¹en-Neseî, *Medârik*, 1/120.

³²en-Neseî, *Medârik*, 1/212, 3/31-38, 41, 4/226, 289, 378, 397, 401, 435, 473.

³³en-Neseî, *Medârik*, 1/395-396.

³⁴en-Neseî, *Medârik*, 1/212, 2/416.

olan müfessirler Mâtürîdî ve Neseî'nin tefsirlerinden hareketle bölge Kırâat ilmine dair bilgiler verilmiştir. Buna göre Sahih, şâz ve diğer kırâat türleri ilk dönemde itibaren bilinmekte ve tasnifi yapılmaktadır. Krâatleri reddetmek değil de tahlilini yaparak belirtmek vardır. Tenkide tabi tutulan kırâatler olmakla beraber genelde tercih ifadesi kullanılmamış ancak gerekli görülen yerlerde tercih sıgaları kullanılmaktadır. Harf, Hareke, Edat değişimlerinden kaynaklı kırâat vecihleri kullanılmakta ilk dönem genel kırâat ifadeleri kullanılırken imamların ismen söylenilmesinde olduğu gibi sonraki dönem hususî ifadeler kullanılmaktadır. Bütün bu bilgilerden bölgede üst düzey bir kırâat bilgisinin ve öğretiminin olduğu anlaşılabilir ancak eğitim süreçleri ve diğer oluşum merhaleleri ile ilgili yeterli malumat bulunmamaktadır. Bu yönüyle bölge alimleri ve eğitim metotlarında kırâat olgusunun araştırılması bu alandaki boşluğun giderilmesinde büyük fayda sağlayacaktır.

Kaynakça

- Bağdatlı İsmâil Paşa (ö. 1920). Hediyyetü'l-Ârifî n Esmâu'l-Müellifîn ve Âsaru'l-Musannifîn (I-II). Beyrût: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l-Arabî, 1955.
- Birişik, Abdülhamit. "Kırâat", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 12 Nisan 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Kiraaat>.
- Bregel, Yuri. An Historical Atlas of Central Asia. Boston: Brill Leiden, 2003.
- Çetiner, Bedreddin. *Ebu'l-Berekât en-Neseî ve Medârik Tefsiri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- el-Ahvâzî, Ebû Alî Hasen b. Alî. *el-Vecîz fî Şerhi Kırâ'âti's-Semâniyye eimmeti'l-Hamse*. thk. Dureyd Hasan Ahmed. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- el-Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullâh b. Sâlim b. Ebî'l-Vefâ' el-Hanefî (ö. 775/1373). *el-Cevâhiru'l-Mudiyîye fî Tabakâti'l-Hanefîyye* (I-IV). Thk. Abdülfetâh Muhammed el-Hulv. Cizre: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.
- en-Neseî, Ebu'l-Berekât Abdullah İbn Ahmed. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. tahk. Mervan Muhammed Şa'âr. Beyrût, 1416/1996.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî (ö. 879/1474). Tâcü't-Terâcim. Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs (ö. 324/936). *Kitâbü's-seb' fî'l-kırâât*. Thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Alî (ö. 833/1429). *en-Neşr fî'l-kırââti'l-aşr* (I-II). Thk. Alî Muhammed Dabbâ'. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Koyuncu, Recep- Kılıç, Süleyman. İbnü'l-Cezerî Öncesi Kırâat Ekollerine Genel Bakış. *Kilitbahir Dergisi* 23 (Eylül 2023. (Erişim 12 Nisan 2024).
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/944). *Te'vîlât-ü ehli's-sünne* (I-X). Thk. Mecdî Baslûm. Beyrût: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Mâverâünnehir", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, 28. Cilt.

KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA ARAP UFKU'NUN ÖNEMİ: TE'VİLÂTU'L-KURÂN ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Hayri ŞAHİN¹

Öz

Kur'an'ın anlaşılmasında önemli olarak addedilen hususların başında Arap ufku gelmektedir. Metnin dili, metinsel bütünlük, metnin ortaya çıktığı tarihi veriler; ilk muhatapların kültürü, bilgi birikimleri, örf ve ananeleri gibi pek çok hususu içeren bağlam bilgisi içerisine dahil olan Arap ufku, tefsir tarihi içerisinde erken dönemden beri Kur'an'ın anlaşılmasında kullanılan bir harici veri olarak yerini almıştır. Şâtîbî bu kavramı "مَعْنَى الْعَرَبِ" olarak isimlendirmiş ve Kur'an'ın anlaşılması çerçevesinde sonraki dönem Müslümanlar tarafından birer problem olarak addedilen pek çok hususun Kur'an'ın ilk muhatapları tarafından çok rahat bir şekilde anlaşılabilmesinin altını çizmiştir. Özellikle son dönem Kur'an araştırmacıları tarafından ele alınan Arap ufku, bir harici veri olması noktasında kendisine taraftar bulduğu gibi buna karşı olarak bu konuya verilen önemin abartıldığını ve bu durumun da Kur'an'ın evrenselliğine hâlel getirdiğini savunan bir kesim de bulunmaktadır. Tüm bu tartışmalar çerçevesinde, kelâmî açıdan ortaya attığı sistematik fikirlerle yaşadığı dönemden bugüne değin tüm İslâm âlemini derinden etkilemiş olan, bir Mâverâünnehir âlimi İmâm Mâturîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân isimli eserinde Kur'an'ın anlaşılmasında Arap ufkuna hangi ölçüde yer verdiği ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Bağlam, Arap Ufku, Mâturîdî, Evrensellik.*

Abstract

Arabic horizon is one of the most important issues in understanding the Qur'an. The Arabic horizon, which is included in the contextual knowledge that includes many issues such as the language of the text, textual integrity, historical data from which the text emerged, the culture, knowledge, customs and traditions of the first interlocutors, has taken its place as an external data used in the understanding of the Qur'an since the early period in the history of tafsir. Shâtîbî named this concept as "مَعْنَى الْعَرَبِ" and underlined that many issues that were considered as problems by later Muslims within the framework of understanding the Qur'an could be understood very easily by the first interlocutors of the Qur'an. The Arabic horizon, which has been addressed especially by recent Qur'anic scholars, has found its own supporters in terms of being an external data, and there is also a group of people who argue that the importance given to this issue is exaggerated and that this situation prejudices the universality of the Qur'an. Within the framework of all these discussions, the extent to which Imâm al-Mâturîdî, a Mâverâunnahir scholar who has deeply influenced the entire Islamic world since his time with his systematic theological ideas, gives place to the Arab horizon in the understanding of the Qur'ân in his work titled Te'vîl al-Qur'ân is discussed.

Keywords: *Tafsir, Context, Arabic Horizon, Mâturîdî, Universality.*

Giriş

Tarihin belli bir döneminde ve belli bir coğrafyada nâzil olmuş olması, belli bir muhatap kitlesine doğrudan hitap etmiş olması, belli bir dille nâzil olmuş olması; tüm bunlarla birlikte günümüz insanlığına olduğu gibi tarihin her dönemindeki tüm insanlığa hitap etmiş olması ve kıyamete dek bu hitabın güncel ve canlı olacak olması gibi özelliklere sahip olan Kur'an'ın anlaşılması için gerekli olan bilgiler bütünü kabaca bağlam olarak isimlendirilmektedir. Felsefe terimler sözlüğünde bağlam şu şekilde tanımlanmaktadır: "Bir şeyle doğrudan bir ilişki içinde bulunan, o şeyin bir anlamda kaynağını

¹ Kastamonu Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Kur'an-I Kerim Okuma Ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı

oluşturan ve söz konusu şey karşısındaki tavırlarımızı, ona ilişkin bilgilerimizi etkileyen anlamlar, düşünceler, ön kabuller, yargılar ve perspektifler toplamı.”(Cevizci, 2010, s. 184).

Aynı kavramın TDK sözlükteki karşılığı şu şekildedir: “Bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü; kontekst.”(“Bağlam ne demek TDK Sözlük Anlamı”, t.y.)

Aslında tefsirlerde bu ifade *siyak* olarak isimlendirilmişse de Türkiye’de *siyak – sibak* olarak kullanılmış ve daha çok bir ayetin anlaşılmasında metin, sûre ve Kur’an bütünlüğünün dikkate alınması ön plana çıkarılmıştır (Uzun, 2016, ss. 23-24). Buna karşın yine de tefsirlerin kullandıkları *siyak* kelimesi bizim dilimizdeki *bağlam* ifadesinin karşılığı olarak telakki edilmektedir (Uzun, 2016, ss. 15-16).

Bağlam aslında metin bütünlüğü ile birlikte farklı yönleri de kapsayan bir kuramdır. Nitekim dilbilimciler yedi farklı bağlam türünden söz etmişlerdir: Dilsel bağlam, tarihsel bağlam, toplumsal bağlam, konusal bağlam, sınıflandırıcı bağlam, işlevsel bağlam ve varoluşsal bağlam (Uzun, 2016, s. 14).

Anlaşılabilecek olan ve bağlamın üzerinde söz konusu olan metin Kur’an olunca metnin anlaşılması için ona sorulacak bağlam soruları daha bir özen gerektirmektedir. Bu çalışmada Kur’an’ın ilk muhataplarınca nasıl anlaşıldığı, onların bilgi birikimlerine ve kültürlerine nasıl hitap ettiği ele alınmıştır. *Arap Ufku* olarak isimlendirme esasen Şâtîbî’ye dayanmaktadır. *Muvâfakât* isimli eserinde bu kavramı “مَعْنَى الْعَرَبِ” olarak isimlendirmiş ve Kur’an’ın, kullandığı kelimeleriyle ve kullandığı dilsel üslûbuyla *Arap Ufku* üzerine nâzil olduğunu ifade etmiştir (İbrâhim Musa b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, 1997, s. 2/103). Aynı şekilde Kur’an’ın meânî ve beyân ilimlerini, muhataplarının anladığı düzeyde kullandığını belirtmiştir (İbrâhim Musa b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, 1997, s. 4/146). Sonuç olarak Kur’an’ın, tarihin belli bir döneminde inmiş olması hasebiyle o dönemin özelliklerinin iyi bilinmesi; belli bir coğrafyada nâzil olmuş olması hasebiyle, nüzul coğrafyasının özelliklerinin iyi bilinmesi; belli bir muhatap kitlesine doğrudan hitap etmiş olması hasebiyle ilk muhatapların kültür ve bilgi birikimlerinin iyi bilinmesi, belli bir dille nâzil olması hasebiyle nüzul dönemi Arapçasının iyi bilinmesi gerekmektedir. Kur’an’ın anlaşılmasında müfessirlerden bu hususa riayet etmeye gayret ettikleri anlaşılmaktadır. Bu çalışmada Kur’an’ın, hitap ettiği ilk muhatap kitlenin kültürlerine, bilgi birikimlerine, örflerine uygun olarak nâzil olmuş olması kabulünün Mâtûrîdî tarafından nasıl değerlendirildiği ele alınacaktır.

Öte yandan bağlam konusuna çok fazla önem verildiğini savunanlar da vardır. Bu konuda Kur’an’ın diğer profan metinlerle eş değer tutulması, hükümlerinin tarihsel olduğu düşüncesine zemin oluşturması ve Kur’an’ın anlamını yalnızca ilk muhatapların anladığıyla sınırlayıp nesnel anlama ancak bu şekilde ulaşılabileceğini iddia etmek suretiyle günümüz şartlarına hitaptan uzaklaştırmak gibi çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir (Bağcıvan, 2022, ss. 62-63).

Tüm bu tartışmalar bir yana Mâtûrîdî, bağlamın önemli bir veçhesi olarak görülen “nüzul dönemi muhataplarının kültür ve bilgi birikimleri” konusuna tefsirinde önemli bir yer ayırmıştır. Mâtûrîdî’nin Arap ufkuna uygun olarak nazil olduğuna dair yorumlarını çeşitli kategorilerde değerlendirebiliriz. Müfessir bazı ayetlerin Arapların bilgisi, örf ve âdetleri, dilsel üslûpları ve kültürlerine uygun olarak nâzil olduğu şeklinde tevilde bulunmuştur.

1. Arapların Bilgisi ile Uyumluluk

Mâtûrîdî bazı ayetlerin yalnızca Arapların bilgisine uygun olarak nazil olduğunu ifade etmiştir. Hattâ öyle ki bazı durumlarda ayetin anlamının yalnızca Arapların bilgisi dahilinde olan verileri işaret edebileceğini savunmuştur.

Örneğin Hac suresinde Allah’a (cc) şirk koşanların psikolojik durumları çeşitli benzetmelerle tasvir edilmiştir. Ayet şöyledir:

“حَقَّاءَ لِلَّهِ غَيْرِ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا حَرَّمَ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَجِيٍّ”²

Bu âyetteki gökten düşme ifadesi için Mâturîdî Araplara göre en korkutucu olan senaryonun yedi kat gökten düşmek olduğu şeklinde açıklamıştır. Müfessire göre Araplara göre yedi kat gökten düşmekten daha büyük ve daha imkânsız bir şey bulunmamaktadır (Mâturîdî, 1426/2005, s. 9/492).

Bu konuya bir başka örnek de Kâf suresinin başındaki mukattaa harfine yaptığı yorum olarak göze çarpmaktadır. Surenin başında bulunan “ق” harfi için İslam tarihi boyunca müfessirler özellikle bu harfin mitolojik Kafdağı figürüne işaret ettiği şeklinde yorumlamışlardır. En erken dönem tefsir olan *Tefsîr-u Mukâtil*'den çağdaş dönemdeki *Hak Dini Kur'an Dili*'ne kadar çok sayıda müfessir, özellikle İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) dayandırılan bir rivayeti sahiplenerek bu harfin Kafdağı figürünü anlattığını savunmuşlar ve Kafdağı'nın özelliklerini sıralamışlardır. Tarihsel süreçte Kafdağı yorumunu kabul edenler olduğu gibi çeşitli gerekçeler ileri sürerek reddedenler de bulunmaktadır. Örneğin Müfessir Râzî Kafdağı yorumunu dilsel ve mantıksal gerekçelerle reddetmiştir (Râzî, 1420, s. 18/121). İbn Kesîr bu yorumun İsrâiliyyât'tan olduğunu ifade ederek reddetmiştir (İbn Kesîr, 1419, s. 7/394). Âlûsî yengeç dönencesi üzerinden dünyanın dolaşıldığını ancak Kafdağı'na rastlanmadığını ileri sürerek reddetmiştir (Âlûsî, 1415, s. 13/322). Müfessirler içinde Mâturîdî Kafdağı rivayetini reddedenler arasında yer almaktadır. Ancak onun ret gerekçesi diğer tüm müfessirlerden farklı olarak Arap bilgisine dayanmaktadır. Mâturîdî “ق” harfinin Kafdağı'na işaret etmesinin imkânsız olduğunu çünkü Arapların Kafdağı'nı bilmediklerini, bu figürün onların kültürlerinde yer almadığını, onun büyüklüğü hakkında da herhangi bir bilgilerinin olmadığını savunmuştur. Müfessire göre üzerine yemin edilen nesnenin muhatapça bilinmesi gerekmektedir aksi takdirde yemin anlamsız olur (Mâturîdî, 1426/2005, s. 9/342).

Mâturîdî'nin, Kur'an'ı te'vil ederken Arapların bilgilerini esas aldığı ayetlerden bir tanesi de Tûr suresindeki Beyt-i Ma'mûr ayetidir: “وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ”³ ayette sözü geçen *Beyt-i Ma'mûr*'un neyi işaret ettiği konusunda müfessirler genel olarak iki farklı görüş serdetmişlerdir. Bir görüş Kâbe'yi ifade ettiği şeklindeki diğer görüş de gökte bulunan ve içerisinde meleklerin secde ettiği bir mescit olduğu yönündedir (Küçük, 1992, s. 95). Mâturîdî bu iki görüşe de eserinde yer verdikten sonra gökteki mescit yorumunu yanlış bularak reddetmiştir. Müfessire göre bu reddin gerekçesi ise yine Arapların bilgisidir (Mâturîdî, 1426/2005, s. 9/401). Mâturîdî'nin bu gerekçesinin aslında onun yemin teorisine dayandığı anlaşılmaktadır. Nitekim yukarıda da Kâf suresinin haruf-ı mukataasına yemin edildiğini, dolayısıyla mezkûr harfin Kafdağı figürüne işaret edemeyeceğini çünkü yemin edilen nesnenin muhatap tarafından bilinmesi gerektiği görüşü belirtilmişti. Dolayısıyla kendisi Beyt-i Ma'mûr'u da aynı çerçevede değerlendirmiştir.

Mâturîdî'nin Kur'an'ı Arapların bilgisi üzerinden tevil ettiği bir başka örnek İsra suresindeki “...قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ...”⁴ ayetindedir. Müfessir, Arapların bir ilaha verilen *Rahmân* adını bilmediklerini ve bu yüzden Allah'a (cc) Rahmân isminin verilmesini inkâr ettiklerini belirtmiştir. Bununla birlikte taptıkları her şeye ilah adını verdiklerini ancak Rahmân ismini yakıştıramadıklarını savunmuştur (Mâturîdî, 1426/2005, s. 7/128). Mâturîdî'nin bu ayeti bu şekilde tevilinde yalnız olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Taberî (ö. 310/923) İbn Abbas'a (ö. 68/687-688) dayandırdığı bir rivayeti naklederek Hz. Peygamber'in secdeye kapanarak “Ya Allah, Ya Rahman” diye dua ettiğini ve müşriklerin bu iki farklı ismin zikredilmesini iki farklı ilah olarak anladıklarını belirtmiş ve bu ayeti benzer şekilde izah etmiştir (Taberî, 1420, s. 17/580).

Bu örneklerde görüldüğü üzere Mâturîdî'nin Kur'an'ı tevilinde Arapların bilgisine önem verdiği görülmektedir. Fakat müfessirin bu tavrı onun evrensel bir ilâhî metnin anlamını belli bir dönem ile

² Hac 22/31; ayetin meali şöyledir: “...Allah'a ortak koşan kişi gökten düşüp parçalanmış da kuşlar kendisini kapmış veya rüzgâr kendisini savurmuş bir kişiye benzer.”

³ Tûr 52/4; ayetin meali şöyledir: “Beyt-i Ma'mûr'a yemin olsun ki”

⁴ İsrâ 17/110; Ayetin meali şöyledir: “De ki! İster Allah'a dua edin, ister Rahman'a dua edin!...”

sınırladığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Nitekim Bağcıvan, ilâhî bir kelâma insani bir metin gibi yaklaşılamayacağını savunmuştur (Bağcıvan, 2022, s. 68).

2. Arapların Âdetleri ile Uyumluluk

Mâtürîdî'nin, bazı ayetleri Arapların âdetleri üzerinden tevil ettiği görülmektedir. Müfessirin bu tavrına Zâriyât suresindeki "ذُنُوبًا" kelimesi üzerine yaptığı yorum örnek gösterilebilir. Ayetin metni şöyledir: "فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُنُوبًا مِثْلَ ذُنُوبِ أَصْحَابِهِمْ فَلَا يَسْتَعْجِلُونَ"⁵ Mâtürîdî "ذُنُوبًا" kelimesinin *insanların su dağattığı büyük kova* anlamına geldiğini belirtmiş ve bu kova ile ilgili bir Arap âdetinden bahsetmiştir. Kendisinin belirttiğine göre birkaç kişinin bir su kuyusunun başına gelip kovalarını hep birden suya daldırmaları ve her birinin kovasına ne kadar su gelirse onu kendi nasibi olarak kabul etmeleri bir Arap âdetidir. Müfessir ayeti işte bu âdet üzerinden değerlendirmiş ve Allah'ın (cc) Mekkelilere bu ayet ile şunu ifade ettiğini savunmuştur: "Acele etmeyin! Azapta ayette belirtilen kâfirlerin olduğu gibi sizin de nasibiniz var. Tıpkı kuyuya sarkıtığınız kovalarla herkes nasibini aldığı gibi." (Mâtürîdî, 1426/2005, s. 9/398) Görüldüğü gibi Mâtürîdî bu ayeti Arap âdeti üzerinden değerlendirmiştir. Bununla birlikte müfessir Râzî (ö. 606/1210) ayet hakkında bu görüş de dahil olmak üzere farklı görüşler naklettikten sonra Arapça'ya en uygun olan görüşün bu görüş olduğunu belirtmiştir (Râzî, 1420, s. 28/197).

Mâtürîdî'nin Kur'an'ın Arap âdetleri ile uyumlu olduğunu savunduğu ayetlere bir başka örnek de Mâide suresindeki yırtıcı hayvanların parçaladığı avlar hakkındaki te'vilidir. Ayetteki "وَمَا أَكَلِ السَّبُعُ ..."⁶ ifadesini müfessir şöyle yorumlamaktadır Mâtürîdî'nin kaynak vermediği rivayeti Râzî Katâde'den nakletmiştir. bkz. Ebû 'Abdillâh Faḥrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 1420), 11/284.: "Cahiliye Arapları bir yırtıcı hayvan avını yakalayıp bir kısmını yiyip ayrıldığında geri kalanını da kendileri yerlerdi. Bundan dolayı Allah (cc) bu ifadeyi buyurmuştur." (Mâtürîdî, 1426/2005, s. 3/448). Müfessirin bu ayeti de yine Arapların adeti üzerinden okuduğu açıkça belli olmaktadır.

Mâtürîdî'nin, Kur'an'ın anlaşılmasında Arapların âdetlerini merkeze aldığı bir başka ayet ise Bakara suresindeki boşanılan kadınlar hakkında iddet süreleri içinde boşama veya geri dönmeyi bildiren ayettir. Metni uzunca olan ayetin konumuzla ilgili olan kısmı şöyledir: "وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ ..."⁷ "فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَحوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا ..."⁷ Ayette kadınların iddet sürelerini doldurduktan sonra tutma veya boşama eylemine karar verileceği ifade edilmekte ancak zorla nikah altında tutmak yasaklanmakta, dolayısıyla boşanma konusunda kadına tercih hakkı tanınmaktadır. Mâtürîdî, ayette özellikle zikredilen yasağın aslında Arapların öteden beri sürdürdükleri bir âdetleri olduğunu savunmuştur. Hattâ Müfessire göre ayetteki "Allah'ın ayetlerini alay konusu edinmeyin" ifadesi özellikle Araplara işaret etmektedir. Mâtürîdî'nin belirttiğine göre cahiliye Arapları boşama ve köle azat etme fiillerini hafife almakta, kadınları boşadıktan bir süre sonra; aynı şekilde kölelerini de azat ettikten bir süre sonra tekrar sahip çıkmaktadır. (Mâtürîdî, 1426/2005, s. 2/171). Mâtürîdî buradaki nehyin Arapların mezkûr âdetlerini yasakladığı ve bu yasağa uymayıp onu alay konusu edinmelerine gönderme yaptığını savunmuştur.

Netice itibariyle Mâtürîdî, örnek verdiğimiz ayetlerin Arapların âdetlerine uygun olarak nazil olduğunu ifade etmiş ve tevilini de bu yönde gerçekleştirmiştir. Ancak tefsirdeki bu tavır da yine Kur'an'ın evrenselliğine aykırılık ve kültürün eş zamanlı ve art zamanlı olarak değişkenlik arz ettiği ve ilâhî metnin anlamın değişken unsurlara bağlamanın problemlili olduğu yönünde eleştirilere maruz kalmıştır (Bağcıvan, 2022, s. 75).

⁵ Zariyat 51/59; Ayetin meali şöyledir: "Zalimler için muhakkak ki (azapta) arkadaşlarının payları gibi payları vardır, öyleyse acele etmesinler!"

⁶ Mâide 5/3; ifadenin meali şöyledir: "...ve yırtıcı hayvanların parçaladıkları (size haram kılınmıştır)..."

⁷ Bakara 2/231; ifadenin meali şöyledir: "Kadınları boşadığımız ve onlarda iddet sürelerini doldurdukları zaman onları ya iyilikle tutun ya da iyilikle bırakın. Haddi aşın da onları zorla nikah altında tutmayın. Bunu yapan kendine kötülük etmiş olur. Allah'ın (cc) ayetlerini alaya almayın..."

3. Arapların Dil Üslubu ile Uyumluluk

Kur'an'ın kendine has bir üslubu olduğu aşikârdır. Çeşitli yönleri olan Kur'an üslubunun yönlerinden bir tanesi de olayları ifade etme biçimidir. Mâturîdî bu noktada bazı ayetleri Arapların üslubu üzerinden yorumlamıştır. Buna örnek olarak Kur'an'daki "...وَيَسْئَلُونَكَ..." ile başlayan ayetlerdir.⁸ "Sana soruyorlar"(Kebecioğlu, 2023) anlamına gelen bu ifadeyi de Mâturîdî'nin Arap üslubu ile açıkladığı görülmektedir. Müfessire göre Araplar bazen verilen cevaptan sorunun anlaşılmasını amaçladıklarını bazen de yöneltile sorunun içinde asıl maksadı açıklamaktadırlar(Mâturîdî, 1426/2005, s. 2/133).

Mâturîdî'nin, Kur'an'ı Arap üslubu ile açıklamasına bir başka örnek de huruf-ı mukattaa hakkındaki görüşleridir. Huruf-ı mukattaa hakkında günümüze kadar ulema tarafından çok sayıda yorum yapılmış ve otuza yakın farklı görüş ortaya çıkmıştır. Mâturîdî, Kur'an'da toplam yirmi dokuz surenin başında bulunan bu harfler hakkında serdedilmiş olan mezkûr harflerin her birinin Allah'ın bir isminden kinaye olduğu görüşünü savunmuştur. Müfessir, görüşünün referansı olarak Arap üslubunu göstermektedir. Kendisine göre Araplarda kelimenin tamamı yerine kelimenin bir harfi ile yetinmek alışkanlığı bulunmaktadır (Mâturîdî, 1426/2005, s. 9/101). Dolayısıyla Mâturîdî, bu ayetlerde verilen emir ve mesajların Arap üslubu kullanılarak verildiğini savunmuştur.

Müfessirin bu tavrına bir başka örnek de Fecr suresinde geçen *on gece* hakkında gerçekleştirdiği yorumdur. Ayetin metni şöyledir: "...وَلَيْالِ عَشْرِ"⁹. Ayetteki on gecenin hangi geceler olduğu hususunda müfessirler arasında bir fikir birliği bulunmamaktadır. Muharrem ayının ilk on gecesini, Ramazan ayının son on gecesini ve Zilhicce ayının ilk on gecesini gibi farklı yorumlar yapılmıştır (Işık, 1995, s. 290). Mâturîdî mezkûr farklı yorumlar içerisinde Zilhicce ayının ilk on gecesini görüşü tarafında yer almıştır. Müfessir bu tercihinin sebebini ise Arapların yemin üslubuna bağlamıştır. Ona göre Arapların bir varlığa yemin etme sebebi o varlığı güzel görmeleri ve gözlerinde büyütmeleri ve yüceltmeleridir. Allah (cc) da onların yemin üslubuna uygun olarak Zilhicce'nin ilk on gününe yemin etmiştir. Çünkü bu günler hac günleridir ve haccın bütün rükünleri bu günlerde yerine getirilmektedir (Mâturîdî, 1426/2005, s. 10/515). Bununla birlikte Mâturîdî suredeki yemin edilen tüm varlıkların bu üsluba uygun olarak seçildiğini savunmuştur. Bu yeminin çerçevesini ise şöyle çizmiştir: "Araplar kendi âdetlerine göre kendilerince ulu gördükleri babalarına, atalarına ve putlarına yemin etmekteydiler. Bunlar da onlar nezdinde tazimi gerektiren oylarlardır. Bu itibarla suredeki tazime layık şeylere yemin edilmesi Arapların âdetine uygun olmuştur."(Mâturîdî, 1426/2005, s. 10/515). Görüldüğü üzere Mâturîdî Fecr suresindeki yemin üslubunu Arapların yemin üslubu doğrultusunda tevil etmiştir.

Mâturîdî'nin Arapların yemin üslubu üzerinden tevil yapmasına bir başka örnek olarak En'am suresinde var güçleriyle Allah'a (cc) yaptıkları yeminler (...وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ)¹⁰ hakkındaki yorumu zikredilebilir. Müfessir, Arapların yemin üsluplarının aslında her zaman atalarına ve putlarına yemin etmek şeklinde olduğunu, ancak çok büyük ve önemli durumlar söz konusu olduğunda o işi ciddi boyutlarda tevit etmek için Allah (cc) adına yemin ettiklerini belirterek burada ifade edilen yeminin onların bu psikolojik durumlarına işaret ettiğini belirtmiştir (Mâturîdî, 1426/2005, s. 4/214).

Mâturîdî'nin Kur'an'ı tevilinde Arapların üslubunu esas aldığı bir başka örnek ise Kehf suresindeki mânen tekrar üzerinden genel olarak Kur'an'daki tekrarlardır. Müfessir bu konudaki görüşünü suredeki "...وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا- (1) قَيِّمًا..."¹¹ ifadesindeki "Kur'an'da hiçbir eğrilik bulunmadığı – Kur'an'ın dosdoğru olduğu" şeklindeki aynı manaya gelen ve dolayısıyla mânen tekrar sayılan

⁸ Kur'an'da on beş yerde bulunan bu ayetlerden birkaçı şunlardır: Bakara 2/189, 215, 217, 219, 220, 222; Mâide 5/4; A'râf 7/187.

⁹ Fecr 89/2; Ayetin meali şöyledir: "On geceye yemin olsun ki!"

¹⁰ En'am 6/109; ifadenin meali şöyledir: "var güçleriyle Allah'a yemin ettiler..."

¹¹ Kehf 18/1-2; Ayetin meali şöyledir: "...kendisinde hiçbir eğrilik bulunmadığı gibi dosdoğru olan (kitap)..."

ifadelerdir. Mâturîdî benzer durumun Nisâ suresindeki "...مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ..."¹² ifadesinde ve Kehf suresindeki "...لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا..."¹³ ifadesinde de bulunduğunu ifade etmiştir. Müfessir Kur'an'daki bu kullanımların Arapların dil üsluplarından kaynaklandığını, bir sözü pekiştirmek için tekrar etmenin Arapların dil kullanımlarıyla paralel olduğunu savunmuştur (Mâturîdî, 1426/2005, s. 7/133).

Mâturîdî'nin Arap üslubunu ön plana çıkardığı yorumlardan bir tanesi de Müddessir suresinde yer alan "temiz elbise" kavramına yaptığıdır. Söz konusu ayet "وَتِيَابِكُمْ فَطَهِّرْ"¹⁴ ayetidir. Bu ayetin medlûlü tarihsel süreçte ihtilafli olagelmıştır. Örneğin Fahreddin er-Râzî ayetteki her iki kelimenin de ayrı ayrı hakîkî ve mecâzî manaya hamledilebilir olduğunu belirterek dört ana başlık altında on farklı anlam ihtimali zikretmiştir (Râzî, 1420, s. 30/698-699). Kurtubî ise ayetteki *elbise* kelimesinin amel, kalp, nefis, cisim, aile, ahlâk, din ve giyilen dış elbise olmak üzere sekiz farklı manaya gelebileceğini ifade etmiştir (Kurtubî, 1964, s. 19/62-63). Mukâtil b. Süleyman bu ayeti "günahtan uzak dur!" şeklinde te'vil ederken Mâturîdî de müfessirlerin çoğunluğunun tercih ettiği bu görüşe katılmıştır. Bununla birlikte bu manayı tercih etme sebebi olarak da Arapların sözünde durmayan kişiler için "kirlî elbiseli", sözünün eri olan kişiler için de "temiz elbiseli" ifadelerini kullanmalarını dayanak almıştır (Mâturîdî, 1426/2005, s. 10/301).

Sonuç olarak Mâturîdî Kur'an'ın anlaşılmasında ilk muhatapların kullandığı dil üslubunu önemsemiş ve bu tavırla tevilde bulunmuştur. Ancak böyle bir tavır Kur'an'ın lafız ve mana yönünden ezeli olduğu ve bu sebeple ilâhî metnin anlamının tarihsel ya da metinsel bağlama hapsedilmesinin tutarlı olmadığı yönünde eleştirilmiştir (Bağcıvan, 2022, s. 56).

4. Arapların Kültürlerine Uyumluluk

Mâturîdî bazı ayetlerin Arapların kültür ve beğenilerine paralel olarak nazil olduğunu ifade etmiştir. Müfessirin bu yorumuna Fâtır suresinde cennetliklere verilecek nimetler örnek gösterilebilir. Allah (cc) şöyle buyurmuştur: "جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ"¹⁵ Ayette cennetliklere nimet olarak altın, gümüş ve inci süsler/takılar ve ipek elbiselerden bahsedilmektedir. Mâturîdî dünya hayatında erkeklerin bu takılardan ve ipek elbiselerden hoşlanmadığını belirttikten sonra şunu eklemiştir: "Allah biliyor ya, Arapların bunlara (altın, gümüş, inci ve ipek) özentileri vardı. Ayet onlara özendikleri bu şeyleri vaat etmiştir." (Mâturîdî, 1426/2005, s. 8/490). Nitekim Vâkı'a 56/23. ayetteki (كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ)¹⁶ inci benzetmesini de Arap beğenisi üzerinden değerlendirmiştir (Mâturîdî, 1426/2005, s. 9/492).

Bir diğer örnek olarak Vâkıâ suresinde tasvir edilen Cennet nimetleridir: "فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ {28}"¹⁷ Bu iki ayette cennet ehline nimet olarak kiraz ve muz meyveleri ikram edileceği bildirilmiştir. Mâturîdî cennet nimetleri arasında özellikle kiraz ve muzun zikredilmesinin hikmetini mezkûr meyvelerin Arapların çok sevdiği meyveler olmasına yormuştur. Hattâ (سِدْرٍ) kelimesi ile ifade edilen meyvenin ağacı dikenli olan bir çeşit kiraz olduğunu, Arapların bu meyveyi çok sevmesine karşın dikenlerinin arasında onu toplamakta sıkıntı çektiklerini ifade etmiştir. Mâturîdî buna karşın ayetin cennette bu meyvenin dikensiz bir şekilde elde edilebileceğini müjdelediğini ifade etmiştir. Müfessir bu tasvirlerin Arapların beğenisine uygun olduğu için ayetlerin bu şekilde nazil olduğunu savunmuştur (Mâturîdî, 1426/2005, s. 9/493).

Örneklerden de anlaşılacağı üzere Mâturîdî'nin, bazı ayetlerin Arapların kültür ve beğenileri ile uyumlu olarak nazil olduğu görüşü doğrultusunda tevillerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak Kur'an'daki özellikle cennet tasvirlerindeki insanların beğenilerine uygun olan nimetler ve cehennem

¹² Nisa 4/25; ifadenin meali şöyledir: "...zina etmeksizin iffetli yaşamaları...".

¹³ Kehf 18/2; ifadenin meali şöyledir: "...zorlu/şiddetli (bir azap) ile uyararak için...".

¹⁴ Müddessir 74/4; ayetin manası şöyledir: "ve elbiseni temiz tut!".

¹⁵ Fâtır 35/33; ayetin meali şöyledir: "(Onların mükafatı) içine girecekleri Adn cennetleridir. Orada altın bilezikler ve incilerle süslenirler. Orada giyecekleri elbiseleri de ipektir."

¹⁶ Ayetin meali şöyledir: "Saklı inciler gibi (huriler)"

¹⁷ Vâkıa 56/28-29. ayetlerin meali şöyledir: "Onlar dalbastı kiraz ve yüklü muz ağaçları arasında..."

tasvirlerindeki, insanların ürkeceği türden tanımlamaların aslında yerel duyguların ötesinde genel olarak tüm insanlığa hitabının mümkün olduğu ve dolayısıyla bu tavrın da yine Kur'an'ın anlamını belli bir zamana ve mekâna hapsedip günümüze hitabını engelleyeceği ve tarihselciliğe kapı aralayacağı cihetinden eleştirilmiştir (Bağcıvan, 2022, ss. 70-72).

5. Arap Ufku Üzerinden Evrensellik Vurgusu

Mâturîdî'nin şimdiye kadarki yorumları her ne kadar Kur'an'ın evrenselliği ile çeliştiği şeklinde yorumlar yapılsa da aslında onun Kur'an'ın evrenselliğine de vurgu yaptığı görülmektedir. Örnek olarak Ayete'l-Kürsî'deki Allah'tan başka hiçbir ilah bulunmadığını bildiren "إِلَهَ إِلَّا هُوَ"¹⁸ ifadesinin tevilde Arapların taptıkları her şeyi ilah olarak isimlendirdiklerini belirtmiştir. Mâturîdî her ne kadar bu teviliyle Kur'an'ın ilk muhatapları olan Arapların ilah anlayışlarına işaret etmiş olsa da esas olarak Allah'ın (cc) onların örneğinde bu yanlış inancı değiştirdiğini savunarak evrensellik vurgusu yapmıştır (Mâturîdî, 1426/2005, s. 2/233).

Mâturîdî'nin Arap ufku üzerinden gerçekleştirdiği evrensellik yorumuna bir diğer örnek de *şehîd* tanımıdır. "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ"¹⁹ ayetinin yorumu olarak müfessir Arapların, birisi öldüğü ve geride hiç kimsesi olmadığı ve dolayısıyla adı sanı kalmadığı zaman "O artık ölüdür." dediklerini belirtmiştir. Kendisi ayrıca münafıkların, Bedir ve Uhud'da şehîd olanlar için "Onlar ölüp gittiler." tabirini kullandıklarını ifade etmiştir. Mâturîdî bu ayetle Allah'ın (cc) Arapların şehîd olanlar hakkındaki bu anlayışlarını yıktığını belirtmiştir (Mâturîdî, 1426/2005, s. 2/528). Dolayısıyla bu ayette de müfessirin Arap ufku üzerinden evrensellik vurgusu yaptığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Kur'an'ın anlaşılmasında bağlam bilgisinin önemli bir yeri olduğu üzerinde tarihsel bir ittifak söz konusudur. Nitekim tefsir tarihine bakıldığında her müfessirin bir şekilde bağlama riayet ettikleri anlaşılmaktadır. Pek çok veçhesi olan bağlam bilgisinin, ilk muhatapların ufku bilgisi yönünün Mâturîdî tefsirinde nasıl değerlendirildiği bu çalışmada ele alınmıştır. Sonuç olarak müfessirin, Kur'an'ı tevîl amelîyesinde Arapların bilgi birikimlerini, âdetlerini, dil kullanım üsluplarını ve kültürlerini gözden kaçırmadığı görülmüştür.

Mâturîdî'nin bazı ayetleri tevilde Arapların bilgi birikimlerini esas alırken onların bilmediği bilgiyi kabul etmediği ve Kur'an'ın anlamının yalnızca onların bilgileri dahilinde kaldığını savunduğu görülmüştür. Aynı şekilde Kur'an'da yerel motifler taşıyan veya mecaz görünümüne sahip olan bazı ayetleri de Arapların sahip oldukları âdetlerini, rutin alışkanlıklarını merkeze alarak yorumlamıştır. Kur'an ilimleri içerisinde de yer alan huruf-ı mukattaa, Kur'an'ın tekrarları, Kur'an'ın yeminleri gibi hususiyetleri Arapların dil kullanım üslubu ile açıklamıştır. Son olarak Kur'an'da, cennetteki nimetlerin anlatımında kullanılan tasvirleri Arapların beğenileri üzerinden okuduğu; cehennem tasvirlerini de onların korkularını baz alarak açıklama cihetine gittiği görülmüştür.

Genelde müfessirlerin, Kur'an'ı salt Arap ufku üzerinden değerlendirmesi kimi ulema tarafından kabul görürken aynı zamanda çeşitli eleştirilere de konu olmaktan kurtulamamıştır. Bu eleştirilerden Mâturîdî de nasibini almış ve onun bu tavrı Kur'an'ın anlamının tarihin belli bir dönemine hapsedilip kıyamete kadar sürecek olan zamanları kapsamasının önüne geçileceği, yalnızca bir millete hasredilip Kur'an'ın evrenselliğine aykırılık teşkil ettiği, lafız ve mana yönünden evrensel olduğu gerçeğiyle çeliştiği ve tüm bu yorumların Kur'an'ın hükümlerinin tarihsel olduğu görüşüne kapı araladığı şeklinde eleştirilmiştir.

Bununla birlikte Mâturîdî'nin Arap ufku üzerinden evrensel yorumlarda bulunduğu da görülmüştür. Kanaatimizce müfessirin bu tavrı, onun Kur'an'ın evrenselliğine hâlel getirme düşüncesinde olmadığını delili olarak kabul edilmelidir. Nitekim bağlam ve özellikle tarihsellik

¹⁸ Bakara 2/255.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/169; Ayetin meali şöyledir: "Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyin. Bilakis onlar diridirler ve Rableri katında rızıklandırılmaktadırlar."

tartışmalarının henüz tarih sahnesine çıkmadığı bir zaman diliminde yaşamış olan Mâturîdî'nin, Kur'an'ı Arap ufku üzerinden değerlendirme tavrının yalnızca doğru anlamı ortaya çıkarma gayesini taşıdığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hükümlerinin tarihsel olup olmadığı veya manasının evrensel olup olmadığı gibi bir polemik içerisine girmediği görülmüştür.

Kaynakça

- Âlûsî, M. b. 'Abdullâh el-Hüseynî el-. (1415). *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîr el-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'u'l-Meşânî* (C. 1-16). Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye; Beyrut: y.y.
- Bağcıvan, M. (2022). *Kur'an Yorumunda Bağlamın Sınırlayıcılığı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bağlam ne demek TDK Sözlük Anlamı. (t.y.). 12 Haziran 2024 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/?kelime=baglam> adresinden erişildi.
- Cevizci, A. (2010). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Işık, E. (1995). Fecr Suresi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- İbn Keşîr, E.-F. İ. b. 'Omer b. K. ed-Dimeşkî. (1419). *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. Beyrut: y.y.
- İbrâhim Musa b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî. (1997). *El-Muvâfakât*. (Ebû Ubeyde, Ed.). Dar İbn Affân.
- Kebecioğlu, B. (2023). *Esbâb-ı Nüzûl Bağlamında Kur'an'da "Yes'elûneke" Fiiliyle Başlayan Ayetlerin Tefsiri*. (Yayımlanmamış yüksek lisans). Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu.
- Kurtubî, E. A. M. b. A. el-Ensârî. (1964). *El-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (2. Baskı.). Kahire4: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Küçük, A. (1992). *Beytülma'mûr*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mâturîdî, E. M. M. b. M. el-. (1426/2005). *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne* (C. 1-10). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Râzî, E. 'Abdillâh F. M. b. Ö. b. Hüseyin er-. (1420). *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Taberî, E. C. M. b. C. b. Y. el-Âmilî et-. (1420). *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. ('Ahmed Muhammed Şâkir, Ed.). b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle.
- Uzun, N. (2016). *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları

EBÛ HÂTİM ER-RÂZÎ MUHAMMED B. İDRÎS'İN HAYATI, ESERLERİ, FİKİR VE DÜŞÜNCELERİ

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ALKAN¹

Öz

Ebû Hâtım er-Râzî Mâverâünnehir bölgesinin önemli muhaddislerindedir. Eğitime on dört yaşında doğup büyüdüğü şehir olan Rey'de başlamıştır. Akabinde farklı İslâm beldelerine on yıl süren ilim seyahatleri yapmıştır. Ebû Hâtım Abbâsîler devletinde siyasi istikrarın, ekonomik refahın, fikir ve düşünce alanındaki etkileşim ve zenginliğin zirvede olduğu bir dönemde yaşamıştır. Telif ettiği eserleri, fikir ve düşünceleriyle ilim camiasına önemli katkılarda bulunmuştur. Ebû Hâtım'ın râvi ve rivayet tasavvuru, fikir ve düşünceleri büyük oranda oğlu Abdurrahman'ın eserleri vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. *Kitâbü'z-zühd*, Ebû Hâtım'ın günümüze ulaştığı bilinen tek eseridir. *Kitâbü'z-zühd* eserini yaşadığı dönemde tanık olduğu aşırı israf ve dünyevileşmeye tepki olarak telif etmiştir. Sahih hadis ve sünnete ittibâ, Ebû Hâtım'ın din algısını şekillendiren en temel kıstastır. Bu kıstasa uygun bulmadığı fikir ve düşünceleri bid'at olarak nitelendirmektedir. Ebû Hâtım râvi, isnad ve metin tenkidi alanlarındaki katkılarıyla iz bırakmış önemli bir münekkit ve hadis hafızıdır.

Anahtar kelimeler: *Hadis, Muhaddis, Ebû Hâtım er-Râzî, Mâverâünnehir*

Abstract

Abû Hâtım is one of the important muhaddiths of the Transoxiana region. Abû Hâtım commenced his education at the age of 14 in Ray and subsequently undertook scholarly travels for a decade across various Islamic regions. He lived during the Abbasid Caliphate, a period characterized by political stability, economic prosperity, and a vibrant exchange of ideas and intellectual enrichment. Abû Hâtım's authored works and intellectual contributions have made significant impacts on the scholarly community. His views on narrators and transmission, as well as his broader intellectual perspectives, have largely been transmitted to contemporary times through the works of his son, Abdurrahman. The sole extant work of Abû Hâtım known today is *Kitâb al-Zuhd*, which he composed as a response to the rampant extravagance and materialism observed during his era. The adherence to authentic hadith and the Sunnah constitutes the fundamental criterion shaping Abû Hâtım's religious outlook. He classified ideas and beliefs not conforming to this standard as innovations (bid'ah). Abû Hâtım is esteemed as a prominent critic and hadith memorizer, distinguished for his contributions in the fields of narrator criticism, isnad (chain of transmission) evaluation, and textual analysis.

Keywords: *Hadith, Muhaddith, Abu Hatim al-Razi, Transoxiana.*

Giriş

Ebû Hâtım er-Râzî (öl. 277/890) yaşadığı dönemin önde gelen münekkit hadis hafızlarından. İlmi yetkinliği, kendisi gibi Mâverâünnehir bölgesinden olan İmam Buhârî (öl. 256/870) ve Ebû Zür'a er-Râzî (öl. 264/878) gibi hadis imamlarıyla mukayese edilmiştir. Ebû Hâtım er-Râzî ismi, Mâverâünnehir bölgesi âlimlerinin İslâmî ilimlere katkılarını ve onların Hicaz, Irak, Şam bölgelerindeki muhaddislerin fikirlerinden ne boyutta etkilendiklerini göstermesi bakımından ayrıca önemlidir. Bu çalışmanın konusu Mâverâünnehir bölgesinin ender muhaddislerinden Ebû Hâtım er-Râzî'nin hayatını, eserlerini, fikir ve düşüncelerini tanıtmaktır. İbrâhim Canan, TDV İslâm Ansiklopedisi'nin 1994 yılında İstanbul'da basılan 10. cildinde, 150-151. sayfalarda "Ebû Hâtım er-Râzî, Muhammed b. İdrîs" maddesinde Ebû Hâtım'ın hayatı, eserleri, fikir ve düşüncelerine yer vermiştir. Ancak bu bilgilerin iki sayfalık kısa malumatlar olduğunu ve Ebû Hâtım'ın eserleriyle ilgili zikredilen bazı bilgilerin tekrar gözden geçirilmeye muhtaç olduğunu belirtmek gerekir. Thamer HATAMLEH *Ebû Hâtım er-Râzî ve müstelahâtühü'l-hâssetü fi'l-cerhi ve't-ta'dîl* adlı Arapça makalesinde Ebû Hâtım'ın hayatı ve eserlerine dair çok kısa bilgi verdikten sonra Ebû Hâtım'ın kullandığı cerh lafızlarını 17 maddede incelemiştir.

¹Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Temel İslam bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı.

Abdülmuhsin b. Hamd el-Abbâd *Min a 'lâmi' l-muhaddisîn: el-Îmâm Ebû Hâtim er-Râzî* başlıklı birkaç sayfalık makalesinde Ebû Hâtim'in hayatı, ülemanın onunla ilgili övgüleri ve onun hayatını anlatan tabakat kitaplarının ismini zikretmiştir.

Bu çalışmanın, Ebû Hâtim'in hadis yolculuklarında yaşadığı sıkıntıların nedenleri hakkında tafsilata girmesi, Ebû Hâtim'in yaşadığı dönem ile onun telif ettiği eserleri arasında köprü kurması, fikir ve düşünceleriyle alakalı okuyucuya farklı bakış açıları sunması gibi hususlarda önceki çalışmalardan temeyyüz ettiğini söylemek mümkündür.

A. YAŞADIĞI ASIRDA İSLÂM DÜNYASI

Ebû Hâtim er-Râzî Abbâsî devletindeki (750-1258) istikrarın, ekonomik refahın, ilmî ve fikrî takaddümün en hızlı olduğu bir dönemde yaşamıştır. Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî gibi fikhî mezhepler ile Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye gibi kelâm ekolleri bu dönemin fikir ve düşüncelerinden neşet etmiştir. Beytülhikme aracılığıyla dünyanın bilinen ilmî ve felsefî eserleri Arapçaya bu dönemde tercüme edilmiştir. (Kaya, 1992, 6/88-90.) İtikadî, fikhî ve çeşitli fikrî akımların ortaya çıktığı bu dönem Ebû Hâtim er-Râzî'ye kalam, hadis, fıkıh ve tefsir alanlarında zengin bir birikim sunmuştur.

Ebû Hâtim yaşadığı bu dönemin dinî ve toplumsal sorunlarına ve çeşitli fikrî akımların görüş ve düşüncelerine kayıtsız kalmamıştır. Kur'an ve sünnetten inhiraf ettiklerini düşündüğü bir takım bid'at ehli fırkalara reddiyeler yapmıştır. Yaşadığı çağın akide ve fıkıh alanlarındaki güncel problemlerine Kur'an ve sünnet merkezli çözüm ve öneriler sunmuştur. Müslümanların dini ve manevi değerlerini ifsat eden dünyevileşme sorununa karşı *Kitâbü'z-Züh'd* eserini telif etmiştir. Özellikle de hadisin o dönemde çokça maruz kaldığı uydurma faaliyetlerine, bid'at ve hurafelerin münferit ve şaz rivayetler aracılığıyla toplumda yayılmasına karşı mukavemeti ile öne çıkmıştır.

B. HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ

1. Nesebi

İsmi Muhammed b. İdrîs b. Münzir b. Dâvûd b. Mihrân, künyesi Ebû Hâtim'dir. Doğup yaşadığı vatani olan Rey'e nispeten er-Râzî nisbesiyle anılmıştır. (İbn Asâkir, 1995, 52/3.) "er-Râzî" kelimesi, "Rey" ve "Ziy" lafızlarının birleştirilmesiyle oluşturulmuş mürekkep bir lafızdır. "er-Râzî" nisbesi Rey bölgesinden olan âlimlerin tamamı için kullanılmaktadır. (Hatamleh, 2015, 126) Kaynaklarda Ebû Hâtim'in Temîm b. Hanzale b. Yerbû' kabilesinden olduğu zikredilmiştir. Hanzalî'ye bağlı bir bölgede yaşadığı için el-Hanzalî olarak da anılmıştır. (İbn Asâkir, 1995, 52/3.) Ebû Hâtim bir rivayette Temîm b. Hanzale'nin mevalisinden olduklarını söylemiştir. 195/810 yılında Rey'de doğan Ebû Hâtim, 275/888 yılında yine vatani olan Rey'de 82 yaşında vefat etmiştir. Bazı kaynaklarda onun Bağdat'ta öldüğü zikredilmiştir. (Canan, 1994)

2. Hocaları

Zehebî, Ebû Hâtim'in hocalarını zikrederken onun yaklaşık 3000 kişiden hadis topladığını belirtmiştir. İbn Ebû Meryem (öl. 224/839), Yahyâ b. Bükeyr (öl. 231/846), Sâbit b. Muhammed (öl. 215/830), Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn (ö. 219/834), Affân b. Müslim (ö. 220/835), Âdem b. Ebû İyâs (ö. 220/835), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Buhârî gibi muhaddisler onun hadis aldığı ünlü hocalarındandır. (Zehebî, 1985, 13/247-248.)

3. Öğrencileri

Ebû Hâtim'in en önde gelen öğrencisi İbn Ebû Hâtim olarak tanınan oğlu Abdurrahman'dır (öl. 327/938). Ebû Hâtim'in bazı eserlerinin, râvi ve rivayetlerle ilgili değerlendirmelerinin günümüze ulaşmasında Abdurrahman'ın rolü büyüktür. Abdurrahman'ın ifadesiyle kendisi bazı hadis yolculuklarında babasına refakat etmiş, babası yemek yerken, yolda yürürken ve benzeri ihtiyaçlarını görürken bulduğu her fırsatta ondan hadis tahammül etmiş, râvi ve rivayetlerle ilgili babasına sorular sormuştur. Oğlu Abdurrahman'ın dışında Râbî' b. Süleyman, arkadaşı ve akrabası Ebû Zür'a er-Râzî,

Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Nesâî (ö. 303/915) ve bir rivayete göre de Buhârî gibi dönemin ünlü muhaddisleri Ebû Hâtîm'den hadis almıştır. (Zehebî, 1985, 13/247-262.)

4. İlim Yolculukları

Ebû Hâtîm ilim tahsiline ilk olarak 209/824 yılında Rey'de başlamıştır. (İbn Ebû Hâtîm, 1952, 1/366) Daha sonra Kûfe, Basra, Mekke, Medine, Bağdat, Bahreyn, Mısır, Remle, Kudüs, Taberiye, Tarsus, Dimaşk, Humus, Antakya, Askalân ve Rakka gibi çeşitli İslâm beldelerini dolaşarak o bölgelerde yaşayan muhaddislerden hadis toplamıştır. Yedi yıl süren bu ilk seyahatinde maddî imkânsızlıklar sebebiyle çok sıkıntı çektiği nakledilmektedir. 214/829'de bir yıl kalmak üzere gittiği Basra'da parası tükenince elbiselerini satmak zorunda kalmış ve sekiz ay orada ikamet etmiştir. Ebû Hâtîm er-Râzî yirmi yaşına geldiğinde adı geçen bu şehirlerin çoğunu birkaç defa dolaşmıştır. İkinci seyahatini ise 242-245/856-859 yılları arasında yaptığı zikredilmektedir. (Canan, 1994)

Abbasilerde ekonomik refahın en üst seviyede olduğu bu dönemde yaşayan Ebû Hâtîm ve diğer muhaddislerin bu denli maddî sıkıntılara maruz kalmalarının en önemli nedeni; hadis yolculuklarının çok uzun yıllar devam etmesinden dolayı çalışma ve ticaret yapma imkânlarının çok kısıtlı olmasıdır. Ayrıca hadis yolculuklarının genellikle muhaddisin hiç hesaba katmadığı nedenlerden dolayı uzadığı bilinmektedir. Örneğin; râvi bir beldedeki hocaların tamamının veya çoğunluğunun hadislerini tahammül için oraya birkaç defa gitmek zorunda kalabiliyordu. Çünkü râvinin hadis tahammülü için gittiği beldelerdeki hocaların bir kısmıyla il dışında olmaları gibi nedenlerden dolayı görüşme imkânı bulamadığı çokça vakidir. Ayrıca bir hocanın hadisini birkaç defa dinleme arzusu da hadis yolculuklarının uzamasında etkili olmuştur. Çünkü aynı hadisi mükerreren dinleyerek hoca, öğrenci veya hadis meclisindeki ortamdan kaynaklı hadiste oluşabilecek muhtemel hataları en asgari seviyeye indirme arzusu muhaddislerin önemseydiği hususlardandır. Ünlü muhaddis Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) şöyle demiştir: "Bir hadisi elli defa yaz. Muhakkak ki hadisin afeti çoktur." (Bağdâdî, 2/212) Hadis hafızı Yezîd b. Zürey' (öl. 182/798) şöyle demiştir: "Benim için bir hadisi kitabımda iki defa görmek iki dinar elde etmekten daha sevimlidir." (Bağdâdî, 2/212) Yolculuğun uzamasına sebep olan bu hususlar, gıda ve barınak için ayırdıkları yollukların bir zaman sonra tükenmesine yol açmaktaydı.

C. ESERLERİ

Ebû Hâtîm er-Râzî'nin çeşitli ilim dallarındaki fikir ve düşüncelerine, râvi ve rivayetlerle ilgili değerlendirmelerine kitaplarda çokça rastlamak mümkündür. Özellikle oğlu Abdurrahman'ın telif ettiği *el-Cerh ve ta'dîl* ve *el-İlel* eserlerinin, Ebû Hâtîm'in hadis râvileri ve rivayetleriyle ilgili görüşlerinin günümüze ulaşmasındaki rolü büyüktür.

Ebû Hâtîm'e nispet edilen eserleri arasından sadece *Kitâbü'z-Zühd*'ün bir kısmının günümüze ulaştığını söylemek mümkündür. Eser, zühd konusunun çeşitli meselelerine dair 105 adet hadis ihtiva etmektedir. Ebû Hâtîm, Peygamber'in (s.a.s) zühd yaşantısından bazı kareleri bu eserinde zikretmiştir. İlaveten; Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ gibi geçmiş peygamberlerin, sahâbe ve tâbiîn büyüklerinin zühd yaşantıları ve düşüncelerine dair rivayetlere de yer vermektedir. Kitabın muhtevası ve neşet ettiği toplumun sosyal, ekonomik ve kültürel alanlardaki hızlı yükselişi göz önünde bulundurulduğunda Ebû Hâtîm'in *Kitâbü'z-Zühd* adlı eserini, insanların lüks ve şatafatlı yaşam temayülüne tepki olarak telif ettiği sonucuna varmak mümkündür. O dönemde Ahmed b. Hanbel ve Vekî' b. Cerrâh (öl. 197/812) gibi dönemin diğer bazı muhaddisleri de aynı maksatla *Kitâbü'z-Zühd* adlı eserler telif etmişlerdir.

Fuat Sezgin, İbn Ebû Ya'lâ'nın (öl. 526/1131) *Tabakâtü'l-Henâbile* adlı kitabında *el-İ'tikâd* adlı bir eserin Ebû Hâtîm er-Râzî'ye ait olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir. (Sezgin, 1991, 1/298.) Eser günümüze ulaşmadığından muhtevasıyla ilgili kesin ifadeler kullanmak zordur. Ancak o dönemde ehl-i hadîs ekolüne mensup diğer muhaddislerin telif ettiği itikad türü eserlerin muhtevası göz önünde bulundurulduğunda bu eserin Mu'tezile, Cehmiyye, Mürcie ve Şîa gibi itikadî ve fikrî akımlara reddiye niteliğinde olduğu kanaati güçlüdür. Özellikle Allah'ın (c.c) sıfatları, iman ve amel ilişkisi gibi konular

ve haber-i vâhid ile sabit olan şefaât, kabir azabı, sırat, havz gibi ahiret ahvallerinin kabulü hususları o dönemde telif edilen itikadî eserlerin ele aldıkları temel meselelerdir.

Ebû Hâtim'in *Tabakâtü't-tâbi'in* ve *el-Câmi' fi'l-fikh* adlı iki eserinin daha olduğu kaynaklarda zikredilmiştir. (Canan, 1994) Her iki eserin de günümüze ulaştığı bilinmemektedir ancak "Tabakat" isminden yola çıkarak Ebû Hâtim'in *Tabakâtü't-tâbi'in* adlı eserini sahâbe, tâbiîn ve sonraki nesil râvi bibliyografyalarını tanıtmak amacıyla telif ettiği sonucuna varmak mümkündür. Yine muhaddislerin o dönemde telif ettikleri "Câmi'" türü eserlerin muhtevası ve Ebû Hâtim'in ehl-i hadis çizgisini korumacı tutumu göz önünde bulundurularak onun *el-Câmi' fi'l-fikh* adlı eserini güncel fıkıh meselelerine rivayet merkezli çözüm sunmak amacıyla telif ettiği söylenebilir.

İsmail Lütfü Çakan, Berzâi'nin (öl. 292/905), Köprülü Kütüphanesi'nde bulunan *ed-Du'afâü ve'l-kezzâbün ve'l-metrûkûn min eshâbi'l-hadisi* adlı eserinde Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a'nın râvilerle ilgili görüşlerini topladığını belirtmiştir. (Çakan, 1992)

Ebû Hâtim'e ait olduğu söylenen bazı eserlerin ise ona nispetinin hatalı olduğu görülmektedir. Bu hatalı nispetin önemli nedenlerinden biri, Ebû Hâtim er-Râzî ismiyle anılan birden fazla kişinin bulunmasıdır. Bu detayı göz ardı eden bazı araştırmacılar aslında Ebû Hâtim er-Râzî'ye ait olmayan bazı eserleri ona nispet etmişlerdir. Örneğin; İbrahim Canan'ın ifade ettiği üzere Zirikî (1893-1976) ve Kehhâle'nin (1905-1987) Muhammed b. İdrîs Ebû Hâtim er-Râzî'ye nisbet ettikleri *Kitâbü'z-Zîne* ve Zirikî'nin ona nispet ettiği *A'lâmü'n-nübüvve* adlı eserler, aslında İsmâiliyye mezhebinin dâisi Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî'ye (öl. 322/933-34) aittir. (Canan, 1994)

İbrahim Canan, TDV İslâm Ansiklopedisi'nin "Ebû Hâtim er-Râzî, Muhammed b. İdrîs" maddesinde *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* adlı bir eseri Ebû Hâtim'e nispet etmiştir. Ancak bu eserin 1998 yılında on cilt şeklinde basılmasından sonra aslında Ebû Hâtim'in oğlu Abdurrahman'a ait olduğu anlaşılmaktadır.

D. FİKİR VE DÜŞÜNCELERİ

Ebû Hâtim'in fikir ve düşüncelerinde genel olarak Ehl-i hadis ekolünün çizgisini takip ettiğini söylemek mümkündür. (Canan, 1994) Nitekim Zehebî, Ebû Hâtim'i anlattığı bir bağlamda onun Buhârî ve Ebû Zür'a'nın yolu üzere olduğunu ifade etmiştir. (Zehebî, 1/398-399.) Buna göre Ebû Hâtim, Allah'ın (c.c) kendisine nispet ettiği sıfatları ona izafe etmekle beraber bu sıfatların keyfiyetiyle ilgili tartışmaları bid'at olarak telakki etmektedir. Şefaât, mizan, sırat, havz ve kabir azabı gibi menşei hadisler olan ahiret meselelerini kabul etmenin zaruretini savunmaktadır. Yine ona göre Amel imandan bir cüzdür ve büyük günahlar kişiyi dinden çıkarmaz ancak imanın azalıp eksilmesini etkiler. Ebû Hâtim itikadî meselelerde rivayet ve naslara bağlı kalmayı savunmuş, selef ülemanın girmediği tartışmalara dâhil olmayı bid'at kabul etmiştir. Ona göre hakkın ve doğruluğun kıstası Kur'an'ın beyanı konumundaki hadis ve sünnete bağlı kalmaktır. Ebû Hâtim'in şu sözleri, onun fikir ve düşüncelerinde hadis ve sünneti merkeze alan yaklaşımının boyutunu ortaya koymaktadır;

"Bid'at ehlinin alameti, hadis ashabına saldırmalarıdır. Zenâdika'nın alameti, sünnet ehli kişileri Haşviyye olarak isimlendirmeleridir. Bu tutumlarıyla hadisleri devre dışı bırakmayı arzulamaktadırlar. Cehmiyye'nin alameti, sünnet ehlini Müşebbihe olarak adlandırmalarıdır. Kaderiyye mezhebinin alameti, hadis ashabını Mücebhire olarak isimlendirmeleridir. Mürcie'nin alameti, sünnet ehlini Muhâlifiyeye ve Noksâniyye olarak adlandırmalarıdır. Râfîzîler'in alameti, sünnet ehlini Nâsibiler olarak isimlendirmeleridir." (Lâlekâi, 2003, 1/197)

İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449), Mesleme'nin *es-Sıla* adlı eserinde Ebû Hâtim'i Şîlik'le itham ettiğini ancak onun dışında hiç kimsenin böyle bir iddiada bulunmadığını belirtmiştir. İbn Hacer daha sonra aslında bazılarının Ebû Hâtim'in oğlu Abdurrahman'ı, Hz. Ali'yi Hz. Osman'a takdim ettiği için Şîlik'le itham ettiğini söyledikten sonra Abdurrahman'ın bu düşüncüyü babasından almış olabileceği ihtimaline dikkat çekmiştir. (İbn Hacer, 1908, 9/33-34)

Ebû Hâtîm hadis ilmine üst düzeyde vakıf münekkit kişiliğiyle öne çıkmış bir hadis hafızıdır. Fakih ve hadis âlimi Sadeî Yûnus b. Abdü'lâ (öl. 264/878), Ebû Hâtîm ve Ebû Zür'a'ya dua ettikten sonra şöyle dediği nakledilmektedir: "Ebû Hâtîm ve Ebû Zür'a Horasan'ın iki imamıdır. Onların hayatı ve sağlığı Müslümanların lehine ve hayrındır." (İbn Asâkir, 1995, 52/13)

Ebû Hâtîm'in hadislerle ilgili şu sözleri hadis tenkidi konusundaki titizliğini ortaya koymaktadır: "İşittiğin hadislerin en güzellerini yaz! Yazdığın hadislerin en güzellerini hıfzet! Hıfzettiğin hadislerin en güzellerini müzakere yap." (İbn Ebû Ya'lâ, 1/285) Ebû Hâtîm'in oğlu Abdurrahman, babasının şöyle dediğini nakletmiştir: "Her kim bana daha önce işitmediğim müsned, sahih ve garîb olan bir hadis rivayet ederse ona bir dirhem borçlanacağımı söyledim. Ancak hiç kimse bana daha önce işitmediğim garîb bir hadis rivayet edemedi." (Bağdâdî, 2003, 6/597) Bir başka rivayette Ebû Hâtîm'in şöyle dediği zikredilmektedir: "Muhammed b. Yahyâ ez-Zühîlî (öl. 258/872 Rey bölgesine gelmişti. Ona İbn Şihâb ez-Zührî'ye ait on üç hadis okudum. Bunların arasından sadece üç tanesini tanıdı." İbn Hacer bu hadisenin, Ebû Hâtîm'in hadis hıfzında ulaştığı seviyeyi gösterdiğine dikkat çekmiştir. Çünkü Zühîlî, Zührî'nin hadislerini tanıma konusunda son derece uzman biridir. (İbn Hacer, 1908, 9/34)

Ebû Hâtîm er-Râzî hadislerin tashih ve tad'îfinde sarraf benzetmesiyle bilinen çağının zirvesindeki ilâ uzmanlarından. (İbn Ebû Hâtîm, 1952, 1/350) Râvi tabakalarını ve bu râvilerin rivayetlerini çok iyi bildiği için "Emîrû'l-mü'minîn fi'l-hadîs" unvanıyla anılmıştır. Râvilerin çoğunluğu hakkında konuşmuş ve onlarla ilgili görüş bildirmiştir. Oğlu İbn Ebû Hâtîm *el-Cerh ve't-ta'dîl* eserinde 3000 râvi zikretmiştir. Bilindiği üzere İbn Ebû Hâtîm bu kitabında babası Ebû Hâtîm ve Ebû Zür'a'nın râvilerle ilgili görüşlerini nakletmektedir. Bunun dışında *el-İlel* kitabı ve rical eserlerinde de Ebû Hâtîm'in pek çok râvi hakkında görüşleri bulunmaktadır. (Hatamleh, 2015, 183) Müteahhirûn dönemi cerh ve ta'dîl âlimleri Ebû Hâtîm er-Râzî'nin, râvilerin ta'dîlinde müteşeddîd davrandığını belirtmişlerdir. (Sehâvî, 1990, 144) Müteşeddîd, cerh ve ta'dîl konusunda râviyi hak ettiği değerin altında konumlandırmayı ifade eden bir kavramdır. Ebû Hâtîm'in müteşeddîd kişiliğinden dolayı Zehebî, onun tevsik ettiği bir râviden hadis alma konusunda ihtilafın olmadığını ancak râviyi cerh etmesi durumunda cerhin nedeninin açıklanmasının gerekliliğini vurgulamıştır. (Zehebî, 1990, 172) Örnek olarak, Şebâbe b. Sevvâr el-Fezârî (öl. 204/820) sika bir râvidir. (İbn Hacer, 1986, 263) Kütüb-i Sitte müelliflerinin tamamı onun hadisleriyle ihticac etmiştir. Ebû Hâtîm ise Şebâbe'nin sadûk olduğunu, mütâbaat amacıyla rivayetlerinin yazılabileceğini ancak hadisleriyle ihticac edilemeyeceğini söylemiştir. (İbn Ebû Hâtîm, 1952, 4/392)

Ebû Hâtîm ile ilgili en çok öne çıkan hususlardan birisi de râvilerin cerhinde kullandığı bazı tabirleridir. Thamer Hatamleh, Ebû Hâtîm'in kullandığı 17 cerh lafzını toplayarak bu lafızların Ebû Hâtîm nezdindeki manasını izah etmeye çalışmıştır. (Hatamleh, 2015, 187-204) Ebû Hâtîm'in kullandığı cerh lafızlarının bazısını aşağıdaki gibi zikretmek mümkündür;

1. Alâ yedey adl (على يدي عدل)

İbn Hacer, hocası Irâkî Zeynüddin'in "Alâ yedey adl" terkiibini Ebû Hâtîm'in râviyi ta'dîl için kullandığını zannettiğini, kendisinin de bir müddet böyle düşündüğünü ancak daha sonra bunun bir cerh tabiri olduğunu anladığını ifade etmiştir. İbn Hacer'in belirttiğine göre Irâkî "Yedey" kelimesindeki "Dal" harfini kesralı olarak "Yediyye" şeklinde okumaktaydı. İbn Hacer akabinde aslında "Alâ yedey adl" tabirinin Araplar'da kullanılan çok eski bir deyim olduğunu söyler. Rivayete göre Tübbâ' halkının Adl adında bir celladı bulunmaktaydı. Tübbâ' kavmi ölüm cezası verdikleri kişileri infaz için bu adama gönderirdi. İbn Hacer'e göre Ebû Hâtîm "Alâ yedey adl" tabirini bu manaya uyumlu olarak râvinin helakini ifade için kullanmıştır. (Sehâvî, 2003, 2/133-134)

2. Zahfen (زحفاً)

Ebû Hâtîm "Zahfen" tabirini bazı râvilerin hadislerinin ihticac veya i'tibar için uygun olmadığını ifade etmek için kullanmaktadır. Bu ifadeyi genelde "Falan râvinin hadisi yazılır mı?"

şeklindeki sorulara cevap verdiği bağlamlarda, bazı râvilerin hadisleriyle meşgul olmanın beyhude bir uğraş ve tekellüf olduğuna dikkat çekmek için kullandığı anlaşılmaktadır. (İbn Ebû Hâtîm, 1952, 3/2016) Ebû Hâtîm "Zahfen" tabirini kullandığı râvilerin hadisleriyle uğraşmayı sürünerek yürümeye benzetmiştir.

3. Leyse mine'l-bâbeti (ليس من البابة)

Ebû Hâtîm'in "Leyse mine'l-bâbeti" tabirini iki râvi için kullandığı tespit edilebilmiştir. Bu tabir ile râvinin hadise ehil olmadığını ifade etmek istediği anlaşılmaktadır. Örneğin, "Leyse mine'l-bâbeti" cümlesini Muhammed b. Ziyâd el-Kelbî için kullandıktan hemen sonra şöyle demiştir: "Ona gittik ancak bir daha hadis için yanına dönmedik" (İbn Ebû Hâtîm, 1952, 7/258)

4. Mahallühü mahallü i'râb (محلّه محل إعراب)

Ebû Hâtîm, Dehsem b. Kurrân (İbn Ebû Hâtîm, 1952, 3/443-444) ve onun hocası Nimrân b. Cârîye (İbn Ebû Hâtîm, 1952, 8/497) için "Mahallühü mahallü i'râb" tabirini kullandığı tespit edilmiştir. Her iki râvinin de cerh açısından durumları göz önünde bulundurulduğunda Ebû Hâtîm'in bu cümleyi râvinin hadislerinin sakıt olduğunu ifade bağlamında, râvinin iraptan mahallinin olmadığını belirtmek için kullandığı sonucuna varmak mümkündür.

5. Nes'elüllâhe's-selâme (نساء الله السلامة)

Bazı araştırmacılar Ebû Hâtîm'in bu tabiri hadis uydurduğu sabit olan kişiler veya bid'at ve akide yönünde inhiraf ettiğini düşündüğü râviler için kullandığını belirtmiştir. (Hatamleh, 2015, 204)

6. Şevveşe (شوشة)

Ebû Hâtîm, ünlü fakih Hammâd b. Ebû Süleymân'ın (ö. 120/738) sadûk ve fıkıhta ehil olduğunu söyledikten sonra, hadislerde ihtilat yaptığını, rivayetleriyle ihticac edilemeyeceğini ifade etmek için "Şevveşe" kavramını kullanmıştır. (İbn Ebû Hâtîm, 1952, 3/147-148)

Ebû Hâtîm isnadın yanı sıra, hadis metinlerindeki anlayış ve dikkatiyle de iz bırakmış bir âlimdir. Hadislerin nübüvvet kelamı olma salahiyetini sıhhat şartları arasında zikretmesi metin tenkidi kaidelerinin gelişmesine önemli katkı sağlamıştır. Ebû Hâtîm şöyle demiştir "Bir hadisin sıhhatindeki ölçü, onu nakleden râvilerin adaleti ve metnin nübüvvet kelamı olma imkânıdır. Hadisin zayıf ve münker olmasının ölçüsü ise adalet şartını taşımayan râvilerin o hadislerde teferrüt etmesidir." (Zehebî, 1985, 13/254) Halîlî, Ebû Ya'lâ (öl. 446/1055) Ebû Hâtîm'in fıkıh alanındaki geniş malumatına şu sözleriyle dikkat çekmiştir: "Hicaz, Şam, Mısır, Irak, Cebel ve Horasan bölgelerinin ittifakla kabul ettiği bir imamdır. Sahâbenin ihtilafını, tâbiîn ve sonraki nesil ülemanın fikhını bildirdi." (Halîlî, 1988, 2/682) Hadis hafızı Ahmed b. Seleme (öl. 286/899) şöyle demiştir: "İshak ve Muhammed b. Yahyâ'dan sonra hadisleri Ebû Hâtîm'den daha iyi hıfzeden, manalarını daha iyi bilen birini tanımadım." (Zehebî, 1985, 13/251)

Sonuç

Ebû Hâtîm er-Râzî eğitimine on dört yaşında Rey'de başlamıştır. Daha sonra Kûfe, Basra, Mekke, Medine, Bağdat, Bahreyn, Mısır, Remle, Kudüs, Taberiye, Tarsus, Dımaşk, Humus, Antakya, Askalân ve Rakka'ya ilim yolculuklarına çıkmıştır. Ebû Hâtîm'in ilk hadis yolculuğu yedi yıl, ikinci hadis yolculuğu ise üç yıl olmak üzere hadis rihleleri toplam on yıl sürmüştür.

Ebû Hâtîm'in günümüze ulaşmış tek eseri *Kitâbü 'z-zühd'* dür. Bu eseri günümüze noksan olarak ulaşmıştır. Ebû Hâtîm *Kitâbü 'z-zühd'* eserini, Müslümanların fetihler sonrası elde ettikleri ekonomik refahın getirdiği lüks ve şatafat temayülüne tepki olarak telif etmiştir. Bu eserinde Müslümanları zaman ve enerjilerini ibadet ve hayırda yarışmak için sarf etmeye irşat etmeyi hedeflemiştir. Onun nezdinde zühd, kişinin dünyalık ihtiyaçlarını en az seviyeye indirmesidir. Ebû Hâtîm'e nispet edilen *Kitâbü 'z-Zîne* ve *A'lâmü'n-nübüvve* adlı eserler ona ait değildir. Bu iki eser İsmâiliyye mezhebinin ünlü dâisi Ahmed b. Hamdân Ebû Hâtîm er-Râzî'ye aittir. Yine ona nispet edilen *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm* adlı eserin aslında Ebû Hâtîm'in oğlu Abdurrahman'a ait olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebû Hâtîm'e nispet

edilen *el-İ'tikâd, Tabakâtü't-tâbi'in* ve *el-Câmi' fi'l-fikh* adlı günümüze ulaştığı bilinmeyen bazı eserleri bulunmaktadır.

Ebû Hâtim, ehl-i hadisin rivayet ve sünnet merkezli din anlayışını benimsemektedir. Menşei sünnet ve sahih rivayetler olan itikadî meseleleri tasdik etmekte ve bu rivayetlere muhalefet edenleri bid'at ehli olarak nitelendirmektedir. Ebû Hâtim yaşadığı dönemin en önde gelen münekkit hadis imamlarındandır. Muhaddis-sarraf benzetmesinin nadide örneklerindedir. Cerh, ta'dil ve ilelü'l-hadis alanlarındaki görüşleri hadis müdevvenatında önemli bir yere sahiptir. Râvileri eleştirirken kullandığı şahsına münhasır bir takım cerh lafızları bulunmaktadır. İsnad tashihindeki aşırı titizliğinden dolayı müteşeddid olduğu zikredilmiştir. Hadisin sıhhati için sadece râvi ve isnad tenkidıyla yetinmemiştir. Ayrıca hadis metninin içerik olarak nübüvvet kelamı olma salahiyetinin bulunmasını şart koşturmuştur. Dolayısıyla isnad ve metin tenkidini bir arada kullandığı görülmektedir.

Kaynakça

- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmûd Tahhân. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşâr Avâd Ma'rûf. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2003.
- Canan, İbrahim. "Ebû Hâtim er-Râzî, Muhammed b. İdrîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/150-151. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Çakan, İsmail Lütfî. "Berzâi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/525. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Fuat Sezgin. *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. 4 Cilt. Camiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.
- Halîlî, Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed. *el-İrşâd fi ma'rifeti 'ulemâ'i'l-hadîs*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1. Basım, 1988.
- Hatamleh, Thamer. "Ebû Hâtim er-Râzî ve müstelahâtühü'l-hâsetü fi'l-cerhi ve't-ta'dil". *Ekev Akademi Dergisi* 61 (2015), 171-210.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî (öl. 571/1176). *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Grâme el-Ömerî. 80 Cilt. Dârü'l-Fikr li'l-Tebaati ve'n-Neşr, 1995.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Beyrut: Dârü'ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1952.
- İbn Ebû Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Bağdâdî (öl. 526/1131). *Tabakâtü'l-henâbile*. thk. Muhammed Hâmid. 2 Cilt. Dârü'l-Marife, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takribü't-tehzib*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dârü'r-Reşîd, 1. Basım, 1986.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzibü't-tehzib*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü dâireti'l-maârifî'n-nizâmîyye, 1. Basım, 1908.
- Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım (Ebü'l-Hüseyin) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Ahmed b. Sa'd b. Hemdân. 9 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü't-tîbe, 8. Basım, 2003.
- Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". 6/88-90. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1992.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Mütekellimûn fi'r-ricâl*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 4. Basım, 1990.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-sünne, 1. Basım, 2003.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-İber fi haberî men gaber*. thk. Ebû Hâcir Muhammed Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Zikrû men yu'temedü kavlihü fi'l-cerhi ve't-ta'dil*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1990.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb Arnavud, vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 3. Basım, 1985.

ES-SEMERKANDÎ (ö. 539/1144)'NİN TUHFETÜ'DE HANEFÎ HADİS ALGISI

Doç Dr. Osman Nedim YEKTAR¹

Öz

Bu çalışmada, Mâverâünnehir bölgesi âlimlerinden Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144)'nin Tuḥfetü'l-fuḳahâ' adlı eseri hadis ilmi açısından incelenecektir. es-Semerkindî Mâverâünnehir bölgesinde yetişmiş ve Buhara'da ders okutmuş bir âlimdir. Hanefî usulcüsü Ebü'l-Usr Fahrü'lislâm el-Pezdevî'den (ö. 482/1089) usul ilmini almış. İçerisinde fûrû-ı fikhın yanı sıra Hanefî hadis usulüne dair bilgilerin de bulunduğu *Tuḥfetü'l-fuḳahâ'* adlı eserini kaleme almış. Bu eserini kızı Fatıma'ya ezberletmiş. Ardından talebesi ve damadı Kâsânî (ö. 587/1191) bu eseri şerh etmiş. es-Semerkindî'nin hanefî hadis usulüne dair görüşleri, damadı Kâsânî vesilesiyle önce Bağdat daha sonra tüm İslâm coğrafyasında yayılmıştır. Biz bu çalışmamızda es-Semerkindî (ö. 539/1144)'nin *Tuḥfe*'de hanefî hadis algısını ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: *Hadis, es-Semerkindî, Meşhur, Haber-i vâhid, Hanefî.*

1. MEŞHUR HADİS ALGISI

1.1. Hanefîlerin Tanımı

"Meşhur" kelimesinin kökü "ş-h-r"dir. "الشهرة" "eş-Şühretu" mastarıdır. "eş-Şühretu", "ظهور الشيء" "Zuhûru's-şey'i" "Bir şeyin zuhur etmesi" anlamına gelir. (İbn Manzûr, 1414, c. IV, s. 431.)

Merğînânî (ö.593/1197), meşhur hadisin kelime anlamını "المستفيض النقل" "en-Naklu'l-Müstefid" şeklinde ifade eder. (el-Merğînânî, 1430/2009, c. 2, s. 344.) es-Semerkindî'nin hocası el-Pezdevî (ö. 493/1100) meşhur hadisi şöyle tanımlar:

"Asılda âhâd haberlerden iken, sonradan intişar eden ve yalan üzere anlaştıkları konusunda itham edilemeyecek bir topluluğun nakline dönüştürülen haberler, meşhur hadistir." (el-Pezdevî, 1437/2016, s. 357.)

1.2. Sahâbeden r.hum. Sonra "Ümmet Arasında Muteârif Olması"

Hicri birinci asırda yani Hz. Peygamber -sallallahu aleyhi ve sellem- ile Sahâbe asrında haber-i vâhid olan bir rivayetin meşhur hadis olabilmesi için ikinci ve üçüncü asırda -yani tabiûn ve tebeu tabiîn dönemlerinde- Mütevatir hadis derecesinde cemm-i gafir topluluk tarafından nakledilmiş olması gerekir. (et-Türkmânî, 1439/2018, s. 30.)

Hanefîler açısından meşhur hadisin tanımında bu, vazgeçilmez bir ilkedir. Hanefî Âlimler bunu farklı şekillerde ifade etmişlerdir: İmam Ebü Yûsuf (ö. 182/798), "(*Ammenin*) Umûmun bildiği hadislere sarıl." şeklinde Sahâbeden sonraki asra işaret etmiştir. (Ebü Yûsuf, 1395, s. 24.) İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) ise, "معروف في أيدي الفقهاء، معروف في أيدي الناس" "*Fâkihlerin katında ma'rûf olan, insanların katında ma'rûf olan*" şeklinde konuya ikinci asırda vurgu yapmışlardır. (eş-Şeybânî, ts., s. 191.)

İmam Muhammed'in "*fâkihler*" ifadesinin yerine; "*imamlar kabulle karşıladı*" ifadesi sonraki asırlarda kullanılır olmuştur. Başka bir Hanefî Âlim es-Serûcî (ö. 710/1310) el-Aynî (ö. 855/1451) meşhur hadis hakkında şu ifadeleri kullanır: "*Bize göre meşhur hadis, sahâbeden sonra imamların kabulle karşılayıp kendisiyle amel ettikleri şeylerdir.*" (el-Aynî, 1430/2009, c. 1, s. 475.)

Hanefîler, bir rivayetin meşhur hadis olabilmesi hususunda ikinci ve üçüncü asırda -yani tabiûn ve tebeu tabiîn dönemlerinde- Mütevatir hadis derecesinde olmasına özellikle vurgu yapar. İkinci ve üçüncü asırda haber-i vâhid iken, dördüncü asırda mütevatir derecesine ulaşan hadisi, meşhur hadis saymaz. (et-Türkmânî, 1439/2018, 29.) Dolayısıyla meşhur hadisin tanımında, sahâbeden sonraki ikinci ve üçüncü asrın vurgusu meşhur hadisin tanımında önemli hale dönüşmüştür.

¹ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Ana Bilim Dalı

es-Semerkindî, -(Teşrik) tekbiri konusunu işlerken- *Tuhfe*'de bu hususu şu şekilde ele almıştır: اختلفت الرواية عن الصحابة في تفسير التكبير والصحيح هو المشهور والمتعارف بين الأمة

“(Teşrik) tekbirinin açıklanması konusunda sahâbeden nakledilen rivayetler farklılık arz eder. Sahih olan rivayet, meşhur olan ve ümmet arasında muteârif olan rivayettir.” (es-Semerkindî, 1414/1994, c. 1, s. 173.)

-es-Semerkindî'nin *Tuhfe*'de meşhur hadis konusunda hanefilerin tanımındaki vurguya uygun hareket ettiğini ve meşhur hadisi “*Sahih*” olarak nitelendirdiğini anlamaktayız. O, İmam Muhammed'in ikinci asırda yaşayan “*Fâkihlerin katında*” ifadesi yerine, “*Ümmet arasında muteârif olan rivayet*” vurgusunu yapmış. (es-Semerkindî, 1414/1994, c. 1, s. 173.) Bu ifade tarzının sonraki asırlarda da benimsendiği görülmüştür. Aynî, “*Bu hadis meşhurdur. “Ümmet bunu kabulle karşılamışlardır.”*” diyerek es-Semerkindî'nin “*ümmet arasında muteârif*” olma vurgusunu kullandığı görülür. (el-Aynî, 1430/2009, c. 7, s. 452.)

1.3. Oluşum Süreci

İlk dönem Hanefî hadisçileri, meşhur hadisin oluşum süreciyle ilgili özetle şöyle bir açıklamada bulunurlar:

Sahâbe döneminde tek kişiden nakledilen bir haber, bütün sahâbe toplumunda nasıl kabul görmüşse; tek bir sahâbeden gelip sikâ tâbiînlerle intişâr etmiş hadis te öylece makbûldür. Bu hadis kat'î delil olmaya elverişlidir.

Bu konuda Hz. Ebubekir r.a. Hz. Ömer'in r.a. neseplerinin tek bir kişiye dayanmasını, Hz. Peygamber sas.'in vefat haberinin tek bir bayan sahâbiyeden nakledilmesini delil gösterirler. Onlara göre, sahâbeden tek bir kişiden gelen bir hadisin kadın veya erkekten nakledilmesi de hiç fark etmez. Örneğin Hz. Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem'in vefat haberi, sadece Hz. Aişe r.ha. annemizden nakledilmesine rağmen, bütün sahâbe tarafından vefatü'n-nebî sas.'den sonra kabulle karşılanmıştır. et-Tahâvî (ö. 321/933) ve el-Cessâs (ö. 370/981), bu konuda nesebin subut etmesi örneğini verirler. Çocuğun nesebini annesinin yatağında doğmasına bağlayan hadisten² hareket ederler. (Müslim, "Radâ", 36 (1457)) Nesebin anneye aidiyeti ilk anda tek bir ebe ile sabit olup, istifâda/yayıma yöntemiyle bütün toplumda nasıl kabul görüyorsa, bir haberin Resulullah Sallallahu Aleyhi ve Sellem'e aidiyeti, sahâbe r.hum tabakasında haber-i vâhid iken; sonraki tabakalarda yayılması da aynı böyledir. (el-Cessâs, 1431/2010, c. 8, s.137, 138.)

es-Semerkindî de vürudu esnasında Resulullah sallallahu aleyhi ve sellem'in yanında bir sahâbînin olduğu nebîyle abdest alma meşhur hadisini,³ delil olarak kabul eder. Ebû Hanife'nin bu hadisi delil almasından ötürü delil aldığına da işaret eder. Şâfîî Âlimler bu hadisin delil olmayacağı kanaatinde idirler. Bu konuda onlara cevap da vermez. Ama Ebû Hanife'nin görüşünü tercih eder. (Dârekutnî, 1431/2010, 1/55; es-Semerkindî, 1414/1994, c. 1, s. 68.) Bu hadisin delil olmayacağı kanaatinde olan Şâfîî Âlimlere Aynî, IX. Asırda cevaplar vermiştir. (el-Aynî, 1430/2009, 1/475.)

1.4. Kat'î Delillerden Olması

İlk dönem Hanefî hadisçileri bir kişinin ölüm haberinin sübûtu, nikâh, duhûl, nesep gibi bir veya iki kişinin şahitlik yapabileceği hadisleri örnek vermişlerdir. Onlar meşhur hadisleri bidayette haber-i vâhid iken, sonradan intişâr etmelerinden ötürü sübûtu kat 'î delillerden sayarlar. (el-Cessâs, 1430/2010, c. 8, s. 137.)

İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/804), *Edebu'l-Kâdî Kitabı*'nın baş kısmında kat'î delillere temas eder. Ona göre kat'î deliller, Kitap ve Sünnet'de sabit olan delillerdir. Bu delillerde tahsis, nesh,

² Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî (ö.261/874), *el-Müsnedü's-sahihu'l-muhtasar bi nakli'l-'âdli 'âni'l-'âdli ilâ Rasûlillâhi sallallahu aleyhi ve sellem - Sahihu Müslim*, I-XVIII, Kahire: Mektebetü's-Safâ, 1424/2003, "Radâ", 36 (1457).

³ Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö.385/985), Sünen, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010, 1/55.

te'vil geçerli değildir. Örneğin dinde zina her daim haramdır. Bunun mübahlığı düşünülemez. İmam-ı Muhammed sünnetle ilgili olan kısmıyla ilgili "*Sünnetün mutâbeâtun*" (Kendisine tâbi olunan sünnet) ifadesini kullanır. Bunu, her halükârda kendisine ittiba etmenin dinde farz olduğu sünnet şeklinde açıklar. Buna "*et-Tarîkatü'l- meslûkeh*" adını da verir. Bunlar farz, vacip, haram adını alabilir. eş-Şeybânî, 1433/2012, s. 176, 177, 243.)

es-Semerkindî (ö. 539/1144) İmam Muhammed'in yukarıdaki görüşlerini eserinde açıklarken, ilk sırada müfesser Kur'an ayetini, ikinci sırada Mütevatir sünneti ve üçüncü sırada meşhur hadisi görür. (es-Semerkindî, 1414/1994, c. 3, s. 370.) Kat'î delillerle ancak, farz hükmü verilebileceğini ve bu tür delilin, "*Yakînî ilim*" ifade edebileceğini bildirir. (es-Semerkindî, 1414/1994, c. 1, s. 211.) O, bu yaklaşımıyla talebesi Kâsânî'yi etkilemiş. Kâsânî *Tuhfe*'ye yazdığı şerhte meşhur hadisi kat'î deliller arasında saymıştır. (Kâsânî, 1327/1328, c. 7, s. 14, 301.)

Dolayısıyla onun bu yaklaşımı, ahkâm hadislerinde meşhur hadisin kat'î delil olması hususunda, kendisinden evvelki Hanefî hadisçilere uyduğu gibi sonrasını da etkilediği görülmektedir. Köpek dışı kara hayvanların etlerini ve (yedikleri artıkları) yasaklayan hadisleri,⁴ fâili meçhul cinayetlerde ölünün bedeninin etrafında bulunan elli haneye -öldürmediklerine dair Allah c.c. adına yemin ettirmeyi şart koşan- Kasâme hadislerini,⁵ teşrik tekbirleri,⁶ mestler üzerine mesh etme,⁷ dört rekatlı namazda üç mü dört mü kıldığında şüphe eden kişiyle ilgili⁸ hadisleri meşhur kabul eder. Develerin zekâtında nisap miktarları hakkındaki hadislerin⁹ meşhur hadisler olduğunu belirtir. (es-Semerkindî, 1414/1994, c. 1, s. 84, 286-287.)

es-Semerkindî, meşhur hadisi kat'î deliller arasına almasından dolayı hadisçilerden ayrılır. Hanefî hadisçilerin taksimine uyar. (es-Semerkindî, 1414/1994, c. 3, s. 133.) Çünkü hadisçiler meşhur haberi mütevatirin değil, haber-i vâhidin bir cüz'ü yaparlar. el-Cessâs ve el-Pezdevî meşhur hadisi, mütevatir hadisin cüz'ü görürler. (el-Pezdevî, 1437/2016, s. 357.)

Hanefî fâkihler ile hadisçiler arasında hadis değerlendirmelerini ele alırken; belki en dikkat edilmesi gereken nokta, iki grubun meşhur hadise nasıl baktığı hususudur. Zira Hanefî hadisçiler meşhur hadisi Mütevatir haberin cüzü yapmışlar, "*yakînî ilim*" ifade ettiğini söyleyerek işlevselliğini kuvvetlendirmişlerdir. Şafîî Âlimler ise, meşhur hadisi haber-i vâhid'in cüzü yapmışlar. Haber-i vâhidin ise zan ifade ettiği üzerinde durmuşlardır. (Bkz. Aynî, 1430/2009, c. 10, s. 694.)

1.5. Sened ve Metin Değerlendirmesi

1.5.1. Sened ve Râvi Değerlendirmesi Yapamaması

Gerek Hanefî gerekse Şafîî alimler fıkhîta delil aldıkları hadisleri eserlerinde belirtmişlerdir. Zaman zaman senet ve metinlerinin daha kuvvetli olduğu konusunda birbirlerine cevaplar vermişlerdir.

Semerkindî'nin *Tuhfe* adlı eserine baktığımızda Hanefîlerin delil aldığı hadislerin kuvvetli olduğunu ortaya koymak adına; râvi değerlendirmelerine girdiğini, hadislerin senetlerinin daha kuvvetli olduğunu veya şafîîlerin delil aldığı hadislerde cerhe uğrayan râvilerin olduğunu ifade edecek tarzda bir hadisçilik açıkçası göremedik. Konuları ele alırken biraz daha fıkıhçı kimliğinin ön planda olduğu dikkat çekmektedir. Mesela Hanefîlerin Şafîîlere karşı en şiddetli karşı çıktıkları konulardan birisi, su olmayan yerde nebzele abdest alınabileceği, teyemmüme geçilmemesi gerektiğidir. Bu konuda İbni Mes'ud r.a. rivayetinin meşhur hadis olduğu ve mütevatirin cüzü olduğu konusunda ısrarcıdır. Semerkindî'den (ö. 539/1144) yaklaşık iki asır evvel yaşayan et-Tahâvî hanefîlerin delil aldıkları

⁴ es-Semerkindî, *Tuhfe*, 3/73.

⁵ es-Semerkindî, *Tuhfe*, 3/133.

⁶ Ebûbekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî (ö.235/849), *el-Kitâbu'l-musannefi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, I-VII, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409, 1/488; es-Semerkindî, *Tuhfe*, 1, 173, 185.

⁷ Müslim, "Tahâret", 75 (274).

⁸ Müslim, "Salât", 88 (571); es-Semerkindî, *Tuhfe*, 1/211.

⁹ Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Abdullah Nu'mânî, Beyrut: Dâru İbnü Hazm, 1426/2005, "Zekât", 5 (1568).

hadisleri *Şerhu Meâni'l-Âsâr* adlı eserinde bir araya getirmiş. Bu eserde bâb başlığı olarak "*Hurma suyundan başka su bulamayan kişi bu suyla abdest mi alır yahut teyemmüm mü eder?*" şeklinde farazi bir soru sorarak Hanefilerin delil aldığı İbni Mesud hadisinin farklı tariklerini nakletmiştir. (Tahâvî, 1415/1994, c. 1, s. 93, 94, 95.)

Bu rivayet şöyledir: "*Abdullah b. Mes'ud'dan rivayet edildiğine göre, muhakkak Rasûlullah s.a.s. İbn Mes'ud r.a.'un etrafında bir çizgi çizdi. Cinlerden her birisi (Hz. Peygamber s.a.s.'e) simsiyah hurma ağacı gibi geliyorlardı. Hz. Peygamber s.a.s. şöyle buyurdu: "Sakın yerinden ayrılm!" Abdullah b. Mes'ud şöyle dedi: "Cinlere Rasûlullah s.a.s. Allah'ın kitabını okutuyordu ... Hz. Peygamber şöyle buyurdu:*

"-Yanında su var mı?" Ben şöyle dedim:

"-Hayır." O s.a.s. şöyle buyurdu:

"-Yanında nebîz var mı?" Ben;

"-Evet." dedim. Ardından Rasûlullah s.a.s. nebîzle abdest aldı."¹⁰ (Ahmed b. Hanbel, 1429/2008, c. 1, s. 455.)

Tahâvî (ö.321/933), bu hadisin turuklarını naklettikten sonra hanefilerin bu rivayetin turuklarının tevâtürden ikinci asırdan sonra nakledildiğine işaret etmiş. Bu rivayetlerin haber-i vâhidler olduğunda ısrarcı olan hadisçilerin görüşlerine yer vermiştir. Şafii hadisçilerin hadiste geçen Hz. Peygamberin nebîz ile abdest alma olayının hiç vuku bulmadığını Peygamberimiz Sallallahu Aleyhi ve Sellem'in yanında nebîz ile abdest aldığı esnada İbni Mesud'un bulunmadığını belirttiklerine işaret etmiş. Böyle bir olayın vuku bulmadığı konusunda hadisçiler Ebu Ubeyde Bin Abdullah'tan da bir rivayeti naklettiklerine işaret etmiştir. Ancak şu kadar var ki, hanefiler adına bu hadisle ilgili iddialara doyurucu cevaplar ancak 9. asırda verilebilmiştir. Özellikle 9. asırda İbni Hacer ile Aynî arasında bu hadis üzerinden şiddetli tartışmalar yaşanmıştır. (Aynî, 1430/2009, s. 469-472; Yektar, 2023, s. 160-164.)

1.5.2. Meşhur Hadisin Metnini Yanlış Tespit Etmesi

Sahih olduğu tespit edilen hadisin, meşhur hadis olarak kabulü için; rivayetin metinlerindeki asgari müşterek lafızlar meşhur hadis olarak kabul edilir. Çünkü hanefilere göre meşhur hadisin metni, tıpkı mütevatir hadisin metni gibi sahâbe tabakasında sem'â ve müşahedeye dayalı nakledilmelidir. Ve işiten kişiye ifade-i ilmi çağrıştırmalıdır. (İbn Hacer, 1421/2000, s. 43.) Bu çağrışımı yapabilmesi için tıpkı mütevatir hadisteki gibi, rivayet lafızları bütün tariklerde aynen lafzi olarak nakledilmelidir. Bu duruma örnek;

"*Nebî s.a.s. köpek dişli kara hayvanlarıyla pençeli kuşların etlerini ve (yedikleri artıkları) yasakladı.*" Müslim, "*Sayd*", 16 (1934) hadisidir.

Yukarıdaki rivayetin kuşlarla ilgili olan kısmı, meşhur hadis olmadığı Aynî tarafından ispat edilmiştir. Aynî'ye göre bir rivayetin meşhur hadis olan kısmı, bütün rivayetlerinin asgari müşterek lafzıdır. Bu hadis, beş farklı Sahâbeden gelmiş. Bunların naklettikleri asgari müşterek lafız "Köpek dişli kara hayvanlarını yasakladı." kısmıdır. (es-Semerkandî, 1414/1994, c. 3, s. 73; el-Aynî, 1430/2009, 10/694)

Hadisin kuşlarla ilgili olan "pençeli kuşların etlerini" kısmı meşhur hadis değildir. Hatta Aynî, bu sebepten ötürü, Hâherzâde'yi (ö. 483/1090) eleştirmiştir. es-Semerkandî'nin de aynı yanlışa düştüğü anlaşılmıştır. (es-Semerkandî, 1414/1994, c. 3, s. 73; el-Aynî, 1430/2009, 10/694)

Hâherzâde ve es-Semerkandî, Müslim, "*Sayd*", 16 (1934) hadisini delil almışlardır. İki âlim de "Köpek dişli kara hayvanlarıyla pençeli kuşların etlerini ve (yedikleri artıkları) yasakladı." İbn Abbâs

¹⁰ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl eş-Şeybânî (ö.241/855), *Müsned*, I-L, thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008, I, 455. (İbn Hibbân, hadisin senedinde geçen Ali b. Zeydi "*Münkeru'l-hadis*" şeklinde cerh eder. (İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 327.); el-Ezdi'de onun için "*Daifun, La yutâbi fi hadîsihi*" şeklinde cerh ifadeleri kullanır. (İbnü'l-Cevzi, Cemaledin Ebû'l-Ferec, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kâdî, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406, II, 194.)

r.a. rivayetini meşhur hadis saymışlardır. (es-Semerkindî, 1414/1994, c. 3, s. 73; el-Aynî, 1430/2009, 10/694)

Aynî ise, *Müslim*, "Sayd", 16 (1933) nolu hadisinin meşhur hadis sayılması gerektiğini savunmuştur. Ki bu rivayet; "Köpek dişli kara hayvanlarını yasakladı." şeklinde İbn Abbâs'tan r.a. nakledilen yukarıdaki İbn Abbâs rivayetinin mütâbîsidir. Ayrıca bu rivayet diğer beş sahâbeden gelen rivayetlerinde ortak metni olduğu görülmüştür. (el-Aynî, 1430/2009, 10/694.) Dolayısıyla İbn Abbas'tan iki farklı tarikla Müslim'in naklettiği rivayetin sadece birisi meşhur hadistir.

2. HABER-İ VÂHİD ALGISI

Kelime Anlamı: Hanefiler haber-i vâhidin kelime anlamını, "*Tek kişinin rivayet ettiği hadis*" (*Serahsî, ts., c. 1, s. 112.*) diye tanımlamışlardır.¹¹

Terim Anlamı: Hanefiler, "*Bir; iki veya daha çok râvinin rivayet ettiği, fakat meşhur ve mütevatir seviyesine ulaşmayan hadis*"¹² diye tanımlamaktadırlar. (et-Türkmânî, 1439/2018, s. 32; Koçkuzu, ts., s. 181; Güler, 1997, s. 149.)

2.1. Kur'an ve Meşhur Sünnet ile Uyumlu Gelmesi

İlk dönem Hanefî Âlimlerinden İmam Muhammed eş-Şeybânî, gelen hadisin "Ma'rûf hadise, sünnete ve âsâra "الأثر المعروف، الآثار المعروفة، الحديث المعروف" uyumlu gelmesi gerektiği üzerinde durmuş. (eş-Şeybânî, 1433/2012, c. 1, s. 190, 450; Özşenel, 2011, 55, 80.)

Eğer Ma'rûf sünnete uygun olarak bir haber gelmediyse; bu haberin içerisindeki bilgi Ma'rûf olan sünnete göre tercih veya tevil edilmesi gerekir. (Özşenel, 2011, 55, 80.)

Sonraki dönemde de bu kurala uyulmuştur.

Ebu Hanife'nin ve İmam-ı Ebû Yûsuf'un bir hadisin kabulü hususunda belli kıstaslar ortaya koydukları üzerinde durulur. Bu kıstasların başında gelen rivayetin Kur'an-ı Kerim'e ve hakkında icmâ edilmiş sünnete aykırı gelmemesi en önemlisidir. Ebu Hanife gelen rivayetin bu iki kıstasa aykırı olduğunu tespit ederse, bu rivayeti terk ederek şaz kabul ederdi. (el-Cessâs, 1414/1994, c. 3, s. 313; Özşenel, 2011, 80.)

es-Semerkindî de aynı doğrultuda hareket eder. Haber-i vâhidin delil sayılabilmesi için öncelikli olarak makbul olması için şu şartı ifade eder:

"Haber-i vâhid ile amel etmek ancak ve ancak vaciptir. Haber-i vâhid ile amel etmenin şartı ise, Kitabın ve meşhur sünnetin hükmünü nesh etmemesidir." (es-Semerkindî, 1414/1994, c. 1, s. 232.)

es-Semerkindî, haber-i vâhid ile amel etmeyi, Kitabın ve meşhur sünnetin hükmünü nesh etmeme şartına bağlamıştır. Talebesi ve damadı olan Kâsânî, ilerleyen yıllarda onun izinden gidecek. Onun Mâverâünnehir'de öğrettiği ilkeleri Bağdat'a taşıyacaktır. Nizâmülmülk medreselerinde okuttuğu eserinde onun izinden gelecektir. (Kâsânî, 1327/1328, c. 5, s. 110.)

Dokuzuncu asır Memlükler döneminde Bedrettin el-Aynî, bu ilkeyi sürdürecektir. el-Aynî, Haber-i vâhidin Kur'an'a, mütevatir hadise ve meşhur hadise uygun gelmesi gerektiğini eserinde bildirecektir. (Aynî, 1430/2009, c. 3, s. 343, 629.)

2.2. Kat'î İlim İfade Etmemesi/(Zan) İfade Etmesi

¹¹ Bu konuda son dönem fıkıh usûlü eserlerindeki tanımlama aynıdır. (Hallâf, *Abdulvehhab, Usûlü'l-fikhi*, Lübnan: y.y., ts. s. 31) Bu konuda ilk dönem bazı hadîşçilerin de tek kişinin rivayetini makbul saydıkları bilinmektedir. (el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 128.) "*Haber-i vâhidî "tek kişinin tek kişiden naklettiği haber" şeklinde tarif eden Zahirilere göre, adl kişilerin (udül) Rasûlullâh s.a.s.'a kadar kendileri gibi olan kişilerden rivayeti, ilim ve amel gerektirir. Haber-i vâhidler, itikadî ve amelî konularda hüccet/delil olabilirler.*" (Güler, *Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, s. 149.)

¹² et-Türkmânî, *el-Medhal*, 32; Koçkuzu, Ali Osman, *Haber-i Vâhid*, Ankara: TDV Yay., ts., s. 181; Güler, *Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, s. 149. (İmâm-ı A'zam (ö. 150/767)'a karşı çıkanların en çok itiraz ettikleri nokta, onun bazı sahih hadislere muhalefet ederek kıyası tercih etmesidir. (Koçkuzu, Ali Osman, *Haber-i Vâhid*, Ankara: TDV Yay., t.y., s. 180.) Ona yapılan bu tür saldırılar Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) kanalıyla yapılmıştır. O ise, bu fikirlerinden sonradan döndüğünü ifade etmiştir. (Koçkuzu, *Haber-i Vâhid*, s. 181.))

Serahsî, râvinin yanılma ihtimalinden dolayı haber-i vâhidin (yakîni) ilim ifade edemeyeceği üzerinde durur. (Serahsî, ts., c. 1, s. 112.) Râvinin yanıldığı ise, metnin delaletindeki kat'îliğini bozacak şekilde lafızları karıştırması veya naklin aynı lafızla nakledilmemesi nakledilen bilginin zan ifade etmesine sebep olur. Yani meşhur hadisin gönülde oluşturduğu tatminkârlık duygusu, haber-i vâhidde oluşmaz. (Demir, 2006, 70, 71.)

2.3. Haber-î Vâhid-Hüküm İlişkisi

2.3.1. "Farziyet" Düşmemesi

Zan ifade eden haber-i vâhid'in üzerine farz bina edilemez. Bu konuda annesi haccetmeden vefat eden bir kişinin Rasulullah -sallallahu aleyhi ve sellem- gelerek, "*Muhakkak annem haccetmedi ve vefat etti. Onun adına Hac yapsam olur mu?*" sualine Hz. Peygamber -sallallahu aleyhi ve sellem-, "Evet" cevabını verdi. (Buhârî, "Cezâus-Sayd", 22 (1852).) es-Semerkindî'ye göre, bu hadis bir haber-i vâhittir. Haber-i vâhid de kat'îlik ifade etmeyip zan ifade eder. Bu yüzden hadisteki vefat etmiş kişinin üzerinden hareketle "*Hac farızası kesinlikle bu kişiden düşmüştür.*" denilemez. (es-Semerkindî, 1414/1994, c. 1, s. 427.)

2.3.2. "Farziyet" İfade Etmemesi

es-Semerkindî'ye göre, haber-i vâhidle nakledilen bilgi, "*farziyet*" ifade edemez. Ancak, "*vacip*" hükmünü alabilir. Bu duruma vitir namazıyla ilgili gelen rivayetlerin zıt anlamda nakledilmesi örnektir.

es-Semerkindî, birbirine zıt anlamda naklettiği iki rivayet kendi anlatımıyla şöyledir:

"(Vitir namazıyla ilgili) konunun özeti şöyledir: "Nebi Sallallahu Aleyhi ve sellem'den rivayet edildiğine göre muhakkak Nebi sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyurdu: "Üç şey vardır ki, bana farz kılındı. Size ise, farz kılınmadı. Bunlar, Vitir namazı, Duhâ namazı ve Kurban Bayramı namazlarıdır." Yine Nebi Sallallahu Aleyhi ve sellem'den aynı şekilde nakledildiğine göre muhakkak o şöyle buyurdu: "Allahü Teala namaz konusunda size bir ziyade de bulundu. Dikkat edin! O, vitir namazıdır. Vitir namazını yatsı namazı ile güneşin doğmasına (imsak vaktinin girmesine) kadar kılınız." (Tahâvî, Şerhu meâni'l-âsâr, 1415/1994, c. 11, s. 354; Hâkim en-Neysâbûrî, 1411/1990, c. 1, s. 448.)

-Vitir namazıyla ilgili verdiği iki rivayet arasında zıt anlamı çağrıştırmaktadır. Birincisinde "*Size ise, farz kılınmadı.*" şeklinde mubâhlığı veya sünneti çağrıştıracak şekilde gelmişken, ikincisinde, "*kılınız*" şeklinde farziyeti veya vacipliği çağrıştıracak şekilde gelmiştir.

es-Semerkindî devamında "*haber-i vâhid-şüphe*" kavramları üzerinde durur.

"(Sondaki rivayette) -emir kipi/"kılınız"- farziyet içindir. İki hadis arasında tearuz vuku bulmuştur. Buna göre farziyet ve vucubiyet, ihtimal dahilinde olan bir şey ile sabit olamaz. Bu açıklama, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam-ı Şafi'ye göredir. Onlara göre vitir namazı sünnettir. Ebu Hanife ise "Bu iki hadis arasındaki taarruzu cem' etmek mümkündür." demiştir. Çünkü farziyet Şer'i örfte vacip gibi değildir. Farz hükmü, kat'î delille farziyeti sabit olan şeydir. Vacip ise, haber-i vâhid ve kıyas gibi hakkında şüphe bulunan bir delille vucubiyeti sabit olandır. Vitir namazı da bu kabildendir. Çünkü vitir namazı, haber-i vâhid ile sabit olmuştur." (es-Semerkindî, 1414/1994, c. 1, s. 201.)

es-Semerkindî'nin bu ifadelerinden şu hususları anlamak mümkündür:

- Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam-ı Şafi' haber-i vâhidi "*ihtimal olan bir şey*" diye nitelerken; Ebu Hanife "*hakkında şüphe bulunan bir delil*" diye nitelemiştir.

-Ebu Hanife vitir namazının farziyet ifade etmemesini, haber-i vâhidle gelmesine bağlar.

-İki zıt anlamdaki hadis arasında ihtilafı giderme yöntemi olarak ilk sırada kullandığı nesh metodunu atlayarak, "*cem-te'lif*" metodunu kullanmıştır. Nesh metodunu kullanmamış olma nedeni ise, iki zıt anlamdaki hadisin vürud tarihlerinin bilinmemesi olabilir.

-es-Semerkindî, verdiği hadislerin kaynaklarına işaret etmemiştir.

-es-Semerkindî, delil aldığı iki hadisten birisini, aslına uygun nakletmemiş. Mana ile rivayet etmiştir.

- " ثلاث هن علي فرائض، وهن لكم تطوع: الوتر، والنحر، وصلاة الضحى " - "Üç şey (vardır ki.); Onlar bana farz, size sünnettir: vitir namazı, kurban bayramı namazı, kuşluk namazıdır. Ahmed b. Hanbel'de bu şekliyle geçmiş olan rivayeti,¹³ es-Semerkindî şu şekliyle nakletmiş:

ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم الوتر والضحى والأضحىة "Bana farz kılınıp siz farz kılınmayan üç şey, vitir, duhâ ve kurban bayramı namazlarıdır.

2.4. Ayete Ziyade Hüküm Getiremez

es-Semerkindî'ye göre, haber-i vâhidle nakledilen bilgi, ayete ziyade hüküm getiremez. Örneğin namazda rükû ve secde, ayet-i kerime ile farz kılınmıştır. Bu ayet "Ey İman edenler! Rükû edin ve secde edin!" ayetidir. Ebû Hanife ve İmam Muhammed, bu ayete göre; rükû, "eğilmek"; secde ise "(yedi kemiği) yere koymaktır." şeklinde farz olan kısmı belirlemiştir. (es-Semerkindî, 1414/1994, c. 1, s. 133.)

Rükû ve secdede "ta'dîli erkân/tuma'nine/karara ermek"'i farz kabul etmek, Kur'an'a ziyade hüküm koymak anlamına gelir ki, bu da caiz olmaz. Çünkü rükûda ve secdede uzun süre kalmak, itmi'nan etmek, rükûdan doğrulunca kâmede beklemek, iki secde arasında oturma hadisleri haber-i vahidler kabul edilmiştir. -Bu yüzden İmam-ı Azam ta'dîli erkân, haber-i vâhidle sabit olduğundan vacip hükmüdür. (es-Semerkindî, 1414/1994, c. 1, s. 344.)

3. HADİSLERLE İLGİLİ DİĞER YAKLAŞIMLARI

3.1. Sünnet Algısı

3.1.1. Çok Tarikla Gelen Hadisin Sünnete Dönüşebilmesi

Sünnet ile müstehap arasında da hadislerden hareketle bir ayırımında bulunur. Bu konuda her Hicri ayın 13-14-15'inde tutulan (Eyyâmî bîz) oruçlarının sünnet; Pazartesi-perşembe ve Dâvûd Aleyhisselam orucunun müstehap olduğunu söyler. Bunun sebebi olarak eyyâmî bîz oruçları pek çok tarikla bize ulaşmasını delil gösterir. (es-Semerkindî, 1414/1994, c. 1, s. 344.)

3.1.2. Sahâbe İcmâsının Sünnete Dönüşebilmesi

Resûlullah sas. döneminde sahâbenin dikkat ettiği edepler sonraki dönemde sahâbe icmâsıyla sünnete dönüşebilir: Teravih namazının cemaatle kılınması ve abdestten evvel suyla istincâ yapılmasını buna örnek gösterir. (es-Semerkindî, 1414/1994, c. 12, s. 1.)

3.2. Fâkih Olan Sahâbe'nin Rivayetini Kıyâsa ve Re'ye Tercih Etmesi

es-Semerkindî, bir meselede ihtilaf olursa, fâkih olan Sahâbe'nin rivayetlerinin tercih edilmesi gerektiğini, kıyâsa gidilmemesi gerektiğini söyler. Yüz yirmi deveden sonra ödenecek zekât miktarları konusunda fâkih sahâbebeden gelen iki rivayeti kıyâs ve re'ye tercih eder. Bu konuda kıyâsa başvuran Şâfiî Âlimleri eleştirir:

"Söylediğimizin tercih (sebebi); Hz. Ali ve Abdullah b. Mesûd'un (r.a.) görüşü olmasıdır. Onların ikisi de sahâbenin fakihlerindedir. Böyle bir konuda kıyâs ve re'y geçerli olamaz." (es-Semerkindî, 1414/1994, c. 1, s. 283.)

Dolayısıyla hadiste yüz yirmi deven sonraki fazlalıkların nisap miktarlarını belirlememiş olmasından hareketle Şâfiîlerin re'y ve kıyâsa gitmelerini eleştirmiş. Bunun yerine Hz. Ali ve İbn Mes'ûd rivayetlerinin delil alınmasını istemiştir.

SONUÇ

Gerek meşhur hadisin gerekse haber-i vâhidin tanımlanmasında ilk dönem Hanefî Âlimlerle uyumlu tanımda bulunur. Meşhur hadisin üzerine farz ve haram bina edilirken; zan ifade eden haber-i vâhidin üzerine farz ve haram bina edilemez.

¹³ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl eş-Şeybânî (ö.241/855), *Müsned*, I-L, thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008, 3/485.

es-Semerkindî müfesser ayeti, mütevatir hadisi ve meşhur hadisi kat'î delillerden sayar. Meşhur hadisi, mütevatir hadisin cüzü yaparak Hanefî hadisçilerin taksimine uyar. Develerin nisap miktarları, mestler üzerine mesh, recm, kanıtın iddia makamına; yeminin muddea aleyhe aitliği, sehiv secdesi hadislerini meşhur hadis kabul eder. Ona göre meşhur hadis yakînî ilim ifade eder.

Haber-i vâhid, ayeti ve meşhur hadisi iptal etmediği sürece onunla amel edilebilir. Haber-i vâhid ile ancak, "vacip" hükmü verilebilir. Vitir namazı, ta'dili erkân ile ilgili rivayetleri haber-i vâhid kabul eder.

Haber-i vâhid, kat'î ilim ifade etmez/(zan) ifade eder. Bu sebeple mükellef olan birisinden kat'î delil gibi "farziyeti" düşüremez, "farziyet" de ifade edemez. Haber-i vâhid, meşhur hadis gibi ayete ziyade hüküm getiremez. Fakat "mücmel olan ayeti açıklayabilir."

es-Semerkindî'nin haber-i vâhid ve meşhur hadis konularında eserinde uyguladığı ilkeler; önce Bağdat daha sonra IX. asırda Mısır'daki bazı hanefî âlimlerce dikkate değer bulunmuştur.

es-Semerkindî'nin "Sünnet" algısında; çok tarikle gelen hadisin sünnete dönüşebileceğini söyler. Dolayısıyla hadis ile sünnet arasında ince bir çizgi ortaya koyar. Teravih namazının cemaatle kılınması konusunda sahâbe icmâsının sünnete dönüştüğünü belirtir.

Hadisler arasında ihtilaf olursa fâkih olan Sahâbe'nin rivayetlerini tercih eder. Genel olarak bakıldığında Hanefî mezhebinin delil aldığı meşhur hadislerin metinlerini verir. Ancak, kaynaklarına işaret etmez. Rivayetler arası adıt-mutabî veya adıt-şâhid ilişkilerine değinmez. Şâfiî mezhebinin delil aldığı hadisleri belirtir. Ancak, râvîlerin cerh yönlerini, hadislerin zayıf olma sebeplerini ortaya koyarak kendi döneminin Şâfiî Âlimlerine cevaplar vermez.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hambel b. Hilâl eş-Şeybânî (ö.241/855), *Müsned*, I-L, thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.
- el-Aynî**, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin el-Gaytâbî el-Hanefî Bedruddin el-Aynî (ö. 855/1451), *el-Binâye fî şerhi'l-hidâye*, I-XII, thk. Muhammed Dervîşî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1430/2009.
- el-Cessâs**, Ahmed b. Ali Ebûbekir er-Râzî el-Cessâs el-Hanefî (ö.370/980), *Şerhu muhtasarı't-Tahâvî*, Betrut: Dâru'l-Beşâir, 1431/2010.
- , *el-Fusûl fi'l-usûl*, Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1414/1994.
- Demir, Serkan, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü'nde Sünnet Anlayışı", *T.C. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006, 70, 71.
- Ebû Yûsuf**, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi (ö. 182/798), *er-Reddu alâ siyeri'l-Evzaî*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Haydârabât: Lecnetü İhyâu Meârifi'n-Nu'mâniyye, 1395.
- el-Ezdî**, **Ebû** Ca'fer Ahmed b. Muhammed Sellâmetü'bnü Abdi'l-Melik b. Seleme el-Ezdî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I-V, Beyrut: Âlemu'l-Kütüp, 1414/1994.
- Güler**, Zekerîya, *Zâhirî Muhaddisler ile Hanefî Fâkihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaflar Sebepleri*, Ankara: T.D.V. Yay., 1997.
- Hâkim en-Neysâbü'rî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Neysâbü'rî (ö.405/1014), el-Müstedrek ala's-sahîhayn, thk. Mustafa Abdulkadir el-Atâ', Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990, 1/448.
- Hallâf**, Abdulvehhab, *Usûlü'l-fikhi*, Lübnan: y.y., ts.
- İbn Hacer**, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. el-Askalânî (ö.852/1448), *Nüzhetü'n-nazar şerhu nuhbeti'l-fiker*, thk. Nureddin İtr, Dımaşk: Matbaatu's-sibâh, 1421/2000.
- İbn Hibbân**, Ebû Hâtim Muhanned b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-

- Bustî (ö.354/965), *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, I-III, thk. Mahmud İbrahim Zayd, Halep: Dâru'l-Va'y, 1396.
- İbn Manzûr**, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbnü'l-Cevzî**, Cemaleddin Ebû'l-Ferec, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kâdî, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.
- el-Kâsânî**, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî (ö. 587/1191), *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, Mısır: Cemâliyye Matbaası, 1327/1328.
- Koçkuzu**, Ali Osman, *Haber-i Vâhid*, Ankara: TDV Yay., ts.
- el-Mergînânî**, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî, I-XII, thk. Muhammed Dervişî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1430/2009.
- Müslim**, Ebû'l-Hüseyin b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî (ö.261/874), *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar bi nakli'l-'âdli 'âni'l-'âdli ilâ Rasûlillâhi sallallahu aleyhi ve sellem - Sahîhu Müslim*, I-XVIII, Kahire: Mektebetü's-Safâ, 1424/2003.
- Özşenel, Mehmet**, *Ebû Yûsuf'un Hadîs Anlayışı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- el-Pezdevî**, el-İmâm Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'l-Pezdevî, Kenzü'l-Vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, nşr. Said Bektaş, Medine-i Münevvere: Dâru's-Sirâc, 1437/2016.
- es-Semerkandî**, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Tuhfetü'l-fukahâ'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Serahsî**, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö.483/1090), *Usûlü's-serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Hindistan: İhyâu Lecneti Dâru'l-Meârif, ts.
- eş-Şeybânî**, Ebû Abdullah Muammed b. Hasan Ferkad (ö.189/804 Ebû Abdullah Muammed b. Hasan Ferkad, *el-Ashu*, nşr. Mehmed Boynukalın, *Beyrut: Dâru'bnu Hazm*, 1433/2012.
- Tahâvî**, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Sellâmetü'bnü Abdi'l-Melik b. Seleme el-Ezdî (ö.321/933), *Şerhu meâni'l-âsâr*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- et-Türkmânî**, Abdülmecit, el-Medhal ilâ usûli'l-hadîs, Beyrut: Dâru'r-Reyyân, 1439/2018.

HADİS İLMİNİN MAYALANDIĞI YER: MAVERÂÜNNEHİR

Maveraünnehir'de Hadis Eğitim ve Öğretimi

Prof. Dr. Şakir GÖZÜTOK¹

Öz

Hadis ilminin doğuşu Resulullah'ın (s.a.v.) yaşadığı şehirler olan Mekke ve Medine'nin içinde bulunduğu bölgedir. Buna bağlı olarak Hadislerin ilk kayıt altına alındığı yerler de şüphesiz buralardır. İslam coğrafyasının fetihlerle büyümesiyle birlikte Hadisler de, Kur'an ile birlikte bu geniş coğrafyanın her yerine ulaşmıştır. İslam dünyasında muteber Hadis kaynaklarının ve özellikle Kütüb-i Sitte'nin yazıldığı bölge olan Maveraünnehir ve mücavir alanların olması bir tesadüf değildir. Bölgede ilk zamanlar Hadis öğretecek kimse bulunamazken daha sonraları Hadis kaynaklarının kaleme alındığı bir merkeze dönüşmesi, bölgede Hadis ilmine duyulan özel ilgi ve bu ilginin meydana getirdiği özel kurumlara bağlıdır. İlginç olan İslam soğrafyasında ilk kez medrese ve daru'l-hadislerin bu bölgede ortaya çıkması ve İslamî ilimlere yüksek ivme kazandırmasıdır. Maveraünnehir bölgesi, İslam coğrafyasının tamamından önce Hadis kurumlarına sahip olması bölgede yetişen ulema açısından bir avantaj sağlamıştır. Çalışmamızda Hadis ilminin Maveraünnehir bölgesinde olgunlaşması, kâğıda geçirilmesi, eğitim ve öğretimin yapıldığı kurumların kurulması ve bunların nihaî ürünü olarak Hadis ilminin en önemli kaynaklarının meydana gelmesindeki süreci ele almaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: *Daru's-Sünne, Daru'l-Hadis, Maveraünnehir, Hadis Eğitimi ve Öğretimi*

Giriş

Maveraünnehir, bugünkü İran'ın kuzeydoğusunda bulunan Horasan denilen coğrafya parçasının dört bölgesinden biridir.² Maveraünnehir bölgesinin üç önemli şehri vardır: Buhara, Semerkand ve her ne kadar coğrafî olarak Maveraünnehir'den sayılmazsa bile kültürel olarak bir parçası ve nehrin öte tarafındaki Merv'dir. Bu üç şehir de çeşitli devlet ve beyliklere başkentlik yaptıklarından dolayı hem iktisadi hem de kültür merkezleri olarak temayüz etmişlerdir. Başkentlik yapmaları hasebiyle özellikle bu üç şehirde ilim ehli toplanmak için çokça cazip sebepler bulmuşlardır. Aşağıda da işaret edeceğimiz gibi, sahabeden itibaren insanlar değişik coğrafyalardan bu bölgeye akın etmişlerdir.

Müslümanların üçüncü Halifesi Hz. Osman (r.a.), Sahabeden oğlu Said'i, Kasım b. Annas ile birlikte Maveraünnehir'in fethi için görevlendirmişti ve böylece Maveraünnehir bölgesinin bazı şehirlerini fethettiler.³ Hz. Osman'ın (r.a.) oğlu Said burada şehit olmuştur. Bu bölgeye fetihten önce henüz İslam ulaşmamıştır. Söz gelimi Hicri otuzlu yıllarda Merv'de bir tek müslüman bulunmuyordu.⁴ Nişabur, Herat⁵ ve Semerkand antlaşmayla fethedildi. Daha sonra Irak bölgesinin valisi Ziyad b. Ebihi, Maveraünnehir'i de kapsayan Horasan bölgesinin fethi için savaş sanatını iyi bilen ve Sahabeden Kays b. Heysen es-Sülemî'yi görevlendirmişti. Ziyad, 45/665 yılında Merv-i Ruz'a⁶ Umeyr b. Ahmer'i vali olarak atadı. Umeyr'in bu bölgeye yerleşen ilk Arap olduğu söylenir. Ziyad, daha sonra Horasan valisi olarak Hakem b. Amr el-Gıfarî'yi görevlendirir, bu zat Maveraünnehir'de ilk kez namaz kıldıran kişidir.⁷

Böylece Müslümanlar Maveraünnehir bölgesine hakim oldular ve bununla birlikte İslam dini ve ilimleri yerleşmeye ve gelişmeye başlamıştır. Konumuzun mihverini Hadis ilmi oluşturduğundan

¹ Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Ana Bilim Dalı

² Makdisî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr (ö. 380/990), *Ahsenu't-Tekâsim fî Ma'rifeti'l-Ekalim*, thk. Muhammed Emin ed-Dennâvî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 243.

³ İbn Hibban, Muhammed b. Hibban b. Ahmed Ebu Hatim et-Temimî, *Kitabu's-Sikat*, thk. Muhammed Abdülmuid Han (Hindistan: Matbaatu Meclisi Daireti'l-Me'arif, 1983), 4/289.

⁴ Muttahir b. Tahir el-Makdisî, *el-Bed' ve'l-Tarih* (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 5/197.

⁵ Makdisî, *el-Bed' ve'l-Tarih*, 5/197, 198.

⁶ Bölgede iki tane Merv vardır: Birincisi, en çok bilinen Merv'dir ki, Merv-i Şahcân diye bilinir; ikincisi ise, Merv-i Rûz'dur.

⁷ Belâzuri, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya, *Futûhu'l-Buldân*, thk. Abdullah Uneys et-Tabbâh (Beyrut: Mektebetu'l-Me'arif, 1987), 576; Kudame b. Cafer, *Harac ve Sana'atu'l-Kitabe*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zebidi (Irak: Daru'r-Reşid, 1981), 405.

çalışmamızda sadece Hadis ilminin bu bölgede nasıl mayalandığını yani kitaplar halinde tasnif edilecek seviyeye olgunlaştığını ele almaya çalışacağız.

1. Maverâünnehir’de Hadis İlminin Gelişimini Hazırlayan Sebepler

İlmi gelişmeler bir tek sebepten dolayı ilerleme kaydetmezler. Bazı itici güçler ile uygun ortam çoğu zaman ilimlerin beklenilenden daha erken bir zamanda ilerleme kaydetmesini sağlar. Hadis ilmi bakımından çoğu memleket ve şehirlerde şahsi gayretlerle belli aşamalar kaydedilirken, İslam coğrafyasının bazı şehirleri ise adeta hadis ilmi bakımından merkezi bir konum elde etmiştir. Bir kısım şehirde Sahabeden bir veya bir kaçının bulunması, o şehirleri öne çıkarırmıştır. Hadis ilmi bakımından Hicaz bölgesinden sonra en çok öne çıkan bölgelerden biri, Horasan bölgesi ve özellikle de Maverâünnehir coğrafyasıdır. Bunun sebeplerinden birisi, bölgenin Hulefa-i Raşidîn döneminde yani erken bir zamanda İslam topraklarına katılması ve İslamî ilimlerin öğretilmeye başlanmasıdır. Diğer İslamî ilimlerle birlikte ve hadis ilminin de Maverâünnehir’de gelişmesinin en önemli birkaç sebebini öne çıkmaktadır.

1.1. Ticaretin Gelişmesi

İlmin finanse edilmesi, ciddi bir mali sermayeyi gerektirir. İlk dönemler cami ve mescitler ilim merkezi olarak kullanılmışken, özellikle hadis ilminin Maverâünnehir bölgesinde gelimeye başladığı dönemlerde buralarda İslam dünyasının cami dışındaki ilk ciddi ve sistemli eğitim kurumları olan medreselerin ortaya çıkması, bir bakıma mali zenginliğin de bir sonucudur.

Semerkand’da yakut taşı çıkarılır, işlenir ve satılırdı.⁸ Semerkand’da üretilen, “Semerkandî”, “senirzî” ve “memercel” denilen kumaş elbisleri meşhurdu. Burada savaş aletleri de imal edilmekteydi.⁹ Tevâvis, Buhara’ya yakın şehirlerdendi ve burada işlenen yün elbiseler Irak’a kadar ihraç edilirdi.¹⁰ Buhara’nın Zendene kasabasında yapılan kumaş elbiseler “zendeniyye” diye şöhret bulmuştu.¹¹ Bu bölgede dikkat çeken şey, özel nitelikli kumaş üretimi ve ticaretidir. Teknolojinin gelişim dönemine gelinceye kadar en önemli endüstri unsuru olarak kumaş öne çıkmaktadır. Kumaş tüccarları deyip geçmeyelim, unutmayalım ki Selanik’teki kumaş tüccarı dönmeler, Osmanlı siyasi hayatına ve meşrutiyette önemli roller¹² oynamışlardır. Keza Buhara’nın ismi Erduk olan burada çok sayıda Tavus kuşu beslendiğinden Tevayis (Tavusun Arapça çoğulu olan Tevâvis’ten bozulma) denilen kasabasında on bin civarında tüccar olurdu ve insanlar, Maverâünnehir’in diğer şehirlerinden buraya alış verişi için gelirlerdi.¹³

Buhara’da Beytü’t-Terâz (terziler çarşısı) denilen, Buhara’nın yıllık vergisine karşılık halifelerin seccadeleri ve battaniyelerinin yapıldığı, kaliteli kumaşların işlendiği büyük bir atölye mevcuttu.¹⁴ Meyve sebzenin bol olduğu Buhara’da, fıstıkçılıkların bulunduğu bir sokak vardı ve “Suku’l-Fıstikiyyîn” diye anılırdı. Keza attarlar için de ayrı bir sokak mevcuttu.¹⁵ Buhara’nın büyük kasabalarından biri olan Beykent’in sakinleri ticaretle uğraşırlardı. Buradaki tüccarlar İslam aleminin çeşitli beldelerine gitmekle beraber çoğunlukla Çin ile ticaret yaparlardı.¹⁶ Keza İskeckec adlı kasabadaki halkın tamamı tüccardı ve zengin bir kasabaydı, “kirbâs” denilen cins kumaş burada işlenirdi.¹⁷ Fegana’da zift (petrol), demir

⁸ Nuveyrî, Şihabuddin Ahmed b. Abdulvahhab (ö.733/1332), *Nihayetu’l-Ereb fi Fununi’l-Edeb*, thk. Mufid Kumeyhe (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2004), 1/342.

⁹ Makdisî, *Ahsenu’t-Tekâsim*, 250, 251.

¹⁰ Mahmud Şit Hattab, *Maverâü’n-Nehr* (Beyrut: Daru’l-Kuteybe, 4. tab. 1990), 10.

¹¹ Hattab, *Maverâü’n-Nehr*, 11.

¹² Marc David Baer, *Selanikli Dönmeler Yahudilikten Dönmeler; Müslüman Devrimciler ve Seküler Türkler*, trc. Sevinç Kayır (İstanbul: Doğan Egmont Yay., 2011), 115.

¹³ Nerşehî, Ebu Bekir Muhammed b. Cafer, *Tarihu Buhara*, thk. Emin Abdülmecit Bedevî, Nasrullah Mübeşşir et-Tarrâzî (Kahire: Daru’l-Me’arif, 3. tab. ts.), 28.

¹⁴ Nerşehî, *Tarihu Buhara*, 39.

¹⁵ Nerşehî, *Tarihu Buhara*, 85.

¹⁶ Nerşehî, *Tarihu Buhara*, 74.

¹⁷ Nerşehî, *Tarihu Buhara*, 28, 29.

ve gümüş bulunurdu.¹⁸ Buhara'da sanat ve ticaretin çokça gelişmiş olmasından dolayı şehrin bir diğer ismi "Şehr-i Bazarkarân" (Pazarcılar Şehri) idi. Buhara'nın zaten sözlük anlamı "övuñç" demektir.¹⁹ Fegana'ya yakın mevkide Şaş'ın kasabalarında da altın madeni çıkarılıyordu.²⁰

Bütün bu ürünlerle birlikte çiftçilik yapılır, sebze-meyve yetiştirilirdi. Bu bölgede ticaret hayatı daima canlı olduğundan söz konusu dönemlerde adeta bir cazibe merkeziydi. Bu sebeple İslam dünyasının bir çok şehriden buraya gelip yerleşenler olurdu. İktisadî zenginlik, çok görkemli camilerin, medreselerin ve Daru's-Sünnelerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

1.2. Kâğıdın Gelişmesi

Kâğıdın en eski kullanımının Çin'de olduğuna dair yaygın bir kanaat mevcuttur.²¹ Oysa arkeolojik kazılardan ekde edilen deliller, M.S. Üçüncü yüzyıldan itibaren Turfan, Hotan, Dunhuang gibi Doğu Türkistan şehirlerinde kâğıdın üretildiğini göstermektedir.²² Kettanî, Yusuf b. Amr el-Mekkî'nin 88/707 yılında Mekke'de pamuktan kâğıt ürettiğini bildirmektedir.²³ Kettanî'nin verdiği bilgiye göre, yukarıda işaret edilen dönemden çok önceleri Müslümanların kâğıtla tanıştıkları söylenebilir. Bazı araştırmacılar, Müslümanların ilk kez kâğıt yapımını 134/751 yılında Çinlilerle yaptıkları Talas Savaşı'nda esir aldıkları Çinlilerden öğrendiklerini ileri sürerler.²⁴

Jonathan Bloom, kâğıdın tarihi üzerine yazdığı ciddi araştırmalara dayanan eserinde, Müslümanların kâğıt yapmayı Çinlilerden öğrendiği şeklindeki rivayeti, uydurma bir hikâye olarak nitelendirmektedir.²⁵ Jonathan Bloom'a göre, Talas savaşı'ndan on yıllar önce Müslüman orduların 104/722 yılındaki fetihleri esnasında "Sogd Şahı ve Semerkand Beyi" Devastîç'in sığındığı Tacikistan'daki Pencikent (Penç) yakınlarında bulunan Mug Dağı'nda bulunan kâğıt parçaları, söz konusu savaştan çok önce Semerkand bölgesinde kâğıdın mevcut olduğunu veya kullanıldığını göstermektedir.²⁶ Gerçek şu ki, Maveraünnehir bölgesinde kâğıt, 751'deki Talas Savaşı'ndan²⁷ çok önce mevcuttur, ancak bu savaş sonrası Çinli savaş esirleri oldukça önemli kâğıt yapım tekniklerini bu topraklara taşımışlardır. Abbasiler döneminde Ziyad b. Salih'in Çinli kölelere Semerkand şehrinde kâğıt imal ettirdiği ifade edilmektedir.²⁸ Semerkand'ın Hazzâm kasabasının, Maveraünnehir bölgesinde kâğıdın üretildiği ve paketlenildiği yer olduğu ifade edilmiştir.²⁹

Semerkand ve Horasan bölgesinde üretilen kâğıtlar, çok kaliteli, ucuz ve kullanışlı olduğundan diğer yerlerde üretilen kâğıtlara nazaran daha fazla rağbet görürdü.³⁰ Zira Horasan bölgesinde üretilen değerli kâğıtların (varak) bir yüzüne seksen satır yazmak mümkündü.³¹ Bu sebeple Semerkand kâğıtları, Mısır'a kadar ihraç ediliyordu.³² Öyle ki Semerkand kâğıdı, Mısır papirüslerini adeta piyasası silmişti.³³

¹⁸ Hattab, *Maverâü'n-Nehr*, 50.

¹⁹ Nerşehî, *Tarihu Buhara*, 41.

²⁰ Hattab, *Maverâü'n-Nehr*, 55.

²¹ John M. Hobson, *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, trc. Esra Ermert (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 4. bs. 2015), 137.

²² Starr, *Kayıp Aydınlanma*, 103.

²³ Muhammed Abdulhayy el-Kettanî, *Nizamü'l-Hukumatî'n-Nebeviye ve'l-Teratibu'l-İdariye*, thk. Abdullah el-Halidî (Beyrut: Daru'l-Erkam b. Ebi Erkam, 2. tab. ts.), 2/167.

²⁴ Kazvinî, Zekerîya b. Muhammed b. Mahmud, *Âsaru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd* (Beyrut: Daru Sadr, ts.), 536; Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci* (İstanbul: Bateş Yayınları, 1978), 2/311; Heyal Muhammed Mehdi el-Cevahirî, *Min Tarihi'l-Mektebat fi Buldani'l-Arabiye* (Dimaşk: Menşuratu Vezareti's-Sekafe, 1992), 73, 74; Abdussettar el-Haricî, *Dirasatu fi'l-Kutub ve'l-Mektebat* (Suudi Arabistan: Mektebetu Misbah, 1988), 21; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* (İstanbul: Kitap Yay., 2003), 25; Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi* (İstanbul: Ötüken Yay., 1983), 1/115.

²⁵ Bloom, *Kâğıda İşlenen Uygarlık*, 69, 70.

²⁶ Bloom, *Kâğıda İşlenen Uygarlık*, 70, 71.

²⁷ Hobson, *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, 137.

²⁸ M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadâriliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001), 247.

²⁹ İzzuddin İbnu'l-Esir el-Cezerî, *el-Lubâb fi Temyizi'l-Ensâb* (Bağdad: Mektebetu'l-Mesnâ, ts.), 1/362.

³⁰ Kazvinî, *Âsaru'l-Bilâd*, 536.

³¹ Bağdadî, Ebubekr Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatib, *Tarihu Medineti's-Selâm- Tarihu Bağdad*, thk. Bişar Avvar Mahmud (Daru'l-Garbi'l-İslamî, 2001), 3/103.

³² Gözütok, *İslam'ın Altın Çağında İlim*, 296.

³³ Nuveyrî, *Nihayetu'l-Ereb*, 1/340.

Hicrî beşinci yüz yılda bile Bağdat'taki hükümet yetkilileri ve özellikle vezirler için Semerkand'da kâğıt üretimi yapıyordu.³⁴ Halbuki o yıllarda Bağdat'ta da kaliteli kâğıt üretimi yapıyordu. Semerkand'da Ebu Süleyman Davud b. Ebi Davud es-Simsâr, Semerkand'da hadis öğretimi ile birlikte Kâğıt Hanı'nda kâğıt simsarlığı da yaptığı için Simsâr alabıyla bilinirdi.³⁵

İslam aleminin diğer bölgelerindeki kâğıt üretimi, Semerkand ve çevresinden çok sonradır. İslam devletinin başkenti Bağdad'da ilk kâğıt üretim atölyesi Halife Harun Reşid döneminde 178/794 yılında kurulmuştur.³⁶ Mısır'da ilk kâğıt üretimi, 184/800 yılında yapılmaya başlandı. Endülüste ise, ilk kez kâğıt üretimi 339/950 yılında gerçekleşti, burada kâğıt üretiminde Şatibe (Jativa) şehri bir merkez olarak öne çıkmıştı.³⁷

Kâğıdın hızla yayılması, kitaplarla birlikte bilginin ve ilmin yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır. Buna bağlı olarak Kur'an tefsirleri, hadisler ile şerhleri ve fikhî eserler İslam coğrafyasında kolaylıkla yayılmıştır. Maverâünnehir bölgesinde hadis ilminin gelişmesi, yaygınlaşması ve kitaplara kaydedilmesinin en önemli sebeplerinden birisi, İslam'ın bölgede Kabul edildiği dönemlerde buralarda ve özellikle Semerkand merkezli kâğıdın yaygın olmasıdır. Öyle ki Semerkand'da kâğıt üretim ve ticaretinin yapıldığı “Kâğıtçılar hanı” diye özel bir han bile mevcuttu.³⁸ İslam medeniyetinin merkezi sayılan Bağdat'ta kâğıt bu bölgeye göre çok sonradan üretilmeye başlanmıştır.³⁹ Zira yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Bağdad, Mısır ve Endülüs'te kâğıt kullanılmaya başladığı yıllarda, Maverâünnehir ve Horasan bölgesinde hadis kitapları yazılmaya başlanmıştı bile. Dolayısıyla bu durum, diğer bölgelerden daha erken Maverâünnehir bölgesinde hadis ilminin gelişmesini ve kâğıda geçirilmesini ve bunların kitap olarak telif edilmesini kısmen açıklar durumdadır.

1.3. Maverâünnehir'de Arapçanın Erken Yaygınlaşması

Bilindiği gibi Halife Abdülmelik'in emriyle, Kur'an'ın yanlış okunmasını ortadan kaldırmak için Hz. Ali'den Arap dilinin gramerini öğrenerek uzmanlaşan Ebu Esved ed-Düelî (ö.69/688), Kur'an'a noktalama işaretleri koymuştu.⁴⁰ Merv'de de Ebu Esved ed-Düelî'nin öğrencisi ve Merv Kadısı Yahya b. Ya'mer el-Udvânî (ö.87/706) de⁴¹ Arapçayı okumakta zorlanan halka Kur'an'ın harekelenmesini sağlayarak⁴² işi kolaylaştırmıştı. Bununla kalmamış, Kur'an'ın doğru okunması için *Kitabu'l-Kıraat* adlı eserini de yazmıştı.⁴³ Bu zat, Abdullah b. Ömer ve Abdullah İbn Abbas'tan hadis almıştır.⁴⁴ Yahya b. Ya'mer'den de birçok kimse Merv'deyken hadis almışlardır.⁴⁵ Yahya b. Ya'mer'in Merv bölgesinde uzun bir müddet kalması, bölgede hem Arap dilinin hem Kur'an'ın hem de hadis ilminin öğrenilmesini ve yaygınlaşmasını sağlamıştır. Aslında Yahya b. Ya'mer gibi bir dil, kıraat ve hadis uzmanının çok

³⁴ Şihabuddin Ebu Abdullah Yakut b. Abdullah el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-Udeba İrşadu'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edib* (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1991), 2/787.

³⁵ Necmuddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand*, thk. Nezir Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Mektebetu'l-Kevser, 1991), 38.

³⁶ Süleyman ed-Duhayl, *el-Fevzu bi'l-Murad fi Tarihi Bağdad* (Kahire: Daru'l-Afaki'l-Arabî, 2003), 124.

³⁷ Cevahirî, *Min Tarihi'l-Mektebat*, 74; Muhammed b. Abdümün'im el-Himyerî, İhsan Abbas, *er-Ravdu'l-Mu'târ fi Haberi'l-Aktâr* (Lübnan: Mektebetu Lübnan, ts.), 337.

³⁸ Nesefî, *el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand*, 38.

³⁹ Şakir Gözütok, *İslam'ın Altın Çağında İlim* (İstanbul: Ensar Yay., 2012), 296.

⁴⁰ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî (ö.597/1200), *el-Muntazam fi Tarihi'l-Muluk ve'l-Umem*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1992), 10/105; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udeba*, 1/463.

⁴¹ Yahya b. Ya'mer'in Haccac b. Müslim'in kıraatteki hatasını bulduğu için Horasan bölgesine sürgün edildiği söylenir. Bkz: İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Şuzûru'l-Ukûd fi Tarihi'l-Uhûd*, thk. Ebi Hisame eş-Şeybânî, Ahmed Abdülkerim Necib (Kahire: Merkezi'n-Necibiyye, 2007), 121.

⁴² İmaduddin Ebu'l-Fida Hafız İbni Kesir (ö. 774/1372), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî (Beirut: Daru'l-Hicr, 1997), 9/78, 79.

⁴³ Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyutî (ö. 911/1505), *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Merkezi'd-Diraseti'l-Kur'âniye (Suudi Arabistan: 1426), (Mukaddimetu't-Tahkik), 26.

⁴⁴ Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebibekir b. Hallikan (ö.681/1282), *Vefayâtu'l-A'yan ve Enbau Ebnai'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Daru Sadr, 4. tab. 2005), 6/173.

⁴⁵ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 12/411.

erken bir zamanda bölgede bulunması, bölge halkının Arapça, Kur'an ve Hadis öğrenmesi bakımından bir şanstır.

Meşhur Arap filoloğu Sibeveyh b. Abdulaziz de Buharalıdır, bir ara Buhara'ya kadı olarak atanmıştır. Hatta zamanın kısalığından dolayı bazıları Sibeveyh, "iki dirhemlik bir kadılık bile yapmadı" demişlerdir. Buhara'nın tarihini yazan Nerşehî, "iki dirhem çoktur, zerre kadar kadılık yapmadı" der.⁴⁶ Bu şekilde en önde gelen Arap dilbilimcilerinin Mâverâünnehir bölgesinde toplanmaları ve ikâmet etmeleri, bölgede fasih Arapça'nın hem öğrenilmesini hem de yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bu durum, Kur'an ve Hadis ilimleriyle işigali kolaylaştırmıştır, zira dinin esas kaynaklarını anlamak için ciddi bir Arapça bilgisine ihtiyaç vardır. Nitekim Tabiûn dönemi müfessirlerinden Mesrûk ibnu'l-Ecde' el-Hemedânî (ö. 62/682), Atâ b. Ebi Müslim el-Horasanî (ö. 135/752), Ebu İsmail Mürre el-Hemedânî (ö. 76/695) ve Mükâtil b. Süleyman (ö. 150/767) gibi müfessirlerin bu bölge ve yakın çevresinde yetişmesi, bölgedeki dinî gayreti ve Arapçaya olan vukufiyeti göstermektedir.

1.4. Mâverâünnehir'de Sahabe ve Tabiûnun Bulunması

Öncelikle şunu ifade edelim ki, ilk dönemler Müslümanlar, ilim dediklerinde çoğunlukla Hadis ilmini kastederlerdi. Hadis dini öğrenmenin merkezinde bulunduğundan "ilim" diye anılmıştır.⁴⁷ Hadisin başlı başına ilim diye anılması, hem dindeki yeri hem de insanların hayatlarının merkezindeki durumunu ifade etmektedir. Aynı şekilde Mâverâünnehir bölgesinde yaşayan Müslümanların da hayatlarının merkezinde hadis ilmi vardı. Bu bölgede hadis ilmini hazırlayan en önemli hususlardan birisi, bazı Sahabelerin bölgede bulunmuş olmasıdır. Zira Sahabe, Hadis ilminin öğretimini motive eden en önemli unsurdur. Çünkü Sahabe denildi mi, Resulullah'ın (s.a.v.) söz, fiil ve uygulamaları akla gelmekte, insanlar da bunları öğrenmek için büyük bir iştiaak göstermektedir.

1.4.1. Mâverâünnehir'de Bulunan Sahabeler

Hiz. Osman (r.a.) tarafından, Resulullah'ın (s.a.v.) sahabelerinden Ahnef b. Kays (muhadramundandır), Merv'e; Habîb b. Kurre el-Berbû'î, Belh'e; Halid b. Abdullah b. Züheyr, Herat'a; Erumeys b. Ahmed el-Yeşkerî, Tus'a; Kays b. Heysem es-Sulemî, önce Nişabur'a ve daha sonra bütün Horasan'a yönetici olarak görevlendirilmişlerdir.⁴⁸ Kays b. Heysem burada bir yıl görev yaptıktan sonra görevden alınmıştır.⁴⁹ Bunların dışında Sahabeden Bureyde İbnu'l-Hasîb el-Eslemî,⁵⁰ bölgeye gelenler arasındadır, kabri Merv'in bir mahallesi olan Cisîn'de bulunmaktadır. Hemen yanı başında bir diğer Sahabe olan Hakem b. Amr el-Gifarî'nin (ö. 50) kabri mevcuttur.⁵¹ Hakem b. Amr da Merv'de vali olarak görev yapmıştır.⁵² Hakem b. Amr'ın kardeşi sahabeden olan Atiyye b. Amr el-Gifarî de Merv'de bulunmuş ve kabri kardeşinin kabrinin yanındadır.⁵³ Asıl ismi Nânâhiye olan ve Resulullah'ın yanında müslüman olup hizmetinde bulunmuş ve bizzat Resulullah'ın (s.a.v.) adını Muhammed koyduğu Merv asıllı zat bu sahabe de, bir müddet sonra memleketi Merv'e geri dönmüştür.⁵⁴ Sahabeden olan Galib b. Abdullah el-Kenanî, Merv'de bulunmuş bir zattır, Hiz. Muaviye tarafından Horasan valisi olarak

⁴⁶ Nerşehî, *Tarihu Buhara*, 17.

⁴⁷ Şakir Gözütok, *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Ensar Yay., 2019), 105.

⁴⁸ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihu Taberî- Tarihu'r-Resûl ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l-Me'arif, ts.), 4/266.

⁴⁹ Belazûrî, *Futuhu'l-Buldân*, 575.

⁵⁰ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Muni' ez-Zührî (ö. 230/), *Tabakatu'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2001), 4/228.

⁵¹ Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Ca'fi (ö.256/869), *Tarihu'l-Kebir*, thk. Haşim Nedvî vd. (Haydarabat: Dairetu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, ts.), 2/141.

⁵² İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi'l-Tarih*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kadı (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İslamiyye, 1987), 3/308.

⁵³ İbnu'l-Esir, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-Gabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdülmevcut (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, ts.), 4/44.

⁵⁴ İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gabe*, 5/86.

atanmıştır.⁵⁵ Nadle b. Ubeyd el-Eslemî, sahabedendir ve biir müddet Horasan bölgesinde kamış ve Merv'de de ikâmet etmiş, sonradan Basra'ya dönmüştür.⁵⁶ Sahabeden Abdullah b. Hazım Ebu Salih el-Basrî, Horasan Emiri olarak görev yapmış ve Said b. Osman ile birlikte Buhara'ya intikal etmiştir. Bir müddet sonra Nişabur'a dönmüştür.⁵⁷ Resulullah'ın (s.a.v.) amcası oğlu Kusem b. Abbas da Mâverâünnehir bölgesinde bulunan sahabedendir ve kabri Semerkand'dadır.⁵⁸ Cabir Abdullah b. Cabir b. Hayy el-Ukaylî'nin de sahabeden olduğu Buhara'da hadis rivayet ettiği ve Herat'a yerleştiği bilinmektedir.⁵⁹ Herat'a gelen bir başka sahabe Sufre Ebu Ma'dân'dır.⁶⁰ Hashas b. Fudayl el-Hanzelî de Herat'ta ikamet eden sahabelerdendir.⁶¹ Keza Herat'ta bulunan sahabelerden biri de mensubiyeti tespit edilemeyen Eşref adlı zattır.⁶² Abdullah b. Hazm (r.a.), Buhara'da bulunan sahabedendir, başında siyah bir sarık taşırdı ve: "Bunu bana Resulullah (s.a.v.) giydirdi" derdi.⁶³ İshak b. Nasr olarak bilinen İshak b. İbrahim b. Nars es-Sa'dî el-Buharî, sahabedendir, Buhara'ya yerleşmiş ve Ebu Zerr'den (r.a.) rivayetlerde bulunmuştur.⁶⁴

Yukarıda tespit edebildiğimiz bu kadar çok sahabenin varlığı, bölgede İslam'ın esasları ve hadis ilminin yerleşmesi ve gelişmesi için önemli bir fırsat olmuştur. Bu kadar kalabalık sahabe topluluğu Mâverâünnehir düşündeki çok az bölgede bulunmuştur; bu durum, Mâverâünnehir'de hadis ilminin rivayeti ve öğretimi için ciddi bir şanstır.

1.4.2. Mâverâünnehir'de Bulunan Tabiûndan Alimler

Bir diğer şans ise, söz konusu bölgede çok sayıda ve alanlarında uzman Tebiûn'dan alimlerin yerleşmesi, eğitim ve öğretim hizmetinde bulunması olmuştur. Bölgeye o kadar çok Tebiûn'dan şahıs gelmiştir ki, Buhara'nun "Nur" kasabası ismini, kalabalık bir Tebiûn'un bu beldeye defnedilmesinden dolayı almıştır. Halk tarafından Nur kasabası, kutsal bir yer olarak ziyaret edilir ve buradan dönenler şölenle karşılanırdı, zira bir Hac sevabına nail olduklarına inanılırdı.⁶⁵

Bir şans olarak Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) gibi dini ilimlerin pek çok alanında geniş bilgiye sahip bir uzmanın bölgede bulunmasıdır. Zaten bölgeden biri olan İbn Mübarek, Tebiûn döneminin en şöhretli muhaddislerindendir. Anne ve babadan Türk, annesi Havarizm'den olan Abdullah ibn Mübarek'in Merv'de büyük bir evi vardı, ayrıca evin çok geniş bir avlusu da bulunmaktaydı.⁶⁶ Mervli olan Seleme b. Süleyman da İbn Mübarek'e yazıcılık yapıyordu.⁶⁷ Hem İbn Mübarek'in kendisinden hem de *Müsned*'inden çok kimse rivayette bulunmuştur.⁶⁸ İbn Mübarek sayesinde bölgede hadis öğrenen, ezberleyen ve rivayette bulunan kimselerin sayısı sayılamayacak kadar artmıştır. Abdullah b. Mübarek'in yetiştirdiği en önemli öğrencilerinden biri Mervli Muhammed b. İshal el-Mervezî'dir.⁶⁹

⁵⁵ İbn Hacer el-Askalanî, Ahmed b. Ali, *el-İsabe fî Temyizi's-Sahabe*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İslamiyye, 1995), 1/243.

⁵⁶ İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsabe*, 6/341.

⁵⁷ İbn Hacer el-Askalanî, Şihabuddin Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali, *Tehzibu'l-Tehzib* (Kahire: Daru'l-Kutubi'l-İslamî, ts.), 5/195.

⁵⁸ İbn Hacer el-Askalanî, *Tehzibu'l-Tehzib*, 8/362.

⁵⁹ Ebu'l-Kasım b. Ferrâ el-Hanbelî, *Tecridu'l-Esmâ ve'l-Künya el-Mezkürü fî Kitabi'l-Müttefik ve'l-Müteferrik*, thk. Şadi b. Muhammed b. Salim Âli Numan (Kahire: Mektebetu İbn Abbas, 2011), 1/130.

⁶⁰ İbnü'l-Esir, *Usdu'l-Gabe*, 3/23.

⁶¹ Ebu Musa er-Ru'aynî İsa b. Süleyman el-Endelusî, *el-Cami' Lemâ fî'l-Musannafâti'l-Cevâmi' min Esmâi's-Sahabe*, thk. Mustafa Bacu (Kahire: el-Mektebetu'l-İslamiyye, 2009), 2/127.

⁶² İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsabe*, 1/239; İbnü'l-Esir, *Usdu'l-Gabe*, 1/248.

⁶³ Ebu Davud, *Libas*, 9 (4038); Tirmizî, *Tefsir*, 67 (3321); İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsabe*, 4/61.

⁶⁴ Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahihi'l-Buharî* (Dımaşk: İdaretu't-Tiba'iyyeti'l-Münire, ts.), 16/235, 236.

⁶⁵ Nerşehî, *Tarihu Buhara*, 27.

⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Ebu'l-Ferec, *Sıfatu's-Saffe*, thk. Mahmud Fahûrî (Beirut: Daru'l-Ma'rife, 3. tab. 1985), 4/134.

⁶⁷ Muhammed b. Ali b. Adem el-İtyübîel-Vellevî, *el-Bahru'l-Muhitu'l-Seccâc fî Şerhi Sahihi İmam Müslim b. Haccac* (Riyad: Daru İbnü'l-Cevzî, 1429), 9/186.

⁶⁸ Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hakim en-Neysaburî (ö.450/1058), *Tarihu'n-Neysâbur Tabakâtu Şuyûhu Hakim*, thk. Ebu Muaviye Mazin b. Abdurrahman el-Beyrutî (Beirut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, ts.), 181; 224.

⁶⁹ Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, 2/55.

Maverâünnehir bölgesinde bulunan önemli Tabiûndan biri de, babası Hz. Ömer'e kâtiplik yapmış Abdullah b. Talha'dır. Başta Hz. Muaviye olmak üzere birçok sahabeyi görme fırsatını bulmuştur.⁷⁰ Keza bir çok sahabeden nakillerde bulunan ve hadis ilmine büyük hizmetlerde bulunmuş Atâ b. Ebi Müslim el-Horasanî de aslen Belhlidir.⁷¹ Abdullah b. Mübarek'in Maverâünnehir'de hadis rivayetinde bulunduğu esnada Abdullah b. Büreyde de, bu bölgede hadis öğretimi ve rivayetinde bulunmuştur.⁷² Aslen Cürcanlı olup Semerkand'da hadis öğreten Atâ b. Meysere (ö. 135/752) de, sahabeden Abdullah ibn Ömer (r.a.), Ebu Derda (r.a.) ve Ebu Hureyre'den (r.a.) rivayetlerde bulunmuştur.⁷³ Tabiûndan olan Halid b. Hasan Ebu Hasan el-Abdî, Buhara'ya yerleşenlerden biridir ve Enes b. Malik (r.a.) ile Hasan el-Basrî'den hadis rivayet etmiştir.⁷⁴ Dedesi Muşemrec adlı sahabe olan Ali b. Hucr es-Sa'dî (ö. 241/855), Merv'e yerleştikten sonra bu bölgede hadisin yayılmasında büyük katkıda bulunmuştur.⁷⁵

Said b. Osman ile birlikte Semerkand'da gelen Rufey' b. Mihrân Ebu Aliyye er-Reyyâhî (ö. 93/712), burada hadis rivayetinde bulunmuştur. Kendisi Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah ibn Abbas ve Sevban'dan (r.anhum) rivayette bulunmuştur. Ceyhun Nehrinin ötesine geçen ilk kişi olduğu söylenir.⁷⁶ Kuteybe b. Müslim ile birlikte Semerkand'da gelen ve buradan da Fergana'ya giden Amir b. Şurayhbil eş-Şa'bî (ö. 104/722), yaklaşık yüz elli sahabeden rivayete bulunmuştur.⁷⁷ Abdümelik b. Umeyr el-Kureşî el-Kûfî (ö. 136/753), Hz. Ösman'ın (r.a.) oğlu Said ile birlikte Semerkand'da gelmiş ve burada hadis rivayetinde bulunmuştur.⁷⁸ Tabiûndan meşhur hadis alimi Abdullah ibn Sirin de Buhara'da bulunmuş ve kendisinden çok kimse hadis almıştır.⁷⁹ Hasan-ı Basrî'nin oğlu Halid Ebu'l-Hasan, Buhara'ya yerleşmiş ve burada babasından Enes b. Malik'ten (r.a.) rivayet ettiği hadisleri,⁸⁰ İsa b. Musa Gunbarî ile Hazım b. Huzeyme ile başkaları hadis almışlardır.⁸¹ İsa b. Musa Gunbarî'den de Bahir b. Nadr hadis dersleri almıştır ve Buharalılara hadis rivayet etmiştir.⁸² Buhara'nın Ceyhun kasabasının köyü olan Kebir'li olan Usame b. Umeyr el-Huzelî'nin oğlu Ebu'l-Melih, babasından rivayetlerde bulunarak Resulullah'ın (s.a.v.) hadislerinin öğretiminde çokça katkıda bulunmuştur.⁸³ İmam Buharî'nin öğrencisi Abdullah b. Ebi'l-Kadı el-Havarizmî (ö. 273/), kendi elleriyle insanlara hadis yazardı.⁸⁴

Maverâünnehir bölgesine gelen tabiûn'dan hadis alimi şahısların tamamını buraya kaydetmemiz mümkün değildir. Bölgede bizzat bulunmuş çok sayıda sahabe ve sayılarını tespit edemeyeceğimiz kadar çok tabiûnun hadis rivayetinde bulunmuş olması, bir sonraki nesil olan dadis tedvinini gerleştiren ve bütün İslam coğrafyasında şöhret bulmuş ulemayı yetiştirmiştir.

1.5. Hadis Öğreten Kurumlar

⁷⁰ Neseî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, 151.

⁷¹ İbn Hacer el-Askalanî, *Tehzibu't-Tehzib*, 7/212 vd.

⁷² Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Şemsuddin es-Sehâvî, *el-İ'lânu bi't-Tevbih li Men Zemme Ehli't-Tarih*, thk. Salih Ahmed el-İlî (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1986), 283.

⁷³ Neseî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, 439.

⁷⁴ İbn Makulâ, *İkmâl fî Ref'i'l-İntiyâb* (Kahire: Daru'l-Kutubi'l-İslâmî, ts.), 6/376.

⁷⁵ Mizzi, Cemaluddin Ebu'l-Haccac Yusuf, *Tehzibu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Bişar Avvâr Ma'ruf (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1992), 20/355.

⁷⁶ Neseî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, 50.

⁷⁷ Neseî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, 460.

⁷⁸ Neseî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, 247.

⁷⁹ Bedruddin el-Aynî, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Me'ani'l-Ahbar fî Şerhi Esmâi'r-Rical Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 3/134.

⁸⁰ İbn Makulâ, *İkmâl fî Ref'i'l-İntiyâb* (Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-İslamiyye, ts.), 6/376.

⁸¹ Buharî, *Tarihu'l-Kebir*, 3/198; Ebu Abdullah Muhammed b. İshak İbn Mende el-İsbehânî, *Fethu'l-Bâb fî'l-Künye ve'l-Elkab*, thk. Ebu Kuteybe Nezir Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Meketebetu'l-Kevser, 1996), 270.

⁸² Darekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer el-Bağdadî (ö. 385/995), *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif*, thk. Mevfik b. Abdullah b. Abdülkadir (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1986), 1/158.

⁸³ Bedruddin el-Aynî, *Me'ani'l-Ahbar*, 3/443.

⁸⁴ Alaiddin Muğlatî İbn Kalic b. Abdullah el-Bekherî, *İkmâlû't-Tehzibi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Adil b. Muhammed, Usame b. İbrahim (Kahire: el-Farûku'l-Hadise, 2001), 7/229.

Bilindiği gibi fethedilen beldelerde ilk yapılan iş büyük bir mabedin inşasıdır. Resulullah (s.a.v.) zamanından beri cami ve mescidler İslamî ilimlerin eğitim ve öğretimin yapıldığı en önemli merkezler olmuşlardır. Kuteybe b. Müslim de, Buhara'yı fethettiğinde ilk iş olarak Mecusi mabedinin yerine el-Mescidu'l-Cami'i inşa etti. Yeni İslam ile tanışmış yöre halkını bu camide Cuma namazını kılmaya davet etti. Rağbetin az olduğunu görünce bir münadi vasıtasıyla: "Kim Cuma namazına gelirse ona iki dirhem vereceğim" diye de duyuruda bulundu. İlk zamanlar Arapça öğrenmekte zorlanan halk, namazlarını Farsça kılıyorlardı. Rukûya gidecekleri zaman arkada duran biri "binekitâ, nekînet" diye, secdeye gittiklerinde de "nekûniyâ, nekûnî" diye bağıyordu.⁸⁵ Bu durumda İmam Azam'ın, Arapça bilmeyenlerin Farsça namaz kılableceği fetvası⁸⁶ biraz daha anlaşılmalıdır.⁸⁷ Bu da bölgedeki İslam'a ilgiyi arttırmak için ortaya konulan özel gayretleri göstermektedir. Bir müddet sonra hadis uleması camilerde yanlarında yazıcılar bulundurmuş ve imlâ ettiklerini onlar kaydetmişlerdir.⁸⁸

İslam aleminde camilerden sonra kurumsal olarak ortaya çıkan eğitim ve öğretim mekânları medreselerdir. Medreseler, camilerdeki eğitim ve öğretim yükünü paylaşmışlardır. İlginç olan şudur ki, İslam coğrafyasında ilk medreselerin ortaya çıktığı yer Manerâünnehir bölgesidir. Bu konuyu başka bir çalışmamızda ele aldığımızda ayrıntılara girmeyeceğiz.⁸⁹ Ancak İslam aleminde tespit edebildiğimiz ilk medresenin Samani hükümdarı İsmail b. Ahmed tarafından Buhara'da 295/907 yılından önce kütüphansıyle birlikte kurulmuş olması,⁹⁰ İslamî ilimlerin eğitim ve öğretimine olan ilgi bakımından bu bölgenin ayrıcalıklı konumuna işaret etmektedir. Medreselerin gelişmesi ve yaygınlaşmasıyla birlikte özel ilim alanlarında eğitim veren, önce Daru'l-Hadisler ve daha sonra Daru'l-Kur'anlar meydana çıkmıştır. Keza bize ulaşan bilgilere göre Dehhâk b. Müzahim (ö. 105/723), önce Semerkand'da ve daha sonra yerleştiği Buhara'da çocuklara başta Kur'an olmak üzere eğitim ve öğretimde bulunmuştur. Dehhâk'a ait kütubında (ilkokul) yaklaşık üç bin erkek çocuk ve yedi yüz de kız çocuğu eğitim ve öğretimde bulunurdu.⁹¹ Elbette bu tür eğitim ve öğretim faaliyetleri, ilmin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.

1.5.1. Daru'l-Hadis ve Daru's-Sünne'ler

İslam aleminde kendileri de birer medrese olmakla birlikte tamamen hadis eğitim ve öğretimine tahsis edildikleri için Daru'l-Hadis veya Daru's-Sünne diye bilinen kurumlar mevcuttur. Bazen de aynı medrese için hem Daru'l-Hadis hem de Daru's-Sünne kavramı da kullanılmıştır.⁹²

1.5.1.1. Cami ve Mescitlerde Hadis Eğitimi

Her İslam beldesinde olduğu gibi Mâverâünnehir'de de hadis öğretimi önceleri camilerde başlamış, daha sonra medreselerde de devam etmiştir. Horasan bölgesi ve hasseten Mâverâünnehir'de de hadis dersleri çoğunlukla cami ve mescitlerde yapıyordu. Söz gelimi Ebubekir Muhammed b. Mansur el-Mervezî, Merv Camiinde yüz kırk hadis imlâ meclisi gerçekleştirmiştir.⁹³ Meşhur hadis alimi ve tabiûndan olan İmam Şa'bi'nin (104/722) Merv Camiinde ders verdiği bilinmektedir.⁹⁴

⁸⁵ Nerşehî, *Tarihu Buhara*, 78.

⁸⁶ İbn Adiy, Ebu Ahmed Abdullah b. Adiy el-Cürcanî (ö.365/975), *el-Kâmil fî Du'afai'r-Rical*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Mu'avvid (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 8/237; Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *Mecmuâtu Resâili'l-Leknevî* (Pakistan: İdaretu'l-Kur'an ve Ulumi'l-İslam, ts.), 4/381.

⁸⁷ Fakih Ebu'l-Leys es-Semerkandî ile Ebu Zeyd ed-Debusî, Ebu Hanife'nin bu görüşünden vaz geçtiğini söylemişlerdir. Bkz: Muhammed er-Razî Fahrüddin b. Diyauddin Ömer (ö.604/1207), *Tefsiru'l-Kebir Mefatihü'l-Gayb* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 1/214.

⁸⁸ Şavki Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî* (Kahire: Daru'l-Me'arif, 11. tab. ts.), 4/123.

⁸⁹ Gözütok, *İslam'ın Altın Çağında İlim*, 188 vd.

⁹⁰ Naci Ma'ruf, *Medarisu Kable'n-Nizamiye* (Irak: Matbaatu'l-Cami'u'l-İlmî'l-Irakî, 1973), 8.

⁹¹ Nesefî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, 148.

⁹² Şam'da Kasiyûn Dağı'nın eteğinde ve Muzafferriye Camii'nin doğusunda bulunan Diyaiyye Medresesi'ne Daru'l-Hadisi'd-Diyaiyyeti'l-Muhammediyye denilirdi. Bu medreseye aynı zamanda Daru's-Sünne de denilmiştir. Bkz. İshak b. Mansur el-Mervezî, *Mesailü'l-İmam Ahmed ve İshak b. Rahaveyh* (Medine: Vizaretu't-Ta'limu'l-Alî, 2004), 1/205.

⁹³ Yahya Hamza el-Vezne, *Medinetu Merv ve's-Selcukiyye Hatta Asru Sancar* (Kahire: Mektebetu's-Sakafeti'd-Diniyye, 2007), 135.

⁹⁴ Taberî, *Tehzibu'l-Âsâr*, 477 (875).

1.5.1.2. Hanlarda Hadis Eğitim ve Öğretimi

İslam coğrafyasının özellikle Hırasan ve Maverâünnehir bölgelerinde at üstünde seyahat yapıldığından, insanların kendileri ve atlarının barınması için mekânlara ihtiyaç vardı, bu ihtiyacı hanlarla gideriyorlardı. İlk zamanlar alimler ve öğrenciler hanlarda ikâmet ediyor ve camilerde ders görüyorlardı. Maverâünnehir bölgesinde de hanlarda eğitim yapılırdı. Ebu'l-Velid el-Belhî (ö. 145/), hadis peşinde koşturmasıyla meşhurdur. Semerkand'a geldiğinde Hanu'l-Feres'e (At Hanı) yerleşmiş ve bu hanın mescidinde hadis dersleri vermiştir.⁹⁵

Nitekim Hakim en-Neysaburî, Hüseyin b. İbrahim el-Eslemî'den 340 yıllarında Nişabur'daki Furs Hanı'nda hadis dersleri almıştır.⁹⁶ Keza aynı şehirde Hanzala Hanı'nda da hadis dersleri yapılmıştır.⁹⁷ 325/936 yılında Buhara'da çıkan yangında Bekâr mahallesinde bulunan Fârcek medresesinin yandığı kayıtlıdır.⁹⁸ Keza Buhara'da 372/982 yılında Pazarcılar Hanı'nda çıkan yangında hadis ehlinin kaydettiği eserlerin büyük çoğunluğu yok olup gitmiştir.⁹⁹ Bu dönemde ilim ehlinin bir çoğunun hanlarda kaldığını unutmamak gerekir.

George Makdisi, Maverâünnehir bölgesinde medreselerin ortaya çıkışını, hanlarda yerleşip camive mescitlerde eğitim ve öğretimde bulunmasına bağlar. Makdisi'ye göre, bu han ve mescit kompleksi birleştirilmiş medrese ortaya çıkmıştır.¹⁰⁰ Bu görüş doğru olabilir, zira han geleneği Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde yaygındı. Bu da ilk medreselerin neden bu bölgede ortaya çıktığını izah etmektedir.

1.5.1.3. Medrese ve Daru's-Sünne'lerde Hadis Eğitim ve Öğretimi

Nitekim Semerkand'da da hadis derslerinin yapıldığı Farcek Medresesi 325/936 yılında çıkan bir yangında yıkılmıştır.¹⁰¹ Keza Nişabur'da İbn Fureyk (ö. 406/1015) için kurulan ve “İbn Fureyk Medresesi” diye bilinen bu büyük medrese, tamamen hadis ehline tahsis edilmişti.¹⁰² Lakabı Kolartekin olan Tuğrul Bey, Buhara yayınındaki bir köyde bulunan caminin kerestelerini Buhara'ya getirip Bakkallar sokağının yakınında Kolartekin Medresesi'ni kurmuştur.¹⁰³

İslam âlimlerinden Suyutî ve Makdisî, İslam âleminde ilk kez kurulan Daru'l-Hadis'in, Nurettin Zengî (ö.569/1173) tarafından Şam'da yaptırılan Nuriye Daru'l-Hadis'i olduğunu söylerler.¹⁰⁴ Bu Daru'l-Hadis'in İbnu Asakir diye şöhret bulmuş ve Tarihu Dimaşk'ın yazarı meşhur Hadis âlimi Ali b. Hasan b. Asakir (ö.591/1195) için kurulduğu bilinmektedir.¹⁰⁵ Ancak bu tarihten çok önce hadis ilmi için özel kurumlar oluşturulmuştur. Erken dönemlerde Mısır'da bir tüccar olan Ebu Hasan Affan b. Süleyman (ö.324/936), bir evi hadis ilmini tahsil edenler için vakfettiğini¹⁰⁶ öğreniyoruz. Maverâünnehir

⁹⁵ Yazarı Meçhul, *Muhtasaru'l-Siyak min Tarihi Neysâbü'r*, thk. Muhammed Kâzım el-Mahmudî (Tahran: Mirasu Mektub, 2006), 17.

⁹⁶ Hâkim en-Neysaburî, *Tarihu Neysabur*, 211, 315, 486.

⁹⁷ Sem'anî, Ebu Said Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1980), 8/72.

⁹⁸ Nerşehî, *Tarihu Buhara*, 134.

⁹⁹ Sem'anî, *el-Ensâb*, 1/217.

¹⁰⁰ George Makdisi, *Orta Çağ'da Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hasan Tucaý Başoğlu (İstanbul: Gelenek Yay., 2004), 71.

¹⁰¹ Nerşehî, *Tarihu Buhara*, 134.

¹⁰² Subkî, Tacuddin Ebu Nasr Abdolvahhab b. Ali, *Tabakatu's-Şafi'iyyeyi'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tenâhî, Abdulfettah el-Hav (Beirut: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabî, 1918), 4/128; Şavki Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, 5/523.

¹⁰³ Nerşehî, *Tarihu Buhara*, 30.

¹⁰⁴ Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyutî (ö. 911/1505), *Hüsni'l-Muhadara fi Tarihi Mısır ve Kahire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabî, 1967), 2/262; Ebu Şame Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî, *er-Ravdateyn fi Tarihi Devleteyn: en-Nuriye ve's-Selahiyeyn*, thk. Muhammed Hilmi, Muhammed Ahmed (Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, 2. tab. 1998), 1/23; Muhyiddin Ebu Muhammed Abdulkadir b. Muhammed el-Karşî (ö.775/1373), *el-Cevahiru'l-Madiye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Halvi (Kahire: Daru Hicr, 2. tab. 1993), 3/440; Ayrıca bkz: İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-A'yân*, 5/185.

¹⁰⁵ İbnu'd-Dubeysi, Muhammed b. Said b. Muhammed, *el-Muhtasaru'l-Muhtaci İleyhi Min Tarihi'l-Huffâz Ebi Abdullah*, thk. Mustafa Cevâd (Bağdad: Matbaatu'l-Meârif, 1951), 15/302.

¹⁰⁶ İbn Kesir, *el-Bidaye*, 11/199.

bölgesinde de erken dönemlerde hadis ehli için büyük evlerin tahsis edildiğini öğreniyoruz. Da'lec b. Ahmed es-Sicistanî (ö.351/962), Bağdat, Mekke ve Sicistan'da hadis ehli için evleri vakfettiği nakledilmektedir.¹⁰⁷ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Müzekkir en-Neysaburî (ö.382/992) de, sünnetin öğretimi için ayrıca bir bina yaptırmıştır.¹⁰⁸

Hadis öğreten kurumların, Horasan bölgesindeki Nişabur'da da erken bir dönemde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bölgede, Daru'l-Hadis terimi yerine, bu kurumların "Daru's-Sünne" diye anıldığını ve faaliyette olduğunu öğreniyoruz. Daha sonra bir çok yerde (Şam, Bağdat, Mısır) Daru's-Sünne diye anılacak hadis öğretim kurumları ortaya çıkacaktır. Şunu da hemen ifade etmemiz gerekir ki, Horasan bölgesi ve özellikle Mâverâünnehir'de tıpkı medreseler ortaya çıktığında İslam aleminde medrese bilinmediği gibi, Daru's-Sünne veya Daru'l-Hadisler ortaya çıktığında da benzer bir durum mevcuttu. Mâverâünnehir'de Sus şehrinde Allame Abdullah b. Muhammed'in Ciştimiyye köyündeki evi de Daru's-Sünne olarak bilinirdi.¹⁰⁹ İbn Sem'an diye şöhret bulmuş Ebubekir Muhammed b. İshak bir Daru's-Sünne inşa etmiş ve bir hadis (imlâ) meclisi tertip etmiş ve 340/951 yılından önce kendisinden bu Daru's-Sünne'den hadis alınmıştır.¹¹⁰ *Müstedrek*'in yazarı Hakim en-Neysaburî, bu zatın Daru's-Sünne'sinde hadis dersleri almıştır, 303/915 yılında kendisinden bu Daru's-Sünne'de Irak'a gitmek için izin istenildiğine göre,¹¹¹ bu tarihlerde bu kurum açık olmalıdır.

Muhaddis İmam Hakim en-Neysaburî, hocası Ebubekir b. Ahmed b. İshak es-Sibgî'nin (ö. 342/953) Nişabur'da Daru's-Sünne diye bilinen el-Cami'u'l-Kadim mescidinin karşısındaki medresesi¹¹² öök meşhurdur.¹¹³ Bu Daru's-Sünne'nin 335/946 yılında faaliyette olduğunu biliyoruz.¹¹⁴ Hakim en-Neysaburî, yirmi bir yaşındayken Ebubekir es-Sibgî'nin Daru's-Sünne'sinin ve vakıflarının yönetimine getirilmiştir.¹¹⁵ Hakim, otuz üç yaşında ve 359/970 yılında Nesâ kadılığına atandığına göre,¹¹⁶ Daru's-Sünne'nin yönetimine 347/958 yılında gelmiş olmalıdır. Nişabur'da çok sayıda Hadis hafızı yetişmiştir, bu Daru's-Sünne'nin de çok büyük hizmetler yaptığı ilgili kitaplardaki nakillerden anlaşılmaktadır. Burada hadis eğitim ve öğretiminde bulunanların içinde başta *Sahihu'l-Müslim* adlı hadis külliyatını kaleme alan İmam Müslim olmak üzere ez-Zuhlî, İbrahim b. Tahman, İbn Huzeyme, Ebu Abbas es-Serrâc vs gibileri gelmektedir.¹¹⁷ Nişabur'da, Bestam valisi Ebu İshak İbrahim b. Muhammed ed-Dârî'nin hicri üç yüz yılının başlarında inşa ettiği Daru'l-Hadis'i mevcuttur.¹¹⁸

Semer kand'da hicri üç yüz yıllarında faaliyette olan ve ne zaman inşa edildiğini tespit edemediğimiz, hadis derslerinin verildiği Daru'l-Cüzcâniyye¹¹⁹ adlı bir kurumda faaliyetler yürütülmekteydi. Hatta Mâverâünnehir sultanı Şemsü'l-Mülk Nasır b. İbrahim de, bu evde fıkıh dersi verenlerden biridir.¹²⁰ Hicri beş yüzlü yıllarda hâlâ Daru'l-Cüzcâniyye'nin faaliyette olduğunu haber

¹⁰⁷ İbn Kesir, *el-Bidaye*, 11/257; Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, 8/387; İbn Cevzî, *Muntazam*, 14/143.

¹⁰⁸ Hâkim en-Neysaburî, *Tarihu Neysabur*, 475.

¹⁰⁹ Muhammed Menâr es-Susî, *Susu'l-Alemiye* (Ribat: Müellif Yayını, 1379), 123.

¹¹⁰ Sem'anî, *Ensab*, 7/151, 152.

¹¹¹ Hâkim en-Neysaburî, *Tarihu Neysabur*, 225.

¹¹² Ebu'l-Hasan Abdülgafir b. İsmail el-Farisi, *el-Müntehâbu's-Siyâk li Tarihi Neysabur*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1989), 93.

¹¹³ Hakim en-Neysaburî, *Tarihu'n-Neysâbur*, 17; Subkî, *Tabakatu'l-Kübra*, 4/159.

¹¹⁴ Sem'anî, *Ensab*, 8/266.

¹¹⁵ *Tarihu Neysabur Tabakatu Şuyûhi'l-Hakim*, 98.

¹¹⁶ *Tarihu Neysabur Tabakatu Şuyûhi'l-Hakim*, 98.

¹¹⁷ Sehâvî, *el-İ'lânu bi't-Tevbih*, 283.

¹¹⁸ Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî (ö. 427/1036), *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'an*, thk. Salah Osman vd. (Cidde: Daru't-Tefsir, 2015), 1/41.

¹¹⁹ Sem'anî, *el-Ensâb*, 10/432; Neseî, *el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand*, 266; 314.

¹²⁰ Selahuddin Halil b. Aybek es-Safedî (ö.764/1363), *el-Vafî bi'l-Vefeyat*, thk. Ahmed Arnavut, Türki Mustafa (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2000), 27/33.

alıyoruz.¹²¹ Gazneli Sultan Mahmud, Gazne şehrini başta olmak üzere Herat'ı da adeta bir ilim merkezi haline getirmiş ve başta İbn Sina olmak üzere bir çok meşhur alimi burada toplamıştır.¹²²

2. Maverâünnehir'de Hadis İlminin Gelişimi

Yukarıda işaret edildiği gibi, bazı kurumlar hadisle meşgul oldukları için Daru's-Sünne veya Daru'l-Hadis adını almışlardır. Bazı şehirlerde de hem hadis ulemasının yoğunluğundan hem de dışarıdaki insanların gözünde sürekli hadisle iştiğal ettikleri intibandan hareketle, bazı şehirlere de *Daru's-Sünne* unvanı verilmiştir. Bunların başında Resulullah'ın (s.a.v.) hicret ettiği ve eğitim-öğretim için uygun bir ortam bulduğu Medine gelmektedir. Zira Resulullah'ın (s.a.v.) vefatından sonra ilim ehli sahabelerin çoğunlukla buldukları ve hadis rivayet ettikleri Medine şehri için *Daru's-Sünne* ifadesi kullanılmakla¹²³ birlikte, eserlerde daha çok *Daru'Sünne ve'l-Hicret* tabiri kullanılmıştır.¹²⁴ Keza Endülüs'te bulunan Kurtuba şehrinde çok sayıda ilim insanı ve hadis ehli yetiştiğinden dolayı bu şehir için de, *Daru's-Sünne* sıfatı kullanılmıştır.¹²⁵

Horasan bölgesinde birkaç şehir bu unvanla anılmıştır. Bunlardan biri Maverâünnehir'de bulunan Hemedandır. Hemedan da diğer hadis ilmiyle şöhret bulmuş şehirler gibi *Daru's-Sünne* diye isimlendirilirdi, zira hicri iki yüz yılından itibaren birçok hadis uleması burada toplanmışlardı.¹²⁶ Bu unvanla anılan bir diğer şehir ise, Maverâünnehir bölgesine komşu Nişabur'dur. Keza Nişabur şehri de, *Daru-s-Sünne ve'l-Avâlî* (Sünnet ve Güven Evi) sıfatıyla anılırdı.¹²⁷ Nişabur 125/743 yılları gibi erken bir dönemde ve İslam'ın bölgede kabul gördüğü ilk zamanlarda dahi bu lakapla anılıyordu.¹²⁸ Çünkü bu şehirler, hadis ilmine ilgi duyan alim ve öğrenciler için adeta bir cazibe merkezi idi. Nişabur şehri her ne kadar Maverâünnehir bölgesinden sayılmazsa da çok yakın olması, Horasan bölgesinden sayılması hasebiyle ve öteden beri ilim merkezi olmasından dolayı Maverâünnehir bölgesini en çok etkileyen şehirlerin başında gelir. Maverâünnehir bölgesinde yaşayan birçok alimin yolu mutlaka Nişabur'a düşmüştür. Zira hadis ilminin mayalandığı dönemde Nişabur bir cazibe merkezidir.¹²⁹

Buharalı Ebu Hafs el-Kebir (ö. 217/822), Bağdat'a seyahat etmiş ve burada İmam Azam'ın öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'den dersler almış, döndüğünde Buhara'da ilimin yaygınlaşmasına ve rağbet görmesine vesile olmuştur. Bu sebeple Buhara şehri de "*Kubbetu'l-İslam*" unvanını almıştır.¹³⁰ Aynı şekilde ilim ehlinin çokça uğraması ve istifade etmesi nedeniyle Ebu Hafs'ın Buhara'daki evi de "*Bab-i Hakrâ*" (Hak yolunun kapsı) diye anılırdı.¹³¹ Aslında Buhara şehri tarihi boyunca bir ilim ve ibadet merkezi olarak önemli bir rol üstlenmiştir. Müslümanlar tarafından

¹²¹ Nesefî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, 422.

¹²² Şavki Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, 5/522.

¹²³ İbn Hişam (ö. 213/828), *es-Siretu'n-Nebevîyye*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî (Beyrut: Daru Kitabi'l-Arabî, 1990), 4/308, 309.

¹²⁴ Ebu Bekir Abdurrezzak b. Hemmam es-San'anî (ö.211/826), *Musannaf*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrut: Menşuratu'l-Meclesi'l-İlmi, ts.), 5/440 (9758); Muhammed b. İdris eş-Şafîî, *el-Umm*, thk. Rif'at Fevzi Abdulmuttalib (Kahire: Daru'l-Vefâ, 2001), 5/182; Cassas, Ahmed b. Ali er-Razî, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, thk. Uceyl Casim en-Nesimî (Kuveyt: Daru'l-Evkâf ve't-Turasi'l-İslamî, 1994), 3/323; Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. Hüseyin, *Ma'rifetu's-Sünen ve'l-â,Âsâr*, thk. Abdulmu'ti Emin Kaleci (Haleb: Daru'l-Va'yi, 1991), 10/78; 14/277.

¹²⁵ İshak İbnu'l-Hüseyin, *Akâmu'l-Mercan fî Zikri'l-Medâini'l-Meşhur fî Külli Mekân*, thk. Fehmi Said (Beyrut: Alemlu'l-Kutub, 1988), 106.

¹²⁶ Zehebî, Şemsuddin Ebu'l-Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Emsâr Zevâtu'l-Âsâr*, thk. Abdülkadir el-Arnaut, Mahmud el-Arnaut (Dimaşk: Daru İbn Kesir, 1985), 62; Sehâvî, *el-İ'lânu bi't-Tevbih*, 282.

¹²⁷ Zehebî, *el-Emsâr Zevâtu'l-Âsâr*, 72; Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Muhammed et-Tebrizî, *el-Kâfi fî Ulûmi'l-Hadis*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Jasan Ali Selman (Amman: Daru'l-Esediyye, 2008), 874; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, 1/40 (rivayet no: 13731); Sehâvî, *el-İ'lânu bi't-Tevbih*, 283.

¹²⁸ Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, 13/501 (2. Dipnot).

¹²⁹ Nişabur'un ilim hayatına katkısı için bkz: Şakir Gözütök, "İslam Medeniyetinin Öncü Eğitim Kurumları: Nişabur Medreseleri", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 185 (2010), 33-64.

¹³⁰ Nerşehî, *Tarihu Buhara*, 86, 87.

¹³¹ Nerşehî, *Tarihu Buhara*, 89.

fethedilmeden önce de Budistlerin ibadet merkeziydi. Öyleki Buhara adını dahi Sankristçe Budist manastırı anlamına gelen "*Vihara*"dan almıştır.¹³²

Maverâünnehir bölgesinde ilim ehlinin bu kadar yoğun bulunması üzerine Hakim en-Neysaburî, "Maverâünnehir ve Horasan bölgesinde hadis hafızları ve alimleri çok olduğu halde kimsenin bunları yazmamış olması, beni Nişabur tarihini yazmaya sevketti" demektedir.¹³³ Aynı minvalde Maverâünnehir bölgesindeki şehirlerinde tarihleri yazılmış, eserlerde isimleri geçtiği halde elimize ulaşmamış kitapkar da vardır. Maverâünnehir bölgesinde hadisle ilmüne olan rağbeti gösteren bazı rivayetler elimizdedir. Mesela Sehl b. Muhammed el-İclî'nin hadis derslerinde hadis yazmaları için beş yüzden fazla,¹³⁴ Muhammed b. Hüzeyin b. Davud el-Hasanî'nin hadis halkasında bin civarında mürekkep okkası dağıtıldığına¹³⁵ Hakim en-Neysaburî bizzat şahit olmuştur.

Müsnedî diye şöhret olmuş Abdullah b. Muhammed el-Ca'fi, el-Buharî (ö. 229/843), Buharalı hadis alimlerindedir. Müsnedlerdeki hadislere karşı özel ilgisinden dolayı "Müsnedî" lakabını almıştır. Başta İmam Buharî olmak üzere çok kimse kendisinden hadis almıştır.¹³⁶ *el-Cami' ve'r-Rikâk* adlı hadis kitabını kaleme alan Recâ b. Mercî el-Mervezî'den (ö. 249/863), Semerkand ve Horasan bölgesinden bir çok kimse hadis ilmini almıştır.¹³⁷

Buceyrî diye şöhret bulmuş Ebu Hafs Ömer b. Muhammed b. Buceyr el-Hemedânî, es-Semerkandî (ö. 311/923), Maverâünnehir muhaddislerindedir. Kendisinin *Sahih* adlı hadis kitabı ve ayrıca bir de tefsiri vardır. Babası da hadis ilmi için bir çok beldeye sefer yapmış ve bu seferlere oğlu Buceyrî'yi de beraberinde götürmüştür.¹³⁸ Kütüb-i Sitte yazarlarından Muhammed b. İsa Ebu İsa et-Tirmizî (ö. 279/892), Horasan bölgesinden ilim öğrencileri kendisinden hadis almışlardır, bunlardan biri de meşhur Buharî'dir.¹³⁹ Buhara, çok önemli muhaddislerin yetiştiği bir merkezdir. Başta Buharî olmak üzere, İsa b. Musa Guncâr, Ahmed b. Hafs el-Fakih, Muhammed b. Selam el-Neykendî vs gibi alimler burada yetişmişlerdir.¹⁴⁰ Semerkand'da İmam Darimî, Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Ömer b. Muhammed b. Behir gibi zatlar yetişmiştir.¹⁴¹

İmam Müslim'in de hocası olan Muhammed b. Bişar, "Dünyanın (hadis) hafızları dört kimsedir: Rey'de Ebu'l-Zür'a, Nişabur'da İmam Müslim, Semerkand'da Abdullah ed-Dârimî ve Buhara'da (*Sahih*'in yazarı) Muhammed b. İsmail'dir" demiştir.¹⁴² İsmi sayılan bu zatlarla birlikte Maverâünnehir bölgesinden başkaları da hadis tedvinine katkı sunmuş, hafızalardan nakledilen hadisleri kitaplarla buluşturmuşlardır.

Kütüb-i Sitte yazarlarından dedesi Mecusi olan ve babası Buhara valisi Yeman el-Cu'fi vasıtasıyla müslüman olduğundan Cu'fi nisbetiyle de bilinen ve Kur'an'dan sonra en güvenilir hadis kitabı kabul edilen *Sahihu'l-Buhari*'in yazarı İmam Buharî (ö. 256/870),¹⁴³ tek başına bölgenin hadis alanındaki şöhretini yükleneyecek kadar güçlü bir isimdir. Maverâünnehir'in mücavir şehirlerden biri ve bölgeyle sıkı ilişkisi olan Nişabur şehriden, yine *Sahihu'l-Müslim* yazarı İmam Müslim b. Haccac (ö.

¹³² Starr, *Kayıp Aydınlanma*, 146, 323.

¹³³ Ebu Ya'lâ el-Halilî el-Kazvinî, *el-İrşad fî Ma'riefi Ulemâi'l-Hadis*, thk. Muhammed Said b. Ömer İdris (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1989), 853.

¹³⁴ Hâkim en-Neysaburî, *Tarihu Neysabur*, 260.

¹³⁵ Hâkim en-Neysaburî, *Tarihu Neysabur*, 397.

¹³⁶ İbn İmad, Şihabuddin Ebu'l-Fellâh Abdülhayy b. Ahmed el-Akrî, *Şezeratü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut, Mahmud Arnaut (Beyrut: Daru'l-Kesir, ts.), 3/135.

¹³⁷ Neseî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, 53.

¹³⁸ Zehebî, İmsuddin Ebu Abdullah, *Tezkiretu'l-Huffâz* (Haydarbad: Matbaatu'l-Meclis, 1333), 2/258, 259; Dimaşkı, *Tabakâtu Ulemâi'l-Hadis*, 2/441.

¹³⁹ İbn Hacer el-Askalanî, *Tehzibu't-Tehzib*, 9/387, 388.

¹⁴⁰ Sehâvî, *el-İ'lânu bi't-Tevbih*, 284.

¹⁴¹ Sehâvî, *el-İ'lânu bi't-Tevbih*, 284.

¹⁴² Şemsuddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Zehebî (ö. 748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb Arnaut (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1984), 12/423, 564.

¹⁴³ Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, 2/323, 324.

261/875), çoğunlukla İmam Buharî ile birlikte anılmakta ve eserleri İslam aleminde "Sahiheyn" diye bilinmektedir.

İmam Ebu Davud (ö. 275/889) Sicistanlıdır. Mâverâünnehir'in de bir parçasını oluşturduğu Horasan bölgesine komşudur. İbrahim el-Harbî: "Hz. Davud'a demir kolay kılındığı gibi, hadis ilmi de Ebu Davud'a kolay kılındı"¹⁴⁴ demiştir. İmam Ebu Davud, hadislerini *Sünenü Ebu Davud*'da toplamıştır. İmam Ebu Davud'un oğlu olan ve müstakil *Sünen* sahibi Darekûtî'yi (ö. 385/995) de burada zikretmemiz gerekmektedir. Bu zatı, meşhur Darekutnî olarak bilinen Bağdatlı Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer'den (ö. 385/995) ayırmak gerekir. Bir başka *Sünen* yazarı, aslen Mervli olduğu halde Mâverâünnehir bölgesindeki Tirmizî'ye yerleşen Muhammed b. İsa et-Tirmizî'dir (ö. 279/892). Keza Hemedân'ın Nesâ kasabasından olan İmam Neseî (ö. 303/915) ve Kazvinli İbn Mâce (ö. 273/887) Mâverâünnehir ve yakın şehirlerinde yetişmişlerdir. Bunların dışında şöhret bulmuş hadis alimlerinden Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Mervlidir. Semerkandlı İmam Darimî diye bilinen Abdullah b. Abdurrahman (ö. 255/869) Mâverâünnehir bölgesinin yetiştirdiği hadis dünyasının sönmeyen birer yıldızıdır. *Nevâdiru'l-Usûl fî Ahâdisi'r-Resûl* hadis kitabının yazarı Hakim et-Tirmizî'yi (ö. 320/932) de burada zikretmemiz gerekir.

İsfereyanlı diye bilinen "Müsned" sahibi Ebu Avâne (230/844), yine *Müsned* yazarı Muhammed b. İshak es-Serrâc (ö. 313/925) da Nişaburludur. Keza *Sünen* yazarı İbn Huzeyme (ö. 311/924) de buralıdır. Sonraki dönemlerde yetişmiş olsa da Nişabur'un Beyhâk kasabasından *Sünenü'l-Kübrâ*'nın yazarı Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî'yi (ö. 458/1066) ve Müstedek Alâ Sahihayn yazarı Hakim en-Neysaburî'yi (ö. 405/1014) de Mâverâünnehir bölgesinin komşu şehirlerinde yetişmiş hadis alimleri arasında saymak gerekir.

İlim ehline ve şehirlere doğru her zaman bir hareket olduğundan, bölgeler ve şehirler arasında sürekli bir sürkülasyon bulunurdu. Sözelimi Bağdat'ta Mervli alimlerin yoğun olarak kaldıkları bir sokak vardı, bu yüzden buraya "Derbu'l-Mervezi" (Mervliler Sokağı) deniliyordu. Bu sokak Kerh Mahallesinde bulunuyordu.¹⁴⁵ Semerkand'a yerleşerek veya yolu buraya düşen, hadis eğitim ve öğretiminde bulunan öğrenci ve hocaların sayısı o kadar kalabalıktı ki, Semerkand'da hadis ilmiyle iştigal edip vefat eden zatların defnedildiği *Mehşedu Ashabi'l-Hadis* diye bilinen bir mezarlık dahi mevcuttu.¹⁴⁶ Bu da yalnızca Semerkand şehrinde ilim ehlinin ne kadar kalabalık bir şekilde burada hadisle meşgul olduğunu gösteren önemli emarelerden biridir. Mâverâünnehir bölgesindeki diğer şehirlerin de Semerkand'dan geri kaldığı söylenemez.

Bu arada şunu kaydetmeden geçemeyiz: Her konuda olduğu gibi Batı düşünürleri, İslam coğrafyasındaki gelişmeleri başka ülke ve şahıslara bağlama bağnazlığına sahiptir. Tıpkı medreselerin kaynağının birkaç değişik dine ve ülkeye bağlamaları gibi,¹⁴⁷ hadis tedvin olayını da aynı şekilde yabancı kaynaklara isnat etme eğilimindedirler. Bunlardan biri olan Starr, şunları söyleyebilmiştir: "Bu açıdan bakıldığında, Muhammed Peygamberin hadislerinin deşifre edilmesi ve yorumlanması konularında Orta Asyalıların diğer Müslümanlardan daha fazla öne çıkmalarının sebebi, bu çalışmanın Budizm ve bir noktaya kadar Maniheizm ve Nesturi Hristiyanlığın da aynı editörlük projesinin devamı olduğu içindir."¹⁴⁸ Starr'ın bu iddialarını tartışmak bu çalışmanın konusu olmadığından, sadece Batı düşünürlerinin, Müslümanların da orjinal birşeyler ortaya koyabileceklerine ihtimal vermeleri gerektiğini hatırlatarak konuyu sonlandırıyoruz.

¹⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 12/269.

¹⁴⁵ Sem'anî, *el-Ensâb*, 1/260.

¹⁴⁶ Neseî, *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, 423.

¹⁴⁷ Bu konudaki tartışmalar için bkz: Gözütok, *İslam'ın Altın Çağında İlim*, 191 vd.

¹⁴⁸ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, 160.

Sonuç

Yukarıda ismi sayılan Maverâünnehir bölgesindeki hadis ulehasının, hadisleri kitaplara kaydetmesi eğitim ve öğretimde hadisin yaygın olarak kullanılmasını sağladığı gibi, her Müslümanın evinde rahatlıkla hadislerden istifade etmesini de kolaylaştırmıştır. Nitekim İmam Tirmizî, “kimin evinde benim bu kitabım bulunursa, adeta Peygamber onun evinde konuşuyor gibidir”¹⁴⁹ demiştir. Tabir caizse, tedvin hareketinden sonra adeta her evde Resulullah (s.a.v.) konuşmaya başlamıştır. Bu da İslam coğrafyasında İslam düşüncesinin sağlam temellerle oluşmasında, yaygınlaşmasında ve uygulanmasında yeni bir çıkışın öncüsü olmuştur.

Dikkat edilirse hadis alanın da eser vermiş ve ismi duyulmuş imamların kesif çoğunluğu Horasan bölgesinde ve önemli bir kısmı da Maverâünnehir coğrafyasında yetişmişlerdir. Bir bölgede veya ülkede ilmin gelişmesi için uygun bir ortamın mevcud olması şarttır. Maverâünnehir bölgesinde de hadis ilminin bu denli gelişmesi, başta çok sayıda sahabenin bölgeye gelmesi, bölgedeki yöneticilerin ilme ilgi duymaları, ilmin gelişmesine katkıda bulunacak sermayenin olması ve ilim için uygun öğretim kurumlarının mekânların hazır olmasıdır. Yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız gibi bütün bunlar Maverâünnehir bölgesinde mevcuttu ve hadis ilminin gelişimine olumlu katkılar sağlamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk dönemlerde hadis tedvininde bulunan ulemadan altısı Mevarâünnehir bölgesinde, altısı Horasan bölgesinde ve dördü de mücavir şehirlere dendir.

İslam alimlerinin bir özelliği de hadis ilmi uğruna sürekli hareket halinde olmaları ve hadis alabilecekleri hocalara ulaşmak için şehir şehir dolaşmalarıdır.¹⁵⁰ Bu da beraberinde gittikleri her bölgede hadis ilmi etrafında bir hareketlenmeye sebep olmuştur. Bu sebeple Maverâünnehir uleması, sadece kendi bölgelerinde değil, İslam coğrafyasının her tarafına hadis ilminin ulaşmasına vesile olmuşlardır. Zaten aslen Manerâünnehirli olan alimlerin bir kısmı başka beldelede vefat etmişlerdir. Yukarıda da değindiğimiz gibi bu bölgedeki bazı şehirler, hadis ilmine olan rağbetten dolayı *Daru's-Sünne* (Sünnet Evi) olarak anılmayı hak etmiştir. Hatta İmam Katade, bir adım daha öteye gider ve şunları söyler: “Kur'an'da geçen “Ummu'l-Kurâ”,¹⁵¹ Hicaz bölgesinde Mekke, Horasan Bölgesinde ise Merv'dir.”¹⁵²

Ne yazık ki Moğol istilası, bölgeyi bu önemli görevinden uzaklaştırmıştır. Cengiz Han, ulaştığı her yeri tahrip edip yaktığı gibi Maverâünnehir bölgesini de alt üst edinceye kadar, bu bölge İslam alemi içinde bir ilim meşalesi olarak parlayıp durmuştur. Bölge ikinci darbeyi de Safevî hükümdarlığı döneminde almıştır.

¹⁴⁹ Mansur Ali Nasif, *Tacu'l-Cami' li'l-Usûl fi Ahadisi'r-Resûl* (Beirut: Daru'l-Ceyl, ts.), 1/17.

¹⁵⁰ Genellikle tabakat kitapların tamamında bu duruma işaret edilmekle birlikte Hatib el-Bağdadî'nin *er-Rihle fi Talebi'l-Hadis* diye müstakil bir eseri mevcuttur. Bkz: Hatib el-Bağdadî, Ebubekir Ahmed b. Ali, *Rihle fi Talebi'l-Hadis*, thk. Nuruddin İtrî (Silsiletu Revâ'i'u't-Turasinâ'l-İslamî, 1975).

¹⁵¹ Şura, 42/7.

¹⁵² Makdisî, *Ahsenu'l-Tekâsim*, 234.

MAVERÂÜNNEHİR MUHADDİSLERİNDEN TİRMİZİ’NİN İLEL İLMİNDEKİ KONUMU: EL-İLELÜ’L-KEBÎR ADLI ESERİ ÖZELİNDE

Doç. Dr. Ömer Faruk AKPINAR¹

Öz

Hadis ilimlerinin özel ihtisas gerektiren alt dallarından biri olan *İlelü’l-hadis*, ancak belli bir yetkinliğe ulaşmış, belirli bir birikim ve değerlendirme yeteneği bulunan uzmanların ilgilendiği bir alandır. Hadislerin doğru bir şekilde nakledilmesi amacıyla matuf olan bu ilim dalı, “sadece ehli tarafından bilinen ve rivayetin sıhhatini olumsuz yönde etkileyen gizli kusur” şeklinde tanımlanan illeti konu edinir. Ancak ilk asırlarda telif edilen ilel eserlerinde rivayetlerdeki her türlü kusur ele alınmaktadır. Bununla birlikte özellikle sikaların rivayetlerinde bulunan illetlerin ancak belli bir yetkinliği bulunan, birikim ve anlayış sahibi kimseler tarafından ancak fark edilebileceği de bir gerçektir. Hafız muhaddisler arasında sınırlı sayıda ismin temayüz ettiği bu alanın öncü isimlerinden biri de Tirmizî’dir. O, hem sünen türü eserinde rivayetlerin illetlerine dair açıklamalar yapmış, eserinde ilele özel bir başlık açmış, hem de hocalarıyla yaptığı müzakereler neticesinde bu alanda müstakil bir eser telif etmiştir. Bu çalışma, telif ettiği *Sünen*’i Kütüb-i Sitte içerisine dahil edilen Tirmizî’nin ilel ilmindeki yerinin tespitini hedeflemektedir. Bu amaç doğrultusunda onun illet kelimesini ve türevlerini kullanımı, ilele dair müzakerede bulunduğu isimler, hocalarıyla farklı düşündüğü hususlar ele alınarak kendisinin ta’lil metodunun izi sürülecektir.

Anahtar Kelimeler: *Hadis, Tirmizî, İlelü’l-hadis, Muhalefet, Teferrüd*

Abstract

Ilal al-hadith, which is one of the sub-branches of hadith sciences that requires special expertise, is an area that is only interested in experts who have reached a certain competence and have a certain knowledge and evaluation ability. This branch aims to convey the hadiths accurately and deals with the illah (flaw in hadith), which is defined as a hidden defect that is known only to its experts and negatively affects the authenticity of the narration. However, all kinds of flaws in the narrations are addressed in the ilal works written in the first centuries. With this, it is also a fact that the flaws found especially in the narrations of trustworthy narrators can only be noticed by people with a certain level of competence, knowledge and understanding. A very limited number of muhaddiths have come to the fore in this field and one of them is Tirmidhî. He both made explanations about the flaws of narrations in his sunan work, opened a special title in it for this issue and also wrote an independent work in this field as a result of negotiations with his teachers and the questions he asked them. This study aims to determine Tirmidhî’s place in ilal science specifically in the independent book he wrote. For this purpose, his method of analysis (ta’lil) will be traced with discussing his use of the word “illah” (flaw) and its derivatives, the names he negotiated with regarding ilal, and the issues he thought differently about with his teachers.

Keywords: *Hadith, al-Tirmidhî, Ilal al-Hadith, Contrariety, Tafarrud.*

Giriş

Hadislerin doğru ve eksiksiz muhafaza edilmesi amacıyla yönelik ortaya çıkan ve zamanla gelişen ilelü’l-hadis ilmi, hadis ilimleri arasında en zoru ve çetrefillisi olarak kabul edilmiş, illetin ancak belli düzeyde birikime ve anlayış kabiliyetine sahip olan muhaddislerce tespit edilebileceği belirtilmiştir. İlet, her ne kadar “sadece ehli tarafından bilinen ve rivayetin sıhhatini olumsuz yönde etkileyen gizli kusur” şeklinde tanımlansa da rivayet asrı denilen ilk asırlarda telif edilen ilel eserlerinde her türlü kusurun illet olarak değerlendirildiği görülür. Bununla birlikte Hâkim’in ifadesiyle özellikle “sikaların

¹ Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı.

rivayetlerinde bulunan" illetlerin ancak belli bir yetkinliği bulunan, birikim ve anlayış sahibi kimseler tarafından ancak fark edildiği de bir gerçektir. Nitekim muhaddisler arasında birtakım isimler bu alanda temayüz etmiştir. Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî de bu isimlerden biridir.

Gerek ilele dair müstakil bir telifinin bulunması, gerekse benzerlerinden farklı bir metot takip ettiği *Sünen*'inde rivayetler hakkında birtakım bilgiler sunması, eserinde izlediği yöntem ve kullandığı kavramlarla alakalı bilgiler verdiği kitabın son başlığını ilele olarak belirlemesi, ilele ilminin önde gelen bilginlerinden Buhârî, Dârimî, Müslim gibi muhaddislerle müzakereler yapmış olması onun bu alanda belli bir seviyeye ulaştığını göstermektedir. Bu çalışma telif ettiği *Sünen*'i Kütüb-i Sitte içerisine dahil edilen Tirmizî'nin ilele ilmindeki yerinin tespitini hedeflemektedir. Bu amaç doğrultusunda onun illet kelimesini ve türevlerini kullanımını, ilele dair müzakerede bulunduğu isimler, hocalarıyla farklı düşündüğü hususlar ele alınarak kendisinin talil metodunun izi sürülecektir.

1. Tirmizî'nin İlele Kelimesi ve Türevlerini Kullanımı

Buhârî başta olmak üzere bazı hocalarına sorduğu soruları *el-İlele* adlı eserinde bir araya getiren **Tirmizî** (ö. 279/892), *Sünen* veya *Câmi* olarak tanınan eserinin adında illet kökünden türeyen ve illetli hadisi ifade etmek için kullanılan "ma'lûl" kelimesini kullanmıştır. Onun eserinin tam adı *el-Câmiu'l-muhtasar mine's-sünen 'an Rasûlillâh sallâllâhu aleyhi ve sellem ve ma'rîfetü's-sahîh ve'l-ma'lûl ve mâ aleyhi'l-amel* olarak kaydedilmiştir.² Eserde konu başlıklarına göre tasnif ettiği rivayetlerin ardından hadisle alakalı teknik ve fikhî değerlendirmelere yer veren Tirmizî, eserinin sonuna daha çok kitapta takip ettiği yönteme yer verdiği "İlele" başlıklı bir bölüm de ilave etmiştir. Bu bölümde bazı zayıf ve mecrûh râvilerden rivayette bulunmuş olmaları sebebiyle sikaların her naklettiğinin doğrudan kabul edilemeyeceğine vurgu yapmıştır.³ *Sünen*'in sonunda yer verilen bu bölümün "İlele" olarak adlandırılması, ilk zikredilen eserin *el-İlelü'l-kebîr* şeklinde anılmasına neden olmuştur.

Muhtevası incelendiğinde *el-İlelü'l-kebîr* terkindeki "ilele" kelimesinin, çoğu, isnadda olmak üzere hadislerdeki muhtelif kusurları ifade ettiği anlaşılmaktadır. Merfû'-mevkûf, mürsel-muttasıl, ziyâde, ihtisâr, ıztırâb gibi muhalefet örnekleri, semâ'ın olup olmaması, teferrüd çeşitleri ve mecrûh râvi gerekçeleri ile illetlendirilen rivayetleri *İlele*'de bulmak mümkündür.

Eserde, illet kelimesi ve türevleri ise sadece bir yerde geçmektedir. Bu örnekte Tirmizî, Abdurrezzâk > Ma'mer > Yahyâ b. Ebî Kesîr > İbrâhîm b. Abdillâh b. Kâriz > es-Sâib b. Yezîd > Râfî' b. Hadîc > Hz. Peygamber tariki ile nakledilen أفطر الحاجم والمحجوم hadisini⁴ hocası İshâk b. Mansûr'a sormuş, o da bu rivayetin Abdurrezzâk'tan tahdis edilmesini reddetmiş ve "bu hatalıdır (ğalat)" demiştir. Bunun üzerine Tirmizî, "İleti nedir?" diye sormuş, hocası da: "Hişâm ed-Destüvâi'nin bu kanalla كسب خبيث و ثمن الكلب خبيث و ثمن البغي خبيث و مهر البغي خبيث و ثمن الكلب خبيث hadisini⁵ naklettiğini belirtmiştir.⁶ İlet tespitinde bir hadisin belirli bir isnad ile bilinmesinden hareket edilen bu örnekte Tirmizî'nin, "illet" kelimesini "hadisi reddetme sebebi" manasında kullandığı anlaşılmaktadır. Ancak o, ne Irak ne de Horasan'da ilele, târih ve isnad bilgisi konusunda hocası Buhârî'den daha bilgisini görmediğini, hadislerdeki illetler, ricâl ve târih hakkında *Sünen*'inde zikrettiği bilgileri hocasının *et-Târîhu'l-kebîr* adlı meşhur eserinden aldığını ve birçoğunu kendisiyle müzakere ettiğini ifade ederken⁷ kullandığı ilele ile hadislerdeki kusurları kastetmiştir.⁸ Nitekim Buhârî'den naklettiği iki rivayette hocasının ilele kelimesini bu manada kullandığı anlaşılmaktadır.⁹

² İbn Hayr, *Fehrese*, 98.

³ Tirmizî, "İlele", 887 (فلا تغتروا برواية الثقات عن الناس).

⁴ Abdurrezzâk, *Musanef*, 4/210; Ahmed, *Müsned*, 25/148; Tirmizî, "Savm", 60.

⁵ Tayâlisî, *Müsned*, 2/270; Müslim, "Müsâkât", 41; Dârimî, "Buyû", 78.

⁶ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 97.

⁷ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 70.

⁸ Tirmizî, "İlele", 888.

⁹ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 138 (هو حديث له علة يقولون عن عائشة هذا الحديث) 191; (هو عدي حديث معلول ولم يذكر علة ولم يعرفه حسنا) (موقوفاً).

Tirmizî, "ma'lûl" kelimesini de kullanmıştır. *Sünen*'inde zikrettiği bir hadiste Velîd b. Müslim'in rivayeti müsned nakletmede tek kalmasını,¹⁰ bir başkasında râvinin sağlam olmamasını ve muhalefeti¹¹ gerekçe göstererek rivayetleri ma'lûl olarak değerlendirmiştir.

2. Tirmizî'nin İlel Bilgisinin Kaynakları

el-İlelü'l-kebîr'de Tirmizî, rivayetlerdeki kusurlara dair dikkatini çeken hususları bazı hocalarıyla müzakere etmekte, onlara bu rivayetleri sorarak görüşlerini almaktadır. Eser incelendiğinde onun daha çok, kendisiyle daha fazla birlikte olduğu Buhârî ile müzakerede bulunduğu görülmektedir. Öyle ki *Sünen*'inde olduğu gibi bu eserinde de görüşlerine yer verdiği diğer hocaları Dârimî,¹² Ebû Zür'a¹³ ve İshak b. Mansûr'a¹⁴ sordukları rivayetler oldukça sınırlıdır. Üstelik bu yerlerin birkaçı hariç hepsinde soru Buhârî'ye de yöneltilmiştir. Bu sebepten olsa gerek onun telif ettiği bu çalışma, hocası Buhârî'ye de atfedilmiştir.

Tirmizî'nin hocalarına yönelttiği sorular, kendisinin engin rivayet bilgisini ortaya koymaktadır. Zira sorduğu sorular daha çok muhalefet içeren rivayetleri barındırmakta, genellikle bir hadisin farklı isnadlarını zikrederek bunların birinin illetli olup olmadığını ve hangisinin tercihe şayan olduğunu sormaktadır. Görülebildiği kadarıyla o, içinde mürsel-müsned ihtilafı, merfu-mevkuf ihtilafı, rivayet lafzı farklılıkları gibi farklı muhalefet çeşitlerini; ıztırabla illetlendirilmiş veya tek bir yolla bilinen rivayetleri; ravilerin durumu, tanınırlığı ve hocalarıyla ilişkilerini belirleyen sema bilgilerini zikrederek hocalarının görüşlerine başvurmaktadır. Zikrettiği bu bilgiler, pek çok yerde onun bu hususlara vâkıf olduğunu ve müzakere amacıyla hocalarına sorduğunu göstermektedir. Zaten pek çok yerde tek bir soru ile yetinmemiş, hocasının cevabına karşı gerek ravilerle gerekse rivayetle alakalı yeni sorular yönelterek müzakereyi devam ettirmiştir.¹⁵

Tirmizî'nin en çok soru yönelttiği ve görüşüne yer verdiği hocası hiç şüphesiz Buhârî'dir. Onun, hemen her rivayette Buhârî ile müzakeresini görmek mümkündür. Öyle ki Buhârî'nin ilel ilmindeki yeri, kendisinin müstakil bir eseri günümüze ulaşmadığı için ancak Tirmizî'nin onunla yaptığı bu müzakerelerle tespit edilebilmektedir.

el-İlelü'l-kebîr'de Buhârî'ye pek çok konuda soru yöneltilmiştir. Soruların farklı rivayet özelliklerine dair olması Tirmizî'nin de illetli ilk dönem alimleri gibi rivayetlerdeki her türlü kusuru ifade etmek için kullandığı görüşüne götürmektedir. Rivayetin isnadıyla ilgili muhalefetin bulunmasına dair örnekler Tirmizî'nin Buhârî'ye yönelttiği sorular arasında en sık görülenleridir. Hadisin bir tarikten merfû', bir tarikten mevkûf rivayet edilmesi; rivayetin mürsel veya muttasıl nakledilmesi; iki ayrı tarihte farklı rivayet lafzının bulunması; isnadda ziyâde râvinin yer alması; yine senedde ıztırab olması gibi farklı muhalefet türleri Buhârî ile müzakere edilmiştir. Tirmizî, bu yerlerin bazısında hocasının muhalefete dair tespitini yorumsuz bir şekilde nakletmekte veya bir hüküm vermediğini belirtmekte,¹⁶ bazısında hocasının tercihini zikretmekte,¹⁷ bir kısmında hocasının muhalefete dair tespitini farklı tariki zikrederek açıkça teyit etmekte,¹⁸ bir kısmında hocasının tercihinin muhtemel gerekçesini kendisi açıklamaktadır.¹⁹ Buhârî'nin tercihte bulunmadığı kimi örneklerde kendisi tercihte bulunmakta,²⁰ bazen

¹⁰ Tirmizî, "Tahâret", 72.

¹¹ Tirmizî, "Nikâh", 27.

¹² Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 37, 51, 89, 97, 121, 193, 222.

¹³ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 50, 52, 56, 62, 65, 68, 107, 114-115.

¹⁴ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 40, 97, 150. Kitapta kendisine soru yöneltilen bir diğer isim Hasen b. Ali el-Hallâl'dir. Tirmizî, ona ilele dair değil künyesi bilinen bir ravinin ismini sorduğu için bu çalışmada zikredilmemiştir. Bkz. Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 40.

¹⁵ Örnekleri için bkz. Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 67, 79, 81, 98, 102, 125, 129, 131, 154...

¹⁶ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 51, 156, 168, 180, 222...

¹⁷ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 45, 46, 51, 60, 166...

¹⁸ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 124, 198, 212...

¹⁹ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 89, 104, 142, 164, 191, 212...

²⁰ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 37, 98, 208, 227...

bunun gerekçesini de vermektedir.²¹ Bazı yerlerde hocasının görüşü yanında diğer tarikin de sahih olduğunu belirtmekte²² veya farklı tariklere işaret etmekte,²³ bazen de hocasının görüşünü benimsemeyip kendi tercihini açıkça söylemektedir.²⁴ Kimi örneklerde de Buhârî, kendi hocaları Ali b. el-Medîni ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini aktarmaktadır.²⁵

Tirmizî, *el-İlelü'l-kebîr*'inde altı yerde hocası Dârimî'nin görüşüne başvurmuştur. Bunların hepsinde aynı soru Buhârî ile de müzakere edilmiş, üçünde her iki hoca da aynı kanaati belirtmiş,²⁶ ikisinde ise Buhârî görüş belirtmezken Dârimî tercihini açıklamıştır.²⁷ Bir yerde ise Dârimî'nin bir raviden rivayeti söz konusu edilmiştir.²⁸

Tirmizî'nin Ebû Zür'a'nın görüşünü sorduğu rivayetler de aynı zamanda Buhârî ile müzakere edilmiştir. Bunların dördünde her iki hocası da aynı kanaatleyken,²⁹ iki rivayette farklı görüş bildirmişlerdir.³⁰ Ayrıca bir rivayette sadece Ebû Zür'a'nın değerlendirmesini nakletmiştir.³¹

İshak b. Mansûr, görüşlerine Tirmizî'nin bu eserde yer verdiği bir diğer hocasıdır. Görülebildiği kadarıyla Tirmizî, ona *İlel*'de sadece bir soru yönelmiştir. Bu soruya verdiği yanıtta İshak b. Mansûr, Buhârî'nin de gayr-i mahfûz olarak değerlendirdiği bu rivayetin galat olduğunu belirtmiştir.³² Tirmizî, ayrıca hocası İshak'tan, ikisi Ahmed b. Hanbel, birisi İshak b. Râhûye, birisi de her ikisinden olmak üzere dört rivayet hakkında değerlendirme nakletmiştir.³³

3. Tirmizî'nin Ta'lîl Metodu

Rivayet aşırında hadisteki her türlü kusuru ifade etmek için kullanılan illeti tespit, belli bir birikim, yetkinlik ve değerlendirme kabiliyeti gerektiren zor bir iştir. Her ne kadar bazı muhaddislerce hadisi bilmek, sarrafın altının sahtesini gerçeğinden ayırmasına benzetilse³⁴ de sarraflığın belli bir ilgi, tecrübe ve uzmanlık gerektirmesi gibi, hadisteki illetleri tespit edip bilmenin de bazı dayanakları vardır. Müslim'in; "Rivayetlerin toplanması ve birbirleri ile mukayese edilmesi sayesinde hadisin sahihi sakiminden ayırt edilir, zayıf haberlerin râvileri hafız râvilerden ayrılır."³⁵ şeklindeki ifadesi bunun ipuçlarını vermektedir. Tirmizî, ilim ehlinin semâ' sırasında hıfz, itkân ve tesebbüt ile birbirlerine üstün olduklarını, buna mukabil büyük imamların bile hata ve kusurdan beri olmadıklarını söylemiştir.³⁶ Ayrıca zayıf ve gafleti bulunan bazı ravilerden birçok hadis imamının rivayet aldığını, dolayısıyla sika ravilerin her rivayetine itibar edilmemesi gerektiğine, mecruh ravilerin teferrüdü durumunda daha ihtiyatlı olunması gereğine dikkat çekmiştir.³⁷ Hatîb el-Bağdâdî ise hadisin illetini bilmenin yolunun, tariklerinin toplanması, râvilerinin rivayetlerdeki ihtilaflarının incelenmesi, hıfz melekeleri ile itkan ve zabt derecelerinin araştırılmasından geçtiğini vurgulamıştır.³⁸ İbn Hacer de hadis ilminin en karışık ve en ince meselelerinden biri olarak takdim ettiği illeti ancak, Allah'ın parlak bir zekâ, engin bir hafıza, râvilerin dereceleri hakkında tam donanım, isnad ve metinler konusunda kuvvetli bir meleke bahşettiği

²¹ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 98, 227...

²² Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 39.

²³ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 60, 70, 167, 180, 187, 222...

²⁴ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 43, 121, 153, 203-204.

²⁵ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 103, 107, 145.

²⁶ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 37, 89, 97, 193.

²⁷ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 51, 222.

²⁸ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 121.

²⁹ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 56, 65, 107.

³⁰ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 52, 62, 114-115.

³¹ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 68.

³² Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 97.

³³ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 40, 52, 150, 242.

³⁴ İbn Ebî Hâtim, *İlel*, 1/389-390.

³⁵ Müslim, *et-Temyiz*, 209.

³⁶ Tirmizî, "İlel", 890.

³⁷ Tirmizî, "İlel", 887, 892.

³⁸ Hatîb, *el-Câmi*, 2/452.

kimselerin fark edebileceğini belirtmiş, bu yüzden illel konusunda hadis bilginlerinden çok azının söz söyleyebildiğini ifade etmiştir.³⁹

İllet konusunu ilk defa müstakil bir başlık altında inceleyen Hâkim, illet tespitinin hıfz, marifet ve fehm ile yapılabileceğini belirtmiştir. Bunlardan hıfz, muallilin adalet ve zabt şartlarını taşıyarak illet tespitine ehil olması; marifet, muallilin ravi ve rivayetler hakkında birikim sahibi olması; fehm ise verileri değerlendirip bir sonuca varması olarak tanımlanmıştır.⁴⁰ İllet tespitinin temel dayanakları olan bu ölçütleri, bir illel uzmanı sayılan Tirmizî'nin rivayetleri illetlendirmesinde de görmek mümkündür. Eserinin kütüb-i sitteye dahil edilmesi ve görüşlerine güvenilir bir muhaddis sayılması onun adalet ve zabt özelliklerini haiz olduğunu zaten ortaya koymaktadır. Burada Tirmizî'nin sahip olduğu birikim ve değerlendirmenin, onun ta'lil metoduna yansımaları ise şu başlıklarda incelemek mümkündür:

3.1. Ravi Bilgisi

İsim ve künye benzerlikleri, râvîlerin baba, dede ve büyük dedelerine nispet edilebilir olması veya benzer nisbeli olmaları, isnadları yanlış okumaya yol açabilmekte, bu durum illel tespiti yapabilecek bilginin isnaddaki râvîleri doğru tanımasını zorunlu kılmaktadır. Ravinin tanınır olması, hadis rivayetindeki konumu, hocalarıyla ve ilim meclisleriyle ilişkisi de illet tespiti açısından önem arz eden bilgilerdendir. Tirmizî, hangi talebenin hangi hocadan rivayetinin daha sağlam olduğu, bir hocanın rivayetlerinde kimin naklinin esas alınacağına temas ederek, hadislerle dair değerlendirme yapacak kimselerin bu tür hususiyetleri bilmesi gereğine işaret etmiştir.⁴¹ "Fılanın hadislerini en iyi bilen filancadır", "Filanca filan şehir alimlerinden rivayette daha sağlamdır" "Filan, falancanın hadislerinde zayıftır" formülleriyle birkaçını örnek olarak zikreden Tirmizî'nin bu yöntemi eseri şerh eden İbn Receb tarafından da benimsenmiştir. Hatta İbn Receb, genellikle hadislerin medârı durumunda olan ravilerin öğrencileri hakkında daha fazla ayrıntıya yer vermiş, hadislerde muhalefet gibi durumlarda kimin hata yaptığının bu yolla bilinebileceğini göstermiştir.⁴² Ona göre hadisin sahih veya zayıflığını belirlemede ve illel ilminin inceliklerine vâkıf olmada sikasıyla zayıfıyla râvîleri bilmenin yanında, sika râvîlerin kendi aralarındaki mertebeleri ve herhangi bir ihtilaf durumunda tercihe şâyân olanın hangisi olduğunun bilinmesi de önemlidir. Bunu bilmek ise uzun bir deneyim, bol müzakere ve Yahyâ el-Kattân, İbnü'l-Medînî, Ahmed b. Hanbel gibi bu işin üstadlarının sözlerini mütalaa etmeyi gerektirir.⁴³

Hocası Buhârî'nin raviler hakkında telif ettiği ve bu alandaki kapsamlı temel eserlerden sayılan *et-Târîhu'l-kebîr* kitabından oldukça istifade ettiğini bizzat ifade eden Tirmizî'nin,⁴⁴ râvîler hakkındaki müktesebatıyla rivayetler arasında tercihte bulunduğu şu örnekte açıkça görülmektedir: O, İbn Mes'ûd'un taş ile istincaya dair hadisinin birden farklı yolla nakledilmesini hem Buhârî hem Dârimî'ye sorduğunu, ancak hocalarının bu konuda bir kanaat belirtmediklerini söylemiş, ardından İsrail'in Ebû İshak'tan naklettiği rivayetin daha uygun ve sahih olduğunu belirtmiştir. Kendisi bu kanaate Ebû İshak'ın rivayetleri arasında İsrail'in, arkadaşlarından daha sağlam olduğu, ayrıca Kays b. Rebî'nin ona mutâbaat ettiği bilgisiyle ulaştığını da eklemiştir.⁴⁵ Yine Süfyân es-Sevrî'nin Habîb > el-Kâsım b. el-Hâris > Abdullah b. Utbe > Ebû Mes'ûd; Şu'be'nin Habîb > el-Kâsım b. Ubeydullah veya Ubeydullah b. el-Kâsım, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe > Ebû Mes'ûd isnadıyla naklettiği yöneticilerin Kureyş'ten olduğuna dair hadisi ravi bilgisi ve rivayetler arasındaki muhalefet sayesinde illetlendirmiştir. Onun tespitine göre, A'meş bu rivayeti Habîb b. Ebî Sâbit > Kâsım b. Muhammed > Ubeydullah b. Abdullah

³⁹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 92. Modern araştırmacılar, illel ilmi konusunda yetkinliği bulunan âlimlerin bir listesini zikrederler. Alî es-Sayyâh, İbn Hâcer ile bitirdiği 154 isim zikretmiştir (Bkz. *Cuhûdu'l-muhaddisin*, 15-21). Mâhir Yâsin Fahl'ın tespitinde ise İbn Hacer'den sonra 6 isim daha ilave edilmek suretiyle 176 isim bulunmaktadır (Fahl, *el-Câmi' fi'l-illel*, 1/41-49).

⁴⁰ Akpınar, Ömer Faruk, *Rivayet Asrında İllet*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 120.

⁴¹ Tirmizî, "İllel", 889-890.

⁴² İbn Receb, *Şerhu İleli'l-Tirmizî*, 187-221.

⁴³ İbn Receb, *Şerhu İleli'l-Tirmizî*, 185.

⁴⁴ Tirmizî, "İllel", 886.

⁴⁵ Kâdî Ebû Tâlib, *İleli'l-Tirmizî*, 37-38.

> Ebû Mes'ûd tarikiyle nakletmiş, Sevrî ravinin ismini yanlış zikretmiş, Şu'be ise ravi konusunda tereddüt etmiş ve hata etmiştir.⁴⁶ Benzer şekilde Simâk'ın Ca'fer b. Ebî Sevr > Câbir b. Semüre > Hz. Peygamber tarikiyle rivayet ettiği bir hadiste Şu'be'nin, Simâk > Ebû Sevr > Câbir diyerek râviyi hatalı zikrettiğini belirtmiş, Ca'fer b. Ebî Sevr'in meşhur bir ravi olup Simâk'ın hocaları arasında yer aldığı bilgisini paylaşmıştır.⁴⁷

Bir başka örnek şöyledir: Muhammed b. Bişr, Hz. Peygamber'in tek parça elbise ile namaz kıldığı hakkındaki hadisi Ubeydullâh b. Ömer > Zührî > Amr b. Ebi'l-Esed isnadıyla rivayet etmişti. Bu rivayette Muhammed b. Bişr'in hata yaptığını öne süren **Tirmizî**, ravinin isminin Ömer b. Ebi Seleme, babasının isminin ise Abdullah b. Abdilesed olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸ Burada o, râvinin kimlik bilgisinden hareketle hatayı tespit etmiştir. Sanki bu isim "Ömer b. Ebî (Seleme Abdillâh b. Abdi)l-esed" şeklinde okunmuşken râvî, aradaki kısmı iyi zabt edememiş, "Ömer"i de "Amr" şeklinde okuyuvermiştir.

Tirmizî, bir başka örnekte her ikisi de "hadiste müminlerin emiri" olarak nitelenen Şu'be ve Sevrî'nin Ebû İshâk > Ebû Bürde > Hz. Peygamber şeklinde rivayet ettiği velisiz nikah konusundaki hadisi, İsrâil, Ebû Avâne, Şerîk, Züheyr, Yunus b. Ebî İshak, Kays b. Rebî' gibi ravilerin Ebû İshâk > Ebû Bürde > Ebû Musa > Hz. Peygamber tarikiyle nakletmesiyle illetlendirmiştir. O, bu illetlendirmesine gerekçe olarak Şu'be ve Sevrî'nin hadisi aynı mecliste işittiklerini, oysa diğer ravilerin farklı şehirlerde muhtelif meclislerde sema ettiğini, Ebû İshak'ın bizzat oğlunun bu şekilde nakletmesini, İsrail'in Ebû İshak'tan semasının daha kadim oluşunu ve Şerik ile İsrail'in Ebû İshak'ın Şu'be ve Sevrî'den sonra en sağlam öğrencileri arasında bulunduğunu zikretmiştir.⁴⁹ Tirmizî'nin saydığı bu gerekçeler, onun râviler konusunda farklı bilgilerle mücehhez olduğunun açık göstergesidir. Öyle ki o, kimi zaman hocası Buhârî'nin değerlendirmesinin aksini savunmuştur. Söz gelimi Buhârî, çoğu hadisi karıştırmaya sebebiyle Atâ el-Horasânî'nin rivayetlerinin terk edileceğini belirlemiş, ancak Tirmizî, onun sika olduğunu, kendisinden Mâlik, Ma'mer gibi sika imamların hadis aldığı ve geçmiş alimlerden onun hakkında olumsuz bir şey duymadığını belirterek buna karşı çıkmıştır.⁵⁰

el-İlelü'l-kebîr'de hadislerin illetine dair açıklamaların kısa ve öz oluşu, müzakerenin tarafları olan Buhârî ve Tirmizî gibi ille uzmanlarının belirli düzeyde bilgiye sahip olduklarını kanıtlar. Çünkü ille bilginleri değerlendirmelerini genelde bir veya birkaç kelimeyle yapmışlar, sorulmadığı müddetçe ayrıntı zikretmemişlerdir. Bu durum, o dönemde söz konusu değerlendirme ve gerekçelerinin, alanda birikimi olan kimseler tarafından kolaylıkla anlaşıldığını gösterir. Zira bu kimseler ihtiyaç hissettiklerinde, yapılan değerlendirmelerin gerekçelerini hocalarından öğrenebilmişlerdir.⁵¹

Bunun yanında Tirmizî, kitabında pek çok rivayette ille konusunda Buhârî'ye yönelttiği soruları tamamlayıcı mahiyette ravilerin kimlik bilgilerini, semâ bilgilerini ve cerh ta'dil durumlarını tespiti yönelik sorular sormuştur.⁵² *el-İlelü'l-kebîr*'i konularına göre tertib eden Ebû Tâlib el-Kâdî, onun ricale dair birçok sorusunu kitabın sonuna toplu halde ilave etmiştir.⁵³

3.2. Rivayet Bilgisi

İllet tespitinde ravi bilgisinin yanında rivayet birikiminin de önemli bir yeri vardır. Rivayetin belli bir yolla bilinmesi, belli isnadla belirli rivayetlerin bilinmesi, ravilerin hadis sayısının ve eda şekillerinin bilinmesi gibi hususlar çoğu zaman ille uzmanı için illet tespitini kolaylaştırmıştır. Tirmizî için de rivayetleri tanımanın illeti belirlemede önemli bir kriter olduğu rahatlıkla belirtilebilir.

⁴⁶ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 200-201.

⁴⁷ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 52.

⁴⁸ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 70.

⁴⁹ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 113.

⁵⁰ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 172.

⁵¹ Mesela bkz. Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 98, 181. Ayrıntılı bilgi için bkz. Akpınar, *Rivayet Asrında İllet*, 137-145.

⁵² Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 136, 137, 149...

⁵³ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 239-250.

Rivayetın belli bir yolla bilinmesi sayesinde Tirmizî'nin tespit ettiği bir illet şöyledir: O, Şebâbe b. Sevvâr'ın Şu'be > Bükeyr b. Atâ > Abdurrahmân b. Ya'mer > Hz. Peygamber tariki ile rivayet ettiği bazı içki kaplarının kullanımını yasaklayan hadisini⁵⁴ hatalı bulmuş; illetin sebebini de hadisçiler nezdinde Bükeyr > Abdurrahmân > Hz. Peygamber tariki ile "Hac Arafat'tır" hadisinin bilindiğini söyleyerek açıklamıştır.⁵⁵ Buna göre Şebâbe, bir rivayetın isnadını başka bir hadis metninin isnadı olarak zikretmiştir.⁵⁶ Bu konudaki meşhur örneklerden biri Abdullâh b. Dînâr'ın İbn Ömer'den naklettiği velâ satışı ve hibesinin yasaklanmasına dair olan hadistir. Bu hadisın İbn Ömer'den rivayetinde İbn Dînâr, tek kalmıştır. Öyle ki Şu'be'nin, İbn Ömer'den rivayette tek kaldığı için hocası Abdullah b. Dînâr'a, İbn Ömer'den bunu semâ' ettiğine dair yemin ettirdikten sonra kabul ettiği nakledilmiştir.⁵⁷ Nitekim Müslim, bu hadis için tüm insanların Abdullah b. Dînâr'a muhtaç olduklarını belirterek buna dikkat çekmiştir.⁵⁸ Yahya b. Süleym'in Ubeydullah b. Ömer > Nâfi' > İbn Ömer tarikiyle naklettiği bu hadise yer veren **Tirmizî** de Abdullah b. Dînâr'ın bu rivayetindeki teferrüdüne işaret ederek Yahyâ b. Süleym'in hatalı olduğunu belirtmiştir. Hatta rivayetın doğrusunu nakleden Şu'be'nin, rivayetinde Abdullah b. Dinar'a bizzat, bu hadisi hocasından işitip işitmediğini sorduğunu, onun da evet diyerek bunu tasdik ettiğine dair rivayet bilgisini içeren ayrıntıyı nakletmiştir.⁵⁹

Râvînin rivayet sayısı bilgisi de Tirmizî'nin illetlendirme yaparken kullandığı ölçütlerdendir. Mesela Şu'be'nin, Hakem'in Miksem'den işittiklerinin 3 veya 5 hadis olduğuna dair sözünü aktaran Tirmizî,⁶⁰ Cuma günü yolculuk etme⁶¹ ve hacda Minâ'da bulunma⁶² ile alakalı rivayetleri Hakem > Miksem tarikiyle zikrettikten sonra bunların o beş hadis içinde yer almadığını belirterek rivayetleri illetlendirmiştir.⁶³

Tirmizî'nin gerek *el-İlelü'l-kebîr*'inde gerekse *Sünen*'inde sıklıkla kullandığı illet tespit yöntemlerinden muhalefet bilgisi, esasında rivayet müktesebatının enginliğine işaret etmektedir. Hocasına soru yöneltirken bir hadisın farklı tariklerini sıralaması bunu göstermektedir. Söz gelimi bir örnekte hocası Buhârî'ye bir ravinin rivayette zikrettiği ziyadeyi sormasından, o rivayetın farklı tariklerinden haberdar olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴ Bir diğer hadisle alakalı olarak Derâverdi'nin bazen isnadda Ebû Saîd el-Hudrî'yi zikrettiğini bazen de zikretmediğini belirtmesi bir ravinin farklı rivayetlerine de vâkıf olduğuna delalet eder.⁶⁵ Öyle ki Tirmizî'nin sorduğu bazı hadisleri Buhârî bilememiş, kendisinden sema etmek durumunda kalmıştır.⁶⁶

Ravi ve rivayet bilgisinden oluşan birikim, geniş araştırma, ilmi seyahatler ve sürekli meşguliyet ile elde edilebilir. Bu araştırma neticesinde bir rivayetın farklı tarikleri bir araya toplanıp incelenerek muhalefet veya teferrüd tespit edilir. Nihayetinde elde edilen sonuçlar ravi bilgisiyle harmanlanarak rivayetlerdeki hatalara ulaşılır ve illetlendirme yapılır. Bu sebeple illet tespitinde muhalefet ve teferrüd tespitinin ayrı bir yeri bulunmaktadır. Dolayısıyla Tirmizî'nin *el-İlelü'l-kebîr*'indeki ta'lîl yönteminde kullandığı muhalefet ve teferrüd tespitini ayrı başlıklarda incelemek yerinde olacaktır.

⁵⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 12/186; Tirmizî, "İlel", 894; İbn Mâce, "Eşribe", 13; Nesâî, "Eşribe", 31.

⁵⁵ Tirmizî, "İlel", 894. Ayrıca bkz. İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 174.

⁵⁶ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 190. Ayrıca bkz. İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 174. Tirmizî'nin, bazı hadislerin belli bir yolla bilindiğini belirterek bu yolla gelmeyen rivayetleri illetlendirmesine dair başka örnekler için bkz. Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 191.

⁵⁷ İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 1/170.

⁵⁸ Müslim, "İtk", 16.

⁵⁹ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 126; Tirmizî, "Büyü", 20.

⁶⁰ Ahmed, *İlel*, 1/536-537; Tirmizî, "Cum'a", 28 (no: 527); Fesevî, *el-Ma'rife*, 2/584.

⁶¹ Tirmizî, "Cum'a", 28 (no: 527). Tirmizî, ayrıca rivayetın garîb olduğunu ve sadece bu vecihten bilindiğini de belirtir.

⁶² Tirmizî, "Hac", 50.

⁶³ Bazı râvîlerin belirli hocalardan belirli sayıdaki hadisi naklettiğine dair diğer bazı bilgiler için bkz. İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 279-284.

⁶⁴ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 214.

⁶⁵ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 69.

⁶⁶ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 222.

3.2.1. Muhalefet Tespiti

Bir râvînin ister zayıf isterse sika olsun kendisinden daha güvenilir râvîlere aykırı rivayette bulunmasına muhalefet denir.⁶⁷ Hem aykırı rivayet nakleden râvînin hem de muhalefet ettiği kişi veya kişilerin zayıf veya sika olmasına göre rivayetler farklı isimlerle anılır ve buna göre değerlendirilir. İlel eserlerinde zayıf râvînin sikaya/sikalara muhalefeti, sika râvînin kendisinden daha iyi durumdaki sikaya muhalefeti, sika râvînin birden çok sikaya muhalefeti, râvînin kendi hadisine muhalefeti ve bir hadisin başka hadislerle muhalefeti şeklinde farklı muhalefet örneklerine rastlamak mümkündür. Tirmizî de *el-İlelü'l-kebîr*'inde pek çok hadisi muhalefet sebebiyle illetlendirmiş, muhalefet tespit ettiği hadisleri hocalarına sorarak onların tercihlerini kaydetmiştir.⁶⁸ Onun yer verdiği muhalefetlerden birkaçı şöyledir:

Sika râvî Hammâd b. Seleme, Haccâc b. Ertât'ın Abdullah b. Abdullah er-Râzî > İbn Ebî Leylâ > Üseyd b. Hudayr kanalıyla rivayet ettiği bir hadisi Haccâc > Abdullah b. Abdurrahman b. Ebî Leylâ > babası > Üseyd b. Hudayr isnadıyla rivayet etmiştir. Tirmizî, onun Haccâc'ın öğrencilerine muhalefet ettiğini ve hatalı olduğunu belirtmiştir.⁶⁹

Vekî', vitir namazını kılmadan uyuyan kimse hakkındaki rivayeti Abdurrahmân b. Zeyd b. Eslem > babası > Atâ b. Yesâr > Ebû Saîd el-Hudrî > Hz. Peygamber isnadıyla "*Vitri kılmayan veya unutan kimse hatırladığında ve uyandığında kılsın*" şeklinde rivayet etmiştir. Kuteybe b. Saîd ise Abdullah b. Zeyd > babası > Hz. Peygamber tarihiyle mürsel olarak "*Vitri kılmadan uyuyakalan kimse sabah kılsın*" şeklinde nakletmiştir. **Tirmizî**, Abdurrahmân b. Zeyd'in zayıf, Abdullah b. Zeyd'in ise sika olduğunu belirterek Kuteybe'den gelen tarihin daha sahih olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰

Süfyân es-Sevrî, savaşta kadınların öldürülmemesi hakkındaki rivayeti Ebu'z-Zinâd > el-Murakka' b. Sayfî > Hanzala el-Kâtib isnadıyla nakletmiştir. **Tirmizî**, bu hadisi birçok kişinin Ebu'z-Zinâd'dan "el-Murakka' > Rabâh b. er-Rebî ehî Hanzala el-Kâtib" şeklinde rivayet ettiklerini belirterek Süfyân'dan gelen rivayeti illetlendirmiştir.⁷¹

Ebû Muâviye, namazı camide kılan kimsenin evi için bereket olsun diye evinde de bir miktar namaz kılmasını tavsiye eden hadisi el-A'meş > Ebû Süfyân > Câbir > Hz. Peygamber tarihiyle sevk etmiştir. Ancak Süfyân es-Sevrî, hadisi el-A'meş > Ebû Süfyân > Câbir > Ebû Saîd > Hz. Peygamber isnadıyla rivayet etmiştir. **Tirmizî**, Ebû Muaviye'nin senedde Ebû Saîd'i muhafaza edemediğini belirterek onun rivayetini illetlendirmiş ve Sevrî hadisinin daha sahih olduğunu söylemiştir.⁷²

Süfyân b. Uyeyne ve Hammâd b. Zeyd "*Namaz için kamet getirildiğinde farz namazdan başka namaz kılınmaz*" hadisini Amr b. Dînâr > Atâ b. Yesâr > Ebû Hüreyre isnadıyla mevkûf nakletmişlerdir. Buna mukabil Eyyûb es-Sahtiyânî, Ziyâd b. Sa'd, Zekeriya b. İshâk, Muhammed b. Cühâde, Verka b. Ömer, İsmâil b. Müslim, Hammâd b. Seleme hadisi aynı tarikle merfû' rivayet etmişlerdir. **Tirmizî**, Abdullâh b. Ayyâş b. Abbâs el-Kıtbânî'nin de > babası > Ebû Seleme > Ebû Hüreyre > Hz. Peygamber isnadıyla hadisi merfû' nakletmesini şâhid olarak zikrederek hadisin merfû' olmasının daha sahih olduğunu belirtmiştir.⁷³

Tirmizî, İbn Ebî Leylâ'nın hafızasının zayıflığı sebebiyle kendi rivayetine muhalif rivayetinin örneklerinin çok olduğunu belirtmiş⁷⁴ ve şu rivayeti örnek olarak zikretmiştir: **Yahyâ b. Saîd** el-Kattân şöyle der: "Şu'be, hapsürme ile alakalı hadisi İbn Ebî Leylâ > kardeşi İsâ > Abdurrahmân b. Ebî Leylâ > Ebû Eyyûb > Hz. Peygamber tariki ile nakletti. Daha sonra İbn Ebî Leylâ ile karşılaştım. Bana (aynı

⁶⁷ Uğur, *Hadis Terimleri*, 262.

⁶⁸ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 51, 53, 64, 65, 69, 75, 146, 165, 167-168, 185, 186, 192, 225...

⁶⁹ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 51.

⁷⁰ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 75-76.

⁷¹ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 164.

⁷² Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 75.

⁷³ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü'l-Tirmizî*, 74.

⁷⁴ Tirmizî, "İlel", 888; İbn Receb, *Şerhu İleli'l-Tirmizî*, 49.

hadisi) kardeşi İsa > Abdurrahmân b. Ebî Leylâ > Hz. Ali > Hz. Peygamber tariki ile tahdis etti."⁷⁵ Râvînin kendi hadisine muhalif rivayeti, iki farklı rivayetten biri diğerine tercih edilemediği durumlarda ıztrâb ile illetlendirilmiştir. Tirmizî'nin Abdurrezzâk > Ma'mer > Zeyd b. Eslem > babası > Hz. Ömer > Hz. Peygamber senediyle tahrîc ettiği '*Zeytinyağını yiyin ve sürünün, çünkü o bereketli bir ağacın ürünüdür*' hadisi böyledir. **Tirmizî**, yaptığı değerlendirmesinde Abdurrezzâk'ın bu hadisin senedinde karışıklığa düştüğünü (بضطرب), kimi zaman Hz. Ömer'den mevkûf, kimi zaman Eslem'den mürsel, kimi zaman ise 'Hz. Ömer'in bunu Hz. Peygamber'den işittiğini zannediyorum.' şeklinde şek ifadesi kullanarak rivayet ettiğini söylemiştir.⁷⁶

Tirmizî, Amr b. Ebî Amr, İkrime > İbn Abbâs > Hz. Peygamber tarikiyle "*Bir kimsenin bir hayvan ile ilişkiye girdiğini bulduğunuzda o kimseyi (hemen) öldürün, hayvanı da öldürün*" hadisini İbn Abbâs'tan gelen fetvaya aykırı olduğu için illetlendirilmiştir. O, rivayete yer verdikten sonra şöyle demektedir: "Bu hadisi sadece Amr b. Ebî Amr'ın hadisinden ve İkrime > İbn Abbâs > Hz. Peygamber isnadıyla biliyoruz. Oysa Süfyân es-Sevrî, > Âsım > Ebû Rezîn > İbn Abbâs tarikiyle İbn Abbâs'ın "Hayvanla ilişkiye girene had gerekmez!" dediğini nakletmiştir. Bu, önceki hadisten daha sahihtir ve ilim ehli nezdinde amel bu rivayete göredir."⁷⁷

Örneklerden anlaşılacağı üzere Tirmizî, muhalefeti tespit ile yetinmemiş, hangi rivayetin tercih edileceğine dair de kanaatini ortaya koymuştur. O, hem eserinde rivayetlerdeki merfû-mevkûf ihtilafı,⁷⁸ müsned-mürsel ihtilafı⁷⁹ gibi farklı muhalefet durumlarına işaret etmiş, hem de rivayeti destekleyen mutabiinin bulunması⁸⁰ veya diğer tarihte ıztrab olması⁸¹ gibi tercih ettiren bir sebep ile illetli rivayetleri belirlemeye çalışmıştır. Ayrıca ravisinin tek kaldığı rivayetin farklı tariklerini sorgulayarak hatanın kimden kaynaklandığını araştırmıştır.⁸² Bazı durumlarda ise muhalefete işaret etmekle birlikte her iki rivayeti de sahih saymıştır.⁸³

3.2.2. Teferrüd Tespiti

Tirmizî, garîb hadisi tanımlarken bir hadisin, bilindiği isnaddan farklı yolla gelen tariklerinin ilim ehline garîb olarak isimlendirildiğini ve teferrüdle malul sayıldığına temas etmiştir.⁸⁴ Kendisi de gerek *Sünen*'inde gerekse *İlel*'de pek çok hadisi bu yönüyle illetlendirmiştir.⁸⁵

Söz gelimi birkaç sahabiden nakledilen "*İslam, garîp başladı, garîp olarak dönecektir. Ne mutlu o gariplere!*" hadisini Tirmizî, İbn Mes'ûd tarikiyle garîb saymış, gerekçe olarak bu rivayeti sadece Hafs b. Gıyâs > el-A'meş > Ebû İshâk > Ebu'l-Ahvas > İbn Mes'ûd isnadıyla bildiğini belirterek Hafs'ın teferrüdüne dikkat çekmiştir.⁸⁶

Yukarıda rivayet bilgisi kısmında zikri geçen Abdullâh b. Dînâr'ın İbn Ömer'den naklettiği velâ satışı ve hibesinin yasaklanmasına dair olan hadis hakkında **Tirmizî**, "Abdullah b. Dînâr bu hadisi İbn Ömer'den rivayette tek kalmıştır."⁸⁷ "Bu hadis hasen-sahihtir. Bunu ancak Abdullah b. Dînâr'ın İbn Ömer'den nakli ile biliyoruz." demiş, sonrasında hadisi Nâfi' > İbn Ömer tarikiyle rivayet eden Yahyâ b. Süleym'in hatalı olduğunu belirtmiştir.⁸⁸

⁷⁵ Tirmizî, "İlel", 888; İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 49.

⁷⁶ Tirmizî, "Et'ime", 43.

⁷⁷ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 151; Tirmizî, "Hudûd", 23.

⁷⁸ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 70, 74, 191, 192, 228.

⁷⁹ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 69, 75-76, 214, 225, 229, 231.

⁸⁰ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 64, 167-168, 212.

⁸¹ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 73.

⁸² Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 47.

⁸³ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 72.

⁸⁴ Tirmizî, "İlel", 893-894.

⁸⁵ Bkz. Tirmizî, "Tahâret", 44; "Salât", 150, 188, 194; "Savm", 44; "Buyû", 67; Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 43, 73.

⁸⁶ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 208. Ayrıca bkz. Tirmizî, "İmân", 13.

⁸⁷ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 126.

⁸⁸ Tirmizî, "Büyû", 20; Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 126. Aynı hususa Bezzâr da işaret etmiştir. Bkz. Bezzâr, *Müsned*, 12/141.

Bir başka örnekte **Tirmizî**, Hammâd b. Seleme'nin Ebu'l-Uşerâ > babası > Hz. Peygamber tarikiyle naklettiği, hayvan boğazlamanın usulü ile alakalı hadisi: "Nice hadisler vardır ki ğarîbdir ve sadece tek bir vecihten bilinir. Hammâd b. Seleme'nin Ebu'l-Uşerâ'dan naklettiği hadis gibi. Bu hadiste Hammâd, Ebu'l-Uşerâ'dan rivayette teferrüd etmiştir. Ebu'l-Uşerâ'nın bundan başka babasından rivayeti de bilinmemektedir. Bu hadis ilim ehli nezdinde şöret bulmuşsa, Hammâd b. Seleme'nin hadisinden yayılmıştır. Bunu ancak onun hadisinden bilmekteyiz." diyerek illetlendirmiştir.⁸⁹

Muhammed b. Ömer b. er-Rûmî'nin, Şerîk > Seleme b. Küheyl > Süveyd b. Ğafele > Sunâbihî > Hz. Ali > Hz. Peygamber isnadı ile rivayet ettiği "Ben ilim/hikmet yurduyum, Ali de onun kapısıdır" hadisini Şerîk'in sika öğrencilerinden hiçbirinin nakletmediğini belirterek rivayeti illetlendirmiştir.⁹⁰ Bir başka örnekte Ubeydullah'ın öğrencileri arasında rivayeti merfû' nakleden tek ismin Abdullah b. İdris olduğunu belirterek onun rivayetini illetlendirmiştir.⁹¹ Yine başka bir rivayeti Ubeydullah yoluyla sadece Hafs b. Gıyâs'ın naklettiğini belirtmiş, oysa hadisin İmran b. Hudeyr yoluyla bilindiğini belirtmiştir.⁹² Yine bir rivayette Velid b. Müslim'in öğrencilerinden sadece birinin hocasından hadisi naklettiğini belirterek hadisi ğarîb olarak değerlendirmiştir.⁹³ Buhârî'nin hasen olarak değerlendirdiği abdestin üçer üçer alınacağına dair rivayetin de yer verdiği o isnad ile ğarîb olduğunu belirtmiştir.⁹⁴ Enes'ten nakledilen, deveyi bağladıktan sonra tevekkül edilmesini tavsiye eden meşhur hadisin değerlendirmesinde "Bu vecihten ğarîb bir rivayettir. Onu Enes b. Mâlik hadisinden sadece bu yolla bilmekteyiz. Amr b. Ümeyye ed-Damrî > Hz. Peygamber tarikiyle bunun benzeri rivayet edilmiştir" demiştir.⁹⁵ Peş peşe zikrettiği iki hadisten hurma hadisi için "Hasen-ğarîbdir. Hişâm'ın hadisinden sadece bu vecihle biliyoruz."; sirke hadisi için "Bu vecihten hasen-sahîh-ğarîbdir, Hişâm'ın hadisinden olarak sadece Yahyâ rivayeti ile bilmekteyiz." demiştir.⁹⁶

Tirmizî, sikalardan birinin rivayette bir hususta teferrüd etmesine dair meşhur örneği de *İlel*'inde konu edinmiştir. "Allah Rasulü Ramazan ayında fitir sadakasını hür veya köle, erkek veya kadın herkes üzerine farz kıldı" şeklinde Nâfi' > İbn Ömer tarikiyle nakledilen fitir sadakası rivayetinde Mâlik b. Enes, "Müslümanlardan" kaydı ile teferrüd etmiştir. **Tirmizî**, Eyyûb es-Sahtiyânî, Ubeydullah b. Ömer ve başkalarının ziyadesiz rivayetine işaret ettikten sonra hıfzına güvenilmeyecek bazı kimselerin de bunu Mâlik'in rivayeti gibi ziyadeli naklettiklerini söylemiş, ayrıca pek çok kimsenin, Mâlik'in hadisini alıp onu delil olarak kullandıklarını belirtmiştir.⁹⁷

Tirmizî'nin neshi de illet olarak isimlendirdiği belirtilmiştir.⁹⁸ Irâkî, Tirmizî'nin bu isimlendirmesine, neshin, hadisle amel noktasında illet kabul edilebileceğini, ancak hadisin sıhhatini zedeleyen bir illet olarak görülemeyeceğini söyleyerek açıklık getirmiştir.⁹⁹

Sonuç

Kütüb-i sitte müelliflerinden olan Tirmizî, iyi bir muhaddis ve fakih olmasının yanı sıra özel ihtisas gerektiren illel ilminde de öncü bilginlerden biridir. O, benzerlerinden farklı bir metot takip ettiği

⁸⁹ Tirmizî, "İlel", 893; "Et'ime", 5.

⁹⁰ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 234 (لم يرو عن أحد من الثقات من أصحاب شريك).

⁹¹ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 147. Benzer bir örnek için bkz. Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 192.

⁹² Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 191.

⁹³ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 229.

⁹⁴ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 43. Teferrüd ile illetlendirilen diğer örnekler için bkz. Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 47, 49, 83.

⁹⁵ Tirmizî, "İlel", 895.

⁹⁶ Kâdî Ebû Tâlib, *İlelü't-Tirmizî*, 186; Tirmizî, "Et'ime", 17, 35.

⁹⁷ Tirmizî, "İlel", 894; Tirmizî, "Zekat", 35. Mâlik rivayeti için bkz. Buhârî, "Sadakatü'l-fitr", 2; Müslim, "Zekat", 12. Mâlik'in sikalar arasında tek kalması hususunda teferrüd kelimesini kullanan isim İbnü's-Salâh'tır (Bkz. *Mukaddime*, 116). Tirmizî, teferrüd kelimesini kullanmaksızın, hatta zayıf da olsa mutabilerinin bulunduğunu belirterek Mâlik'in ziyadesine işaret etmiştir.

⁹⁸ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 123. Irâkî, Tirmizî'nin bu değerlendirmesini "Şayet amelden alıkoyan illeti kastetmişse doğrudur, ancak hadisin sıhhatini etkileyen illeti kastettiyse bu ifade doğru olmaz. Çünkü hadisler içinde mensûh olan pek çok sahih hadis vardır." diyerek açıklamıştır. Bkz. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 222.

⁹⁹ Irâkî, *Şehru't-Tabıra*, 1/289.

Sünen'inde hadislerin amel edilebilirliğine dair verdiği bilgilerin yanı sıra rivayet özelliklerine yönelik değerlendirmelerde bulunmuş, hemen her bir hadisin sıhhat durumunu açıklamıştır. O, kitabının sonunda "Ebvâbu'l-ilel" şeklinde bir başlık açarak eserinde takip ettiği yöntem ve kullandığı kavramlara ilişkin bilgiler vermiştir. Ayrıca rivayetlerde yer alan illetlere dair müstakil bir eser telif etmiş, bu eserde illel ilminin önde gelen bilginlerinden Buhârî, Dârimî, Müslim gibi muhaddislerle müzakereler yapmıştır. Bu hususiyetler onun ricâl ve rivayetler konusunda geniş bir müktesebata sahip olduğunu, böylece illel konusunda belli bir seviyeye ulaştığını göstermektedir.

el-İlelü'l-kebîr adlı eseri, Tirmizî'nin, hocalarına yönelttiği sorular yanında kendi değerlendirmelerini de içeren bir çalışmadır. Onun bu kitabındaki değerlendirmelerine odaklanan bu araştırmada, rivayetlerdeki kusurları tespit ederken bir rivayetin farklı isnadlarını bir araya getirerek mukayese ettiği, belli başlı kriterlerle rivayetler arasında tercihte bulunduğu ve diğer rivayeti illetlendirdiği görülmüştür. Kitapta en çok kullanılan ta'lîl metodu merfû-mevkûf ve müsned-mürsel ihtilafını içeren muhalefet tespiti ile bir râvinin rivayette belli bir açıdan tek kaldığını ifade eden teferrüd tespittir.

Tirmizî'nin ilele dair değerlendirmeleri elbette bu kitabıyla sınırlı değildir. *Sünen*'i başta olmak üzere diğer eserlerindeki görüşlerini de kapsayan geniş bir araştırmanın, onun ileledeki konumunu ve bu ilim dalına yaptığı katkıyı daha net ortaya koyacağı muhakkaktır.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zâmî, I-XII, Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, h. 1403.
- Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, thk. Vasıyyullâh b. Muhammed Abbâs, Riyâd: Dâru'l-Kabes, 2006.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd., I-L, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Akpınar, Ömer Faruk. *Rivayet Asrında İlet*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Alî b. Abdillâh es-Sayyâh, *Cühûdu'l-muhaddisîn fi beyâni ileli'l-hadîs*, Riyâd: Dâru'l-Muhaddis, h. 1425.
- Aydınli, Abdullah, *Hadis İstulahları Sözlüğü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Mahmûd Muhammed Nassâr, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Behrâm, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Abdülğani Muhammed Alî, Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.
- el-Mektebetü'ş-şâmile 4.0
- Fahl, Mâhir Yâsîn, *el-Câmi' fi'l-ilel ve'l-fevâid*, I-V, Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1431.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, I-IV, Medîne: Mektebetü'd-Dâr, h. 1410.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyetü ecnâsîhi*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm, Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 2010.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb, I-II, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1953.
- İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbü'l-ilel*, thk. Komisyon, I-VII, Riyâd: Hâlid b. Abdurrahmân el-Cüreysî, h.1426.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, I-XXVI, Cidde: Dâru'l-Kıble, 2006.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzihi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nûruddîn İtr, Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2012.

- İbn Hayr, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr el-İşbîlî, *Fehresetü İbn Hayr*, nşr. Muhammed Fuâd Mansûr, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Ahmed Şemsüddîn, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Receb, Zeynüddîn Ebu'l-Ferac Abdurrahmân b. Ahmed el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk. Nûruddîn Itr, I-II, Kahire: Dâru's-Selâm, 2014.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdirrâhmân eş-Şehrazûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh fî ulûmi'l-hadîs*, thk. Abdullâh el-Minşâvî, Kahire: Dâru'l-hadîs, 2010.
- Kâdî Ebû Tâlib, Akîl b. Atıyye, *İlelü't-Tirmiziyyi'l-kebîr*, thk. Hâmid Abdullâh el-Mahallâvî, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Müslim, *et-Temyîz*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Riyâd: 1982.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sünenü'n-Nesâî*, nşr. Ahmed Şemsüddîn, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, thk. Mustafa Abdülkadî Atâ, I-III, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Muhammed Eymen eş-Şibrâvî, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Tayâlisî, Süleymân b. Dâvûd b. Câlût, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, I-IV, Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî ve hüvel-Câmiu's-sahîh*, nşr. Hâlid Abdülğanî Mahfûz, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992

KUTADGU BİLİĞ PENCERESİNDEN TÜRK İSLAM KÜLTÜRÜNDE MERHAMET KAVRAMI

Dr. Öğr. Üyesi Öğr. Üyesi Erhan Salih FİDAN¹

Öz

Kutadgu Bilig, Mâverâünnehir’de asırlarca hüküm süren Karahanlılar Devleti’nde (840-1212) saray teşkilatının baş mevkisi olan hâciblik görevinde bulunmuş Balasagunlu Yûsuf tarafından 1069-70 yıllarında yazımı tamamlanmış, Türk İslam kültürünün en eski metinlerinden birisidir. Miladî 10. asrın ikinci yarısından itibaren geniş kitleler hâlinde İslâm dinini kabul eden Türk topluluklarının, İslâm öncesi Türk kültürü ile İslâm kültür ve medeniyetinin bir sentezini ortaya koyarak oluşturduğu Türk İslâm kültürünün ilk ve en önemli eserlerinden birisi olan *Kutadgu Bilig*, Türk İslâm kültürünün teşekkül, tekâmül ve değişim evrelerini gösteren mühim bir kaynaktır. *Kutadgu Bilig*, mutluluk veren bilgi anlamına gelen ismiyle, idare edenlerle idare edilenlerin münasebetlerini düzenlerken çizdiği ahlâkî sınırlarla birey ve toplum nezdinde dünya-ahiret dengesini kurma amacına da hizmet etmekte ve toplumsal bütünleşmeye ciddi katkılar sunmaktadır. Ayrıca muhtevasıyla Türk devlet teşkilâtının felsefesini ve ahlâkî temellerini de gelecek asırlara taşımak gibi çok mühim bir vazifeyi asırlardır yerine getirmiş bir edebî metindir. Kişinin hür iradesiyle ve imkânları ölçüsünde, başka varlıkların ihtiyaçlarını karşılama yolundaki gayretini ifade eden merhamet, *Kutadgu Bilig*’de vurgulanan toplumsal düzen içerisinde birlikte yaşama kültürünü besleyen en önemli unsurlardan biridir. İslâm düşüncesi açısından baktığımızda ise merhamet çok geniş bir çerçeveye oturtulmuştur. Gerek Kur’ân-ı Kerim’de vurgulanan Yüce Allah’ın kullarına rahmeti ve Hz. Muhammed’in ümmetine merhameti, gerekse “Merhamet etmeyene merhamet edilmez” gibi hadis-i şerifler göstermektedir ki İslam dini açısından merhamet, insanı da aşarak tüm canlıları kapsamak hedefindedir. Hatta gittikçe genişleyen bir çerçeve ile canlı cansız tüm varlıkları kapsayan bir merhamet anlayışının ortaya konulması, yaşatma ve imar etme hedeflerini güden İslâm medeniyetinin de temellerini atmıştır. Bu manada evlât sevgisi, ana babaya itaat, yoksullara, hastalara, kimsesizlere, yaşlılara, engellilere, yetimlere, hayvanlara ve tüm canlılara yardım etme gibi erdemlerin yanında iyiliği emir-kötülükten sakındırma dahi zulmün karşısında konumlandırılan merhamet duygusunun yansıması olarak görülmüştür. Bu çalışmada *Kutadgu Bilig*’de Türk devlet geleneği aynasına yansıyan karşılıklı haklar ve vazifeler odağındaki merhamet anlayışı ele alınacaktır. Devleti mahveden hususlar olarak görevi ihmal ve insanlara zulüm gösterilirken, hakanın temsil ettiği “töre” kavramı, devleti ayakta tutmak için adalet, fayda, eşitlik ve evrensellik vasıflarını taşımalıdır. Bu noktada bir güneşe benzetilen âdil ve faydalı törenin, tüm insanlığı kuşatma hedefi de merhamet dairesini genişletmek maksatlı bir ilke olarak dikkat çekmektedir. Hakeza hakanın temel vazifesi ekonomik istikrar, âdil kanun ve asayiş gibi merhamet zemininde toplumsal düzeni ifade eden ilkeleri hayata geçirmektir. Tüm bu hususlar, *Kutadgu Bilig*’de fert ve toplum psikolojisine akseden “merhamet” fikrini incelenmeye değer kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Türk İslam Edebiyatı, Kutadgu Bilig, Mâverâünnehir, Merhamet, Toplum, Devlet.*

Abstract

Kutadgu Bilig is one of the oldest texts of Turkish Islamic culture, written in 1069-70 by Balasagunlu Yûsuf, who served as the head of the palace organization in the Karakhanids State (840-1212), which ruled for centuries in Mâverâünnehir. *Kutadgu Bilig*, which is one of the first and most important works of the Turkish Islamic culture created by the Turkish communities who accepted Islam in large masses since the second half of the 10th century A.D., by putting forward a synthesis of pre-Islamic Turkish culture and Islamic culture and civilization, is an important source showing the stages of formation, evolution and change of Turkish Islamic culture. *Kutadgu Bilig*, with its name meaning knowledge that gives happiness, serves the purpose of establishing the balance between the world and the hereafter in the eyes of the individual and society with the moral boundaries it draws while regulating the relations between those who govern and those who are governed, and makes serious

¹ Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Sanatları ve Tarihi, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı

contributions to social integration. It is also a literary text that has fulfilled for centuries the very important task of carrying the philosophy and ethical foundations of the Turkish state organization to future centuries. Compassion, which expresses one's endeavour to meet the needs of other beings with one's free will and to the extent of one's means, is one of the most important elements that nourish the culture of living together in the social order emphasised in *Kutadgu Bilig*. When we look at it from the perspective of Islamic thought, mercy has been placed in a very wide framework. Both the mercy of Almighty Allah to His servants emphasised in the Holy Qur'an and the mercy of Prophet Muhammad to his ummah, and hadith-i-sherifs such as "Those who do not show mercy will not be shown mercy" show that in terms of the Islamic religion, mercy aims to cover all living creatures by going beyond human beings. In fact, the introduction of an understanding of compassion that covers all living and non-living beings with an ever-expanding framework has laid the foundations of Islamic civilisation, which aims to sustain and build. In this sense, besides virtues such as filial love, obedience to parents, helping the poor, the sick, the orphaned, the elderly, the disabled, orphans, animals and all living creatures, commanding goodness and forbidding evil are seen as the reflection of the sense of compassion positioned against cruelty. In this study, the understanding of compassion in the focus of mutual rights and duties reflected in the mirror of the Turkish state tradition in *Kutadgu Bilig* will be discussed. While neglect of duty and oppression of people are shown as the issues that destroy the state, the concept of "law" represented by the khan must have the qualities of justice, benefit, equality and universality in order to keep the state alive. At this point, the aim of the just and beneficial law, which is likened to a sun, to encompass all humanity draws attention as a principle intended to expand the circle of compassion. Likewise, the main duty of the sultan is to realise the principles of social order on the basis of compassion, such as economic stability, fair law and order. All these issues make the idea of "compassion" reflected in individual and social psychology in *Kutadgu Bilig* worth analysing.

Keywords: *Turkish Islamic Literature, Kutadgu Bilig, Mâverâünnehir, Compassion, Society, State*

*Bayat atı birle sözüg başladım
Törütgen igidgen keçürgen idim
Sevüg savçı ıdtı bağırsak idi
Budunda talusı kişide kedi*

Giriş

Merhamet, insanın iç dünyası ile ilgili oluşu itibarıyla tarif ve izahı üzerinde genişçe durulması gereken bir kavramdır; fakat bu hissi kısaca ifade etmek için sözlüklerde temel özellikleri bakımından çeşitli tanımlar yapılmıştır: “Bir kimsenin veya bir başka canlının karşılaştığı kötü durumdan dolayı duyulan üzüntü, acıma.”² “Herhangi bir canlının acısını, kederini, mutsuzluğunu yüreğinde hissedip üzüntü duyma ve ona karşı yardım hisleriyle dolma, acıma”.³

Rahmet ile aynı manada kullanılan merhamet kelimesi, insanın diğer varlıkların acı verici durumlarına karşı duyarlılık göstermesi ve bu durumların izalesi yolunda çaba göstermesi olarak tanımlanmaktadır. Bu noktada merhamet duygusunun zaman zaman “empati/duygudaşlık/hemhâllik” hislerinin bir devamı olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Kimi zaman ise İslam dininin getirdiği geniş bir bakışla kötülüğü önlemek, iyiliğe yönlendirmek gibi hasletler de bu hissin bir semeresi olarak görülmüş, bu sebeple empati duygusunun ötesinde mürşidâne bir bakışın öne çıkması da merhametin tezahürü kabul edilmiştir.

1. İslam’da Rahmet ve Merhamet Kavramları

İslami kaynaklarda merhamet yerine çoğunlukla rahmet kelimesi kullanıldığı hâlde Türkçede, bilhassa halk arasında, kullanımlar bakımından bu iki kelimenin anlamca farklılaştığı görülmektedir. “rahmet okumak, rahmetli olmak, babana/anana rahmet, rahmete gitmek, Hakk’ın rahmetine kavuşmak”

² *Güncel Türkçe Sözlük*, “Merhamet” (Erişim 4 Mayıs 2024)

³ *Kubbealtı Lugatı*, “Merhamet” (Erişim 4 Mayıs 2024)

gibi İlahi şefkat ve bağışlamayı işaret eden deyimlere karşılık "merhamete gelmek, merhamet etmek, merhamet duymak, merhametten maraz doğar" gibi deyim ve atasözlerinde beşerî bir duygu olarak acımanın veya müsamaha göstermenin ifade edildiği görülür. Buna göre rahmet, Allah'a ait acıma, bağışlama, af, lütuf, ihsan, nimet gibi kavramlara karşılık kullanılırken merhamet ise genellikle insana ait acıma hissi için kullanılmaktadır.⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de "merhamet" ve "rahmet" kavramlarına bakıldığında ise Türkçe'de gerçekleşen bu anlam farklılaşmasının genel çerçevede vahye uyum gösterdiği ifade edilebilir. İnananların birbirine sabır ve merhameti tavsiye etmesi, Kur'ân-ı Kerîm'de ahiret mutluluğuna erenlerden olma müjdesiyle birlikte zikredilmektedir.⁵ Bu müjde aynı zamanda Kur'ân-ı Kerîm'de merhamet kelimesinin geçtiği tek ayettir. Rahmet kelimesi ise 114 yerde geçmekte; bunların doksan ikisinde bizzat Allah Teala'ya izafe edilerek kullanılmaktadır. Allah Teala, dört ayette "erhamü'r-râhimîn"; iki ayette "hayru'r-râhimîn" olarak nitelenmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de birçok ayette Allah Teala'nın rahmetine vurgu yapıldığı gibi hadis-i şeriflerde de bu hususta pek çok çarpıcı misal bulunmaktadır. Bu hadislerden birinde Allah'ın kullarına acıma ve rahmetiyle muamelesinin kaybolan evladını arayan bir annenin gösterdiği merhametten fazla olduğu ifade edilmiştir. (Buhârî, Edeb 18; Müslim, Tevbe 22.) Aynı minval üzere Kur'ân-ı Kerîm'de Yüce Allah'ın rahmetinden ümit kesilmemesi ve onun affediciliğinin yok sayılmaması da bir emir olarak iki farklı ayette bildirilmiştir.⁶

Ebü'l-ferec İbnü'l-Cevzî'den (ö. 1201) nakledildiğine göre "rahmet" manevi ve maddi olarak tezahür etmektedir. İslam dini, iman nimeti, peygamber gönderilmesi, bağışlanma, cennetin mükâfat oluşu manevi rahmetin tecellileri kabul edilirken yağmur, rızık gibi dünyaya ait lütuflar maddi rahmet sayılmıştır. Bunların yanında sayılamayacak kadar çok olduğu Kur'ân-ı Kerîm'de ifade edilen⁷ tüm nimetler de İlahi rahmetin tezahürleridir.⁸ Hatta cemiyet hayatının olmazsa olmazı, hayatın bir düzen içinde devamını sağlayan en temel duygulardan biri olarak merhametin de hadis-i şeriflerde bildirildiği kadarıyla Allah'ın lütfu ile insanlara verildiği ifade edilmelidir. Allah Teala, merhamet edicilerin en merhametlisi olduğu gibi mahlukatın arasına da merhametinden pay vermiştir. Kutsî hadiste "rahmetinin azabını aştığı" bildirilen Allah Teala (Buhârî, Bed'ü'l-halk 1; Müslim, Tevbe 14-16), bir başka hadise göre rahmetinin yüz parçasından birini yeryüzüne dağıtmış ve bu suretle yarattıkları arasında merhamet hissi etkisini göstermiştir. Kalan doksan dokuz rahmet ise Allah'ın kendi nezdindedir. (Buhârî, Edeb 19; Müslim, Tevbe 17-19) Hakeza eşler arasındaki sevgi ve merhamet hislerinin de Allah'ın delillerinden biri olduğu Kur'ân-ı Kerîm'de beyan edilmiştir.⁹

Allah'ın "âlemlere rahmet olarak"¹⁰ gönderdiği peygamberi Hz. Muhammed'in (a. s.) söz ve fiillerinde de merhametin tezahürü sayılacak pek çok rivayet nakledilmiştir. Mesela bir ağaçtan yenen mahsulün, yiyecek hayvan dahi olsa, ağacı diken Müslüman için sadaka sevabı getireceğini bildiren hadiste insanı aşarak genişleyen bir merhamet anlayışını görmek mümkündür. (Buhârî, Edeb 27) Yine bir diğer çarpıcı misalde bildirildiğine göre çok susayan bir yolcu kuyuya inip susuzluğunu giderdikten sonra nemli toprağı yalayan bir köpeğe rastlamış ve bunun üzerine tekrar kuyuya inerek ayakkabısına doldurduğu suyla o köpeğin de susuzluğunu gidermiştir. Rahmet peygamberi Hz. Muhammed'in (a. s.) buyruğuna göre köpeğin susuzluğunu gideren bu kişi Allah'ın hoşnutluğunu kazanmış ve bağışlanmıştır (Buhârî, Edeb 27).

⁴ Mustafa Çağırıcı, "Merhamet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/184-185.

⁵ el-Beled 90/17-18: "Sonra da iman edenlerden olup birbirine sabrı tavsiye edenlerden, birbirine merhameti tavsiye edenlerden olanlar var ya, işte onlar ahiret mutluluğuna erenlerdir."

⁶ Yûsuf 12/87; ez-Zümer 39/53.

⁷ İbrâhîm 14/34: "(...) Eğer Allah'ın nimetlerini saymaya kalkışsanız sayamazsınız. (...)"

⁸ Abdülhamit Birışık, "Rahmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/419.

⁹ er-Rûm 30/21.

¹⁰ el-Enbiyâ 21/107.

Kısaca ifade etmek gerekirse israfın yasaklanması, temizliğin içten dışa, yakından uzağa tam bir nizam sağlamak hedefini işaret edişi, daima yapıcı ve zenginleştirici tutumların özendirilmesi gibi hususlar birlikte düşünüldüğünde İslam'ın rahmet ve merhamet çerçevesinin insan, hayvan, bitki ve nihayet canlı cansız tüm varlıkları kapsayacak şekilde genişlediğini ifade etmek mümkündür. Bu noktada İsrâ Sûresi'nin 44. ayetinde¹¹ ve yine farklı ayetlerde de tüm varlıkların Allah'ın varlığına ve sonsuz kudretine birer delil olarak daima onu zikrettikleri bildirilmektedir. Bu ayetler ışığında, İslam anlayışı içerisinde kâinata var olan her şey değerli, lüzumlu ve ibret nazarıyla tefekküre layık görülmektedir.¹²

2. Türk İslam Kültüründe *Kutadgu Bilig* ve Merhamet Kavramı

Kutadgu Bilig, Türklerin *Şehnâme*'si¹³ olmak hedefi ile bir siyasetname olarak kaleme alınmıştır. Eserin yazılış sebebi, Arapça ve Farsça çok kitapların bulunması ve fakat Türkçede böyle bir eserin eksikliğinin hissedilmesi olarak ifade edilmiştir.¹⁴ Benzerleri farklı milletlerde bulunan bir eser olması sebebiyle eserin adına dair farklı yakıştırmalar yapılmış ve bunlar bizzat Yusuf Has Hacıb tarafından kaydedilmiştir. Buna göre Çinliler bu esere *Edebü'l-mülûk*; Maçinliler *Enisü'l-memâlik*; Maşrıklılar *Zînetü'l-ümerâ*; İranlılar *Şahnâme*; Turanlılar ise *Kutadgu Bilig* ismini vermişlerdir.¹⁵

Kutadgu Bilig, Türklerin İslamla tanışmasından sonra yeni bir medeniyet dairesinde ilmî, fikrî, askerî ve sosyal faaliyetlerle gelişme ve ilerleme gayretinin müşahade edilebildiği en önemli eserlerdendir. Çok erken bir devirde Müslüman Türklerin hayat felsefesini tespit ve tayin gayreti, bu eserin en mühim malzemesini teşkil etmektedir. *Kutadgu Bilig* hakkında ilk ve en mühim çalışmalardan birini yapmış olan Reşid Rahmeti Arat, aynı devrin bir başka abidevi mahsulü olan *Dîvânü Lügati't-türk* ile de mukayese ederek eserin kıymeti hakkında şu tespitlerde bulunmaktadır:

"(...) Mahmud bilhassa dil sahasında devri için orijinal modern bir filolog zihniyeti ile çalışan ve nispeten yeni olan mukayeseli dil tetkiki tarihinde mühim bir yer almaya hak kazanmış olan bir Türk âlimidir. (...) Mahmud'un bize kadar gelmiş olan eserinden onun daha çok Türk millî bünyesinin dış kısmı ile ilgili olduğu görülüyor. Yusuf ise bu millî bünyenin iç kısmı üzerinde durmaktadır. O da milletin tarihine ve Türk fikir mahsullerine yakından vâkıftır ve sırası geldikçe bunlardan bol bol istifade ediyor. Türklerin içtimai teşkilatını yakından biliyor. Gençliğinden beri Türk devlet teşkilatı içinde mühim vazifeler görmüş ve belki de ölünceye kadar aynı teşkilat içinde çalışmakta devam etmiştir. Yusuf'un eseri ilk bakışta doğrudan doğruya devlet teşkilatı ile alakadar gibi görünürse de şair eserinde tecrübenin verdiği bir olgunlukla cemiyeti teşkil eden fertler ile bunların cemiyet içindeki mevki ve vazifelerini tayin etmeye daha çok yer ayırmaktadır."¹⁶

Bu tespitlere göre denebilir ki on birinci asırda Kaşgarlı Mahmud ve Yusuf Has Hâcib, Müslüman Türklerin fikrî ve içtimai yapılarını iki farklı cepheden resmetmişlerdir. Kaşgarlı Mahmud, çok büyük gayretler neticesinde geniş bir coğrafya ve bu coğrafyada dağınık hâlde bulunan milletin sosyal yaşamı, gelenekleri, edebî mahsulleri ve tarihleri hakkında pek çok bilgiyi bir araya getirirken Yusuf Has Hâcib ise bu millet için kendi dilinden ve kültüründen, rahat anlayarak ders alacağı, düşünüp

¹¹ el-İsrâ 17/44: "Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah'ı tespih ederler. Her şey O'nu hamd ile tespih eder. Ancak, siz onların tespihlerini anlamazsınız. O, halîm'dir (hemen cezalandırmaz, mühlet verir), çok bağışlayandır."

¹² Geniş örnekler için bk. Musa Çetin, "Hz. Peygamber'in Hayatında Bir İlke Olarak Şefkat", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/1 (Nisan 2016), 251-269; Recep Ertuğay, *Nübüvvet Aynasında Şefkat* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 219-269.

¹³ Firdevsî (ö. 1020?) tarafından kaleme alınan ve Fars edebiyatının en büyük eserlerinden biri olarak İran'ın millî destanı kabul edilen *Şahnâme/Şehnâme* hakkında bk. Mehmet Kanar, "Şahnâme" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/289-290.

¹⁴ KB B 73.

¹⁵ KB B 28-30.

¹⁶ Reşid Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I* (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1947), XX-XXI. (Araştırmamız boyunca bu nesirden faydalanılmış ve KB kısaltmasının ardından beyit numaraları dipnotlarda gösterilmiştir.)

fikir yürüteceği temsili tarzda bir öğütler kitabı yazmış; İslam anlayışı dairesinde bir devlet fikri ve hayat felsefesi ortaya koymuştur.

Devlet ve millet, ümera ve tebaa bağlantısını sağlıklı bir tarzda kurmak gibi önemli bir hedefi de esas alarak kaleme alınan *Kutadgu Bilig*'e muhteva yönünden bakıldığında dört temel kavramın vurgulandığı görülmektedir. Bunlardan birincisi adalettir ki doğruluk (doğru kanun) ile; ikincisi devlettir ki kutluluk ile; üçüncüsü akıldır ki ululuk ile; dördüncüsü ise kanaattir ki sağlık ile varlığını sürdürecektir.¹⁷ Eserin dört ana şahsı da bu değerlerin temsilcileri olarak kurgulanmıştır: Kün-Toğdı, hakan olarak “köni törü” yani doğru kanunun/adaletin/töre'nin temsilcisidir; Ay-Toldı, vezirdir ve kut'u (saadet, devlet, siyasî hâkimiyet) temsil eder. Ögdülmiş, “akıl”; Odgurmuş ise “akıbet” kavramlarını esas alarak fikirlerini sunmaktadır. Ana karakterlerin uzun münazara ve muhavereleriyle kurulu bu eserde Ay-Toldı, meseleleri insanın her iki dünyada elde etmek görevinde olduğu saadet penceresinden ele alırken Kün-Toğdı ise kâinatın nizamını kuran ve muhafaza eden doğru kanunu/adaleti esas almaktadır. Bu iki ana karakter arasındaki konuşmalar genellikle ferdi ve içtimai ahlak ilkelerine temas etmektedir. Yine Kün-Toğdı'nın doğru kanun/adalet hassasiyetiyle Ögdülmiş'in akli esas kabul eden bakışı karşılaştığında ise toplumun hayat felsefesi ve ilkeleri tartışılmaktadır.¹⁸

Kutadgu Bilig ismine dair farklı fikirlerin ortaya konulduğu görülmekte ve genellikle “mutluluk veren bilgi” manası yaygın kabule mazhar olmaktadır. Bu anlam penceresinden bakıldığında eserin basit bir nasihatname olduğu akla gelirken “kut” kelimesinin “ilahi kaynaklı siyasi hâkimiyet” gibi bir manayı da taşıdığı düşünüldüğünde “hükümlerlik bilgisi”, “siyasi hâkimiyet bilgisi”, “devlet olma veya devletli olma bilgisi” gibi isimlendirmelerin de mümkün olabileceği ifade edilmektedir.¹⁹ Tüm bunlara göre bir yönetim zemininde fert-toplum-devlet ilişkilerini düzenleyici tedbir ve değerleri ortaya koyan bu eser, esasen faziletlerle donatılmış bir devlet çatısı altında insanı dünyada ve ahirette saadete eriştirecek yolları ifade etmektedir.

Kutadgu Bilig'de merhamet kavramına dil ve kelime hazinesi açısından bakıldığında şefkat ve acıma gibi eş veya yakın anlamlı kelimelerle aynı anlam dairesi içinde değerlendirilebilecek farklı sözcüklerin kullanıldığı görülmektedir: “bağırsak (merhametli, şefkatli), bağırsaklık (merhametlilik, şefkatlilik), bağışla- (bağışlamak), örüg (sakin, halim selim, mutedil), örüglük (sakinlik, sükûnetlilik), tözün (yumuşak huylu, asil), tözünlük (yumuşak huyluluk, asaletlilik), yarlıka- (affetmek, bağışlamak), keçür- (geçirmek, bağışlamak), edgü (iyi), edgülaş- (iyi geçinmek, iyileşmek), edgülik (iyilik)”²⁰ gibi örnekler merhamet sözcüğünün anlam dairesine dâhil edilebilecek kelimelerin zenginliğine ve bu kavramların toplum hayatında tuttuğu yere dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Kutadgu Bilig'in yazarı Yusuf Has Hacib, eserindeki pek çok vurgu ve öğüt itibarıyla inançlı ve inancından emin özgüvenli bir Müslüman olarak temayüz etmektedir. Aynı zamanda İslam'ın yayılması da Yusuf Has Hacib'in başta gelen arzularındandır. Dolayısıyla esere hâkim olan dilde de İslami bakış dikkati çekmektedir.²¹ İslam'ın iki ana kaynağı olarak Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şerifler *Kutadgu Bilig*'de sıklıkla işlenen, işaret edilen, salık verilen hususların da temel kaynağıdır. Bu durum araştırmacıların da dikkatini çekmiş; ilgili ayet ve hadislerin tespit ve tahlilini ele alan muhtelif çalışmalar yapılmıştır.²² *Kutadgu Bilig*'de merhamet fikri temelinde şu ayetlerin kullanıldığı

¹⁷ KB B 65-66.

¹⁸ DİA, “Kutadgu Bilig”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/478-480.

¹⁹ İbrahim Kafesoğlu, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 33-34.

²⁰ Nuerjamali Maimaitiaili, *Kutadgu Bilig'in Söz Varlığı Açısından Açıklamalı Sözlüğü* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 85-86, 492, 653, 768, 322, 180-181.

²¹ Agop Dilaçar, *Kutadgu Bilig İncelemesi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988), 152.

²² Bu konunun ele alındığı bazı araştırmalar için bk. Halil Ersoylu, “Kutadgu Bilig’de Kur’ân-ı Kerîm Ayetlerinden İlhâmlar”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 15 (Aralık 1981), 17-41; M. Cemal Sofuoğlu, “Kur’ân ve Hadis Kültürünün Kutadgu Bilig’teki İzleri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 127-180; Mehmet Kara, *Bir Başka Açından Kutadgu Bilig* (Ankara: Birleşik Kitabevi, 1990), 9-81; O. Cemal Bayar, “Kutadgu Bilig’de Âyet ve Hadisler”, *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 105-118.

görülmektedir: ez-Zümer 39/53: “De ki: “Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”; el-Bakara 2/195: “(Mallarımızı) Allah yolunda harcayın. Kendi kendinizi tehlikeye atmayın. İyilik edin. Şüphesiz Allah iyilik edenleri sever.”; eş-Şûrâ 42/43: “Her kim de sabreder ve bağışlarsa, işte bu elbette azmedilecek işlerdendir.”. Hadislere baktığımızda ise merhamet ve merhametli davranış vurgusunun göze çarptığı şu misaller verilebilir: “Merhamet etmeyene merhamet olunmaz” (Buhârî, Edeb 18; Müslim, Fezâ’il 65); “Müslüman, Müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez, onu (zalimlere de) teslim etmez. Kim din kardeşinin bir ihtiyacını giderirse, Allah da onun ihtiyacını giderir. Kim bir Müslümanın bir sıkıntısını giderirse, Allah da onun kıyamet sıkıntılarında birini giderir. Kim bir Müslümanın (kusurunu) örterse Allah da kıyamet günü onu örter.” (Müslim, Birr 58; Tirmizî, Hudud 3); “Birbirinizden nefret etmeyin, birbirinize haset etmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin. Ey Allah’ın kulları, kardeş olun. Bir Müslüman’ın din kardeşiyle üç günden fazla küs durması helâl olmaz!” (Buhârî, Edeb 62).²³

Kutadgu Bilig’de rahmet ve merhamet kavramlarının yansımaları elbette ilk olarak tanrı tasavvurunda yer bulmaktadır. İslam telif geleneğinde yer bulan besmele, hamdele, salvele ile kitaba başlama teamülü eserin hemen başında Allah Teala’ya dair tevhid ve övgü beyitleriyle karşılanmıştır. Burada da özellikle Allah Teala’nın rahmetinin bolluğuna vurgu yapılmış; başta Hz. Muhammed (a. s.) olmak üzere maddi-manevi tüm nimetlerin onun rahmetinin tezahürü olduğu ifade edilmiştir.²⁴

Halkı adaletle yönetmek ve huzurla yaşatmak maksadını esas alan *Kutadgu Bilig*’de özellikle bilgi ve anlayışın yönetimde temel değerler olarak kabul edilmesi gerektiği vurgulanır. Bunun yanında akıl ve yürek de bilgi ve anlayışa eşlik etmelidir. Anlayış ve bilginin hâllemediği fitneler de ancak kılıçla çözüme kavuşacaktır.²⁵ Kılıç bir çözüm aracı olarak sunulmakla birlikte *Kutadgu Bilig*’de daima iyilik ve merhametin yönetimde esas olması gerektiği vurgulanır. Hatta “İyilik etmenin medhini ve faydalarını söyler” başlıklı bir bölümde bu türlü erdemler üzerinde ayrıca durulmuştur.²⁶

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi eserin ana karakteri adaleti ve töreyi temsil eden Kün-Toğdı’dır. Buna dair üzerinde durulması gereken bir diğer nokta da esasen Kün-Toğdı karakterinin kâinatı kaplamak, sıcaklık ve aydınlıkla halkı kucaklamak vazifeleri itibarıyla yüceliği ve kuşatıcılığı simgeleyen güneşle isimlendirilmiş olmasıdır. Nitekim ilahi bir lütuf olarak hakanın yardımcısı olan ve yumuşak tabiatı, merhametli mizacı²⁷ ile temayüz eden Ay-Toldı da kut’lu vazifeyi yürüten hakanın ışıklarından aldığı aydınlığı halka dağıtmak görevindedir.

Hayatı irfani bir bakışla yorumlayan Ay-Toldı’nın Kün-Toğdı’ya ilk tavsiyelerinden biri acelecilikten, fevri tavırlardan uzak durup gönül almayı esas tutması yönündedir.²⁸ Ay-Toldı, saadeti/devleti nasıl elde tutacağını soran Kün-Toğdı’ya hoşgörülü, mütevazı, halim selim, aşırılıklardan uzak, kendini tanıyan, takva ehli/kötülüklerden kaçan, malını doğru yerlere sarf eden, haddini ve hakkını bilen, içkiden ve israftan sakınan, elini dilini koruyan ahlaklı kişilerden olarak bunun mümkün olabileceği cevabını vermiştir.²⁹ Eserin başlarında da Kün-Toğdı Han’ın halk tarafından sevilmesinin ve büyük şöhretinin esas sebeplerinden biri olarak hakanın yardımseverliği ve insanlığı gösterilmiştir.³⁰

²³ Kara, *Bir Başka Açıdan Kutadgu Bilig*, 28-29, 34-37, 39-41, 63-64, 65.

²⁴ KB D 1-48.

²⁵ KB D 217-218, 221-223.

²⁶ KB D 230-286.

²⁷ KB D 1558-1559.

²⁸ KB D 641-642.

²⁹ KB D 702-713.

³⁰ KB D 413-415.

Ay-Toldı'nın Hakan Kün-Toğdı'ya vasiyetinde vurguladığı en önemli hususlardan biri de idarede merhametli olması gerektiğidir. Ay-Toldı, “hepiniz çobansınız”³¹ hadisini temel alan bir hassasiyetle beyin iyi olmasının halkı da iyiliğe yönlteceğini ifade etmiştir. Ona göre, bir teşbihle, millet koyun, bey ise çobandır; çobanın sürüsüne merhametli olması gerekir. Zira kapıda pek çok aç kurt beklemektedir; hakan, halkını merhametle kucaklayarak bu tehlikeleri bertaraf etmek ödevinde olmalıdır.³²

Kutadgu Bilig'de aklın sözcüsü konumunda bulunan Ögdülmiş de hakanın taşıması gereken özellikleri uzun uzun sıralarken halka karşı merhametli olunması gerektiğini ifade eder. Hakan, halka gönülden merhamet göstermeli, daima iyilik yapmalıdır; onlara faydalı olmalı, zarar vermemeli ve kötülükleri önlemelidir.³³

Eserde Hakan Kün-Toğdı'nın dilinden, zahitliğiyle meşhur, Odgurmuş'a yazılan bir mektupta da merhamet konusu bir ibadet bilinciyle birlikte düşünülmemekte ve tasavvufi öğretilerin çokça tartışılan bir yönüne, “inzivaya çekilerek halktan uzaklaşma” meselesine çeşitli tenkitler yöneltilmektedir. Hakan, Odgurmuş'ın halktan, akrabalarından uzaklaşarak inzivaya çekilmesini değerli bulmakla birlikte esas olanın köyde/kentte insanlara merhametle kucak açmak ve ferdi ibadetleri gizlice devam ettirerek topluma, insanlara faydalı olacak işler yapmak olduğunu söyler. Zira Hakan'a göre insanlardan uzakta yapılacak ibadetler namaz ve oruçtan başkası değildir; bunca ibadet imkânı içinde kendini bu iki ferdi ibadetle sınırlandırmamalıdır. Bu manada Hakan, yetim, dul, âciz pek çok insan varken onlara faydalı olmak yerine münzevi yaşamının, halktan kaçmanın yalnızca kendini düşünmek ve bencillik anlamına geldiğini ifade eder. Hakan'a göre insanların iyisi, kendisinden önce başkalarının menfaatini düşünen; kötülere acıyarak onları şefkatle doğru yola sevk etmeye gayret eden merhametli kişilerdir.³⁴ Bu yönüyle *Kutadgu Bilig*, Türk tasavvuf düşüncesinde halkın içinde ve daima onların menfaatini düşünen, fizikî bir halveti değil; bilakis kalabalıklara hizmeti esas alan bir anlayışın hâkim olması gerektiğini salık vermiştir. Benzer şekilde Ogdurmuş da ülkesinde bir kişinin bile aç geceleme durumu Allah tarafından hesaba çekileceğini açıkça ifade ederek bu mesuliyeti Hakan'a hatırlatmıştır.³⁵

Devlet, devlet anlayışı ve halkı idare tarzı gibi konular mevzubahis olduğunda *Kutadgu Bilig*'de aksini bulan “merhametle yönetme” anlayışının tarihî süreç içerisinde gelişen Türk devlet felsefesinden beslendiğini ve İslam'ın getirdiği anlayışla zenginleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Eski Türk töresinde ilahi bir lütuf sayılan hükümdarlık (kut), beraberinde ciddi mesuliyetleri de getiriyordu. Bu durumun en eski ve açık örneklerini *Oğuz Kağan Destanı*'nda görmek mümkündür. Oğuz Kağan, askerî olarak ciddi bir güce sahip olmasına rağmen daima bağışlayıcı, zayıfları, âcizleri, kadın ve çocukları gözetici bir tavrı esas almış; yağmadan, katliamdan ve hatta düşmanı tahkir etmekten bile kaçınmıştır.³⁶ Oğuz Kağan'ın öğütleri de hep bu yöndedir. Ona göre padişah daima iyilik etmeli, kendinden öncekilerin hayrını bozmamalı, öksüzlerle yetimlerin atası olduğu bilinciyle onları her zaman şefkatle kollamalı; vezir seçtiği kişi de şefkatli, merhametli, âcizleri gözetken bir zat olmalıdır. Oğuz Kağan'a göre düşmüşlerin elini tutmayan kişinin önderliği de faydasızdır.³⁷ Yine *Orhun Kitabelerine* göre de tanrının yardımı ile başa geçen hakanın milleti üzerindeki temel vazifeleri onları doyurmak, giydirmek, birlik ve

³¹ “Hebiniz çobansınız. Hebiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Âmir memurlarının çobandır. Erkek ailesinin çobandır. Kadın da evinin ve çocuğunun çobandır. Netice itibariyle hepiniz çobansınız ve hepiniz idare ettiklerinizden sorumlusunuz.” (Buhârî, Cum'a 11; Müslim, İmâre 20.)

³² KB D 1411-1413.

³³ KB D 2160-2161.

³⁴ KB D 3226-3251.

³⁵ KB D 5165.

³⁶ Tufan Gündüz, *Oğuz Kağan Destanı* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2022), 74, 76, 78, 92, 96.

³⁷ Gündüz, *Oğuz Kağan Destanı*, 164.

Oğuz Kağan Destanı'nda hükümdarın hak ve vazifeleri hakkında bk. Yasemin Kurtlu-Büşra Koçak, “Oğuz Kağan Destanı'nda Hükümdar Tasarımı”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 56 (2016), 875-901.

dirlik içerisinde çoğalıp gelişmelerini sağlamaktır.³⁸ *Kutadgu Bilig*'de de halkın fakirlikten kurtulması gerçek manada hükümdar olabilmenin, bir başka deyişle hükümdarlığı hakkıyla yürütebilmenin şartı sayılmıştır. Bunun yanında iktisadi istikrar, adil kanun/adalet ve asayiş de hükümdarın en önemli görevlerindedir.³⁹

Türk milletinin en mühim eserlerinden biri olan *Dede Korkut Hikâyelerinde* de hakan veya bey olacak kişinin aç doyurması, yalnızca giydirmesi şart koşulmaktadır. Bey olmayı arzu eden kişinin cesaret ve yiğitliğine delil olacak bir hadise vuku bulmadan, yine milletinin açlarını, yoksullarını gözetmeden beylik iddiasının mümkün görülmediği anlaşılmaktadır. Hanlara verilen öğütler içerisinde genellikle “aç görseñ toyurgıl, yalnızca görseñ tonatgıl, borçluyu borçından kurtargıl” gibi ifadeler dikkat çeker. Hakeza Deli Dumrul, Azrail hatununun canını almaya gelince Allah'a yalvarmış ve merhametin tezahürü pek çok vaatlerde bulunmuştur.⁴⁰ *Dede Korkut Hikâyelerinde* bir başka dikkat çekici hadise de bahadır ve hesaba gelmez bir yiğit olarak vasıflandırılan Uşun Koca Oğlu Egrek hakkındadır. Bu kişi, beylerin divanında sorgusuz yer kapar, kimseye de iltifat etmez iken Ters Uzamış diye anılan bir yiğit tarafından kendisine şöyle hesap sorulmuştur: “Mere Uşun Koca Oğlu bu oturan bigler her biri oturduğu yiri kılıcıyle etmegiyile alupdur, mere sen baş mı kesdün kan mı tökdün, aç mı toyurdun yalnızca mı tonatdun didi.”⁴¹ Tüm bu örnekler, beylik iddiasının olmazsa olmaz bir yönünün de halkın ihtiyaçlarına, zaruri ve hayati gerekliliklerine mutlaka çare bulmakla ilgili olduğunu göstermektedir.

Bir devlet felsefesi hâline gelmiş bu anlayışın Osmanlı'da da yaşadığı ifade edilmelidir. Nitekim *Kutadgu Bilig*'le başlayan Türk siyasetnâme geleneğinin devamı sayılacak pek çok eserde devlet yönetiminin ilkeleri çerçevesinde halkın idaresine dair genellikle şu önerilerin yapıldığı görülmektedir: Halk, devletin esas unsurudur. Sutanın Allah indindeki değeri halka bakışına bağlıdır. Halkın yegâne talebi ve ihtiyacı adalettir. Hazine de halkın ve memleketin imarı içindir.⁴²

Akıl dilinden konuşan Ögdülmiş, Hakan'a komutanların vasıflarını sayarken savaşta da merhametin elden bırakılmaması gerektiğini ifade ederek mecbur kalınmadıkça savaşa girilmemesi ve daima sulh yolunun hedeflenmesini tavsiye eder. Düşman esir alınsa da gönlü alınmalı, merhametle bağışlanmalıdır.⁴³ İslam'ın yayılış tarihinde de pek çok örneğini gördüğümüz bu tavır⁴⁴, Türk devlet felsefesinin bir parçası olarak İslam sonrası zenginleşmiş; devletin amacını ve devamlılığını yansıtan temel ilkelerden biri hâline gelmiştir.⁴⁵

Sonuç

Kutadgu Bilig, devlet dekoru içerisinde insanları iki dünyada da saadete götürecektir temel ilkeleri ortaya koymayı hedefleyen bir eserdir. Yusuf Has Hacib, bu ilkelerin izahı sadedinde İslami görüş ve anlayış çerçevesinde pek çok değerlendirmeler yaparken devlet adamının esas vazifelerini de tespit için

³⁸ Talat Tekin, *Orhon Yazıtları* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020), 23, 29, 33.

³⁹ Kafesoğlu, *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*, 28-29.

⁴⁰ “Yücelerden yücesin, kimse bilmez niçesin, Görklü Tanrı, Çok câhiller seni gökde arar yirde ister, Sen hod mü'minlerin könlüdesin, Dâyim turan Cebbâr Tanrı, Ulu yollar üzerine, İmaratlar yapam senün için, Aç görsem toyurayım senün için, Yalnızca görsem tonadayım senün için(...) [Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı I* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2008), 81, 184.

⁴¹ “Bre Uşun Koca Oğlu bu oturan beylerin her biri oturduğu yeri kılıcı ve ekmeğiyle hak etmiştir. Bre sen baş mı kestün, kan mı döktün; aç mı toyurdun, çıplak mı giydirdin dedi.” (Ergin, *Dede Korkut Kitabı I*, 225.)

⁴² “Mesâcid ve me'âbid ko âdem yap Kâ'be yapmakdır âdem yapmak Taş ağaç kaydı ne lâzım şâhım Yaraşır şâhlara âdem yapmak.” (Gelibolulu Mustafa Âlî) Bu gibi örnekler esas olanın insanları memnun etmek; maddi-manevi yoksunluklardan kurtararak akıl ve gönül mamurluğunu sağlamak olduğunu göstermektedir. [Geniş bilgi için bk. Ahmet Uğur, *Osmanlı Siyâset-Nâmeleri* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 127-129.]

⁴³ KB D 2269-2416.

⁴⁴ En bilinen ve İslam'ın yayılış tarihinde usule esas kabul edilen hadiselerden biri Mekke'nin fethidir. Bilgi için bk. Nebi Bozkurt-Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Mekke (Tarih)” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/557-559.

⁴⁵ Geniş bilgi için bk. Mehmed Niyazi, *Türk Devlet Felsefesi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013), 166-170.

gayret etmiştir. Bu tespit ve tavsiyeler esnasında birçok ilkenin “merhamet” kavramı ve anlam dairesi içerisinde yer bulduğu görülmektedir.

Devletin/devlet adamının merhametle hareket etmesi; halkın ihtiyaçlarını gözetmesi; adalet içerisinde milletini ve topraklarını mamur hâle getirmesi *Kutadgu Bilig*'de sıklıkla vurgulanan esaslardır. Bu anlayışın İslam'ın adalet ve yönetim anlayışı ile tam bir uyum içerisinde olduğu görülmekle birlikte Türk İslam Kültürü'nün millî kaynaklarına ve temel metinlerine dikkatle bakıldığında İslam öncesi dönemlerde ve halka mal olmuş pek çok kültür ögesinde bu anlayışın izlerini görmek mümkündür. *Orhon Abidelerinde*, *Oğuz Kağan Destanında* ve *Dede Korkut Hikâyelerinde* kayıtlı misaller göstermektedir ki gerçek manada bey, han veya hakan olmanın önde gelen şartlarından birisi halkı gözetmek, garipleri, yetimleri, âcizleri sevindirmek, cömertlik ve merhametle gönüller yaparak halkı velinimet bilmek; dahası bu anlayışa sahip olduğunu fiilen göstermektir. Aynı anlayış Osmanlı siyasetnamelerine de yansımış; mekândan önce insanın mamur edilerek madden ve manen zenginleştirilmesi, böylece sosyal ayrılıkların önüne geçilmesi gibi öğütler bu türlü eserlerde sıklıkla tekrarlanmıştır.

İslam öncesi ve sonrası tarihî kaynaklarda yer bulmuş pek çok hadise ışığında denebilir ki *Kutadgu Bilig*'de yoğun şekilde üzerinde durulan “merhamet” anlayışı, devletin halka, halkın da devlete bakışını şekillendirerek Türk devlet felsefesine sosyallik, adalet, hukukun üstünlüğü, liyakat ve sınıfsızlık gibi temel ilkeleri kazandırmıştır.⁴⁶

Kaynakça

- Arat, Reşid Rahmeti. *Kutadgu Bilig I*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1947.
- Bayar, O. Cemal. “Kutadgu Bilig’de Âyet ve Hadisler”. *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 105-118.
- Birişik, Abdülhamit. “Rahmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/419. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bozkurt, Nebi-Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Mekke (Tarih)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/557-559. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Çağırıcı, Mustafa. “Merhamet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/184-185. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Çetin, Musa. “Hz. Peygamber’in Hayatında Bir İlke Olarak Şefkat”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/1 (Nisan 2016), 251-269.
- DİA. “Kutadgu Bilig”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/478-480. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dilaçar, Agop. *Kutadgu Bilig İncelemesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1988.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2008.
- Ersoylu, Halil. “Kutadgu Bilig’de Kur’ân-ı Kerîm Ayetlerinden İlhamlar”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 15 (Aralık 1981), 17-41.
- Ertuğay, Recep. *Nübüvvet Aynasında Şefkat*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 4 Mayıs 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Gündüz, Tufan. *Oğuz Kağan Destanı*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 8. Basım, 2022.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Kutadgu Bilig ve Kültür Tarihimizdeki Yeri*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Kanar, Mehmet. “Şâhnâme” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kara, Mehmet. *Bir Başka Açından Kutadgu Bilig*. Ankara: Birleşik Kitabevi, 1990.
- Kubbealtı Lugatı*. Erişim 4 Mayıs 2024. <https://lugatim.com/>

⁴⁶ Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Niyazi, *Türk Devlet Felsefesi*, 189-247.

- Kurtlu, Yasemin-Koçak, Büşra. "Oğuz Kağan Destanı'nda Hükümdar Tasarımı". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 56 (2016), 875-901.
- Maimaitiaili, Nuerjamali. *Kutadgu Bilig'in Söz Varlığı Açısından Açıklamalı Sözlüğü*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Mehmed Niyazi. *Türk Devlet Felsefesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 9. Basım, 2013.
- Sofuoğlu, M. Cemal. "Kur'ân ve Hadis Kültürünün Kutadgu Bilig'teki İzleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1989), 127-180.
- Tekin, Talat. *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2020.
- Uğur, Ahmet. *Osmanlı Siyâset-Nâmeleri*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001

EBÛ ŞEKÛR ES-SÂLİMÎ'NİN KELAM DÜŞÜNCESİNDE AKLIN YERİ VE HÛSÜN KUBUHUN BELİRLENMESİNDEKİ ROLÜ

Öğr. Gör. Dr. Mahmut Yusuf MAHİTAPOĞLU¹

Öz

Ehl-i Sünnet kelâmının iki okulundan biri olan Mâtürîdîliğin tarihi seyri açısından Maveraünnehir'in önemli bir yeri bulunmaktadır. Bölgenin önemli simalarından Ebû Şekûr es-Sâlimî hicri 5.yüzyılda yaşamış, Hanefî-Mâtürîdî geleneğın en seçkin eserlerinden *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* adlı eserini telif etmiştir. Sâlimî kelam ekolleri arasında büyük tartışmalara neden olan aklın mahiyeti konusunu geniş bir çerçevede değerlendirerek aklın tanımına ve ona taalluk eden tartışmalara değinmiş, aklın tanımını yaparak, onun herkeste aynı derecede bulunmadığına kanaat getirmiştir. Akıl Sâlimî'ye göre, kulun imanla mükellef olması için önemli bir unsurdur. Bununla beraber kulun tam bir mükellefiyetle sorumlu tutulması peygamber gönderilmesi sonucunda oluşur. Onun hüsün ve kubuhun belirlenmesinde de benzeri bir yol izlediği görülmektedir. Akıl her ne kadar hüsün ve kubuhun bazı çeşitlerini belirlemede bir öneme sahip ise de nihayetinde nasların bu anlamda akıldan daha önde geldiği düşüncesi onun akla bakışını yansıtır. Sâlimî'nin akıl hakkındaki görüşleri onun mensubu olduğu mezhebin çizgisini devam niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: *Kelâm, Maveraünnehir, Akıl, Hüsün ve Kubuh, Ebû Şekûr es-Sâlimî*

Giriş

Semerkant tarih boyunca birçok İslâm aliminin yetiştiği, İslâmî ilimlerde birçok ekolün ortaya çıktığı İslâm kültür ve medeniyet tarihinde müstesna yere sahip bir bölgedir. Bölgenin İslâm kültürüne olan katkıları ise hala araştırmacılar için bir hazine mesabesinde olup, anlamak ve gün yüzüne çıkarmak için yapılan ilmi faaliyetler devam etmektedir. Bu nedenle bölgenin İslâmî ilimlerin ve felsefe tarihini kapsar bir biçimde ele alınması oldukça kıymetli görünmektedir. Maveraünnehir bölgesi tarih boyunca farklı birçok etnik yapı, dini guruba ev sahipliği yapmıştır. Bu çeşitlilik İslâm fethinden sonra da devam etmiş, bölgede yetişen ulema bu yapı içerisinde eserlerini kaleme almışlar ve diğer İslâm beldelerinden farklı bir takım telif ve ilgi alanları geliştirmişlerdir. Bölge bu çeşitlilik ile beraber aslında rey ekolünün yapısına uygun olarak birçok alimin yetişmesine ve onların akıl, rey ve içtihat olan ilgisinin artmasına neden olmuştur (Yurdagür, 2019, s.288, 290-291).

Dünyada ve özelde ülkemizde son yıllarda İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik üzerine yapılan çalışmalarda gözle görünür bir artış ve ilginin olduğu tartışma götürmeyen bir gerçektir. Mâtürîdî mezhebine mensup birçok kelâmcının eserleri ülkemizde tahkik edilmeye devam edilmektedir. Bunlardan birisi *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd* adlı eseri 2017 yılında Ömür Türkmen tahkiki ile yayınlanan Ebû Şekûr es-Sâlimî'dir. Her ne kadar Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd*'i, ülkemizde geç bir dönemde tahkik edilip, Mâtürîdîlik çalışmalarında kendine yer bulmaya başlasa da bu Sâlimî'nin mezhep ve mezhep içerisinde güçlü bir şahsiyet olmadığı anlamına gelmemektedir. Ebû Şekûr yalnızca yaşadığı bölgede değil, Mâtürîdîliğin yayılmış olduğu Hindistan bölgesinde medreselerde *et-Temhîd*'i ile tanınmıştır (Kalaycı, 2013, s.250). Sâlimî'nin İslâm alimlerine etkilerinden birisi Nureddin er-Ranîrî'nin (ö. 1068/1658) *et-Tıbyan fî marifeti'l-edyân* adlı eserinde görülmektedir. Aynı zamanda Osmanlı dönemi alimlerince kendilerine yer verildiğini görebilmekteyiz. Beyâzîzâde Ahmed

¹ Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam Ana Bilim Dalı.

Efendi'nin(ö. 1098/1687) Sâlimî'ye Mâtürîdî alimler arasında saydığı zikredilmektedir.(Yavuz, 2020, s.373).

Sâlimî, Hanefî-Maturidi kelamcılar içerisinde sayılmasına rağmen onun İmam Mâtürîdî'ye bir atıfta bulunmaması önemli bir husustur. Bununla beraber onun İmam Ebû Hanîfe'ye hemen hemen ele almış olduğu birçok konuda sıkça atıf yaptığı görülmektedir. O aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine ve özellikle İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) görüşlerine yer vermektedir. Bu Hanefî geleneğinde kendisine daha çok fıkhîta yer verilmesi ile bilinen İmam Muhammed'in kelâma dair meselelerde görüşlerine yer verilmesi açısından önemlidir. Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi devam ettirdiğine dair en önemli tarihi göstergelerden birisi onun Hanefî kimliği ile diğer mezhep mensupları ile girmiş olduğu tartışmışlardır. O fikhî tartışmalarda bile kelâm üzerinden örnekler vererek, Hanefî kimliği hususunda ısrarlı bir şekilde durur. Bu durum aynı zamanda fıkıh ve kelâmın hem onun kimliğinde hem de münazaralarında ne kadar iç içe geçmiş olduğunu göstermektedir (Kalaycı, 2013, s.161-162). Eş'arîlik-Mâtürîdîlik ilişkisinde önemli tarihsel tanıklardan birisi olan Ebû Şekûr, muhtemelen ilk defa Eş'arî ismine doğrudan eserinde yer veren Hanefî-Mâtürîdî alimdir (Rudolph, 2016, s.287). Öyle ki eserinin birçok yerinde Eş'arîler'e doğrudan atıfta bulunarak, onların görüşlerine özel önem vermiştir. Bununla beraber o her ne kadar İmam Mâtürîdî'nin ismini zikretmese de yine de Mâtürîdî'nin görüşlerini takip ederek ısrarla Hanefî-Mâtürîdî kimliğini devam ettirir. Bu durum onun Mâverâünnehir'in önemli Mâtürîdî kelamcılarında biri olarak düşünülmesine imkan vermektedir. Ayrıca bu mezhep içerisinde yalnızca ona has bir durum değildir. Bu Biz bu çalışmamızda onun akıl, hüsün ve kubuhu belirlemedeki rolünü ele almaya çalışacağız. Bu kısa girişten sonra öncelikle onun aklın tanımına nasıl yer verdiğini ele almaya çalışacağız.

1. Aklın Tanımı ve Yeri

İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik geleneği bilgi kaynaklarını ele almada ehl-i sünnet kelâmında müstesna bir yere sahiptir. Özellikle İmam Maturidi'nin ehl-i sünnet kelâmının kurucu iki isminden biri olması ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye nazaran bilgi konusuna *Kitâbü't-Tevhid*'inde sistematik bir biçimde yer vermesi onu kelâm tarihi açısından önemli bir şahsiyet haline getirmiştir (Ünverdi, 2018, s.252). O, *Kitâbü't-Tevhid*'de bilgi edinme yollarını sıralarken Hanefî-Mâtürîdî geleneğin üçlü tasnifini ortaya koyar ve istidlale yani akla üçüncü sırada yer verir. İmam Mâtürîdî, diğer iki bilgi kaynağı olan haber ve duyularda da akla ihtiyaç olduğunu belirtir. Öyle ki, akıl yürütmeyi inkar etmek isteyen bir kişi bile akıl yürütmekten başka bir yol bulamaz (Mâtürîdî, 2005, s.14-15). Dönemin önde gelen Mâtürîdî kelamcılarında Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) *Tebşiratü'l-Edille fi Usûli'd-dîn* adlı eserinde bilgi kaynaklarını zikrederken akla üçüncü sırada yer verir ve Ebû Şekûr'a kıyasla yine ona sınırlı bir yer verir (Nesefî, 2003, s.27). Sâlimî'den yaklaşık yarım asır sonra yaşayan *Lübâbü'l-keâm* sahibi Ebû'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semerkindî (ö.552/1157) bilginin kaynaklarını zikrederken akla, havâss-ı selîme ve haber-i sâdıktan sonra yer verir. Akıl konusuna ise sınırlı bir biçimde değinir (Üsmendî, 2019, s.46-47). Vefat tarihinin hicri beşinci yüzyılın sonu veya altıncı yüzyılın ilk yarısı olduğu düşünülen Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî(ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) bilgi kaynaklarından bahsederken havâss-ı selîmeye ilk sırada akla ise ikinci sırada yer verir ve son olarak da haber-i sâdik'ı zikreder (Lâmişî, 1995, s.41-42).

Sâlimî yukarıda isimlerini zikretmiş olduğumuz âlimlerin aksine eserine doğrudan akıl konusunu ele alarak başlar. Onun eserinde akıl konusuna vereceği öneme önemli bir işaret kitabının mukaddimesinde akıl kelimesini çoğul olarak iki defa kullanmasıyla anlaşılmaktadır. Ona göre akıllı insanlar(أهل العقول) için Allah'ın varlığının ispatı açıktır. Akıllar(العقول) onun sıfatları ve celâleti karşısında hayrete düşerler (Sâlimî, 2017, s.47).

Ebû Şekûr akıl bahsine başlarken bu konu hakkında dokuz söz olduğundan bahsederek, öncelikle aklın latif bir şey olduğunu ve vehimlerimizde anlaşılamayacağını söyler. (Sâlimî, 2017, s.49). Bu nokta İmam Mâtürîdî'nin aklın neliğinden ziyade fonksiyonuna yönelik tanımından farklıdır

(Sadıker, 2019, s.51). Sâlimî akli cevher olarak gören filozofların ve bazı kelimcilerin aksine aklın araz olduğunu düşünmektedir. Akıl arazdır ve eşyayı öğrenmede kullanılan bir mahalle sahiptir. (Sâlimî, 2017, s.51). Bu yönüyle ona göre akıl eşyanın bilgisi hakkında istidlalde bulunması, şahitten gaibe zaruriler yolu ile delil getirmesi için insanda kendisine uygun olan bir yere yerleşir. (Sâlimî, 2017, s.51). Sâlimî aklın mahallinin beyin mi yoksa kalp mi olduğu ile ilgili tartışmada aklın kalpten neşet ettiğini, zira nazar ve istidlalin ancak tefekkür yoluyla olacağını, tefekkürün de mahallinin kalp olduğunu bunun da aklın sonuçlarından olduğunu ifade eder (Sâlimî, 2017, s.52).

Sâlimî'nin akıl ile ilim arasındaki efdaliyet kıyaslaması onun *et-Temhid*'inin orijinal yönlerinden birisidir. Konuyu ele alırken öncelikle Hz. Ali'nin " Akıl ilimden üstündür. Zira ilim akla ihtiyaç duyarken akıl ilme ihtiyaç duymaz", sözünü zikreder. Sâlimî ilimlerin çeşitli olduğunu, Allah'a, dinine ve şeriata dayalı dini ilimlerin akıldan üstün olduğunu söylemektedir. Her akıllı muhatap bu ilmi öğrenmekle emrolunmuştur. Dini ilimlerin dışında olan ilimlerde ise aklın onlara üstünlüğü vardır. Çünkü bu ilimler insanı ve maişetini ıslah içindir ve maslahat anlayışı en çok akılda bulunur. Sâlimî bu başlık altında son olarak Allah'ın ilmi ile mahlukatın ilmini kıyaslar. Ehl-i sünnet uluhiyet anlayışının bir ifadesi olarak Allah'ın ilminin bütün mahlukatının ilminden efdal olduğunu vurgular. Hz. Ali'nin sözünün ise ancak beşeri ilimler için geçerli olduğunu, Allah'ın ve dininin ilmi söz konusu olursa burada aklın üstünlüğünden bahsedilemeyeceğini belirtir (Sâlimî, 2017, s.66-67).

Klasik kelâmın önemli meselelerinden birisi melekler ve insanlar arasındaki efdaliyet konusudur. Bu konu Sâlimî'nin akıl başlığı altında yer verdiği dokuz meseleden birisidir. Ona göre cinnin şeytanlardan, insanların da cinlerin tamamından üstün olduğunda herhangi bir tartışma yoktur. İtaat eden cin ise asi olan insandan üstündür. İnsanlar arasında ise, evliya insanların genelinden, enbiya evliyadan, resuller enbiyadan, ulu'l-azm peygamberler ise resullerden üstündür. Asıl tartışma ise melekler ve insanlar arasındaki efdaliyet konusudur. Mu'tezile'ye göre melekler nebî ve resullerden daha üstündür. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre ise insanlardan seçilen peygamberler melek resullerden ve onların avamından üstündür. İnsanların avamı ise meleklerin avamından üstündür (Sâlimî, 2017, s.55).

Sâlimî bu konuda kesin bir hüküm vermenin doğru olmadığını zira melekler içerisinde de ayette belirtildiği üzere (Hac, 22/75) Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail gibi resuller olduğunu belirtir. Ona göre bu meselede doğru olan insanların seçkinleri olan resullerin, meleklerin seçkinleri olan resullerden üstün olması; meleklerin avamının ise insanların avamlarından daha üstündür. Zira meleklerin avamı dahi olsa iman onlarda tam anlamıyla bulunur. Ayrıca Melekler masum olup, onların itaat etmemeleri mümkün değildir. Ona göre ehl-i sünnet arasında Cebrail, Mikail, İsrail ve Azrail'in Hz. Ebu Bekir ve sahabenin tamamından üstün olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Meleklerin peygamber olmayanlardan üstünlüğünün delili onların nübüvvet makamında olmalarıdır. Zira onlara peygamberlere benzer bir şekilde, gizli vahiy mesabesinde olan haber ve ilham gelmektedir. Bu nedenle bütün melekler Allah'ın resulleri ve elçileridir. Bu yönüyle de onlar ve insanlardan olan resuller aynı mertebededir. Meleklerle buğuz eden veya ona hakaret eden bir kişi kafir olur (Sâlimî, 2017, s.69).

2. Aklın Özü ve Niceliği

Ebû Şekûr, aklın özü hakkında insanların bu hususta ihtilaf ettiklerini, ehl-i sünnet'in akılların farklı olduğunu düşündüğünü, Mu'tezile'nin ise akılların eşitliğini savunduğunu ifade eder. Zira onlara göre Allah insan aklına hitap eder ve bu nedenle bir çeşitliliğin olmaması gerekir. Akıllarda herhangi bir çeşitlilik ve farklılık doğal olarak muhataplığı da etkiler (Sâlimî, 2017, s.52).

Ehl-i sünnet ise bu konuda Mu'tezile'den farklı düşünerek akılların çeşitliliğini savunur. Sâlimî'ye göre bunun nedeni onların Allah'ın kitabına ve Rasullullah'ın sünnetine dayanmalarıdır. Hz. Peygamber'e isnat edilen, "Kuşların akıllısı güvercindir", hadisine dayanarak güvercinin de bir çeşit akla sahip olduğunu ifade eder. Eğer akıl tek olsaydı o zaman güvercinin de şeriata hükümlerine muhatap olması söz konusu olacaktı. Sâlimî akıl kelimesinin kökenini tahlil eder ve ikâl (عقال)

kelimesinden türemesine dayanarak hayvanlarda kendisi için faydalı ve zararlı olanı ayırt edebilecek bir nevi sezginin olduğunu, bütün canlıların bu noktada eşit olduğunu düşünür. Bununla beraber insandaki akıl farklıdır ve kendisi ile Allah'ın bilgisine ulaşabileceği, ayetleri üzerinde düşünmede kendisini kullanabileceği akl-ı mümeyyiz (العقل المميز) bulunmaktadır. Bu akıl ile insan iyiyi kötüden, yararlıyı zararlıdan ayırır, lezzetleri ve acıları tanır. Ayrıca o insanı sefehlilik ve hezeyandan korur (Sâlimî, 2017, s.53).

3. Aklın Faydası ve Yok Olması

Sâlimî aklın sayılamayacak kadar çok faydasının olduğunu belirtir. Ancak bunlar içerisinde ona göre en önemli olanı kişiyi ilahi hitaba muhatap kılmasıdır. Ebû's-Senâ Lâmişî (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) gibi birçok Hanefî- Mâtürîdî çizgide olan isim akıllı bir bilgi kaynağı olarak görmenin yanı sıra ilahi vahye muhatap olmak için de ilk şart olarak görür (Şık, 2009, s. 75). Bu noktada Ebû Hanîfe'nin, buluğa ermemiş akıllı bir çocuğun kendisine hitap gelmemesine rağmen, imanının sahih olacağına dair görüşünü zikreder. Akıllı olmayan kişi muhatap olarak kabul edilmez ve ondan muhataplığın ve ahkâmın düşmesi icap eder. Zira muhatap olmayan kişinin Allah Teâlâ'nın kul üzerindeki haklarını yerine getirmesi de mümkün değildir. Aynı şekilde talak, nikah gibi fikhî konularda da akıllı olmayan bir insanın herhangi bir tasarrufu geçerli olmaz. Akıllı olmayan bir çocuk iman ettiğini söylese buna da itibar edilmez ve bu konu hakkında ittifak vardır (Sâlimî, 2017, s.54-55).

Ebû Şekûr aklın faydasından bahsettikten sonra konuyu peygamberlerin akıllı yönünden ele alır. Ona göre peygamberlerin aklının yok olması veya akılları üzerinde herhangi bir kusur olması ister çocukluk dönemleri ister bulûğa erdikten sonraki dönemler olsun mümkün değildir. Bu durum Sâlimî'ye göre melekler içinde geçerlidir. Zira peygamberler buluğa ermeden ve vahiyden önce de peygamberlerdir. O bu noktada aklın varlığını nübüvvet için önemli bir zemin olarak addetmektedir. Zira ona göre aklın olmaması nübüvvetin olmamasını gerektirir. Bu nedenle peygamberlere akıllı yok demek küfür anlamına gelir. Sâlimî'nin akla belki mezhep içerisindeki diğer isimlere nazaran yer vermesinin altında yatan en önemli sebeplerden bir tanesi onun ele aldığı konuya bağlı olacak ve çağrışım yapan meselelere de yer vermesidir. Benzeri bir şekilde akla gelebilecek muhtemel bir soru olan Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'yı görme talebine binaen düşüp bayılmasına atıf yaparak peygamberlerden aklın hiçbir zaman yok olmadığını açıklar.² Ona göre Hz. Musa'nın bayılması onun aklını kaybetmesi değil, yalnızca Allah'ın azametinden dolayı bir korkunun meydana gelmesidir. Öyle ki herkes onun yüceliği karşısında zaten mağlup olacaktır (Sâlimî, 2017, s.55).

4. Akıl ile Bilgi Edinme

Sâlimî, aklın yeryüzü, gökyüzü, ağaç ve rüzgarlar gibi Allah'ın varlığına delil olacak ayetlerde nazar ve istidlal edebilmesi için bir araç olduğunu düşünür. Bu nedenle o yaratıcının bilgisine de erişebilir. Akıl Allah'ın yarattıkları üzerinde fikir yürütme ve düşünmeye muktedirdir. Bu nedenle bilginin akla izafesi ve akıllı kişinin de arif olana izafesi mümkündür. Sâlimî bu noktada Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin marifetullah hususunda aklın bilgi edemeyeceğini bunun ancak vahiy yoluyla olacağı görüşünü zikrederek buna karşı çıkar. Zira akıl bilginin meydana gelmesinde asıl olandır. Duyu organları ile insanın hissetmiş oldukları da yine akıl tarafından doğrulanır. Bu noktada onun İmam Mâtürîdî ile aynı görüşte olduğunu söylememiz mümkündür (Mâtürîdî, 2005, s.14-15).

Ebû Şekûr bu başlık altında akla dair yapılan tartışmalara da yer verir. Bu minvalde öncelikle aklın mahiyeti ile alakalı olarak, şayet akıl bilgi edinebilirse onun cevher olması gerekir fikrini ele alır. Sâlimî akla cevher denebileceğini zira bazı fakihlerin bunu caiz gördüklerine değinir. Aynı şekilde araz denmesinin de mümkün olduğunu bir örnekle açıklar. Meful fiil ile ortaya çıkar ve bu harekettir ancak

² Bu durum A'râf suresinde şöyle anlatılır: "Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, "Rabbim! Bana görün; sana bakayım" dedi. Rabbi, "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin" buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: "Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim." (A'râf, 7/143).

el ile ortaya çıkar. Meful bazen fiile bazen ele izafe edilebilir. Halbuki fiil hareket ve kuvvet iken el yalnızca o fiilin ortaya çıkmasına vesile olan alettir. Bazen de fiili işleyene yani faile izafe edilebilir. Sonuç itibarıyla hepsi de bilgiyi elde edinmede bir alet mesabesinde. Konuyla bağlantılı olarak Sâlimî bilginin yerine dair sorunu ele alır ve bilginin aklın mahallinin kalp olduğunu ve marifet ve ilim edebileceğini vurgular (Sâlimî, 2017, s.56).

Sâlimî'nin bu başlık altında ele almış olduğu bir başka mesele aklın elde edebileceği bilginin sınırlarıdır. Öncelikle o akıl ile bilgiye ulaşma ile idrak arasında fark bulunduğunu vurgular. İdrak bir şeyi uzunluğu, genişliği gibi onu oluşturan bütün unsurları ile bilmek anlamına gelirken bir şeyi akıl ile bilmek aslında onu tam anlamıyla idrak etmek değildir. İnsanın akli ile elde edindiği bilgi sınırlı olduğu için onun aşkın bir varlığı tam anlamıyla idraki söz konusu olamaz. O onu idrak etmek yerine aslında varlığına dair bilgi sahibi olmaktadır (Sâlimî, 2017, s.57).

Ebû Şekûr aklın bilgi edinmesi hususunda sınırı belirlemek için Hasan-ı Basrî'nin görüşüne yer verir. Ona göre Allah'ın insana verdiği akıl kulluğunun iktiza ettiğini kadarını bilir. İnsan akli ile yaratıcının varlığına, sıfatlarına delalet eden ayetler üzerinde düşünür ve onlar üzerinde bilgi sahibi olabilir. Ancak bu onun yaratıcının ilmi, hikmeti eşyayı yaratması gibi hususlarda ise herhangi bir bilgi edeceği anlamına gelmemektedir (Sâlimî, 2017, s.57). Sâlimî'nin Hasan-ı Basrî'nin konu hakkında düşüncelerini zikretmesi nedeniyle aklın belirli bir bilgi edinme imkanını olduğunu ancak onun yaratıcı hakkında her bilgiyi ihata etmesinin mümkün olmadığını düşündüğünü söyleyebiliriz.

5. Aklın Hücciyeti ve Akıl ile Zorunluluğun Oluşması

Sâlimî bu başlık altında kendisine hiçbir dinin bilgisi ulaşmayan, akıllı kişiler ile karşılaşmayan ve yaratıcının varlığı hakkında herhangi bir istidlale sahip olmayan, bir dağın zirvesinde ya da bir adada yaşayan bir kişinin durumunu varsayarak onun iman ile mükellef olup olmayacağı meselesini tartışır. Ebû Şekûr öncelikle Mu'tezile'nin görüşlerine temas etmektedir. Onlara göre bu kişinin imanı terk etmesi durumunda kafir olması gerekir. Zira iman ona akıl ile vaciptir. Yani kişinin akıllı olması onun imana dair teklif ile mükellef kılınmasına dair tek başına yeterlidir. Ehl-i sünnete göre ise böyle bir kişinin yaşadığı bölgeye bakılır ve hüküm ona göre verilir. Eğer o kişi darü'l-İslâm'da yaşıyor ise o kişinin kendisinden küfre dair bir hal sadır olmadıkça Müslüman olduğuna, darü'l-küfürde yaşıyor ise kendisinden Müslüman olmasına dair bir şey sadır olmadıkça da küfrüne hükmedilir. Ancak bu konu hakkında herhangi bir şüphe olması durumunda kişinin dinine dair hüküm verme konusunda tevakkuf edilir (Sâlimî, 2017, s. 58).

Ebû Şekûr bu konu ile alakalı İmam Muhammed'in "Allah kimseye günahı olmadan zulmetmez" sözünü aktarır. Ayrıca İmam Ebû Hanîfe'nin böyle bir kişinin öldürülmesi ile katiline kısasın veya diyetin gerekmediğini ancak bu kişinin kafir olmaması durumunda ise katiline kısas veya diyetin vacip olduğunu belirtir (Sâlimî, 2017, s.58). Sâlimî'nin *et-Temhîd*'inin bize göre en önemli özelliklerinden birisi kelâm ile fikhın birbiri ile olan ilişkisini göstermesidir. Zira bu örnekte görüldüğü gibi kişinin küfrüne hükmedilmesi ile beraber doğacak muhtemel fikhî sonuçlar ve bu anlamda doğru bir akıl yürütmenin olmazsa olmaz yönü iki disiplin arasındaki sıkı ilişki ve gerekliliği göstermektedir.

Konu ile alakalı aynı zamanda bu kişinin cennet veya cehennem ehli olduğuna dair soruyu birçok ihtimaller ile beraber ele alır. Sâlimî bu kişinin cehennem ehlinden olmayacağını zira Allah Teâlâ'nın adillerin en adili olması hasebiyle hiçbir kimseyi bir günah veya küfür olmadan cezalandırmayacağını ifade eder. Aynı şekilde bu kişinin cennet ehlinden olduğunu söylemek de zor görünmektedir. Zira ondan imanına hükmedecek herhangi bir delil bulmak mümkün değildir. Bununla beraber Allah Teâlâ isterse o kişiyi lütfu ile cennetine sokabilir. Şayet kişi mümeyyiz bir akla sahip ise ve teemmül ve tefekkürü terk etmiş ise bu kişi mazur görülmez aksine o kişi mesuldür. Bu kişinin doğrudan küfrüne hükmedilmez ancak bununla beraber kişi düşünmeyi terk etmesi nedeni ile mazur görülmez. Bir kişi aynı zamanda istidlali nedeni ile bir inanca sahip olup, küfür veya bidata sahip olursa o kişinin kafir veya bidatçi olduğuna hükmedilir. Zira istidlal kudretine sahip bir kişinin inancı ile alakalı

bir tercih yapabilmesi doğaldır. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye göre bir kişi bütün bu durumlarda mazur görülür zira kendisine vahiy ulaşmamıştır (Sâlimî, 2017, s.59).

İslâm ümmeti vücûba delil olan şeyi ne olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezileye göre iman ve hükümlerde vücûbiyet akla dayanır. Akla uygun olan her şey şeriatla bulunduğu takdirde sıhhatli iken akla uymadığı durumda ise şeriatla var olması mümkün değildir. Yani şeriatla var olanların aklen doğru olması gerekir. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye göre ise iman ve ahkâmın vücûbuna dayanak olan şey vahiydir. Kendisine vahiy ulaşmayan kimsenin velev ki putlara tapıp kafir olarak ölse bile mazur görülür (Sâlimî, 2017, s.60).

Ebü Şekûr'a göre ise ehl-i sünnete mûcib olanın Allah Teâlâ olduğuna inanır. Hüküm ve şeriatte vucubiyetin delili vahiydir. Zira insan aklı ile Allah'ın bilgisine ulaşabilirken, ibadetler hakkında aklı ile hüküm vermesi mümkün değildir. Bu konuyu bir örnekle açıklayan Sâlimî fetret döneminde veya darü'l-harpte yaşayan bir insanın ibadetlerden mazur olduğunu ifade eder. Zira akıl, Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarının bilmekle mükellef iken Allah'ın farz kılmadığı bir konuda tek başına hüküm vermesi mümkün değildir (Sâlimî, 2017, s.60-61,63).

Sâlimî aklın imanın gereklerini bilmesi hususunu değerlendirerek bu konuda aciz olduğunu ifade eder. Akıl her ne kadar bazılarına göre kıyas, istihsan, ayet ve hadislerde tevil yapmanın illeti olsa da onun şeri konularda aynı fonksiyonun olduğunu söylemek mümkün değildir. Öyle ki; kıyas akli bir hüccet yerine şeri bir hüccet konumundadır. Zira ona hükmün ispatı anlamında rol veren akıl değil şeriattır (Sâlimî, 2017, s.63).

6. Hüsün-Kubuh Meselesi

Hüsün "güzel olmak" olarak mastar, " güzellik, rağbet edilen şey" manasında ise isim olarak kullanılır. Kubuh ise "çirkin olmak", " çirkinlik, nefret edilen şey" anlamına gelir.(Topaloğlu ve çelebi, 2010, 135-136). İslam düşüncesinde hüsün-kubuh estetik açıdan daha ziyade ahlâka konu olması ve hangi yol ile belirleneceği açısından ele alınmıştır. Hüsün ve kubuh usul-u fıkıh ve kelâm tarafından konu edinmiştir. Bu iki kavram ahlâkî yönü ile değerlendirildiği için doğal olarak failinin övülmeye ve yerilmeye layık olması yönüyle ele alınmıştır. Kelâm mezheplerinden Mu'tezile ile birlikte Kerramiyye ve Şia iyiliğin ve kötülüğün objektif olduğunu savunan mezhepler arasında yer alır. Her kelâm mezhebinde uluhiyet anlayışının bütün sisteme etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum Mu'tezile mezhebi içinde geçerlidir. Zira hüsün ve kubuh meselesi, onlara göre Allah Teâlâ'nın âdil oluşuna dolayısıyla da ondan kabih bir fiilin sadır olmayacağı fikrine dayanır. Mu'tezile'ye göre hüsün ve kubuh neseldir ve akıl bunu vahye muhtaç olmadan idrak edebilir. Ehl-i sünnet ise Mu'tezile'den farklı olarak vahyin de hüsün ve kubuhu belirlemede asıl olduğunu savunmuştur. Zira her ne kadar Mâtürîdîler, Eş'arilere nispeten bu konuda akla daha fazla önem verseler de aklın iyi olduğunu bilemeyeceği konularda vahye müracaat etmek zorundadır.

Konunun İslâmî ilimler içerisinde kendisine bu denli yer verilmesinin bir başka sebebi ise Kur'an-ı Kerîm'de iyiliğin emredilmesi ve kötülüğün yasaklanması müminlerin özelliklerinden birisi olarak anlatılması ve bu ilke İslâm'ın en çok öne çıkan ilkelerinden birisi olmasıdır. Kur'an-ı Kerîm'de bir şeyin iyi veya kötü olmasını belirlemede insanın kesin bir hüküm koyma yetisinin olmadığına birçok yerde işaret edilmiştir. Zira Kur'an-ı Kerim birçok yerde insanın zahiren iyi ve hayırlı gördüğü bir olayda düşündüğünün aksine bir durumun var olmasına değinilmektedir.

Sâlimî konuyu ele alırken İslam kelâmında bu anlamda öne çıkan en önemli mezhep olan Mu'tezile'nin görüşlerini ele alarak başlar. Mu'tezile'ye göre hüsün aklın iyi gördükleri, kubuh ise aklın kötü gördükleridir (Sâlimî, 2017, s.70). Fukahın büyük bir çoğunluğu ise şeriatın güzel gördüğünün hüsün, çirkin gördüğünün ise kabih olduğunu ifade etmişlerdir. Sâlimî ise bu noktada doğrudan aklın veya şeriatın eşyada bulunan hüsün ve kubuhu belirlemede kesin bir ölçüt olmasını doğru bulmayarak konuyu detaylı bir biçimde ele alır(Sâlimî, 2017, s.70). ve dörtlü bir taksimde bulunmaktadır. (Sâlimî, 2017, s.70). Bu tasnife göre;

- Li-aynihi hüsün olan şeyler; Allah'a iman ve nimetlerine şükretmek için ona ibadet etmek,
- Li-gayrihi hüsün olan şeyler; rabatlar ve mescitler inşa etmek ve yoldan insanlara eziyet veren şeyleri kaldırmak
- Li-aynihi kubuh olan şeyler; Allah Teala'ya şirk koşturmak, zina etmek, hırsızlık yapmak ve bunun gibi fiillerdir.
- Li-gayrihi kubuh olan şeyler; Bayram günü oruç tutmak, vb. (Sadıker, 2019, s. 86).

Ebû Şekûr'a göre li-gayrihi hasen ve kabih olan şeriâtın iyi ve kötü görmesi sebebiyledir. Burada ona göre aklın herhangi bir şekilde rolü yoktur. Ona göre hüsün li-aynihi doğası itibariyle hüsündür ve şeriât onu güzel görür. Kabih li-ayini de zâtı itibariyle kabihtir ve şeriât onu kötü görür. Bu hususta Ebû Hanîfe'nin *el-Alim ve'l-Müteallim* adlı eserinden delil getirir. İmam'ın; "Zulüm kabih li-aynihidir ve biz hüsün veya kabihin akli olduğunu söylemeyiz aksine hüsün ve kubuhu aklın delaleti ile bildiğimiz gibi şeriâtın delaleti ile de biliriz. Hatta şeriât olmasa dahi İslam, ibadetlerin ve benzerlerinin hasen li-aynihi, küfür ve zulüm ise kabih li-aynihidir (Sâlimî, 2017, s.71).

Sâlimî konunun daha açık bir şekilde anlaşılabilmesi için Kur'ân-ı Kerîm'den bir örnek vererek iman konusu ile bir örnek getirmektedir. Hüsün olarak sayılan fiiller içerisinde en güzeli (احسن الحسنات) açıktan Allah'a iman etmek, aklın en çirkin gördüğü şey ise imanını gizlemektir. Bununla beraber eğer kişi takiye yaparak imanını gizlese şeriât bunu hüsün olarak değerlendirir ve ona cevaz verilir. Ölümü göze alıp, imanını gizlemese bu da şeriât içerisinde hasendir. Bu nedenle hasen bazen şeriâtın delaleti ile bazen de aklın delaleti ile bilinebilir (Sâlimî, 2017, s. 71).

Ebû Şekûr bu hususta bir başka örneği yine fıkıh üzerinden verir. Bir kişi başka bir kişiyi dışarıdan bir zorlama ile haksız yere öldürürse dahi bu durum li-aynihi kötü bir fiil, bir nefsin yaşamasına vesile olmak ise li-aynihi hasendir. Böyle bir durumda öldürme fiiline zorlanan kişinin bu fiili kendi ölümüne sebep olsa bile işlememesi daha doğru olanıdır ve ona ecir vardır. Buna rağmen o kişiyi baskı altında öldürmesi durumunda da kendisine kısas veya diyet vacip değildir. Zira kişinin kendi hayatının devamlılığı başka bir kişinin hayatından daha önemlidir. Bu nedenle bir şey li-aynihi hasen veya li-aynihi kabih olabilir. Bu da akıl ile bilinebildiği gibi şeriât ile de bilinebilir. Li-aynihi hasen olan her şeyi şeriatta hasen olarak görmüş, li-aynihi kabih olan bir fiil de yine şeriât nazarında kabih olarak değerlendirilmiştir (Sâlimî, 2017, s.72).

Sâlimî sonuç olarak hüsün ve kubuhun ne anlama geldiğini ispat etmede aklın hüküm koyma rolünün olmadığını ifade etmektedir (Sâlimî, 2017, s.72). Onun sonuç olarak bu hükme varmasına neden olan en önemli sebep bize göre meseleyi ele alırken delil olarak getirdiği nas ve fıkhi hükümlerden yola çıkarak aklın görünürde bir şeye iyi veya kötü demesinin aslında oldukça itibari bir hüküm olması ve gerçekte bazı durumların kötü gibi gözükmesine rağmen sonrasında iyi olabilme ihtimalidir. Bu tavrı Mâtürîdî geleneğe uygunluk arz etmektedir (Kalaycı, 2013, s.313).

Sonuç olarak, Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin bilginin kaynaklarını sıralarken diğer Mâtürîdî alimlere nazaran doğrudan aklı birinci sırada zikrettiğini ve ona geniş bir yer verdiğini söyleyebiliriz. Sâlimî'nin önemli yönlerinden birisi Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in görüşlerine kelâm konularını ele alırken sıkça temas etmesidir. O fakih kimliğinden dolayı kelâm konularını ele alırken fikhî meselelere de değinerek bunu sıkça hissettirir. Bu yönüyle biz Sâlimî'nin günümüz kelâm eğitimine örnek olabilecek bir metodu asırlar öncesinde takip ettiğini düşünmekteyiz. Onun akıl konusunu ele alırken muhtemel soruları önceden belirleyerek bahse konu olan meselenin kelâm ve fıkıh içerisinde nerelere kadar uzanabileceğini okuyucuya göstermektedir. Sâlimî'nin *et-Temhîd*'nin kelâm ve mezhepler tarihi açısından bir başka önemli noktası ise onun Hanefî-Mâtürîdî kimliği ile Eş'arîlere karşı birçok konuda muhalefet etmesidir. Bu nedenle eser iki mezhep arasındaki ihtilafı noktalarla değinen ve tarihi şahitlik eden önemli çalışmaların başında gelmektedir. Ayrıca Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi takip ederek, mezhebin öğrenilmesi ve yayılmasında da önemli katkıları olmuştur.

Kaynakça

- Kalaycı, M. (2013). *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Lâmişî, E.S.(1995). *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*. (Abdu'l-Mecîd Türkî, Tah.), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Mâtürîdî, E.M. (2005). *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. (Bekir Topaloğlu, Çev.), Ankara: İSAM Yayınları.
- Nesefî, E.M.(2003). *Tabıratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. (Hüseyn Atay, Şaban Ali Düzgün, Tah.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Rudolph, U. (2016). *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*. (Özcan Taşçı, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Sadiker, Ö. (2019). *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- Sâlimî. E.B. (2017). *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd*. (Ömür Türkmen, Tah.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şık, İsmail (2009). *Hânefî-Mâtürîdî Gelenegın Usulü'd-Din Anlayışı- Lâmişî Perspektifinde Kelam-Usulü'l-Fıkh Diyalogu*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım.
- Topaloğlu, B. ve Çelebi, İ. (2010). *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Ünverdi, M. (2018), Mâtürîdî'de Bilgi Kaynakları ve Taklidin Değeri. Raşit Akpınar, Recep Tuzcu, Aslı Menekşe (Der.), *Mâtürîdî Düşünce ve Mâtürîdîlik Literatürü*. Konya: Selçuk Üniversitesi İmam Mâtürîdî Uygulama ve Araştırma Merkezi.
- Üsmendî, A. (2019). *Lübâbü'l-Kelâm*, tahkik: Muhammed Said Özervanlı, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Yavuz, Y.Ş. (2020). Ebû Şekûr es-Sâlimî. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. (Cilt Ek-1, ss. 372-375). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yurdagür, M. (2019). *Kelâm Tarihi Ekoller- Şahıslar- Eserler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

MÂVERÂÛNNEHİR KELÂMCILARINDAN ŞÛCÂ'UDDÎN ET-TÛRKİSTÂNÎ (ÖL. 1333) VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Dr. Öğr. Üyesi Ömer FİDANBOY¹

Mâverâünnehir, İslâm düşünce tarihinde ortaya koyduğu bilimsel ve kültürel mîrâs ile anılan ve yetiştirdiği ilim adamlarıyla tanınan birçok medeniyete zemin teşkil etmiş önemli bir bölgedir. Burada yetişen ilim adamları araştırmacıların dikkatinden kaçmamış, onlarla ilgili çalışmalar günümüze kadar süregelmiştir. Makalede bölgenin yetiştirdiği çok yönlü âlimlerinden biri olan Türkistânî ve kelâmî görüşleri ele alınmıştır. Türkistânî hakkında hak ettiği şekilde çalışmaların yapılmamış olması dikkatlerimizi o yöne çekmiştir. Böylece onun ilim dünyasına sunduğu katkıların daha iyi anlaşılması hedeflenmiştir. O, iyi bir usûl, kelâm, fıkıh ve nahiv âlimi olmakla birlikte aynı zamanda güzel ahlakı ve titiz araştırmacılığıyla tanınan önemli isimlerdendir. Sosyal ve siyasal istikrarsızlığın hâkim olduğu çalkantılı bir döneme denk gelmesine rağmen henüz küçük yaşlarda ilme olan ilgisiyle dikkatleri üzerine çekmeyi başarmıştır. Kaynaklarda Hanefî-Mâtürîdî doktrini benimsediği ifade edilmektedir. Nitekim kaleme aldığı eserler, konulara yaklaşımı ve referans aldığı kaynaklar bunu teyit etmektedir. Çalışmanın Türkistânî ve kelâmî görüşleri üzerine ileri yapılacak araştırmalara önyak olması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Kelâm, Mâverâünnehir, Türkistânî.*

Abstract

Transoxiana is a region renowned in Islamic intellectual history for its significant scientific and cultural heritage, as well as for producing numerous scholars who have contributed to various fields of knowledge. The scholars originating from this region have not escaped the attention of researchers, and studies about them have persisted until today. This article focuses on one of the versatile scholars from the region, Turkistani, and his theological views. The lack of sufficient research on Turkistani prompted our interest in exploring his contributions to the world of knowledge more thoroughly. He is known not only as a proficient scholar in methodology, theology, jurisprudence, and grammar, but also as a person of exemplary character and meticulous research habits. Despite living in a turbulent era marked by social and political instability, he managed to draw attention to himself at a young age due to his keen interest in learning. Sources indicate that he adhered to the Hanafî-Maturidi doctrine, a fact supported by his writings, approach to various subjects, and the sources he relied upon. This study aims to pave the way for further research on Turkistani and his theological views.

Keywords: *Kalam, Transoxiana, Turkistani.*

Giriş

1. Hayatı

Tam adı, Hibetullah b. Ahmed b. Mu'allâ b. Mahmud et-Tirâzî el-Hanefî'dir. Lakâbı Şücâ'uddîn olup doğduğu yere nispeten Türkistânî olarak anılmaktadır. Hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmayan Türkistânî'nin 1272 yılında Türkistan'ın (Günümüzde Kazakistan'ın) Taraz şehrinde doğduğu ve İmâm Bedrüddîn isminde bir oğlunun olduğu ifade edilmektedir. Her ne kadar Türkistân'i üzerine çalışmalarda bulunan Atabek Galmamatov, Türkistânî'nin İmâm Bedrüddîn adında bir oğlunun bulunduğu bilgisinin kaynaklarda zikredilmediğini, yalnızca Kureşî'nin bundan bahsettiğini belirtse de yaptığımız araştırmalar sonucu diğer birçok kaynakta bu hususun dile getirildiği tespit edilmiştir (Kureşî, 1413/1993, 2/204-205, 3/385, 566) (Leknevî, 1998, s. 367) (İbn Râfi', 1406/1982, 2/334) (İbn Kutluboğa, 1413/1992, s. 313) (Kümillâî, 1439/2018, 16/394; 19/348) (Zirikli, 2002, 8/71) (Makrizî, 2006/1427, 7/ 214) (Kâtib Çelebî, 2010, 3/386) (Bağdadî, 1951-1955, 2/ 506) (Kehhâle, 1406/1986, 13/134-135) (Atabek, 2018, ss. 139-161).

¹ Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam Ana Bilim Dalı.

Güzel ahlakı ve titiz araştırmacılığıyla bilinen Türkistânî, aynı zamanda iyi bir usûl, kelâm, fıkıh ve nahiv âlimidir. Türkistânî'nin ilmî kimliğinin yanı sıra hat sanatı (güzel sanatlar) ile ilgilendiği de söylenmektedir (Kureşî, 1413/1993, 2/204-205, 3/566) (İbn Kutluboğa, 1413/1992, s. 313) (Kümüllâî, 1439/2018, 19/347) (Ziriklî, 2002, 8/71) (Kâtib Çelebî, 2010, 3/386) (Kehhâle, 1406/1986, 13/134-135).

O, sosyal ve siyasal çalkantıların meydana geldiği ve istikrarsızlığın hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamıştır. Bununla birlikte henüz küçük yaşlarda ilme olan ilgisiyle dikkatleri üzerine çekmeyi başarmıştır. İlk eğitimini Moğol İmparatorluğunun egemenliğindeki Türkistan'da aldıktan sonra dönemin şartları gereği 15-20 yaşlarında Memlüklerin hâkimiyetindeki Şâm'a gitmiş, orada bulunan önde gelen âlimlerden ders almıştır. Tâcüddîn el-Eşkar'ın (öl. ?) yanında Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (öl. 805) *el-Câmi 'u'l-Kebîr* adlı eserini okumuştur. Hâtûniyye Medresesi müderrislerinden Celâlüddîn Ömer b. Muhammed el-Habbâzî'den (öl. 1292) fıkıh dersleri okuyup eğitimini burada tamamlamıştır. Ardından Mısır'a yerleşerek hayatının geri kalanını Zâhiriyye Medresesi'nde ders vermekle geçirmiştir. Kâhire'de çok sayıda talebe yetiştirdiği bilinmekle birlikte kaynaklarda yalnızca biyografi yazarlarından Abdülkâdir el-Kureşî'den (öl. 1373) bahsedilmektedir. Türkistânî'nin 10 Zilkâde 733/ 23 Temmuz 1333 yılında Kâhire'deki Zâhiriyye Medresesi'nde vefat etmiştir. (Kureşî, 1413/1993, 2/204-205, 3/566) (İbn Kutluboğa, 1413/1992, s. 313) (Kümüllâî, 1439/2018, 19/348) (Ziriklî, 2002, 8/71) (Makrizî, 2006/1427, 7/ 214) (Kâtib Çelebî, 2010, 3/386) (Kâtib Çelebî, 1443/2021, 1/368) (Bağdadî, 1951-1955, 2/ 506) (Kehhâle, 1406/1986, 13/134-13).

2. Eserleri ve Çalışmaları

Türkistânî'nin eserlerinin tamamı günümüze ulaşmamakla birlikte kaynaklarda: “*Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviyye, Tebsiratü'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr, Şerhu'l-Câmi 'i'l-Kebîr, el-Ğurer, el-Menâzil (Menâzilü Ehli'l-İctihâd), en-Nesâih, el-İrşâd ve el-Misâl*” adındaki bazı eserler ona nispet edilmiştir. (‘Ali el-Kârî, 1430/2009, 2/674) (Kureşî, 1413/1993, 2/204-205, 3/567) (İbn Kutluboğa, 1413/1992, s. 313) (Kümüllâî, 1439/2018, 19/348) (Ziriklî, 2002, 8/71) (Kâtib Çelebî, 2010, 3/386) (Kâtib Çelebî, 1443/2021, 5/94; 7/132) (Bağdadî, 1951-1955, 2/506) (Kehhâle, 1406/1986, 13/134-135).

Bunlardan yalnızca “*Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviyye ve Tebsiratü'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr*” eserlerinin günümüze ulaştığı bilinmektedir. Türkistânî'nin kaleme aldığı bu şerhler aynı zamanda yaşadığı dönemde şerh ve haşiye geleneğinin yaygın olduğunun bir göstergesidir. *Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviyye*'nin iki yazma nüshası (ABD Princeton Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphanesi - Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa, nr. 650) bulunmaktadır (Timür, 2017, ss. 329-374).

Câdullah Bessâm Sâlih (‘Ammân 2014) tarafından yapılan tahkîk ve neşirde ABD'deki nüsha esas alınmıştır. Ancak bu nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshadan yaklaşık altı varak eksiktir. Ayrıca Kazak baş müftüsü Absattar Derbisali (öl. 2021), Bessâm'ın neşrettiği bu eseri, 2011 yılında (Almata) Rusça'ya tercüme etmiştir. Atabek Galmamatov ise 2016 yılında (İstanbul) “*Hibetullah et-Türkistânî ve Şerhu Akîdeti't-Tahâviyye*” adıyla eseri tahkîk edip doktora tezi olarak çalışmıştır. Tahâvî'nin söz konusu eseri üzerine birçok şerh yazılmıştır ki bunlardan en meşhuru İbn Ebü'l-‘İzz Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn ed-Dimaşkî'ye (öl. 792/1390) ait “*Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*” adlı şerhtir. Türkistânî de bu esere yönelip onu şerh edenlerdendir. Kendisi bu şerhi kaleme alış gayesini mukaddime bölümünde anlatırken bazı kardeşlerinin/öğrencilerinin kendisinden Tahâvî'nin akideye dair eserini şerh etmesini, zor ve kapalı yerleri açıklamasını istediklerini, onun da bu isteği kırmayarak Yüce Allah'ın yardımıyla bu işe giriştiğini belirtmektedir (Türkistânî, 2014, 45). Türkistânî'nin Tahâvî metni üzerine kaleme aldığı bu şerhi, Menkübers b. Yalnkılıç et-Türkî en-Nâsırî'nin (öl. 1254) şerhiyle büyük oranda benzeşmektedir. Bunla birlikte Türkistânî bu eserinde, bir atıf dışında Nâsırî'den referansta bulunmamıştır.

Tebsiratü'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr'a gelince her ne kadar kaynaklarda bunun fıkıh usûlüne dair olduğu söylene de muhtevasına dikkatli bir şekilde bakıldığında “âlemin yaratılışı, isim-müsemma, sıfatlar, ef'âl-i 'ibâd ve nübüvvet” gibi konuların işlenmesi bunun kelâmî bir eser olduğunu göstermektedir.

Eserin tek nüshası (Yazma Eserler Kütüphanesi, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya, nr. 2190) bulunmakta olup 114 varaktan oluşmaktadır.

3. Düşünceleri ve Tartışmalar

Kaynaklarda Türkistânî'nin Hanefî-Mâtürîdî olduğu ifade edilmiştir. Nitekim kaleme aldığı eserler, konulara yaklaşımı ve kullandığı kaynaklar da bunu teyit etmektedir. Eserlerinde İmâm Mâtürîdî (öl. 944), Ebü'l-Mu'în en-Nesefî (öl. 1115) ve Hanefî âlim Cemâlüddîn el-Ğaznevî'ye (öl. 593/1197) sıklıkla atıfta bulunması bunun bir diğer göstergesidir (Bağdadî, 1951-1955, 2/ 506) (Ziriklî, 2002, 8/71).

Bununla birlikte Türkistânî'nin, Eş'arî ve Şâfi'îleri eleştirmekten sakınıp onlarla tartışmaktan kaçınması dikkat çekicidir. Örneğin iki doktrin arasında tartışma konusu olan tekvîn sıfatıyla ilgili tartışmalara değinmemesi oldukça dikkat çekicidir. (Türkistânî, 2014, s. 58, 68) Ancak onun bu ılımlı tutumunun herkes için geçerli olmadığı, teccîm ile teşbih ile adı anılan kimseleri sert bir şekilde eleştirdiği görülmektedir (Türkistânî, 2014, s. 50).

Kelâm konularının büyük bir kısmına değinen Türkistânî, kelâmî meselelere girmeden önce *Ehlü's-Sünneti ve'l-Cemâ'at* kavramını ele alıp buradaki sünnet ifadesinden Yüce Allah'ın resulüne üzerinde bulunmasını emrettiği yolun kastedildiğini, Cemâ'at'ten ise onun tebliğ ettiği dine tabi olup diğer din mensuplarını buna davet edenlerin murâd edildiğini belirtmektedir. (Hibetullah et-Türkistânî, 2014, s. 46) Şüphesiz ki İslâm insanları kendilerine hayat veren şeylere çağırır: "*Ey iman edenler! Sizi hayat verecek şeylere çağırdıklarında Allah ve resulünün çağrısına uyun ve şüphesiz bilin ki, Allah kişi ile kalbinin arasına girer. Unutmayın ki, O'nun huzuruna götürüleceksiniz.*" (Enfâl 8/24) Bu bağlamda Türkistânî, insan bedenine gerçek anlamda hayat verenin ruh olup ruhun bedeni terk etmesiyle insan hayatının sona erdiği gibi peygamberlik (risâlet/nübüvvet) müessesesinin ve kutsal kitapların da ruh hükmünde olduğunu, insan hayatına anlam katanın ve hakiki manada bir hayat kazandıranın da bu olduğunu belirtmektedir (Türkistânî, 2014, s. 47).

Yukarıda da belirtildiği üzere Türkistânî, kelâmî meseleleri genel itibariyle Mâtürîdî doktrinin sınırları içerisinde değerlendirmiştir. Bu çerçevede ona göre îmân'ın mahalli kalp olup îmân tasdikten ibarettir. İkrâr ise hükmün gerçekleşmesi ve kişinin Müslüman addedilmesi içindir (Türkistânî, 2014, s. 46, 132-133). Türkistânî'ye göre îmân ile İslâm aynı şeyler olup birbirinin yerine kullanılmaktadırlar. Amel ise îmânın gereği ve İslâm'ın ahkâmıdır. Ayrıca şüphe ile îmân bir arada bulunamaz, tereddüttün bulunduğu yerde îmân olmaz (Türkistânî, 2014, s. 102-103). Tüm inananların îmânı nicelik bakımından eşit olmakla birlikte kuvvet ve zayıflık gibi niteliksel açıdan birbirinden farklıdır. Yine o, harâmı helâl kılmadıkça ve Hz. Peygamber'in (a.s.) getirdiklerini kabul ettikçe günahından ötürü Ehl-i Kible'nin tekfir edilemeyeceğini kanâatindedir. Bu bağlamda ona göre ehl-i kibleden iyi-kötü herkesin ardından namaz kılınabilir. Zira ashâb-ı kirâm emevi despotlarının ardından namaz kılmaktan geri durmamışlardır. Nitekim Abdullâh b. Ömer (r.a.) bu hususta şunları söylemektedir: "Bizleri Rahmân'a davet ettikleri sürece onlara icâbet ederiz, Şeytân'a çağırdıklarında ise onları terk ederiz." Bu bağlamda Türkistânî, hiçbir kimsenin cennetlik yahut cehennemlik olduğuna hükmetmediklerini, onları küfür, şirk ve münafıklıkla ithâm etmediklerini belirtmektedir. Ona göre günahlar, kişinin îmânına zarar verir. Mürcie'nin zannettiği gibi günahların îmâna zarar vermeyeceği görüşü tamamen safсата olup naslara aykırıdır (Türkistânî, 2014, s. 124, 128-129, 134, 140-141).

Mu'tezile'nin salah-aslah ilkesi eleştiren Türkistânî, Allah Teâlâ'nın fâ'il-i muhtâr olduğunu ve en uygun olanı (aslah) yaratmak dahi hiçbir şeyin Ona vâcib olmadığını vurgular. Bu perspektifte cennete girmek ilâhî lütufla iken cehenneme girmek ise ilâhî adalet gereğidir (Hibetullah et-Türkistânî, 2014, s. 81).

Ona göre tevhid inancını benimsemek ancak Allah'ın hidâyeti ve yardımı ile mümkündür ve bütün peygamberler, insanları bu inanca davet etmek üzere gönderilmişlerdir. Tevhidin zıddı şirktir ve şirkin her türlü küfürdür. Şirk, "Allah'a zâtında, uluhiyyetinde ve sıfatlarında" ortak koşmaktır:

a. Şirk fi'z-Zât; Evrende biri hayır/iyilik diğer şer/kötülük tanrısı olmak üzere iki yaratıcının bulunduğunu iddia eden Mecûsîlerin şirki gibi.

b. Şirk fi'l-Ulûhiyye; Yaratıcının bir olduğunu kabul etmekle birlikte putları ibadette Allah'a ortak koşan putperest Mekke müşriklerinin şirki gibi.

c. Şirk fi's-Sıfât; Allah'ı yaratılmışların sıfatlarıyla niteleyen, O'nun insanlar suretinde olup uzuvlarının bulunduğunu iddia eden Yahûdî, Hristiyan, Müşebbihe, Ca'diyye, Mücessime ve Kerrâmiyye'nin şirki gibi (Türkistânî, 2014, s. 46-47, 49-50).

Türkistânî, Allah'ın isim ve sıfatları konusuna dair Mu'tezile'nin yaklaşımını yanlış bularak *ta'addud-u kudemâ*'nın söz konusu olmadığını, bu bağlamda Onun isim ve sıfatlarının ezeli olduğunu ve sıfatların zâtının ne 'aynı ne de gayrı olduğunu belirtir. Türkistânî Allah'ın isim ve sıfatlarının tevkîfi olduğunu kabul etmekle birlikte Kadîm isminin bazı ahâd haberler dışında vârid olmadığını belirtmektedir. Ancak önceki ve sonraki bütün akıl sahipleri Allah'ın Kadîm olarak nitelenmesini câiz görmüşlerdir. Buradan da anlaşıldığı üzere Türkistânî'ye göre akıl da Allah'ın delillerinden bir delildir (Türkistânî, 2014, s. 54-55, 71). Ona göre Allah Teâlâ, zâtından yaratılmışlara benzerliği nefyetmekle birlikte şey'iyeti nefyetmediğinden Onun hakkında "O şeydir, ancak diğer şeylere benzemez" denilebilir (Türkistânî, 2014, s. 52-53). Cevher, cisim veya 'araz gibi kavramların Allah hakkındaki kullanımı ise muhâldir. Zira âlemlerin yaratıcısı olan Allah bunları da yaratandır ve O yarattıklarına benzemekten münezzehtir (Türkistânî, 2014, s. 101). O sınırsız bir varlık olduğundan sınırlanmaz, kendisi hakkında cihât-i sitte (altı yön) başta olmak üzere cihet söz konusu değildir (Türkistânî, 2014, s. 110-111).

Halku'l-Kur'ân tartışmalarına da değinen Türkistânî'ye göre Kur'ân Allah'ın kelâmıdır, ezeli olduğundan mahlûk olarak nitelendirilemez. Bu hususta Müslümanların icmâi bulunmakta olup buna muhalefet etmeyiz. Hz. Cibrîl onu Hz. Muhammed'e (a.s.) öğretmiştir (Türkistânî, 2014, s. 95-96, 127).

Türkistânî'ye göre Allah Teâlâ ilk önce dünyayı ardından âhireti yaratmıştır. Onun ilmi her şeyi kuşatmıştır. Levh ile kalem, 'arş ile kürsî haktır. Kaderi de bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Zira kader, Allah'ın mahlûkatı hakkındaki sırrı olup O'nun ilim, irâde ve kudret sıfatlarından bağımsız değildir. Bununla birlikte kul, fiillerinde cebir altında değildir, kendi irâdesiyle kesp ettiği eylemlerinin karşılığını görecektir. Kulun yaratma kudreti değil, yapma gücü (kesb) bulunmaktadır. Bu nedenle o, fiillerinin yaratıcısı değil, kesp edenidir. Bununla birlikte kul için istitâat söz konusudur. İstitâat ise iki türdür: Biri Allah'ın fiil ile birlikte yaratmış olduğu güç, fiil ile birlikte gelen başarı ve netice; diğeri ise fiilden önce var olan fiili gerçekleştirecek organların sıhhatli olmasıdır. Bu perspektifte istitâat ile kudret kavramları insan hakkında aynı anlamı ifade ederler (Türkistânî, 2014, s. 75-77, 119-120, 122-123, 159-161).

Yüce Allah'ın kullarından bezm-i elest'te aldığı söz/misâk haktır. Ancak bunun keyfiyeti bilinmemektedir. Allah Teâlâ'nın ilmi geleceği tamamen kuşatmıştır. O kimin cennete kimin cehenneme gireceğini dahi bilmektedir. Bilgisizlik Onun hakkında mümkün değildir. (Türkistânî, 2014, s. 116-118)

Türkistânî hidâyet ve dalâlet ile ilgili görüşlerinden ötürü Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Zira onlara göre hidâyet Yüce Allah'ın din yolunu göstermesi, dalâlet ise sapanları dalâletle nitelemesidir. Fakat Türkistânî bunu reddedip Yüce Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğu gibi onlar hakkındaki hidâyet ve dalâletin de yaratıcısının da Allah olduğunu belirtmektedir (Türkistânî, 2014, s. 81-82).

Türkistânî, farklı şerî'atlara sahip olmakla birlikte bütün peygamberlerin tek bir dine davet etmek üzere gönderildiklerini ve ismet sıfatına sahip olup Allah tarafından korunduklarını söyler. Buna göre Hz. Muhammed (a.s.) son elçi olup kendinden önceki tüm şerî'atları geçersiz kılmış ve peygamberlik onunla son bulmuştur (Türkistânî, 2014, s. 86-87, 89, 91). Ayrıca Türkistânî, peygamberlerin mu'cizelerini hak görmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in başına gelen İsrâ hâdisesi nasla sâbit olup bir gece Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya doğru olağanüstü bir yolculuk gerçekleştirmiştir (Türkistânî, 2014, s. 113). Rivâyetlerde yer alan Mi'râc hadisesine gelince Yüce Allah Hz. Peygamber'i (a.s.) yakaza halinde ruh-beden birlikteliğinde kendi katına yükseltmiştir. Ona dilediği ikramlarda bulunup dilediğini vahyetmiştir. Bu durum Allah'ın kudreti bağlamında düşünüldüğünde aklen gayet mümkündür. Zira gökyüzü tüm

büyüklüğü, genişliği ve ağırlığına rağmen arada hiçbir direk, sütun ve kolon olmaksızın Allah'ın kudreti ile durmaktadır. Bu nedenle mi'râca iman etmek ve onun hakikatine inanmak zorunlu olup inkârı ilhâd ve dalâlettir (Türkistânî, 2014, s. 114).

Rü'yetullâh konusuna gelince rü'yet, var olanın sıfatlarındandır. O, ihâta edilemediğinden zâtı ve sıfatları için keyfiyyet söz konusu değildir. Allah Teâlâ, varlığı zorunlu olduğundan görülmesi aklen câizdir. Mu'tezile'nin bu konudaki düşünceleri doğru değildir. Zira onlar Allah'ı idrâk edememe ile görmemeyi birbirine kıyas etmektedirler. Oysaki bunlar birbirinden farklı şeylerdir. Rü'yetullâh'ın âhirete ertelenmesine gelince, bu da imtihan sırrı olup ğayba iman edip etmeyenlerin birbirinden ayırt edilmesi içindir (Türkistânî, 2014, s. 59-60, 98-99).

Khavzu hak olup müminler bu havuzdan içeceklerdir. Aynı şekilde Şefâat, Kur'ân ve sünnette vârid olduğundan inkârı için hiçbir sebep yoktur ve gerçekleşeceğine inanmak vâcibdir. Yine büyük günah işleyenler (*mürtekibü'l-kebîre*) muvahhit bir mümin oldukları sürece cehennemde ebedî kalmayacak ve Allah'ın izniyle şefaate nail olabileceklerdir (Türkistânî, 2014, s. 115-116, 137-138). Kirâmen kâtibin (hafaza) melekleri ve ruhları almakla görevli ölüm meleği, kabir azabı ve nimeti ve Münker ile Nekîr'in sorgusu haktr. Öldükten sonra diriliş, hesap ve sırat haktr. Cennet ve cehennem yaratılmıştır ve ebedî kalacaklardır (Türkistânî, 2014, s. 150-155).

Türkistânî, sahabeyi sevip değer vermekle birlikte sevgide aşırıya gidilmesine karşı çıkmıştır. Bu bağlamda Şi'a'nın sapmasında Hz. Ali'ye olan aşırı sevgilerinin onlara zarar verdiğini ifade etmiştir. Öyle ki bu bağnazlık onları Hz. Ebû Bekir (r.a.) ve Hz. Ömer (r.a.) gibi faziletli halifelere karşı nefret eder hale getirmiştir. Ancak Türkistânî diğer bir yerde, sahabeyi sevenleri sevip onlardan buğz edenden buğz ettiğini belirterek sahabeye olan sevgiyi İslâm (din) ile özdeşleştirmiş ve onlara buğz edeni kâfir addederek önceki tutumuyla çelişiyor görünen bir tavır sergilemiştir. Ayrıca o, Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) halifelığının icmâ' ile sâbit olduğunu ve sahabenin icmâ'ının Allah'ın kitabından bir âyet gibi (اجماعهم كآية من كتاب الله تعالى) kabul edilmesi gerektiğini belirtir (Türkistânî, 2014, s. 169-172).

Hilâfet meselesine gelince Hz. Peygamber'den (a.s.) sonra ümmetin en değerlileri sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osmân ve Hz. Ali şeklindedir. Ashâbı kiramın tamamı üstün ve değerlidir. Ancak aralarından bazıları özellikle cennetle müjdelenmişlerdir. Bunlar; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osmân, Hz. Ali, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ebû 'Ubeyde b. Cerrâh, Abdurrahmân b. 'Avf, Talhâ b. 'Ubeydullâh, Zübeyr b. 'Avvâm ve Sa'îd b. Zeyd'dir (Türkistânî, 2014, s. 172-174).

Türkistânî hiçbir velînin nübüvvet makamına erişemeyeceğini söyleyip bu hususta aksi yönde iddialarda bulunan bazı fanatik sûfilerin ve radikal Şi'îlerin iddialarının tamamen geçersiz olduğunu belirtmiştir. Bir peygamber, bütün velîlerden üstündür. Zira bütün velîler peygamberlere ittibâ ederek manevî olarak ilerlerler. Bununla birlikte velîlerin kerâmetleri haktr. Mu'cizelerle karışır kaygısıyla kerâmeti inkâr eden Mu'tezile'nin yaklaşımı naslara aykırıdır. Nitekim Ashâb- Kehf ve Hz. Meryem'in durumları gibi olağanüstü hadiseler bizzat Kur'ân'da geçmektedir. Hadislerde ise bunların örnekleri oldukça çoktur (Türkistânî, 2014, s. 177-178).

Kelâm kitaplarının genel prensibi olduğu üzere sonlara doğru kıyâmet alâmetlerini ele alan Türkistânî, Deccâl'in zuhûru, Hz. İsâ'nın (a.s.) nüzûlü, güneşin batıdan doğması ve dâbbetü'l-'arz'ın ortaya çıkması gibi kıyâmet alâmetlerin hak olup vakti geldiğinde gerçekleşeceğini ve güneşin batıdan doğmasıyla birlikte tövbe kapısının sonsuza dek kapanacağını söyler (Türkistânî, 2014, s. 178-180).

Sonuç

Şucâ'üddîn et-Türkistânî, yaşadığı dönem boyunca birçok disiplinde derinlemesine çalışmalar yapmış önemli bir İslam âlimidir. Bu çalışma, Türkistânî'nin hayatı, eserleri ve düşünceleri üzerine detaylı bir inceleme sunarak, onun İslam düşüncesine olan katkılarını ortaya koymuştur. Türkistânî'nin usûl, kelâm, fıkıh ve nahiv gibi birçok disiplinde derinlemesine bilgi sahibi olması, onu döneminin önemli âlimleri arasında yer almasını sağlamıştır. Özellikle "*Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviyye ve Tebsiratü'l-Esrâr fi Şerhi'l-Menâr*" gibi eserleri, onun şerh geleneğine olan katkılarını göstermektedir.

Öte yandan araştırma, Türkistânî'nin Hanefî-Mâtürîdî ekolüne olan bağlılığını ve kelâmî meselelerdeki ılımlı tutumunu vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra, Eş'arî ve Şâfi'î âlimlerle tartışmalardan kaçınması, ancak teşbih ve tecsîmi çağrıştıran görüşleri eleştirmesi, onun ilmi çalışmalarında dengeli bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir.

Türkistânî'nin eserleri ve düşünceleri, İslam ilimlerinin gelişimine önemli katkılar sağlamaktadır. Ancak, çalışmanın sınırlılıkları arasında, bazı eserlerinin günümüze ulaşmamış olması ve biyografik bilgilerin sınırlı olması sayılabilir. Gelecekte yapılacak araştırmalar, Türkistânî'nin diğer eserlerini ortaya çıkarmak ve onun düşüncelerini daha geniş bir perspektiften değerlendirmek üzerine odaklanmalıdır.

Son olarak Türkistânî'nin ilmi mirası, sadece yaşadığı dönemde değil, günümüzde de İslam düşüncesine ışık tutmaya devam etmektedir. Onun titiz araştırmacılığı ve derinlemesine bilgi birikimi, İslam ilimlerinin gelişimine önemli katkılar sağlamış ve sağlamaya devam edecektir. Bu nedenle, eserlerinin incelenmesi ve günümüz şartlarına uyarlanması, İslam ilimlerinin zenginleşmesine katkıda bulunacaktır.

Kaynakça

- 'Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nüreddîn Ali b. Sultan Muhammed. el-Esmâru'l-ceniyye fi esmâi'l-Hanefiyye. Thk. Abdülmuhsin Abdullâh Ahmed. Bağdat: Dîvânü'l-vakfi's-sünnî, 1430/2009.
- Bağdadî, İsmail b. Muhammed Emîn el-Bâbânî, Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin, İstanbul: Vekâletü'l-Meârif, 1951-1955.
- Derbisali, Hibetallah at-Tarazi i ego duhovnoe naslediye, İzdatelstvo AST Poligraf, Almata 2011.
- Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî, Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviyye, thk. Câdullah Bessâm Sâlih, 'Ammân: Dâru'n-Nûr, 2014.
- Galmamatov, Atabek, "Hibetullah et-Türkistânî ve Şerhu Akîdeti't-Tahâviyye" Adlı Eserinin Tahkiki, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2016.
- Galmamatov, Atabek, "Türkistan'dan Mısır'a Ortaçağda Bir Hanefî Âlim: Hibetullah et-Türkistânî (1272/1333)", Edebali İslamiyat Dergisi 2/4 (Kasım 2018), ss. 139-161.
- İbn Kutluboğa b. Abdillâh es-Südüni el-Cemâlî el Mısırî, Tâcü't-Terâcim, thk. Muhammed Hayr Ramazân Yûsuf, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.
- İbn Râfi', Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. Râfi', el-Vefeyât, nşr. Salih Mehdî Abbâs-Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1982.
- Leknevî, Abdülhayy b. Muhammed, el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye, tsh. Ahmed Za'bi, Beyrût: y.y. 1998.
- Kâtib Çelebî, Mustafa b. Abdillâh. Süllemü'l-vüsûl ilâ Tabakâti'l-fuhûl. thk. Mahmûd Abdulkâdir el-Arnâvût. İstanbul: IRCICA, 2010.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh, Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Fünûn, thk. İkmâlüddîn İhsânoğlu-Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, nşr. Müessesetü'l-Furkân li't-Turâsi'l-'Arabî, London 1443/2021.
- Kehhâle, Ömer Rızâ b. Muhammed ed-Dımaşkî, Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Beyrût: Mektebetü'l-Müsennâ, 1406/1986.
- Kureşî, Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed, el-Cevâhirü'l Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye, thk. Abdülfettâh Muhammed Hulv, Kâhire: Dâru Hicr, 1413/1993.
- Kümillâi, Muhammed Hafezerrahman, el-Budûru'l mudiyye fi terâcimi'l hanefiyye, Kâhire: Dâru's-Sâlih, 1439/2018.
- Makrizî, Takiyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdülkâdir b. Muhammed. el-Muktefe'l-Kebîr. thk. Muhammed el-Ye'lâvî. Beyrût: Dâru Ğarbi'l-İslâmî, 2006/1427.
- Timür, İhsan, "Osmanlı Mâtürîdî Kelâm Geleneğine Yansımalarıyla el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, XV, sayı 29, 2017, ss. 329-374.
- Türkistânî, Hibetullah b. Ahmed et-Tarâzî, Tebsiratü'l-Esrâr fi Şerhi'l-Menâr, (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2190).
- Türkistânî, Şerhu 'Akîdeti't-Tahâviyye, thk. Câdullâh Bessâm Sâlih, Daru'n-Nûr, Amman 2012.
- Ziriklî, Ebû Ğays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî, el-A'lâm, B.y.: Dâru'l-İlmi li'l-Melayîn, 2002.

MÂVERÂÜNNEHİRLİ BİR KELAMCI OLARAK İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN RIZIK ANLAYIŞI

Arş. Gör. Sema PERK¹ -Doç. Doç. Dr. Ahmet ÇELİK²

Öz

Rızık meselesi, kalam ilminin kaza-kader perspektifinde ele alınan önemli bir konudur. Ecel başlığı ile birlikte kalam kitaplarında sistematize bir şekilde bulunmaktadır. Bu konunun belirlenmesinde mütekellimlerin Allah'ın isim, sıfat ve fiillerine bakışı son derece önemlidir. Mâverâünnehir bölgesi de birçok felsefi ve kelami ekole kaynak teşkil eden bir yerdir. Burada bulunan Mu'tezili, Kerramî, Matûrîdî mütekellimler rızık tanımını ve nelerin rızık olduğu gibi, genelde daha çok bir Tanrı tasavvuru barındıran fikirler ortaya koymuşlardır. Ebu Hanife geleneğini savunan İmam Mâtürîdî, rızık çerçevesinde devrindeki bu akımlara karşı diğer kelami görüşlerine paralel olarak belli bir duruş sergilemiştir. Ona göre rızık faydayı da bünyesinde barındıran geniş kapsamlı bir anlamı ihtiva eder. İmtihan ilkesi de onun rızık bakışını şekillendiren temel bir noktada durmaktadır. Bu tebliğde Mâverâünnehir bölgesi Ehl-i Sünnet anlayışını temsil etmesi açısından İmam Mâtürîdî'nin rızık bakışı geniş bir perspektifle değerlendirmeye alınacaktır. Böylece bölgenin genel karakteristik dini hüviyetinin anlaşılmasına katkı sunulması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Mâverâünnehir, Kalam Ekolleri, İmam Mâtürîdî, Rızık, İmtihan.*

Abstract

The issue of sustenance is an important issue of the science of kalam that is discussed from the perspective of fate-fate. It is found in a systematic way in theology books together with the title of Ecel. In determining this issue, the mutakallimun's view of Allah's names, attributes and acts is extremely important. The Transoxiana region is also a source of many philosophical and theological schools. The Mu'tazili, Kerrami and Maturidi mutakallims here put forward ideas such as the definition of sustenance and what constitutes sustenance, which generally contain more of a vision of God. Imam Maturidi, who defended the tradition of Abu Hanifa, took a certain stance against these movements of his time within the framework of sustenance, in parallel with his other theological views. According to him, sustenance has a comprehensive meaning that also includes benefit. The principle of testing stands at a fundamental point that shapes his view of sustenance. In this paper, Imam Maturidi's view on sustenance will be evaluated from a broad perspective in terms of representing the understanding of Ahl al-Sunnah in the Transoxiana region. Thus, it is aimed to contribute to the understanding of the general characteristic religious identity of the region.

Keywords: *Transoxiana, Kalam Schools, Imam Maturidi, Sustenance, Test.*

Giriş

Coğrafyanın fikirler üzerindeki etkisi tartışılmaz bir gerçektir. İnsanlığa yön veren isimlere baktığımızda, ya fikri canlılığın olduğu bölgelerde yaşadıklarını ya da bu canlılığa sahip yerlere rihle yani ilmi seyahatler düzenlediklerini görmekteyiz. İlmi muhit âlimi besleyen temel damarlardan biri olmaktadır.

“Nehrin öte tarafından bulunan bölge” anlamındaki Mâverâünnehir bölgesi de birçok âlimi bünyesinde barındırmış kozmopolit bir coğrafya olmuştur. (Ataman, 2020, s. 2970-2971) Bu bölgede yetişen pek çok âlim ve sanatçı İslam dünyasında bilimin ve sanatın gelişmesine katkıda bulunmuştur. (Mâverâünnehir bölgesine İslam'ın yayılış serüveni ile ilgili detaylı bilgi için bk. Kara, 2022, s. 110) Bu isimlerin başında, bölgenin en parlak devrini temsil eden Samanoğulları devleti içerisinde yaşamış

¹ Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kalam Ana Bilim Dalı.

² Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kalam Ana Bilim Dalı.

Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö.333/944) gelmektedir (Özen, 2003, s. 149). Kendisi bugün Türkiye ve Orta Asya içerisinde bulunan Müslümanların inanç alanında görüşlerini takip ettikleri; yani kendisini İmam olarak tanımladıkları bir âlimdir. Geliştirmiş olduğu kelim sistemi kendisinden sonraki asırlara ışık tutmuş bu âlimin sistematığı kelam ilminde bir çığır açmıştır. Kuşkusuz bu sistematik içerisinde birçok görüşü bulunmakla birlikte bizim bu bildiride ele alacağımız İmam Mâtürîdî kelam sisteminde rızık konusu olacaktır.

Rızık meselesi bugün dahi insanların temel konularından biridir. Rızıkın ne olduğu, temini, yenilmesi-içilmesi ya da faydalanılması dinen emredilen/nehyedilen şeylerin neler olduğu gibi birçok konu rızık meselesinin kapsamına dâhil edilebilir. Ancak İmam Mâtürîdî'nin kelam sisteminde kader konusu ile bağlantılı olarak rızık ile ilgili orijinal tespitlerinin olduğunu söylemek mümkündür. Bunları ele almadan önce İmam Mâtürîdî öncesi ve dönemi rızık anlayışlarına bir göz atmanın, onun bu konudaki fikirlerine bir temel teşkil edeceğini düşünüyoruz. Mâveraünnehir gibi birçok dini-felsefi görüşün hüküm sürdüğü bir bölgede, Mâtürîdî gibi bir âlimin hem bölgesindeki hem de diğer İslam beldelerindeki dini-felsefi tartışmalardan habersiz olduğunu düşünmek mümkün gözükmemektedir.

1. Mâtürîdî Dışı Rızık Anlayışlarına Genel Bir Bakı

Türkçede "yiyecek, içecek şey; azık; Tanrı'nın bütün yaratıklarına verdiği nimet; doyu" anlamına gelen rızık tanımında dini anlayışın etkili olduğu görülmektedir (Parlatır vd., 1998, s. 1861). Rızık aslı itibariyle Arapça kökenli olup Arapça sözlüklerde farklı şekillerde tarif edilmekle beraber (Parlatır vd., 1998, s. 1861). bunlardaki ortak payda rızık tanımının "kendisinden faydalanılan şey ve canlıların hayatlarını sürdürbilmeleri için kendilerine verilen gıda" olduğudur (Muhit, 2005, s. 3). Kelam ilminde rızık konusunun ele alınmasının bu sözlük anlamları ile alakası olmakla beraber konunun Yüce Allah ile olan bağıntısı kader-kaza, ecel gibi tamamlayıcı başlıklar ile birlikte işlenmektedir.

Bu bağlamda Mâtürîdî öncesi rızık anlayışlarına kelam ilmi çerçevesinde kronolojik olarak baktığımızda karşımıza ilk olarak Haricîliğin rızık bakışı çıkmaktadır.

1.1. Haricîliğin Rızık Anlayışı

Haricilik, mürtebib-i kebire konusunda ortaya çıkmış ve ana bünyeden kopmuş marjinal bir kelam ekolüdür. Fikirlerine "ameli imana dâhil ederek" yola çıktıklarından dolayı kendi içlerinde birçok farklı kola bölünmüşlerdir. Fırak kitapları Sufriye, İbadiyye, Acaride gibi birçok harici alt kol saymaktadır. Dolayısıyla biz burada rızık konusuna yaklaşımlarındaki bazı farklılıklarına işaret etmekle beraber Haricilerin genel anlamda rızık yaklaşımlarını ele alacağız.

Zaman itibariyle Mutezileden önce bir döneme rastlasa da Haricilerin rızık konusunda Mutezile ile paralel olarak düşündüğünü söylemek mümkündür. Sıfatlar konusunda benzer düşünceleri olan bu iki ekol rızık konusunda da birliktelik göstermektedir. Acârîde, Meymuniyye, Hamziyye, Mâlûmiyye gibi Haricî gruplar Mutezilenin kader ve istitaat konusundaki görüşleriyle aynı düzlemindedir. Halefiyye, Hâzimiyye, Şuaybiyye, Şeybâniyye, İbâdiyye gibi Haricî gruplar ise ilgili konularda Mutezilî düşünceden farklılaşmaktadırlar. Dolayısıyla kader ve kaza konusunda Mu'tezile ile aynı görüşte olan Haricîler rızık meselesinde kulun edilgen değil, faal olarak etken olduğunu; rızık elde edecek konumda var edildiğini ve haramın da rızık kategorisinde yer olmadığını savunmaktadır (Eş'arî, 2019, s. 198-199). Mu'tezile ile kader konusunda farklı düşünerek Allah'ın kulun fiillerini inşa ve halk ettiğini savunan Haricîler ise insan fiillerinin ve dolayısıyla rızıkın Allah tarafından verildiğini kabul ederek haramın da bu kapsamında ele alınması gerektiğini ifade etmektedirler.

1.2. Kerrâmiye'nin Rızık Anlayışı

İman nazariyeleri açısından Mürcie'nin; Allah'ın zatı ve sıfatları konusundaki teşbihçi yaklaşımları nedeniyle Müşebbihe ve Mücessimenin bir alt kolu olarak tasnif edilen Kerrâmiyenin rızık konusundaki sistematığı diğer ekollerden farklılık arz etmektedir. Diğer ekoller konuyu genelde kader perspektifinden ele almışken Kerrâmiye rızık el-Esmâ ve's-Sıfât çerçevesinde değerlendirmiştir.

Kerramiyye ekolü rızık meselesini içinde düşündüğü Allah'ın zât ve sıfatları konusunda, dönemin mevcut kelami atmosferinin etkisiyle Mu'tezile mezhebinin zât ve sıfat birlikteliğine muâriz olarak Allah'ın zat ve sıfatlarının birbirinden mübayenet ettiğini savunmuşlardır (Karadaş, 2007, s. 57) Onlar sıfatın mevsuftan gayri olduğunu düşünerek bu görüşlerine ulaşmışlardır (Edis, 2019, s. 8). Bundan dolayı onlar Allah'ın zatının cisim olup ezeli olduğunu söylerken hemen mukabilinde sıfatlarında hâdis olduğunu kabul ediyorlardı. Her ne kadar genel bir kaide olarak üst formda zât-sıfat ilişkisini bu şekilde ifade etseler de tüm sıfatları aynı şemaya dâhil ettiklerini söylemek doğru olmaz. Zira onlara göre Allah kendinde var olan ezeli ilmiyle âlim, ezeli bir kudretle kâdir, kadim bir hayatla hayy ve ezeli bir meşietle de dileyendir. Bu sıfatlar Allah'ın kâim bi nefsihî olan kadim sıfatlarıdır. Ayrıca Kerramiyye görme ve işitme sıfatlarını da kadim sıfatlar tasnifine dâhil etmektedirler. Buna ilave olarak bazı durumlarda yedeyn ve vech gibi haberî sıfatları Allah'ın zatıyla kâim olan ezeli sıfatlar kısmında saymaktadırlar. Kerrâmiyye bu şekilde bir tasnifat yapmışsa da özellikle Allah'a cismaniyyet izâfe etme konusunda (Aliyyü'l-Kari, t.y., s. 7), Allah'ı mahlûkata benzetmekten kaçınarak tenzihe gittiklerini düşünmüşlerdir (eş-Şehristânî, 2008, s. 142-143). Sıfatlar kısmında bir takım farklılıklar olmakla beraber asıl dikkat çekilmesi gereken nokta bu ekolün özellikle kudret sıfatına haml ettikleri mana ve kıymettir (Doğan, 2015, s. 252). Onlara göre hayat, ilim, meşiet gibi sıfatların eksiksiz, tam ve en mükemmel şekilde tezâhür edebilmesi için bünyelerinde muhakkak bu vasıfları gerçekleştirecek bir kudret sıfatının var olması gerekir. Daha net ifade edilecek olursa onlara göre kudret sıfatı potansiyel bir kuvve ve güç olarak hayat, ilim ve meşiet gibi ilkeleri içermektedir. Nitekim kudret olmaksızın derece itibarıyla bu vasıfların vücuda gelmesinden bahsedilemez. Ayrıca onlar diriye ve ölüye birbirinden ayıran temel niteliğin kudret olduğuna vurgu yaparlar. Zira ölüde ilim, idrak ve irade mevcutken bir kudret yoktur. Kısaca varoluşsal hakikatin temel ve en özel vasfı kudrettir. Kerramiyye kudret sıfatına verdiği hususi konumdan dolayı fiili sıfatları yine bu perspektifle değerlendirmiştir. Bu noktada Allah'ın rızık verme ve yaratmasını bu kabilden değerlendirmişlerdir. Onlara göre Allah ezelde var olan kudret sıfatının etkisiyle rızık verme kuvvetiyle "Râzık", yaratma gücüyle de "Hâlik"tir. Daha net ifade edilecek olursa Allah bu vasıflara kudret sıfatı bakımından potansiyel olarak ezelde sahip iken; bunun taalluku olan fiili hadiseler bakımından (bilfiil olarak aktive olmasıyla) O, hâdis olur. Bu bakımdan özellikle yaratma, rızık verme, mütekellim olma gibi fiziki âlemlerle doğrudan alakalı olan sıfatlar kudret bakımından kadim, fiiliyat bakımından ise hâdis olmaktadır. Kerrâmiler bunu şu şekilde formülize etmişlerdir: "Allah kendinde bir yaratma, rızık ve nimet bulunmaksızın, ezeli olarak yaratıcı (Hâlik), rızık verici (Râzık) ve nimet verici (Mun'im)'dir." Kudretle bu sıfatların alakasını ise şöyle ifade etmişlerdir: " O'nun yaratıcılığı, yaratmadaki kudreti; rızık vericiliği ise rızıktaki kudretidir. Kudret kadîmdir. Oysa yaratma ve rızık verme, kudreti ile Allah'ta olan iki hâdistir." Bunu tamamlayıcı mahiyette de şunu söylerler: " Âlemden yaratılmış olan şeyler, yaratma ile var olur. Rızık verme de ise hâdis olan rızıkla, rızıklar verilir."(Bağdadi, 2007, s. 162-163),(Watt, 2021, s. 430). Sıfatlarla ilgili bu görüşlerini takip eden bir soru ile karşılaşılabılır: "Allah yaratma fiili tahakkuk etmemişken bu özelliğe nasıl sahip olacaktır." Buna şu şekilde cevap vermişlerdir: " Allah, ezelde hâlikiyyet ile Hâlik, razikiyyet ile de Râzıktır."(en-Nesefî, 2004, s. 402) Yine ezeli olarak da Mun'im'dir (Neşşâr & Tunç, 1999, s. 43). Bunu tamamlayıcı mahiyette şunu da ilave ederler: " İlim olmaksızın âlimiyyetle âlim, kudret olmaksızın kâdiriyyetle kâdir." Özellikle bu konudaki görüşlerinden dolayı Kerrâmiyye'nin "ahval nazariyesi"nden etkilendiği açık bir şekilde fark edilecektir (Yavuz, 1989, s. 190-192).

Kerrâmiler tasavvufta zühd, tevekkül ve melameti anlayışı benimsemekle bilinmektedirler (Karadaş, 2007). Bunun bir yansıması olarak kulun rızık elde etme çabasında ileri düzeyde bir tevekkül anlayışını ilke edinmişler; ticari hayata karşı tavır geliştirerek "tahrîmu'l-mekâsib"i (kâr için çalışma yasağı) ya da "inkâru'l-kesb" anlayışını (Alimoğlu Sürmeli, 2017, s. 156) bir usul olarak benimsemişlerdir (Doğan, 2015, s. 144-145). Onlar kendi bakış açıları ekseninde gönüllü fakirlik ve mutlak anlamda Allah'a tam bir teslimiyeti ve tevekkülü savunurlar. İbn Kerrâm Kur'an'da Mâide

Suresi 23. Ayette... Eğer mü'minler iseniz ancak Allah'a güvenin."(el-Mâide 5/23 Şahin, 2008) ayetindeki "Allah'a güvenin" ifadesine dayanarak mü'min için tevekkülün farz olup; çalışma ve para biriktirip stoklama tarzı fiillerin ise haram olduğunu söylemiştir. Genel olarak bu ekolde kul için Allah tarafından takdir edilen rızıkın peşinde koşmak tevekkülü ihmal olacağından bu tür eylemler yersiz birer çabadır.

1.3. Şia'nın Rızık Anlayışı

Şiilik mahiyeti ve kapsamı itibariyle oldukça geniş bir kelami ekoldür. Bu genişlik içerisinde rızık konusunda bazı farklı yaklaşımları burada zikretmeye gayret göstereceğiz. Genel olarak İmamiyye Şia'sına göre rızık; "Kendisine rızık verilenin o rızıktan men edilmemiş şekilde faydalanmasına elverişli olan şey veya kendisinde faydalanmanın ön plana çıktığı şeydir".(et-Tûsî, 1986, s. 173). Onlara göre bir şeyin rızık olarak adlandırılması için muhakkak faydalanmanın var olması gerekir. Herhangi bir şeyde faydalanma yoksa o şeye rızık denmez. Allah hakkında konuşulacak olursa Allah'ın herhangi bir şeyden "intifa'ı" (faydalanması) aklen ve naklen O'nun ulûhiyetine ters olduğu için Allah'ın rızıklandığından bahsedilemez. Bu noktada Allah'a Mâlik ismi verilirken; Merzuk ismi verilmez. İmamiyye rızık konusunu yalnızca akıllı varlıklarla sınırlandırmamış; aynı zamanda faydalanma ilkesine binâen hayvanların da rızıklandırıldığını ifade etmişlerdir. Ancak hayvanların rızık ile insanların rızık arasında fark vardır. İnsanların elde ettiği rızıklarda mülkiyet aranırken; hayvanların rızıkında mülkiyet aranmaz. Çünkü hayvanlar akıl sahibi olmadıklarından mülke mâlik olma niteliğinden uzaktırlar.

İmâmiyye'ye göre bir kimse faydalanma amacıyla bir şeye yönelse o kimse o şeyden engellenmediği sürece ondan rızıklanabilir. Bu konu da Ebû Câfer et-Tusî, büyük bir nehirde su içmeyi ve mübah bir şekilde duran kuru otları örnek vermiştir. Nitekim bu otların ve suyun elde edilmeden önce engellenmediği sürece insana rızık olarak nispet edilmesi mecâzidir. Ne zaman ki onlara sahip olur; işte o zaman hakiki anlamda rızık tahakkuk etmiş olur. Kısaca rızık ve mülkiyet mündemiç kavramlardır.(et-Tûsî, 1986, s. 173) Yine Tûsî'ye göre insan için çocuk ve aklın fayda sağlaması mümkün olduğundan bunlar da yine rızık kapsamına dahildir (et-Tûsî, 1986, s. 174).

Mülk söz konusu olunca İmamiyye Şia'sına göre haram rızık değildir. Sebebi ise Allah'ın ona yasak koymasıdır. Zira haram rızık olsaydı bu durumda gaspçı ve zâlim olan insanların elde ettikleri şeylerin rızık içerdiğine dahil olması gerekirdi. Haramın rızık olmaması konusunda bir başka delil ise infak konusudur. Allah Münâfikun Suresi 63/10. ayette ("Her birinize ölüm gelip, "Rabbim! Ne olur bana azıcık daha süre tanısan da gönüllü yardımlarda bulunsam ve iyi kişilerden olsam!" diye yalvarmadan önce size verdiğimiz rızıklardan başkaları için de harcayın.") insanlara rızıklarından harcamaları, infak etmelerini emretmiştir. Onlara göre şayet haramdan infak rızık kapsamında sayılıysaydı bu durumda yapılan infak methedilmez; aksine zemmedilirdi.

Tabâtabâî ise rızık Tûsî'ye göre daha kapsamlı ele almıştır. Ona göre rızık " insanın yediği şeyleri kapsadığı gibi kendisinin faydalandığı şeyleri" de kapsamaktadır. Nitekim Kur'an'daki ayetler dikkatle incelendiğinde bir takım ayetler rızık yalnızca yenilen ve gıda cinsinden olan şeylere hasrederken; bazen de bundan çok daha öte anlamlar ihtiva etmektedir.(Göçer, 2020, s. 38). Tabâtabâî, gıdanın salt biçimde rızık olamayacağını, gıdanın sağlandığı canlıdaki beslenme gücünün rızık meydana getireceğini, bunun neticesinde faydanın ortaya çıkacağını vurgulamaktadır. Daha net ifade edilecek olursa; Tabâtabâî rızık umumi manada ele alarak daha üst bir tanım şeklinde "ilahi nitelikli bir bağış" olarak algılamıştır. Bundan çıkan sonuca göre bağıştan kastedilen yalnızca yiyecek, içecek ve giyimle sınırlı kalmamış; bunun yanı sıra mal, mülk, güzellik, makam vs. gibi faydalı ve iyi görünen her türlü şey rızık tanımına dâhil olmuştur (A. M. H. Tabâtabâî, 2020, s. 208).

Tabâtabâî göre rızık mutlak anlamda yalnızca Allah'a nisbet edilir. Birtakım ayetlerde rızık başkasına nisbeti mecâzidir. Zira hakiki anlamda mal ve mülkün tasarruf yetkisi sınırsız biçimde Allah'a aittir. Diğer mahlûkatın bu maddi âlemdeki tasarrufu Allah'ın izni ve iradesi neticesinde zuhur

etmektedir (A. M. H. Tabâtabâî, 2020, s. 208-209). Tabâtabâî rızık açısından özgün sayılabilecek farklı görüşlere de sahiptir. O rızık varoluşsal (tekvini) ve hükümsel (teşri) rızık şeklinde tasnif etmiştir. Tüm mahlûkat yaratılış itibariyle yaratma bakımından Allah'a izâfe edilirken; yaratılan şeylerin tasarrufunda fiiller bu şekilde değerlendirilmemiştir. Allah nötr denecek formda kullarının rızıkını yaratmış; ancak elde edilme yollarını onların tasarrufuna bırakmıştır. Zira haramın elde edilip, kazanılması kulların yetki alanı dışında olsaydı bu durumda faydanın emredilip; sonrasında haramın verilmesi Allah'ın adalet vasfına uygun olmayan bir iş olurdu. Bu noktada İmamiyye'nin haramın rızık olmamasında Mu'tezile ile aynı görüşte olduğu sonucu çıkmaktadır (Güneş, 2004, s. 193). Ona göre tekvini olarak yaratılan şeyin teşrii mecrada farklılaşması herhangi bir çelişki oluşturmaz. Zira Allah'a günah nispet edilemez. A'raf Suresi 7/28. ayet ("*Onlar bir kötülük yaptıkları zaman "Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti" derler. De ki: "Allah kötülüğü emretmez. Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?"*") bu duruma işaret etmektedir. Mahlûkat yaratılırken haram helal hükmünü almadığı için mahza yaratılmaları sonradan oluşacak hüküm için aklen herhangi bir çelişiklik meydana getirmez (A. M. H. Tabâtabâî, 2020, s. 167). Meclisî de tekvini ve teşrii rızıkta benzer görüşler serdetmiştir. Ona göre de rızık sebepleri vardır (Meclisî, t.y., s. 48). Tekvini açıdan rızık yaratılması zorunludur (Türk, 2008, s. 48). Tabâtabâî de her canlının rızıkının yaratılmasının Allah'a vâcip olduğu ifade etmiştir. Nitekim Allah, Hud Suresi 11/6. ayette ("*Yeryüzünde kımıldayan hiçbir canlı yoktur ki rızık Allah'ın üzerine olmasın. Allah onların halen bulunduğu yeri de emanet olarak konulacağı yeri de bilir; hepsi apaçık kitapta vardır.*") rızık kefildir. Dolayısıyla Allah canlıyı rıziksız yaratmaz, rızıkları vermesi Allah üzerine bir borçtur (Tabâtabâî, 1417, s. 142). Tüm bunlara ilave olarak insan iradesi ve fiillerine öncelikli vurgu olsa da Meclisî, tevekkülün de olması gerektiğini ifade etmiştir.

Şia'nın bir alt kolu olan Zeydiyye grubunun içerisinde yer alan Mutarrif eş-Şihâbi'nin (ö.459/1067) kurucusu olan Mutarrifiyye fırkasının rızık anlayışı ise şu şekildedir:

"Kişinin gayri meşru yoldan elde ettiği mallar onun için rızık olmayıp, bir çeşit gasptır; dolayısıyla âsi için mal söz konusu değildir. Yine onlara göre; yeryüzündeki çirkinlikler Allah'ın iradesiyle yaratılmış şeyler değildir. Ölüm, hastalık, afet, kuraklık, açlık gibi olaylar Allah'ın iradesiyle gerçekleşmez. Allah fâsik ve kâfirleri rızıklandırmaz. Yağmur, dolu gibi olaylar Allah'ın yaratması değil birtakım doğa olaylarıdır. İnsanlar kendi iradeleriyle itaatsizlik gösterdiği takdirde Allah bazılarını diğerlerine tercih edebilir."(Gura, 2010, s. 117-118). Daha net bir şekilde ele alınıp, incelenecek olursa Zeydiyye'nin alt kümesi olan bu gruba göre rızıkta mülkiyet olmalıdır. Âsi kimse için onun meşru yoldan mal elde etme durumu olmadığı için mülkiyet prensibini taşımama gerekçesiyle bu kimsenin rızıkından bahsedilemez. Zira bu gruba göre herhangi bir şeye mâlik olmak için gerekli olan şey o şeyi bizzat hâiz olmak (sahibi olma) yoluyla ya da kiralama (icar), satın alma veya hibe yordamıyla elde etme şeklinde meydana gelebilir. Durum tam tersi olursa o mal gasp edilmiş olur ki bu durumda âsi kimsenin elde ettiği mal da bu nev'iden bir şeydir. Nitekim âsi kimse gasp eylemini gerçekleştirmiş kimsedir. Buna dayanarak o kimseyi Allah rızıklandırmıştır, denmez. Bir malda ya da sahip olunan şey de Allah'ın rızıklandırmasından bahsedilmesi ancak Allah'ın izin verdiği ve kişinin mülkiyetinde olup da sahip olduğu şeylerle oluşabilir. Bu konuda onlara göre kâfirlerin ve isyankarların mallarını Allah onlara rızık olarak tahsis etmediğinden onların sahip oldukları malların yağmalanması da câizdir."(eş-Şâmî, 1407, s. 102).

Yine bu grup, doğa olayları sonucu meydana gelen şeyler itibariyle her ne kadar mü'min ile kâfir eşit olarak gözüke de kâfirleri ve fâsikları Allah'ın tasarrufunda olmaması sebebiyle rızıklandırılmış kimseler sınıfına dahil etmez (Gökalp, 2006, s. 173). Buna ilave olarak Mutarrifiyye grubu insana salt bir biçimde müstakil manada irade sahibi olabilme melekesi vermiş; rızık elde etme noktasında mülkiyete vurgu yaparak iradenin rızık elde etmede yetkin bir konumda olduğu vurgusu yapmıştır. Bunun sonucu olarak meşru yolda elde edilmeyen her türlü malı-mülkü Allah'ın verdiği rızık çerçevesine dahil etmemiştir. Bu görüşleri sebebiyle bu grubun özellikle Bağdat Mu'tezilesinin etkisinde

olduğu açık bir şekilde müşahede edilmektedir (Gura, 2010, s. 117). Yine onlar insanların kuraklık gibi ifsat edici doğal afetler sebebiyle bizzat Allah'ın sorumlu tutulmasını doğru bulmazlar. Zira kuraklık gibi afetler Allah'ın vermesi değil; doğa olayların neticeleridir. Dolayısıyla kıtlık gibi insanın rızkını etkileyen şeyleri Allah'a izâfe etmek doğru değildir (Üzüm, 2006, s. 375).

1.4. Mu'tezilenin Rızık Anlayışı

Mu'tezile mezhebinde rızık iki şekilde tarif edilmiştir. Bu tanımlardan birisi " mâlik olan kimsenin mülkünde olanı yemesi" (Teftâzânî, 2013, s. 186) diğer tanım ise "istifâde edilmesi başkası tarafından engellenmemiş şey" şeklindedir (Kâdî Abdülcebbar, t.y., s. 27). Birinci tanıma göre rızık yalnızca akıl sahibi varlıkları kapsasa da ikinci tanıma göre özellikle Kâdî Abdülcebbar gibi düşünen Mu'tezili mütekelimler hayvanları da merzuk kapsamında değerlendirmektedirler. Kadî Abdülcebbar'ın rızık anlayışında rızka engel olunması söz konusu olmadığından bu konuda hayvan ile insan arasında bir ayrıma gerek yoktur (Kâdî Abdülcebbar, 2013, s. 740). Daha net ifade edilecek olursa Mu'tezile mezhebinde rızık bazen salt "faydalanılan şey" olarak tarif edilirken bazen de "başkası tarafından mâni olunmayan şey" olarak ifade edilmiştir. Yine Kâdî Abdülcebbar rızık ile ilgili bir tanımında mülkiyet şartına işaret etmiştir. Onun mülkiyetten anladığı bir şey de tasarrufta bulunma gücü ve yetkisidir. Zira bir şeyden faydalanmanın ortadan kalkması için bir kimsenin ona mâlik olması gerekir. Ayrıca ona göre Allah mülk sahibi olduğu için, Allah Mâlik ismiyle adlandırılırken (Mâliki Yevmi'd-Din); kendisinde intifa' söz konusu olmadığı için Merzuk olarak isimlendirilmez (Kâdî Abdülcebbar, t.y., s. 28).

Mu'tezile mezhebinde rızıkta faydalanma şart iken; faydalanmadan kastedilen mana o şeyden lezzet almaktır. Kâdî Abdülcebbar, lezzet almayı "bir şeye karşı aşırı istek duymak onu "arzıyla idrak etmek" olarak açıklamıştır. O, şehvetle algılanan şeyleri ise "hâdis" ve bâki" şeklinde ikiye ayırmıştır. Yine Kâdî Abdülcebbar mutlak ve muayyen olarak rızkı iki kısma ayırmıştır (Kâdî Abdülcebbar, 2013, s. 740-742) Mutlak olan rızık, hiçbir surette tahsis yapılmaksızın umuma ait olan, başkası tarafından fayda elde etme konusunda engel bulunmayan ve kendisinden istifâde edilmesi mübah olan şeylerdir. Bunlara örnek ise; gıda, su gibi şeyler iken özelde Kâdî Abdülcebbar'a göre "su, ot, av ve denizden çıkarılan mübah gıda unsuru olan maddelerdir." Bu tür maddeler herhangi bir kimseye tahsil edilmemiştir. Bu tür rızık kimsenin mülkiyetinde değildir (Arslan, 2004, s. 122). Herkes elde etme ve sahip olma noktasında eşit düzeydedirler (Musahanov, 2009, s. 133). Bu tür ürünleri kim ilk önce elde ederse o ürün onun mülkiyetine geçmiş olur. Muayyen rızık ise; "kişinin mülkiyeti altında olup,(Kâdî Abdülcebbar, t.y., s. 27) elde edip sahip olduğu şeylerdir."(Muhit, 2005, s. 6). Buna örnek ise "gıda dışındaki şeyler ve servettir" (Kâdî Abdülcebbar, 2013, s. 740). Bu çeşit rızık ancak "miras, alışveriş ve hibe" yoluyla kazanılabilir (Arslan, 2004, s. 122) Her ne kadar muayyen rızkın elde edilme yolları bu şekildeyse de yalnızca ona sahip olmak bu tür rızka dahil olmak anlamına gelmemektedir. Muayyen rızka mülkiyette olana tasarrufta bulunma ve ondan faydalanma yoluyla sahip olunabilir (Kâdî Abdülcebbar, t.y., s. 27).

Kâdî Abdülcebbar mutlak ve muayyen rızık ayrımını hayvanlar için de kullanmaktadır. Ona göre hayvanlarda mutlak rızıktan maksat "gıda(ot), su gibi türden şeyler"dir. Hayvan bu rızkı elde ederken herhangi bir engelle karşı karşıya kalmadığı müddetçe bu ürünler onun rızkıdır. Muayyen rızık ise; "ağzının ihtivâ ettiği ve bu yolla hâiz olduğu, topladığı şeyler"dir. Mutlak rızıkta umuma aidiyet olduğundan herhangi bir çaba gerektirmese de muayyen rızık için bir çaba ve gayret gerekmektedir (Kâdî Abdülcebbar, 2013, s. 740-742). Kâdî Abdülcebbar'ın farklı rızık tasnifleri de vardır. Bunlar "taleple hâsil olan, elde edilen" ve "doğrudan Allah tarafından verilen" şeklindedir (Kâdî Abdülcebbar, 2013, s. 742-743). O bu tasnifinde taleple rızık elde etmenin tevekküle aykırı olmadığına vurgu yapmaktadır (Kâdî Abdülcebbar, 2013, s. 744-745).

Mu'tezile mezhebinin rızık konusunda dikkat çeken diğer bir görüşü de rızkın yalnızca "Allah'a nispet edilmesi"nin gerekliliğidir. Onlara göre rızkı veren Allah'tır, Rezzâk yalnızca Allah'tır. Rızkın kullara nispeti hakiki olmayıp, mecâz kabilindedir. Bu da onların tevhitte tenzihe ne kadar önem

verdiklerini gösterir niteliktedir. İnsanın bizatihi kendisi rızıkın sebeplerini var edemez, yalnızca sebepleri keşfedip, ona tutunur (Kâdî Abdülcebâr, 2013). Bunun uzantısı olarak ve aslah prensibi çerçevesinde Mu'tezile mezhebi haram rızık kapsamında değerlendirmemiştir. Onlara göre rızıkta faydalanma esas iken ona eşit değer de mülkiyetin de var olması gerekir. Mülkünde olan ve başkasının istifaden men etmediği şey rızıktır. Bu durumda Allah, haramı mülk olarak vermediğinden -aksi halde zulüm olur- hırsız, gâsıp gibi kimselerin elde ettikleri rızık değildir. Her ne kadar Ehl-i Sünnet ömür boyu haram yiyen bir hırsız veya zâlimi kim rızıklandırdı sorusunu Mu'tezile'ye yöneltse de (Coşkun, 1996, s. 288) onlar bunu yapan kimsenin Allah'ın başkasına takdir ettiği helal rızıkı yediğini ve mülküne geçirdiğini söyleyerek bu tanımda herhangi bir esnetme yapmamışlardır (Bebek, 2001, s. 27). Başkasının izni dâhilinde olmayan ve rızası bulunmayan her bir şey intifa' olsa da Allah'ın verdiği bir rızık değildir (Arslan, 2004, s. 122).

1.5. Eş'ariliğin Rızık Anlayışı

Eş'ariler, rızık meselesini ecel konusuyla eş değer bir biçimde insan fiillerinin uzantısı olarak kader üst başlığının altında incelemişlerdir. Bazen de kesb konusuyla irtibat kurarak bu konuyu hidâyet ve delalet konusunun peşi sıra ele almışlardır (el-Bağdâdî, 1928, s. 142-143). Şehristâni (ö. 548/1153) gibi bazı Eşâri mütekellimler ise bu konuyu ecel ile mündemiç bir şekilde işlemişlerdir. Şehristâni'ye göre "rızık ecele göre, ecel de rızka göre tayin ve takdir edilir"(eş-Şehristânî, 1430, s. 409).

Mezhebin kurucusu kabul edilen Ebü'l-Hasan el-Eşâri (ö.324/935-936) rızıkı iki şekilde tanımlamıştır. Birinci tanımında rızık: "Allah'ın mülkiyet olarak verdiği şey"; ikincisi ise; "insanın kendisiyle beslendiği ve kuvvet kazandığı şey"dir (Eş'arî, 2019, s. 375-376). Seyyid Şerif Cürcânî (ö.816/1413) ise rızık kavramsal olarak şöyle ifade etmiştir: Rızık, "canlının yemesi, gıdalanması için Allah'ın kendisine sevk ettiği, yönlendirdiği şey"dir. Bu gıdanın haram ve helal olması arasında herhangi bir fark yoktur (el-Cürcânî, 1403, s. 147). Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) rızıkı tüm etmenleri içerecek şekilde " Her kim ister helal, ister haram olsun bir şey yer ve içerse o şey onun rızıkıdır" diye tarif etmiştir (el-Bağdâdî, 1928, s. 144). Eş'arilikte rızıkın gıda ve beslenme yönüne vurgu yapılırsa da mülkiyete vurgu yapan mütekellimler de bulunmaktadır. Yine bu kabilden faydalanmayı da önceleyenler bulunmaktadır. Cüveynî (ö.478/1085) bu konu da örnek gösterilebilir. Zira ona göre rızık "faydalanan tarafından faydalanılan her şey"dir (el-Cüveynî, 1430, s. 284).

Eş'ariyye mezhebinin rızıkla ilgili öne çıkan en temel vasıfları hiç şüphesiz rızıkın tanımına ve kapsamına Mu'tezile mezhebinin aksine haramı da dahil etmiş olmalarıdır. Mesela Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâlî (ö.505/1111) haramın rızık olması noktasında Mu'tezile'nin aksi yöndeki görüşlerini tenkit etmektedir. O, Mu'tezile'nin haramı rızık saymaması konusunda zâlim olan bir kimselerin yaşamları sona erdiğinde bu kişilerin ömür boyu rızıklandırıp rızıklandırılmadığı suâlîni yöneltir. Ve peşinden rızıkla ilgili fikirlerini zikreder. O, rızık hangi şekilde elde edilirse edilsin (ister helal yoldan sahip olunsun, isterse haram yoldan) "kendisinden faydalanılan şey"dir, diye tanımlamıştır. İstifâde edilen şeyler ise haram ve helal diye sınıflandırılır, (el-Gazzâlî, 1971, s. 170) diye söyleyerek haramın da rızık kategorisinde yer aldığına dikkat çeker. Cüveynî de haramın rızık olduğuna vurgu yapmak için rızıkı "yasaklanan (mahsur) ve mübah olan" biçimde ayırarak buna işaret eder (el-Cüveynî, 1430, s. 285). Genel olarak Eş'ari mezhebinde haramın rızık olduğu konusunda yaygın bir kanaat vardır. Eş'ari mütekellimler haramın rızık olduğu konusunda ispat yöntemine gitmekle beraber aynı zaman da rızık elde etmede kesbin önemine dikkat çekmişlerdir. Yine mezhep içerisindeki kader anlayışı tevekkülü destekler mahiyettedir. Söz gelimi Şehristâni'ye göre rızık da ecel gibi Levh-i Mahfuz'da belirlenmiştir. Artmaz ve eksilmez (eş-Şehristânî, 1430, s. 408-409). Gazzâlî kendi tasavvufi tevekkül anlayışını besleyen bir yapıda rızıkın "Mazmûn, maksûm, memlûk ve mev'ud" diye ayırmış; Mazmûn rızıkın Allah'ın rızıkına kefil olduğunun kanıtı olduğuna vurgu yapmıştır. Zira mazmûn rızıkta vücudun hayatiyetini sürdürüp, bedeninin ayakta kalabilmesi için gerekli besinin sebepsiz dahi verilmesidir. Buna "garanti altına alınmış rızık" da denmektedir. Bu sebepten kula lazım gelen şey Allah'ın yarattıklarından

haberdar olduğu ve onları hiçbir surette rıziksız bırakmayacağı gerçeğine tutunup; tevekkül etmektir (el-Gazzâlî, 1427, s. 160-161).

İmam Mâtürîdî dönemi ve öncesi kelimî ekollerin rızka bakışı Ehl-i Sünnet içi ve dışında buraya kadar görüşlerini verdiğimiz ekoller çerçevesinde olmuştur. Bunların farkında olan Ehl-i Sünnet'in diğer kanadı Mâtürîdîliğin kurucusu Mâveraünnehir ulemasından İmam Mâtürîdî'nin rızık konusundaki görüşlerine geçmek istiyoruz.

1.6. İmam Mâtürîdî'nin Rızık Meselesine Yaklaşımı

İmam Mâtürîdî, Ebu Hanife'nin izini takip eden bir âlim olmuştur. Rey ekolünün kurucusu ama Selef içerisinde değerlendirdiğimiz Ebu Hanife'nin görüşlerini tevil yöntemi ile birleştirerek bir kelimî sistematiği oluşturan İmam Mâtürîdî, rızık konusunda bu sistematiğe uygun şekilde değerlendirmelerde bulunmuştur. Rızık meselesinde kendinden önce ve döneminde oluşan geleneğin farkında olarak tüm görüşleri mezc eder şekilde bir rızık tanımı geliştirmiştir.

Mâtürîdî öncesi rızık tanımlarında "faydalanılan şey" ve "yenilen içilen şey" kavramları tanımlarda öne çıkmaktaydı. Mâtürîdî ise rızıkı "*insanın kendisiyle kuvvet kazandığı ve hayatını devam ettirebilmesi için gıdalandığı şeydir*" şeklinde kapsayıcı ve düzeltici bir modelde yapmıştır.

Mâtürîdî bu tanımı yaparken Bakara Suresi 2/3. ayetindeki "*(Onlar) gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar;*" yer alan rızık ifadesini "*bedene ait olan güçler ve organ sağlığından harcama, yardımda bulunma*" şeklinde anlayarak tanıma "kuvvet kazanma" ibaresini eklemiştir (Mâtürîdî, 2015a, s. 60-61). Başka bir ayetine tevilde "*insanın beslendiği ve güç-kuvvet kazandığı şey*" diye rızıkı değerlendirmiştir. Buna dayanak olarak Nisâ Suresi 4/5. ayetinde geçen ("*Allah'ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı aklı ermezlere vermeyin; o mallarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin.*") "rızık" ifadesini "beslenmek" şeklinde anlamış; beslenmenin gerçekleşmesinin yolunun ancak gıdalanma şeklinde olabileceğini ifade etmiştir (Mâtürîdî, 2016a, s. 29-30). Mâtürîdî'nin kelimî tevil üzere yaptığı bu açıklamalar rızka gıda olma ve gıdanın sonucunda oluşan güç-kuvvet yönüyle yaklaştığını göstermektedir.

İmam Mâtürîdî, rızıktaki beslenme anlamının manevî kapsamda değerlendirilebileceğini de tefsirinde ifade etmektedir. Al-i İmran Suresi 3/37. ayetini ("*Bunun üzerine rabbi ona hüsnükabul gösterdi ve onu güzel bir şekilde yetiştirdi. Zekeriyâ'yı da onun bakımı ile görevlendirdi. Zekeriyâ onun bulunduğu yere, mâbeddeki odaya her girdiğinde yanında (yeni) bir rızık bulur ve "Ey Meryem! Bu sana nereden?" diye sorar, o da "Allah tarafından" cevabını verirdi. Kuşkusuz Allah dilediğine sayısız rızık verir.*") açıklarken Zekeriyâ (a.s.) her defasında Hz. Meryem'in yanına girdiğinde mevsimi olmamasına rağmen yanında var olan yazın kış meyvelerini; kışın ise yaz meyvelerini rızık kapsamında kritik etmiş ve buradaki açıklamasında rızıkı manevî olarak verilen ve yenilen şeyler olarak anlamıştır (Mâtürîdî, 2015b, s. 325-326).

İmam Mâtürîdî tefsirinde ayetlerin açıklamasını yaparken rızıkı farklı şekillerde tanımlamış ve tasnif etmiştir. Onun tefsiri dikkatle incelendiğinde rızıkı umum ifade edecek şekilde çok geniş bir perspektifle ele aldığı görülecektir. Bu yönüyle rızıkı geniş bir perspektifle "*insanın istifadesinde olan her şey*" şeklinde icmal etmiştir. Secde Suresi 32/16. ayetini ("*Korku ve ümit içinde rablerine ibadet ve dua etmek üzere vücutları yatak görmez, kendilerine verdiğimiz rızıktan da Allah için harcarlar.*") açıklarken ayette kastedilen rızık ifadesini yalnızca yenilen-içilen besin ürünü şeklinde algılamamış; buradan kastedilen anlamın "kendilerine verilen güç ve sağlam vasıtalar" yani sağlam olan bedene ait azalar diye ifade etmiştir (Mâtürîdî, 2018a, s. 318-320). Bu yaklaşımı Bakara 2/3. ayetindeki rızık yaklaşımıyla benzerlik göstermektedir.

İmam Mâtürîdî, rızıkın geniş şekilde değerlendirmesine ek olarak İsrâ Suresi 17/21. ayetini ("*Baksana, biz insanların kimini kiminden nasıl farklı kılmışızdır. Elbette âhiretteki dereceler ve farklılıklar daha büyük olacaktır.*") tefsir ederken insanların rızık sahibi olma noktasında birbirinden farklı olduklarını; birbirine üstün olmalarının ise sağır olmamaya bağlı olarak iştirmek ve kör olmamaya

dayanarak görmek şeklinde tevil etmiştir. Yani duyu organları gibi organların sağlamlığını rızık şeklinde ifade ederek rızık alanının gıdalanmadan çok daha öte olduğunu vurgulamıştır (Mâtürîdî, 2017a, s. 276-277) Onun rızık olarak ifade ettiği şey bizâtihi organların kendisinden öte organlara dağılmış olan "güç ve kuvvettir."(Mâtürîdî, 2019, s. 226-229).

İmam Mâtürîdî rızık yalnızca maddî beden üzerine tahsis etmemiştir. Enfâl 8/26. ayetindeki ("Bulduğunuz yerde önemsenmeyecek kadar az olduğunuz, insanların sizi kapıp götürmelerinden korkar halde bulunduğunuz zamanı hatırlayın. O durumda Allah size sığınacak yer verdi, yardımıyla sizi destekledi, size güzel rızıklar ihsan etti; umulur ki şükredersiniz!") rızık kavramından yola çıkarak "Bedir Savaşı sonucu elde edilen ganimetler"(Mâtürîdî, 2017b, s. 216); Yunus Suresi 10/31. ayetindeki ("De ki: Size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Ya da iştme ve görme yeteneklerini hükmü altında kim tutuyor? Ölüden diriye çıkararak, diriden de ölüyü çıkaran kim? Her türlü işi kim yürütüyor? "Allah" diye cevap verecekler. "Öyleyse (O'na ortak koşmaktan) sakınmıyor musunuz?" de.") "yerden çıkan ürünler ile gökten inen yağmur"(Mâtürîdî, 2017a, s. 64); Nahl 16/70. ayetinde ("Sizi Allah yarattı, sonra da vefat ettirecektir. İçinizden, (sahip oldukları) bilgiden hiçbir şeyi bilmeyecek yaşa, ömrün en düşkün çağına kadar yaşatılanlar da vardır. Kuşkusuz Allah ilim ve kudret sahibidir.") yer alan rızıktan maksadın "dinçlik ve ilim sahibi, bilgili olmak"(Mâtürîdî, 2018b, s. 168), Nahl 16/72. ayetinde ("Allah size kendi cinsinizden eşler yarattı, eşlerinizden de sizin için oğullar ve torunlar türetti; sizi güzel ürünlerle rızıklandırdı. Onlar yine de bâtıla inanıp Allah'ın nimetine karşı nankörlük mü ediyorlar?") güzel rızıkın tefsirini "eşler (zevceler), hizmetçiler ve çocuk- torunlar"(Mâtürîdî, 2018b, s. 122) ve Hüd Suresi 11/88. ayeti "Şu'ayb, şöyle dedi: ("Ey kavmim! Söyleyin bakayım, ya ben Rabbinden gelen açık bir delil üzere isem ve katından bana güzel bir rızık vermişse!. Ben size yasakladığımı kendim yapmak istemiyorum. Ben sadece gücüm yettiğince (sizi) düzeltmek istiyorum. Başarım ancak Allah'ın yardımı iledir. Ben sadece O'na tevekkül ettim ve sadece O'na yöneliyorum.") özelinde Şuayb (a.s.) hususi olmak kaydıyla umuma hitaben "peygamberlik din ve şeriat gibi hususların hepsi"ni ve Tâha Suresi 20/131. ayette ("Sakin kendilerini sınamak için onların bir kesimini yararlandırdığımız dünya hayatının çekiciliğine göz dikme! Rabbinin sana verdiği nimetler daha hayırlı ve daha kalıcıdır.") dikkat çekildiği üzere Allah'ın vermiş olduğu hayırlı nimet Hz. Peygamber'e bahşedilmiş olan "nübüvvet ve risâlet, tevhid inancı ve Allah'a iman etme"(Mâtürîdî, 2018c, s. 332-333) gibi hususların tamamını Mâtürîdî rızık tanımının kapsamına dahil etmiştir. Daha net ifade edilecek olursa ona göre rızık gerek dünya gerek ahiret açısından olsun faydalanma ve nimetleri içine alan, her şeyi kapsayan şemsiye bir kavram niteliğine sahiptir.

İmam Mâtürîdî, tefsirinde rızık yalnızca "rızık" kavramıyla ifade etmemiştir. O, rızık farklı kavramlarla eş değer görmüştür. Onun rızık kavramıyla yakın anlamlı gördüğü kavramlar şu şekildedir:

Fazl (فضلا): İmam Matürîdî İsrâ Suresi 12. Ayette " وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلُّ شَيْءٍ فَصْلَانَاهُ تَفْصِيلًا Biz geceyi ve gündüzü birer nişan olarak yarattık. Nitekim rabbinizin nimetlerini arayasınız, ayrıca yılların sayısını ve hesabını bilesiniz diye gecenin nişanını siler, aydınlatıcı olarak gündüzün nişanını getiririz. İşte biz her şeyi açık açık anlattık. "(İsrâ 17/12) geçen " فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ " ibaresini diğer ayeti kerimelerde yer alan "geçimlilikler" anlamına gelebilmesi ihtimaliyle zikrederek rızık kavramıyla yakın ilişkisinin bulunduğu dikkat çekmektedir. (Mâtürîdî, 2018b, s. 265)

Atâ (عطاء): İmam Matürîdî İsrâ Suresi 20 "كُلًّا نُمِدُّ هُوْلَاءَ وَهَؤُلَاءَ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا", Hepsine, bunlara da ötekilere de Rabbinin ihsanından kesintisiz veririz. Rabbinin ihsanı sınırlı değildir.", "أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ الْكِبْرُ وَدَرَجَاتٍ وَكَأَكْبَرُ تَفْصِيلًا", Baksana, biz insanların kimini kiminden nasıl farklı kılmışızdır. Elbette ahiretteki dereceler ve farklılıklar daha büyük olacaktır." (İsrâ 17/21.) izah ederken "atâ" ifadesini rızık şeklinde anlamış ve toplumda var olan insanlar arasında meydana gelen, derece farklılığının insanlara verilmiş olan rızıklar açısından olduğunu söylemiştir (Mâtürîdî, 2017a, s. 275-277).

Rahmet (رحمة) : İmam Matürîdî, Ashab-ı Kehf'in, kavimlerinin Allah dışında taptıkları varlıklardan uzaklaşmalarına karşılık olmak üzere Allah'ın rahmetini onlara vermesini ele alırken Kehf Suresi 16. ayette yer alan ("وَإِذِ اعْتَرَّتْهُمُ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوَّا إِلَى الْكَهْفِ يَنْسُرُ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئُ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ") Mademki siz onlardan ve Allah'ın dışında tapmakta oldukları varlıklardan uzaklaştınız, o halde mağaraya sığınınız ki, rabbiniz size rahmetini yaysın; işinizde sizin için fayda ve kolaylık sağlasın.") (Kehf 18/16.) "مِنْ رَحْمَتِهِ" ifadesindeki rahmetten kastedilenin rızık olduğunu söylemiştir.

Nimet (نعمة): İmam Matürîdî Tâhâ Suresi 131. ayette ("وَلَا تُمدِّنْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ") Sakın kendilerini sınamak için onların bir kesimini yararlandığımız dünya hayatının çekiciliğine göz dikme! Rabbinin sana verdiği nimetler daha hayırlı ve daha kalıcıdır.") (Tâhâ 20/131.) dünya hayatının geçici rızıkları ile Hz. Peygamber'e verilen "nübüvvet, risâlet, iman ve tevhîd" gibi rızıklar arasında kıyas yapmış ve bu ikinci rızık daha üstün olduğunu söylemiştir. Matürîdî özellikle manevi bakımdan verilmiş olan rızıklara nimet demeyi tercih etmiştir (Mâtürîdî, 2018c, s. 334). Yine O, Lokman Suresi 20. ayette ("أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ") Allah'ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz? İnsanlardan öyleleri vardır ki bir bilgi, bir rehber ve aydınlatici bir kitap olmadan Allah hakkında tartışmaya kalkışırlar.") (Lokman 31/20), geçen "açık nimet" ifâdesini "Rızık ve İslam" biçiminde algılamış ve rızık manevi olan yönüne dikkat çekmiştir.

Akvât (أقوات القوت): İmam Matürîdî Fussilet Suresi 10. ayetinde ("وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ") Arz üzerinde sarsılmaz dağlar oturttu, orayı bereketli hale getirdi; gerekli besinlerini orada -bunlara ihtiyacı olan varlıklar için eşit derecede olmak üzere- uygun ölçülerle yarattı. (Bütün bunlar) dört günde oldu") (Fussilet 41/10.) yer alan "Akvat" kelimesini "erzak" olarak tarif etmiştir.

Nüzül (نزل): Matürîdî rızık sadece bu dünyaya ait unsur olmadığını, ahireti de içine alan genel bir kavram olduğunu savunmaktadır. Bu noktada ahirette anlatılan cennet nimetleri hakkında Fussilet Suresi 32. ayette ("نَزَّلْنَا مِنْ غُفُورٍ رَحِيمٍ") Orada, çok bağışlayıcı, çok merhametli olan Allah'tan bir ikram olarak...) (Fussilet 41/32.) kullanılan "nüzül" yani ikram kavramını "rızık" olarak izâh etmiştir.

Reyhân (ريحان): Bu kavram hakkında İmam Matürîdî ihtilafları zikretmekle beraber İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) Rahman Suresi 12. ayetindeki ("وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ") Çimlenen taneler ve hoş kokulu bitkiler var.") (Rahmân 55/12.) "Reyhân" kavramını rızık manasında anladığını nakleder.

El-Harac (الخراج): Matürîdî Mü'minun Suresi 72. ayetinde geçen ("أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ") Sen onlardan bir karşılık mı istiyorsun ki! (İstemezsin, çünkü) rabbinin vereceği karşılık daha hayırlıdır; O, rızık verenlerin en üstünüdür.") (Mü'minûn 23/72.) "el-Harac" kelimesini bazılarının rızık anlamında anladığını ve Peygamberin risalet görevi neticesinde bir rızık istemediğini ifade eder.

İmam Mâtürîdî rızık helal ve haram yönden nasıl değerlendirileceğini de ele almıştır. O rızık yalnızca helal şeylerden olduğunu kabul etmez ve özellikle "Hasen rızık, Tayyip Rızık ve Kerim rızık" ekseninde helal rızıkta dikkat çeker. Tayyip rızık, "hoş ve helal, yumuşak ve latîf olan şey" şeklindedir. Mâtürîdî ayetlerden hareketle tayyip rızık helal rızık ile eş değer görmüş ve onun diğer rızıklardan daha üst konumda olduğu vurgusu yapmıştır. Ayrıca helalliğin yanında tayyip rızıkta "hoşlanılan ve tat alınan, lezzetli şeyler" olması ona ayrı bir değer katmıştır.(Mâtürîdî, 2018b, s. 229-230) Ayrıca tayyip rızık insanlara verilmiş iken hayvanlara verilen rızık bu şekilde değildir. Hayvanlara temiz olan şeyler verilebileceği gibi insan tabiatının hoşuna gitmeyen pis nitelikte şeyler de verilebilir.(Mâtürîdî, 2018b, s. 174) Nitekim insanlara hayatlarını devam ettirebilmeleri için "ekmek ve su" gibi hoşlarına giden ve genel olarak herkesçe besin ürünü kabul edilen tayyip şeyler verilmişken; hayvanlara sert, kemik gibi katı sayılan ürünler rızık olarak verilmiştir. Bu da rızık meselesinde insan ve hayvanın farkını ve insanın rızık çeşitliğinde hayvanlardan üstün olduğunu gösterir.(Mâtürîdî, 2016b, s. 300)

Hasen rızık ise; özellikle çalışma ve çabayı çok içermeden, sebebi insan tarafından tayin edilmeyen rızık olup, hususî olarak manevî türden rızıklar için kullanılmaktadır. Mesela Mâtürîdî, Şuayb (a.s) ile ilgili ayette geçen “nübüvvet, risalet ve hidayet nevi” olan rızıkı hasen rızık saymaktadır. Yine İmam Mâtürîdî, ilgili ayette (Hud Suresi 28. Ayet) geçen “rızkan hasene” ile ifade edilenin çalışılmadan kazanılan, “yorulma olmaksızın sahip olunan, helal ve temiz mal” şeklinde tefsir etmiştir.(Matüridi, 2018a, s. 26) İmam Mâtürîdî ayrıca Hac Suresi 58. ayette (“Allah yolunda hicret ettikten sonra öldürülen yahut ölenlere gelince, Allah onları pek güzel bir nimetle ödüllendirecektir. Allah rızık verenlerin elbette en hayırlısıdır.”) (Hac 22/58) geçen hasen rızık konusunda ihtilafı zikrederek bunun cennet nimetleri olduğu ile ilgili görüşü tefsirinde aktarmıştır. Ayrıca Mâtürîdî, cennetin içerisinde yer alan nimetin rızık olduğu gibi aynı zamanda müstakil olarak cennetin de rızık olduğu görüşündedir (Matüridi, 2018c, s. 517-518).

Kerim rızık kavramına gelince bu ifade Nur Suresi 26. Ayetin (“Kötü kadınlar kötü erkeklerle, kötü erkekler de kötü kadınlara lâyıktır. Temiz kadınlar temiz erkeklerle, temiz erkekler de temiz kadınlara yakışır.Onlar; iftiracıların kendileri hakkında söylediklerinden uzaktırlar; onlar için bir bağışlama, değerli bir nasip vardır.”) (Nur 24/26) açıklamasında Mâtürîdî tarafından “değerli nasip” şeklinde anlaşılmıştır.(Matüridi, 2018d, s. 154) Ayrıca İmam Mâtürîdî Sebe Suresi 4. ayetin (“ O, Allah’ın iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanları mükâfatlandırması için gelecektir. İşte onlar için bağışlanma ve güzel bir rızık vardır.”) (Sebe 34/4) izahında benzer anlama gelecek şekilde “cennetin değeri ve kıymetine” işaret etmek üzere bu kavramın açıklamasını yapmıştır (Matüridi, 2018a, s. 450).

İmam Mâtürîdî, rızık tasniflerinde sonra haramında rızıkın kapsamında olduğuna vurgulamış; haram rızık verilme gerekçesini hikmet prensibi etrafında incelemiştir. Kendisi bu konuda imtihan kavramına vurgu yapmıştır. Ona göre Allah insanları yalnızca iyi nimetler vererek imtihan etmez, aynı zamanda çeşitli şeylerle de onu sabır yolunda imtihana tabi tutar. Dolayısıyla haramın rızık olarak verilmesi hürriyetin ve iradenin açığa çıkması ve imtihan alemindeki tavırların görülmesi açısından gereklidir (Matüridi, 2015a, s. 340-341). Bu noktada, mü’min ile kâfir arasında bir değerlendirme yapar. Ona göre sabır ve şükür ile imtihanda mü’min veya kâfir olma bir kriter değildir. Allah bazen kâfire bol nimet verirken, mü’mini fakirlikte imtihan edebilir. Kişi ne konuda imtihan edildiğini bilmediği için çalışıp çabalamalıdır. Nitekim Mâtürîdî’ye göre bazı rızıklar sebepli olarak yaratılmışken; bazıları sebepsiz yaratılmış olabilir. Mesela Hz. Peygamber’in risalet görevi herhangi bir sebebe dayanmazken; bazı maişetlerin elde edilmesi bir sebebe dayanır. Dolayısıyla Mâtürîdî, katı bir tevekkülü kabul etmez (Onay, 2014, s. 388-389). Yine de hakiki anlamda “Rezzâk” Allah olduğu için; kullara nispetinin ancak mecâzî olmasına dayanarak tevekkülsüzlüğü de reddeder. Bu konuda Mâtürîdî, rızıklandırılan anlamında Allah’ın “el-Mukî” ismini dayanak getirir (Mâtürîdî, 2016a).

Bunlara ilave olarak İmam Mâtürîdî kıtlık gibi olumsuz olaylarda kula düzenin garanti altına alınmış olan rızıkını aramasını gerekli görür. Zira kişinin rızık bulunduğu yerde yaratılmamış; başka bir bölgede yaratılmış olabilir. Nitekim dünyada sosyal bir denge vardır. Herkesin zengin olduğu bir dünyada Mâtürîdî’ye göre kimse alt taban sayılacak işleri yapmaz. Dolayısıyla âlemin işlerlik kazanması ve dünya işlerinin sürdürülebilmesi için bazılarının sabırla, bazılarının ise şükürle imtihan edilmesi kaçınılmaz bir gerçektir (Mâtürîdî, 2017a, s. 160). Ayrıca kölelik ve efendilik gibi haller ahiret âleminin varlığını da ispat eder (Mâtürîdî, 2018b, s. 170-171). Bu sosyal denge ise ayetlerde vurgulandığı gibi ancak zekat ve infak gibi ameller vasıtasıyla gerçekleşebilir. Dolayısıyla zengin mü’mine düşen bu dengeyi sağlamaya özen gösterme iken; fakire düşen rızık meselesinde çalışıp çabalaması ve sabretmesidir (Şen, 2008). Zira rızıkı kısmak, daraltmak ve genişletmek Allah’a mahsus olduğundan kul üzerine düşeni yerine getirmelidir. Rıziksız kalma endişesi taşımak yersizdir.

Sonuç

Rızık meselesi kelâmî ekoller tarafından farklı şekilde tanımlanmıştır. Kimi mutlak anlamda “kendisinden faydalanılan şey” şeklinde tanımlarken kimi “canlının hayatını devam ettirdiği besin” şeklinde tanımlamış; bazen de “başkası tarafından men edilmeyen, mülkiyette olan istifadeli şey” olarak tarif edilmiştir. Bu noktada Mâtürîdî de bir duruş sergilemiş ve rızık alanını çok geniş tutmuştur. O, yalnızca yenilen-içilen şeyleri rızık tarifine dahil etmemiş, gerek dünya açısından gerek ahiret açısından fayda unsuru olan her şeyi bu tanıma dahil etmiştir. Yine o, rızık maddi anlamla sınırlı tutmamış; manevi olan iman, akıl, nübüvvet gibi şeyleri de tasnifine dahil etmiştir. Ayrıca Mâtürîdî Ehl-i Sünnetin genel karakteristik düşüncesine uygun olarak haramı rızık kategorisine dahil etmiş; insanın imtihanı açısından bunu gerekli görmüştür. Buna ilave olarak zengin ve fakirlikte mü'minliğin ve kâfirliğin etkili olmadığına işaret ederek, kişiye düşenin içinde bulunduğu imtihan ruhuna uygun davranması gerektiği vurgusu yapmıştır. Üstelik sosyal statü içinde efendilik- kölelik, zenginlik fakirlik gibi dengesizliklerin olmasının dünyanın nizamının sağlanması ve ahiret âleminin varlığı için gerekli olduğu izah etmiştir. Son olarak tevekkülün gerekliliğine işaret etmiş; sosyal denge için mü'minlerden zengin olanların infak etmeleri ve zekatlarını yerine getirmelerinin zorunlu olduğu vurgusunu yapmıştır.

İmam Mâtürîdî ile Mâveraünnehir bölgesinde oluşan kelâmî yapıda rızık bu şekilde anlaşılmıştır. Bölgede bulunan insanlar bugün dahi bu anlayış ile rızık yaklaşımını dini olarak şekillendirmektedirler. Dolayısıyla bölgenin bir âlimi olan İmam Mâtürîdî bu coğrafyayı anlayabilmek açısından tanınması gereken en önemli insandır.

Kaynakça

- Alimoğlu Sürmeli, Z. (2017). *Ehl-İ Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi* [Doktora Tezi]. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aliyyü'l-Kari. (t.y.). *Şerhu Bed'i'l-Emâlî*. Geliş tarihi 18 Kasım 2022, gönderen <https://islamlimleri.com/Ktphn/Kitablar/08/002/TrAr/Kitab.htm>
- Arslan, H. (2004). İktisadî Faaliyetin Kelâmî Yorumu. *EKEV Akademi Dergisi*, 8(21), 119-140.
- Ataman, K. Y. (2020). Maveraünnehir'de İslam Medeniyeti Üzerine Küresel Bir Analiz. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9(3), Article 3. <https://doi.org/10.15869/itobiad.745356>
- Bağdadi, E. M. A. (2007). *El-Fark Beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)* (E. R. Fığlalı, Çev.). Bağdâdî, E. M. A. b. T. b. M. et-Temîmî el. (1346). *Kitâbu Usûli'd-Din*. Matba'atü't-Devle.
- Bebek, A. (2001). Kâ'bî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 24, s. 27). TDV Yayınları.
- Coşkun, A. (1986). İmam Mâtürîdî'nin Rızıkla İlgili Ayetleri Tefsiri. *Ebû Mansur Semerkandî Matürîdî (Sempozyum)*, 165-178.
- Coşkun, A. (1996). Buhârî'nin Sahihindeki Bazı Rivayetlerde ve Bab Başlıklarında Rızık ve İktisat. İçinde A. H. Köker (Ed.), *Büyük Türk-İslâm bilgini Buhâri, 811-869: Uluslararası sempozyum: 18-20 Haziran, 1987* (s. 283-292). Erciyes Üniversitesi.
- Çift, S. (2008). İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(2), Article 2.
- Doğan, H. (2015). *Kerrâmi Söylem Ve Yansımaları: Horasan Ve Maveraünnehir'de Ilımlı Bir İslam Politikası*. Rağbet.
- Edis, M. S. (2019). Kerrâmiyye'nin Kelâmî ve Fıkhî Meselelere Yaklaşımı. *Journal of Analytic Divinity*, III(2), Article 2.
- el-Bağdâdî, A. b. T. b. M. (1928). *Usûlü'd-Din*. Medresetü'l-İlâhiyyât bi Dâri'l-fununi't-Türkiye.
- el-Cürcânî, S. Ş. (1403). *Kitâbu't-Ta'rifât* (İ. el-Ebyârî, Ed.). Dâru'l-Beyân li't-Türâs.
- el-Cüveynî, İ.-H. E.-M. R. A. b. A. b. Y. (1430). *El-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diyniyye.
- el-Gazzâlî, H.-İ. E. H. M. b. M. b. M. b. A. (1427). *Minhâcü'l-âbidîn ilâ cenneti rabbi'l-âlemiyn*. Dâru'l-Minhâc.

- el-Gazzâlî, H.-İ. E. H. M. b. M. b. M. b. A. (1971). *İtikad'da Orta Yol (el-İktisâd fi'l-i'tikâd)* (K. Işık, Çev.). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- en-Nesefî, E.-M. M. b. M. b. M. b. M. (2004). *Tabsiratü'l Edille Fî Usûli'd-Dîn* (H. Atay & Ş. A. Düzgün, Ed.; C. 1). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- eş-Şâmî, A. b. M. (1407). *Târîhu'l-Yemeni'l-fikrî fi'l-'aşri'l-'Abbâsî* (1. bs, C. 3). Dâru'n-Nefâis.
- eş-Şehristânî, E.-F. T. (Lisânüddîn) M. b. A. b. A. (1430). *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diyaniye*.
- eş-Şehristânî, E.-F. T. (Lisânüddîn) M. b. A. b. A. (2008). *El-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi* (M. Dalkılıç, Ed.; M. Öz, Çev.; 1. baskı). Litera Yayıncılık.
- Eş'arî, E.-H. el-. (2019). *Makâlâtü'l- İslâmiyyîn: İlk dönem İslâm mezhepleri: (çeviri - metin)* (Ö. Aydın & M. Dalkılıç, Çev.; 1. baskı). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- et-Tûsî, E. C. M. b. el-H. b. A. (1986). *El-İktisâd fi mâ yeteallaku bi'l-i'tikâd*. Daru'l-Edva.
- Göçer, H. İ. (2020). *İslam kelimelerinin rızık ve fiyat görüşlerinin değerlendirilmesi*.
- Gökalp, Y. (2006). *Zeydilik ve Yemen'de yayılışı* [Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Gura, İ. (2010). *Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Zeydiyye Firkaları* [masterThesis, Uludağ Üniversitesi].
- Güneş, K. (2004). Şii Kaynaklarda Şia (İmamiyye) ile Mu'tezile Arasında İttifak ya da İhtilaf Edilen Bazı Kelami Meseleler Üzerine. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası, I(2), Article 2*.
- İlhan, A. (1993). Şia'da Usulü'd-Din. *Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, 409-433.
- Kâdî Abdülcebâr. (t.y.). *El-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* (C. 11).
- Kâdî Abdülcebâr. (2013). *Şerhu'l-usuli'l-hamse: Mu'tezile'nin beş ilkesi (Mu'tezile'nin beş esasının açılımı) (metin-çeviri): C. 2. c. (799 s.)* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi; 14). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kara, A. (2022). Mâverâünnehir'in İslâmlaşma Süreci. *ULUM, 5(1), Article 1*. <https://doi.org/10.54659/ulm.1135684>
- Karadaş, C. (2007). Kerrâmiye ve İtikâdî. *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader], V(2), 41-62*.
- Mâtürîdî, E. M. M. (2014). *Kitabü't Tevhid* (C. 2). İsam.
- Matüridi, E. M. M. b. M. (2015a). *Te'vilatü'l-Kur'an* (C. 1). Ensar Yayınları.
- Matüridi, E. M. M. b. M. (2015b). *Te'vilatü'l-Kur'an* (C. 2). Ensar Yayınları.
- Matüridi, E. M. M. b. M. (2016a). *Te'vilatü'l-Kur'an* (C. 3). Ensar Yayınları.
- Matüridi, E. M. M. b. M. (2016b). *Te'vilatü'l-Kur'an* (C. 4). Ensar Yayınları.
- Matüridi, E. M. M. b. M. (2017a). *Te'vilatü'l-Kur'an* (C. 7). Ensar Yayınları.
- Matüridi, E. M. M. b. M. (2017b). *Te'vilatü'l-Kur'an* (C. 6). Ensar Yayınları.
- Matüridi, E. M. M. b. M. (2018a). *Te'vilatü'l-Kur'an* (C. 11). Ensar Yayınları.
- Matüridi, E. M. M. b. M. (2018b). *Te'vilatü'l-Kur'an* (C. 8). Ensar Yayınları.
- Matüridi, E. M. M. b. M. (2018c). *Te'vilatü'l-Kur'an* (C. 9). Ensar Yayınları.
- Matüridi, E. M. M. b. M. (2018d). *Te'vilatü'l-Kur'an* (C. 10). Ensar Yayınları.
- Matüridi, E. M. M. b. M. (2019). *Te'vilatü'l-Kur'an* (C. 15). Ensar Yayınları.
- Meclisî, M. B. el-. (t.y.). *Bi'hârü'l-Envâri'l-Câmi'a Li-Düreri Aḥbâri'l-E'immeti'l-Eḥḥâr* (C. 5). Dâr'u İhyâu't-türâsi'l-Arabî.
- Muhit, M. (2005). Klasik Bir Kelam Problemi Olarak Rızık Kavramının Tanımları ve Bu Tanımların İçerdiği Problemler. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 46(1)*,
- Musahanov, Y. (2009). *Mâturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebu'l-Kasım el-Ka'bî el-Belḥî bağlamında)* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Neşşâr, A. S., & Tunç, O. (1999). *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* (1.baskı, C. 2). İnsan Yayınları.

- Okumuş, N. K. (2014). Şia'da-İmamiyye ve Zeydiyye Özelinde-Ezeli Yazgı Algısının Temel Basamakları Olan Kader, Kaza, Ecel, Rızık ve Beda Anlayışı Üzerine Bazı Tespitler. *E-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 7(1).
- Onay, H. (2014). İmâm Mâtürîdî'nin Nedensellik Anlayışına Bakışı. İçinde A. Kartal (Ed.), *Uluğ Bir Çınar İmam Maturidi Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (28-30 Nisan 2014)* (1. bs). Doğu Araştırmaları Merkezi.
- Özen, Ş. (2003). Mâtürîdî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 28, s. 146-151). TDV Yayınları.
- Parlatır, İ., Gözaydın, N., Zülfikar, H., & Tezcan Aksu, B. (1998). *Türkçe Sözlük* (8. bs, C. 2). Türk Dil Kurumu.
- Seyyid Şerif Cürcanî. (2007). *Tarifât* (1. bs). Daru'l-Marife.
- Şahin, M. (2008). *Kurân-ı Kerim Meâli* (H. Altuntaş, Çev.; 15. baskı). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Şen, M. (2008). *Kur'an'da Zenginlik ve Fakirlik / Kur'an'da Yoksulluk ve Zenginlik* [Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Tabâtabâî, A. M. H. (2020). *El-Mizan Fi Tefsiri'l- Kur'an* (V. İnce, Çev.; C. 3). KYayınları.
- Tabâtabâî, M. H. b. M. b. M. H. (1417). *El-Mizân Fî Tefsîri'l- Kur'ân* (C. 10).
- Teftâzânî, S. (2013). *Kelam İlmi ve İslam Akaidi Şerhu'l-Akaid* (S. Uludağ, Çev.). Dergah Yayınları.
- Topaloğlu, B., & Çelebi, İ. (2010). *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İSAM Yayınları.
- Türk, Ş. (2008). *Kelami Açından Rızık Problemi* [Basılmamış Yüksek Lisans Tezi]. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Üzüm, İ. (2006). Mutarrif eş-Şihâbî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 31, s. 374-375). TDV Yayınları.
- Watt, W. M. (2021). *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi* (O. Demir, Çev.; 1. bs). Ketebe Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1989). Ahval. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 2, s. 190-192). TDV Yayınları

SADRUŞŞERİA'NIN ŞERHU TA'DİLİ'L-ULUM ADLI ESERİ BAĞLAMINDA ALLAH'IN HAKİKATİNİ BİLMENİN İMKÂNI

Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ¹²

Öz

Allah'ın hakikatini bilme problemi felsefî zeminde hem bilgi hem de varlık problemidir. Bilgi problemi “Nasıl bilebilirim”, varlık problemi ise “Neyi bilebilirim?” sorusu üzerinden varlığı araştırır. Ontolojinin epistemolojiye önceliğini dikkate alarak bu çalışmada öncelikle Sadruşşerîa'ya göre Allah'ın hakikatinin neliği ve varlık-mâhiyet tartışmalarına yaklaşımını ele alıp sonra da özellikle filozoflara ve vahdet-i vücûdçu sûfilere yönelik eleştirilerini tartıştık. İkinci aşamada ise Allah'ın hakikatinin bilinip bilinemeyeceği meselesine odaklandık. Araştırmamız neticesinde gördük ki Sadruşşerîa varlığı dışta var olanla eşitlemekte ve dolayısıyla hem mümkün hem de zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımını reddetmektedir. Allah'ın hakikatinin aklî ve duysal bilgiye bütünüyle kapalı olduğunu düşünen Sadruşşerîa, böyle bir bilgiye sadece ilahi ikrama mazhar olmuş bazı “Kutsal ruhlar”ın sahip olabileceğine inanmakta, insanların genelinin ise Allah'ı ancak sıfat ve fiilleriyle bilebileceğini ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Sadruşşerîa, marifetullah, varlık, mâhiyet, Allah'ın hakikati.*

Abstract

The problem of knowing God's truth is a problem of both knowledge and existence on philosophical grounds. The problem of knowledge is “How can I know?” and the problem of existence is “What can I know?” It investigates existence through the question. Considering the priority of ontology over epistemology, in this study, we first discussed the nature of God's reality according to Sadruşşerîa and his approach to the existence-essence debates, and then discussed his criticisms especially of philosophers and unificationist Sufis. In the second stage, we focused on the issue of whether God's truth can be known or not. As a result of our research, we saw that Sadruşşerîa equates existence with what exists externally and therefore rejects the distinction between existence and essence in both possible and necessary existence. Sadruşşerîa, who thinks that the truth of Allah is completely closed to rational and sensory knowledge, believes that only some "Holy souls" who have been blessed with divine favor can have such knowledge. The majority of people can only know Allah through His attributes and actions.

Keywords: *Sadr Al-Sharî'a, knowledge of Allah, existence, essence, the truth of Allah*

Giriş

İnsanların Allah'ın varlığı, hakikati ve sıfatları hakkında ne kadar bilgi sahibi olabileceği konusu hicri ikinci asırdan itibaren kelamcılar ve felsefeciler arasında tartışılmalıdır. Bu bağlamda kimileri Kuran'da Allah'a nispet edilen antropomorfik ifadeleri hakikat olarak anlayıp teşbîh ve tecsîm görüşünü benimserken, kimileri de Allah'ın cisim olmadığı ve cismani hiçbir nitelik taşımadığı gerekçesiyle Allah'ın hakikatinin ne duyular ne de akıl tarafından hiçbir şekilde bilinemeyeceğini iddia etmişlerdir. İşte teşbîh ve mutlak aşkınlık arasında nasıl bir tutum geliştirileceği meselesi Râzî'nin ifadesiyle “heybetli bir durak”tır (Râzî, 2022, I-III/24).

Bu mesele çerçevesinde şu soruların cevabı aranmıştır: Tanrı hakkında konuşmak mümkün müdür? Tanrı hakkında konuşulamaz demek ateist ve sofist bir iddia mıdır? Akıl metafizik alanda kesin bilgi üretebilir mi? İnsan neyi bilebilir? Allah'ın varlığından ayrı bir mâhiyeti/hakikati var mıdır? Şayet varsa bu hakikat bilinebilir mi? Allah'ın hakikatinin bilinmezliği iddiası zâtî ve varlığı hakkında

¹ Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Ana Bilim Dalı. Orcid ID: 0000-0001-8995-0472.

² Bu çalışmada müellifin *Şerhu ta'dilî'l-ulûm* adlı eserinin kelam bölümünün 2021 yılında Mahmut Ay ve Mustafa Borsbuğa tarafından yapılan tahkikli neşri esas alınmıştır

agnostik veya sofist bir pozisyon mudur? Allah'ın varlığının ispatı yapılabilir mi? Tanrı olumlu önermelere konu olabilir mi? Zât ve sıfatlar arasındaki ilişki nasıldır? Kıyamette ru'yetullah nasıl gerçekleşecektir?

Hanefî-Mâtürîdî ekolünün önde gelen temsilcilerinden Sadruşşerîa es-Sânî'nin (ö. 747/1346) bu meseleye yaklaşımı yenilikler barındırmaktadır. Sadruşşerîa yöntemi gereği tüm eserlerinde önceki bilgi birikimini aktarmakla yetinmeyip eleştirel bir üslup kullanmakta ve yeni bakış açıları geliştirmektedir. *Şerhu ta'dîli'l-ülûm* adlı son telif ettiği kitabında¹, eserin ismine uygun olacak şekilde geleneksel anlama tarzlarını eleştiri süzgecinden geçirmekte, özellikle kelam bölümünde, bu tebliğ konu olan Allah'ın hakikatinin bilinmesi meselesinde dikkate değer görüşler ortaya koymaktadır.

Allah'ın hakikatini/mâhiyetini bilme problemi, felsefi zeminde hem bir bilgi problemi hem de bir varlık problemidir. Zira felsefede bilgi problemi "Nasıl bilirim?" sorusuna cevap vermeye çalışırken, varlık problemi "Neyi bilebilirim?" üzerinden hareketle var olanı araştırır. Her ne kadar felsefe bilgi problemiyle başlasa da bilginin konusunu varlık ve var olanlar oluşturması sebebiyle son tahlilde ontolojinin epistemolojiye önceliği söz konusudur. Bu itibarla biz de bu tebliğde öncelikle Sadruşşerîa'ya göre Allah'ın hakikatinin neliği, varlık-mâhiyet tartışmalarındaki pozisyonunu ve özellikle filozoflara ve vahdet-i vücûdçu sûfilere yönelik eleştirilerini ele alıp ikinci aşamada Allah'ın hakikatinin bilinip bilinemeyeceği meselesine odaklanacağız.

1. Sadruşşerîa'nın Allah'ın Hakikatinin Neliği Bağlamında Varlık-Mâhiyet Ayrımı Tartışmalarına Yönelik Eleştirileri

Varlık-mâhiyet ilişkisi söz konusu olduğunda Müslüman düşüncede üç görüşten söz edilebilir. (i) İmam Eş'arî ve Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye nispet edilen görüşe göre varlık mâhiyetin aynıdır. Diğer bir ifadeyle varlık hariçte tahakkuk etmiş zât-ı mahsûsanın kendisidir. Dolayısıyla mevcudun tamamını kuşatan mutlak varlık şeklinde bir kavram söz konusu değildir; aksine varlık lafzen müşterektir. (ii) Felsefecilere göre mümkün varlıkta vücûd mâhiyetten ayrı olup ona işlen ve onu var kılan şeydir. Bu görüşte olanlar mevcûdların tamamını kuşatan ve onlara ortak anlamlı (iştirâk-ı manevî) olarak söylenen mutlak varlık mefhumunu kabul ederler. Vâcîp varlıkta ise varlık zâtın aynıdır. (iii) Varlığın manevi müşterek bir kavram olduğu konusunda felsefecilerle mutabık olan müteahhir dönem kelimcilerine göre ise varlık Vâcîp veya mümkün tüm mevcûdlarda mâhiyetlerden ayrıdır. Bunlara göre varlık kayıt ve izafetlerle farklılaşmakta, Vâcîp varlıkta ise farklılık mâhiyetten kaynaklanmaktadır (Râzî, 2022, I-III/207-208; Teftâzânî, 1998, I/307; Cürçânî, 2015, I/511).

Varlık-mâhiyet ayrımı İslam düşüncesinde en temel felsefi tezlerden birisidir. Bu ayrım ontolojik- metafizik düşüncenin ilk aşamasıdır. İslam metafiziğinin tüm yapısı bu temel üzerine bina edilmiştir. Mümkün varlıkta varlık-mâhiyet ayrımını kabul eden müslüman filozoflar bizzat zorunlu varlıkta böyle ayrımı reddetmektedirler. İbn Sînâ'ya göre tanrı mutlak basit olduğu için onda varlık mâhiyet ayrımı yoktur. İlk'in mâhiyeti yoktur; yalnızca varlığı (inniyet) vardır. Şayet mâhiyeti olsaydı, bu mâhiyet zorunlu varlığın sebebi olurdu. Diğer bir ifadeyle varlık mâhiyete katılmış, ona bağlı ve onun ayrılmaz niteliği olurdu; hâlbuki başkasına bağlı olan sebeplidir. Bu bakımdan zorunlu varlığın zorunlu varlık olmaktan başka bir mâhiyeti yoktur. İnniyetin dışında bir mâhiyete sahip olan her şey, malûdür. Zorunlu varlığın sebepli olması ise çelişkidir (İbn Sînâ, 2013, 89-91). Buna göre filozoflar varlık-mâhiyet ayrımının terki, kesret ve illetli olmayı gerektirdiğinden Tanrı için imkânsız olduğunu, dolayısıyla onun zorunlu varlık olmaktan başka bir mâhiyetinin olmadığını düşünmektedirler.

Filozoflara göre varlık anlamını tekid ettiği için vücûb kavramı sübûtî bir durum olsa da Sadruşşerîa filozofların vücûbu, "yokluğu imkânsız olan ve illeti olmayan" anlamında selbî bir durum olarak kabul ettiklerini ifade etmekte ve dolayısıyla ilâhi hakikatı, selbî bir kayıtla kayıtlanmış varlıktan ibaret görmeyi çelişik bulmaktadır. Bu bağlamda filozofların çelişkisini şöyle ifade etmektedir: "Onlar vücûdu varlıksal bir durum olarak kabul ettiler. Şayet vâcibin hakikati selbî bir kayıtla mukayyet vücudun kendisi olsaydı, bu durumda zâtıyla zorunlu olanın, selbî bir kayıtla mukayyet vücudun aynısı

olurdu. Hâlbuki bizzat varlıksal bir durumun, selbî bir kayıtla mukayyet bir durumun aynı olması mümkün değildir." (Sadruşşerîa, 2021, 168). Buna göre filozoflar öncelikle varlığı selbî bir kayıtla kayıtlıyor sonra da Allah'ın hakikatinin, varlığından ibaret olduğunu, yani varlığından başka bir hakikatinin olmadığını iddia ediyorlar. Halbulki bu iddia son tahlilde Allah'ın hakikatinin ve dolayısıyla varlığının sübûtî değil, selbî bir durum olmasını gerektirmektedir ki bu, açık bir çelişkidir. (Sadruşşerîa, 2021, 168). Kısaca ifade etmek gerekirse Sadruşşerîa vâcib kavramının Allah'ın hakikatinin/mâhiyetinin aynı olmasını imkânsız görmektedir. Çünkü vücûb selbî veya aklî-itibarî bir durumdur. Selbî veya aklî olanın varlıksal olanın aynı olması söz konusu olamaz (Sadruşşerîa, 2021 178).

Sadruşşerîa'nın bu meseledeki eleştirilerini ve kendi görüşünü daha iyi anlamak için varlık ve mâhiyet meselesine dair açıklamalarına bakmak gerekir. O, varlığın insan, koltuk ve siyah gibi farklı hakikatlere yüklem olduğu için tanımlanamaz olduğunu düşünmektedir. Ona göre insanın hariçte varlığı, düşünen bir canlı olarak hariçte bulunmasının aynıdır. Koltuğun hariçte varlığı, kerestelerin özel bir surette bir araya getirilmiş olarak var olmasının aynıdır. Siyahın dışta varlığı, rengin gözü yakalayıp kabzetmesidir. Bu itibarla var olmak farklı hakikatlerde farklı anlamlara geldiği için varlığın tanımı yapılamaz. Yani mesela insanın hariçte varlığı "hayvaniyyet" ve "nâtikiyyet", siyahın dışta varlığı "rengin gözü yakalayıp kabzetmesi" olunca, akıl bu iki durumu tasavvur ettiğinde aralarında müşterek bir anlam bulamaz. Bundan dolayı insanın düşünen canlı olması, rengin gözü yakalayıp kabzetmesi, "mutlak bir varlıkta ortaktır" denemez. Aksine bu ikisi, birbirine zıt iki ayrı varlık ve iki ayrı zâttır (Sadruşşerîa, 2021, 104-105). Buna göre Sadruşşerîa varlıkta manevi değil lafzi iştiraki³ kabul etmektedir.

Varlığın basitliği veya bedâheti sebebiyle değil de müşterek bir anlam barındırmaması sebebiyle tanımlanamaz olduğunu düşünen Sadruşşerîa, müteradif kelimelerle var olmanın lafzen ne anlama geldiğini izah etmeye çalışmaktadır. Bu itibarla *vücûd*, *tahakkuk*, *husûl sübût* ve *kevn* kelimelerini eşanlamlı kabul etmektedir. Tahakkuku "Bir kavramın hariçte hususi bir hakikat olması" şeklinde tefsir eden Sadruşşerîa'ya göre varlık, bir hüviyetin dışta bulunuşunu ifade eder ve dolayısıyla yokluğa nispet edilemez. Yani mesela "Allah'ın ortağının yokluğu mevcuttur ya da mütehakkıktır" denemez (Sadruşşerîa, 2021, 103). Bu itibarla vücudu tahakkukla eşitleyip hariçte gerçekleşmiş özel varlıklardan soyutlanmış bir varlık kavramını kabul etmeyen Sadruşşerîa varlık ve mâhiyet arasında ayırım yapmamaktadır. Zira o, zihnî varlığı kabul etmediğinden, zihinde bir ayrışmanın imkânını tartışmamaktadır. Bu çerçevede o, varlığın zihnî, külli ve mutlak gerçekliğinden söz edilemeyeceğini düşünmektedir.

Vücud, kevn ve tahakkuku müteradif kelimeler olarak kabul eden Sadruşşerîa Allah'ın varlığını hariçte tahakkuk etmiş özel hakikatı ile aynı kabul etmektedir. Zira ona göre mevcuttan mücerret bir vücud, kâinden mücerret bir kevn ve tahakkuk edenden mücerret bir tahakkuk aklın bedâhetiyle imkânsızdır. Sadruşşerîa'ya göre vücûd ve vücûb ilâhi hakikatın aynıdır. Bunun anlamı, Allah'ın selbî bir kayıtla mukayyet bir varlığının olduğu değil, bilakis O'nun varlığının, hakikat-ı mahsûsasının bizzat kendisi olmasıdır (Sadruşşerîa, 2021, 168. Ayrıca bkz. Ay, 2006,116). Zira Sadruşşerîa'ya göre vücûb, selbî bir nitelik olduğu için hakikatin aynı olamaz.

Gazâlî ve Râzî de vücûbun selbî bir kavram olması sebebiyle Allah'ın hakikatini ifade edemeyeceğini, bilakis bunun mâhiyetin reddi anlamına geldiğini söyleyerek filozofları eleştirmişlerdir. Gazâlî'ye göre varlığın zorunluluğu, böyle nitelenen varlığın sebepli varlık olmadığı anlamına gelir; yoksa bir zâtın hakikatini ispat etmez. Ancak bu noktadan sonra Sadruşşerîa'nın aksine Gazâlî ve

³ Kapsamındaki tüm fertler arasında ortak bir anlam için konulmuş müfret lafız ortak anlamlı (manevi müşterek) lafız olarak adlandırılır. Bu ortak anlam fertler arasında eşit olursa lafız "eşit ortak anlamlı (mütevâtî), eşit olarak bulunmazsa "dereceli ortak anlamlı" (müşekkik) olur. Birbirinin yerine kullanılacak şekilde aynı anda iki anlam için konulmuş müfret lafız ise çok anlamlı (lafzî müşterek) lafız olarak isimlendirilir. Tahanevi, *Keşşâfu istılâhâti 'l-fünûn ve 'l-ulûm*, tahk. Ali Dehrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirîn, 1996, I, 202, 447

Râzî'nin Allah'ın varlığı ve mahiyetinin arasını ayırdığını görüyoruz. Zira onlara göre mâhiyeti ve hakikati olmayan bir varlık düşünülemez. Mâhiyeti reddetmek hakikati reddetmektir. Mevcudun hakikati reddedilince varlığı da düşünülemez. Diğer bir ifadeyle mâhiyeti ve hakikati olmayan bir varlığı başkasından ayırmak mümkün değildir. Bu durumda Allah'ın varlığı zatının bir sıfatı ve arazıdır (Gazâlî, 2012, 117-118; Râzî, 2022, 1-3/48, 218. Ayrıca bkz. Altaş, 2015, 401-415). Sadruşşerîa ise varlığı hakikat-i mahsusa ile kaim bir araz olarak kabul etmemektedir (Sadruşşerîa, 2021, 168).⁴

Allah'ın varlığını, hariçte tahakkuk etmiş zât-ı mahsûsa ile aynı kabul eden Sadruşşerîa'nın, İmam Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılarla benzer, müteahhirin dönemde zihnî varlığı ve dolayısıyla Allah'ta ve mümkün varlıkta varlık-mâhiyet ayrımını kabul eden Eş'arî kelamcılara ise aykırı düşündüğü görülmektedir. Ancak ikinci aşamada ifade edeceğimiz gibi hem filozoflar, hem kelamcılar hem de Sadruşşerîa Allah'ın hakikatinin bedâhетен veya nazari yolla bilinmeyeceği konusunda hemfikirdirler.

Sadruşşerîa öncesinde Mâtürîdî kelamcılar, müteahhir dönem Eş'arî kelamcılar ile aynı kavramsal çerçevede ele almasalar da, özellikle Allah'a "şey" lafzının isnad edilip edilmeyeceği ve sıfatlar meselesinde bir takım dilsel açıklamalar çerçevesinde Allah'a mâhiyet isnadının mümkün olup olmadığını tartışmışlardır. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), "Keyfiyet ve mâhiyet gibi kavramların Allah'a nispetinin doğru olup olmadığına dair mesele" başlığı altında "Ma" soru edatının Allah'ın sadece ismi, sıfatı ve fiileri hakkında kullanılabileceğini ifade etmekte ve bu bağlamda Firavun'un sorusu üzere Hz. Musa'nın Allah'ı "Her şeyin Rabbi" olarak isimlendirmesini, Kur'an'da Allah'ın semî ve basîr olarak nitelenmesini ve O'nun her işinin hikmete uygun olmasını örnek vermektedir (Mâtürîdî, 2018, 125). Buna göre Mâtürîdî'nin dilsel olarak mâhiyet kelimesinin Allah'a nispet edilemeyeceğini, bu kelimenin ancak yaratılmış varlıklar için kullanılmasının uygun olduğu görüşüne sahip olduğu söylenebilir.

Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068'ten sonra), Ebü'l-Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Ebû İshak es-Saffâr (ö. 534/1139) gibi Mâtürîdî kelamcılar da Allah için mâhiyet kelimesini kullanmayı doğru bulmamaktadırlar. Zira onlara göre bu kelime cins bildirdiği için sadece yaratılmış varlıklar için kullanılabilir (Salimî, 2018, 104-105; Nesefî, 1993, 1/210; Saffâr, 2011, 2/687). Burada dönemin mantığı gereği dilsel çözümleme bağlamında mâhiyet kelimesinin kullanıldığı, filozofların ve Râzî sonrası kelamcıların kastettiği anlamda bir mâhiyet kavramından söz edilmediği görülmektedir. Mâhiyet kavramını dilsel çerçevede değil de filozofların tanımladığı şekilde ele almasına rağmen Sadruşşerîa da Allah'ta varlık-mâhiyet ayrımını reddetmektedir. Zira o, zihnî varlığı bir hakikat olarak kabul etmediği için da varlıktan ayrı bir mâhiyet fikrine uzak durmaktadır.

Sadruşşerîa'nın eleştirdiği ikinci grup, zorunlu varlığın bütün mevcudatı kuşatan mutlak varlık (vücûd- i mutlak) olduğunu iddia eden Haşevîlerdir. Sadruşşerîa'nın buradaki kastının sufilerden vahdet-i vücûdu savunanlar olduğu söylenebilir (Şensoy, 2023, 109). Bunların delillerinden ilki varlığı zorunlu olanın yoklukla nitelenmemesi ve mürekkep olmaması gerektiğini ifade eder. Buna göre ma'dûm ve adem gibi yoklukla ilgili durumların zorunlu olması söz konusu değildir; çünkü varlığın varlığı bedîhîdir. Aynı şekilde *mevcûd* mürekkep olduğu için zorunlu varlığın mevcûd olarak ifade edilmesi de doğru değildir. Zira mürekkep, var olmak için parçalarına muhtaçtır; hâlbuki zorunlu olanın varlığı kendindedir. Öyleyse vâcibin, *mutlak vücûd* olması gerekir (Sadruşşerîa, 2021, 168).

Sadruşşerîa bu delillendirmeyi zayıf bulmaktadır. Zorunlu olanın ademî bir durumda olamayacağı konusunda onlarla hemfikirdir lakin mevcûdun mürekkep olduğu konusunda onlardan ayrılmaktadır. Ona göre mevcûd hem kavramsal düzeyde hem de dış dünyada *basîttir*. Kavramsal olarak iki ayrı birin iki olması imkânsızdır. Dış dünyada da akıl her ne kadar cisimleri parçalarıyla düşünüp ifade etse de bu durum onların basît oldukları gerçeğini ortadan kaldırmaz (Sadruşşerîa, 2021, 169).

⁴ Sadruşşerîa, bundan sonra başlangıcı olmayan illet-malûl zincirinin imkânsızlığına dair düşünce tarihinde ortaya konmuş dört meşhur delilden daha söz etmektedir. Ancak o, bu delilleri bir takım eksiklikler barındırması sebebiyle istenen neticeye ulaştırmayacağını söyleyerek eleştirmekte ve ta'dil teşebbüsünde bulunmaktadır.

Burada mevcûdun basîtlüğinden maksadın, varlık ve mahiyetinin aynı olduğudur. Buna göre Sadruşşerîa bu ilk iddiaya yönelik olarak *mevcûdun* da, aynen *vücûd* gibi, sübûtî ve basît olması sebebiyle zorunlu varlık olmakla nitelenmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir.

Haşevîlerin ikinci deliline göre hariçte olan ya vücûd (mutlak varlık) ya mevcûd ya da müşahhas mâhiyettir. Mevcûd, mürekkep olduğu için, müşahhas mâhiyet ise mutlak varlık (vücûd) olmadığı için ma'dûmdur; dolayısıyla zorunlu varlık olamazlar. Öyleyse zarunlu olan mutlak varlıktır. Sadruşşerîa mevcûdun ne zihinde ne de hariçte mürekkep olmadığını tekrar hatırlattıktan sonra müşahhas mâhiyetin de mevcûd ile müterâdif olduğunu ifade etmektedir. Zira hariçte mevcûd olan her şey hariçte müşahhasdır; hariçte müşahhas olan her şey de hariçte mevcuttur. Bu çerçevede Sadruşşerîa "Mutlak varlık (vücûd) olmaksızın müşahhas mâhiyetin ma'dûm olduğu" şeklindeki iddianın yanlış olduğunu, kendince doğrusunu "Müşahhas mâhiyetin mevcûd olmadığına ma'dûm olacağı" şeklinde ifade etmektedir. Son tahlilde ona göre zorunlu varlık, mevcûd müşahhas bir mâhiyettir (Sadruşşerîa, 2021, 169).

Müteahhirin dönem tartışmalarındaki kavramlar dikkate alınarak ifade etmek gerekirse Sadruşşerîa'ya göre Allah için varlık-mâhiyet ayırımından söz edilemez. Çünkü o, mâhiyeti veya hakikati zihinsel ve tümel bir kavram olarak düşünmemekte; aksine mâhiyet, hakikat, müşahhas mâhiyet ve mevcûd aynı anlama gelmektedir. Buna göre Sadruşşerîa zihnî varlığı kabul etmediği gibi varlığın, sufilerin iddia ettikleri gibi, manevi müşterek bir kavram olmadığını iddia etmektedir.

Sadruşşerîa'ya göre mutlak varlığın zorunlu varlık olduğu iddiası varlığın manevi müşterek tek bir kavram olduğu kabulüne dayandırılmaktadır. Çünkü lafzi iştirak söz konusu olursa böyle bir zorunluluktan söz edilemez. Ancak Sadruşşerîa varlığı tek bir kavram olarak kabul etmenin, onu zorunlu varlık haline getirmeyeceğini ifade etmektedir. Zira ona göre bir kısım fertleri yok olan hiç bir hakikatin varlığının zorunlu olmadığı hususu herkesin bildiği bedîhî bir gerçektir. Mesela insan ve at gibi fertleri kalıcı olamayan hakikatlerin varlıklarının zorunlu olmadığı konusunda tüm insanlar ittifak etmişlerdir.

Sadruşşerîa Haşevîlerin iddalarının kaynağını şöyle ifade etmektedir: "Onlara göre vücud yokluğu kabul etmeyen tek bir hakikattir. Zira iki zıt bir araya gelemez. Yokluğu kabul etmeyen de zorunlu varlıktır." Ancak Sadruşşerîa varlığın tek bir hakikat değil lafzi müşterek bir kavram olduğunu düşünmektedir (Sadruşşerîa, 2021, 170).

Filozofları mücerret vücûdu, vahdet-i vücûdçu sufileri ise mutlak vücûdu zorunlu kabul ettikleri için eleştirip selbî bir kayıt olan vücûbun Allah'ın hakikati olamayacağını ifade eden Sadruşşerîa, varlık ile tahakkuku eşitlemekte ve dolayısıyla Allah'ın varlığı ile hakikatini aynı kabul etmektedir. Buna göre Allah'ın zât-ı mahsûsasının ötesinde bir mahiyeti ve varlığı yoktur. Bu sonuca ulaşınca en az iki sorun daha ortaya çıkmaktadır. Birincisi "Allah'ın varlığı aklen bilinip ispat edilebilir mi?", ikinci soru ise "Allah'ın hakikatini bilmek mümkün müdür?"

3. Marifetullah'ın İmkânı

3.1. Allah'ın Varlığını Bilmenin İmkânı

Sadruşşerîa "Ta'dîl" projesinin Kelam ilmiyle ilgili olan bölümünde öncelikle varlık ve mâhiyet meselesini tartışma konusu yapmaktadır. Bu kısımda varlığı mütekkadimîn dönemdeki gibi kadîm ve hâdis şeklinde ikiye taksim edip müessire ihtiyacın illetinin Râzî'nin kabulünün aksine imkân değil hudûs olduğunu ifade etmekte ve bu çerçevede Râzî'yi eleştirmektedir.⁵³ Zira Sadruşşerîa'ya göre hâdis; yok iken sonradan var olan şeydir. Bunun, varlığı yokluğa tercih eden bir müreccih olmadan gerçekleşmesi imkânsızdır. Çünkü bir şey meydana geldiğinde akıl derhal nedensellik ilkesine bağlı

⁵³ Sadruşşerîa bu eleştirisinde isabet edememiş olabilir. Zira Râzî son eseri *Metâlib*'te muhtaçlığın kaynağının ya imkân ya hudûs ya da bu ikisinin toplamı olduğunu, bundan da altı yolun ortaya çıktığını ifade eder. Bu altı yol şunlardır: Zâtların imkânı, sıfatların imkânı, zâtların hudûsu, sıfatların hudûsu, zâtlarda imkân ve hudûn birlikte olması, sıfatlarda imkân ve hudûsun birlikte olması. (Sadruşşerîa, 2021, 35)

olarak onun bir faili olduğunu bilir (Sadruşşerîa, 2021, 140,144). Bu failin hâdis bir varlık değil de zâtıyla zorunlu bir varlık olduğunu ise özellikle müteahhir dönem kelamcılarında olduğu gibi devr ve teselsülün imkânsızlığı üzerinden ispatlamaya çalışmaktadır (Sadruşşerîa, 2021, 157).

Bu çerçevede isbât-ı Vâcibe dair altı burhan sunmaktadır. Bunların ikisi Sadrüşşerîa'nın kendi geliştirdiği, diğer dördü ise daha önceden bilinen delillerdir. İlk delilde varlığın var oluşunun açıklanabilmesi için bizzat zorunlu olan varlığın (vâcib bi'z-zât) mevcudiyetinin aklen zorunlu olduğunu devir ve teselsülün geçersiz olmasından hareketle izah etmektedir. Şöyle ki her mümkün var olmak için bir müessire ihtiyaç duyar ki bu müessir güç şayet şeyin kendisi olursa devir gündeme gelir. Bir şeyin kendini öncelemesi mümkün olmadığından devir görüşünün geçersiz olduğu bilinir. Şayet bu müessir güç mümkün varlığın dışında bir şey ise bu durumda iki ihtimal söz konusudur. Birinci ihtimale göre müessir güç mümkün varlık olabilir. Fakat bu durumda onun da var olmak için başka bir müessire ihtiyacı vardır. Neticede başlangıcı olmayan, bir anda meydana gelen ve sıralı birlerden oluşan bir silsile mevcut olur. Bu da imkânsızdır. Çünkü şayet böyle bir teselsül mevcut olsaydı, zincirin her bir halkasının üstünde, kendisine dâhil olamadığı sonsuz bir toplamın mevcut olması gerekirdi. Sadruşşerîa uzun uzun böyle bir zincirin imkânsızlığını kendine özgü düşüncesiyle ispatlamaya çalışmaktadır (Sadruşşerîa, 2021, 157 vd.). İkinci ihtimale göre bu müessir güç bizzat zorunlu bir varlıktır ki matlub olan da budur.

İkinci delil sayıların birbirinden ayrışabildikleri, eksik ve fazla iki tarafının olduğu ve dolayısıyla sonsuz olamayacağı iddiasına dayanmaktadır. Bu itibarla hariçte olan şeylerin de sonlu olmaları zorunludur. Çünkü sonsuz olduğu iddia edilen varlıklar dünyası fertlerden oluşmaktadır. Bunlardan her bir ferdin de iki tarafının olması zorunludur. İki taraftan sonlu olan fertlerden oluşan varlık âleminin de sonlu olması gerekir (Sadruşşerîa, 2021, 160).

Sadrüşşerîa "Ben bu iki burhanla teferrüt ettim" diyerek kendisinden önce kimsenin devir ve teselsülü bu şekilde iptal etmediğini ima etmektedir. Esasen ilk dönemlerden itibaren kelamcılar Allah'ın varlığını ispatlamak için hudûs ve imkân delilleri bağlamında, varlığın izahı için illet-malûl silsilesinin kadîm veya zorunlu bir varlıkta durması gerektiğini, aksi halde varoluşun açıklanamayacağını ifade ederek teselsülün iptaline büyük önem vermişlerdir. Maddenin ve zamanın ezeliğini savunanlara karşı ilk zamanlarda gözde bir çaba olan teselsülün iptali, müteahhirin dönemde çok daha fazla ön plana çıkmış, Râzî sonrasında hakkında müstakil risaleler kaleme alınmıştır. Kelamda teselsülün iptaline yönelik kurgulanan delillerin mantıkî ve matematik ispatlar içeren önermelerden oluştuğu görülmektedir. Bu amaçla biri sonlu diğeri sonsuz iki paralel doğrunun birbiriyle mukayese edilip eksik olanın sonlu olmasından, fazla olanın da sonlu olması gerektiği sonucuna ulaştıran burhân-ı tatbîk; sonsuzluk silsilesini oluşturan illet ve malul sayılarının birbirine nispet edilmesiyle burhân- tezâyüf; iki illet arasında kalan niceliğin sonlu olması gerektiği öncülünden hareketle sebep-sonuç zincirinin bir yerde son bulması gerektiğini ifade eden burhân-ı arşî gibi deliller ortaya konmuştur. Teselsülü iptal etmek amacıyla burhân-ı müsâmete, burhân-ı süllemî, burhân-ı müvâzât ve burhân-ı tehallus diye anılan başka deliller de kullanılmıştır (Demir, 2010, 117-142).

Kelamcıların âlemin hudûsu, kadîm olmasının imkânsızlığı, devir ve teselsülün geçersizliği, varlığın cevazı ve imkânıyla zorunlu varlığı ispat etmeye çalışmalarında temel gaye, sonsuzluk düşüncesini iptal etmektir. Çünkü onlara göre bu iptal edilmeden bizzat zorunlu bir varlığı ispat etmek mümkün değildir. Her ne kadar bu bağlamda ortaya konan tüm deliller belli açılardan eleştiri konusu olsa da kelamcılarının ve Sadruşşerîa'nın kadîm ve bizzat zorunlu bir varlığın ispatının aklen yapılabileceğinde şüpheleri yoktur. Zira marifetullah yolunda nazar ittifakla vâciptir. Ancak Allah'ın hakikatinin nelîği ve bilinme imkânı tartışma konusudur.

3.2. Allah'ın Hakikatini Bilmenin İmkânı

Râzî'nin, Muhassal'daki ifadelerine göre öncekilerden Dırar b. 'Amr ve sonrakilerden Gazâlî ve filozoflar Allah'ın zâtının hakikatinin bilinemeyeceğini savunmaktadırlar. Eş'arî ve Mu'tezilî

kelamcıların çoğunluğuna göre Allah'ın zâtının hakikati bilinebilir. Çünkü onlara göre Allah'ın varlığı ve zâtı aynı olduğundan varlığı bilmek zâtı bilmek demektir⁶. İlahi zâtın hakikatının bilinemeyeceğini iddia edenlere göre Allah hakkındaki bilgi ya "Allah cisim, cevher, araz değildir" şeklinde selbî durumlardır; ya da "Kadirdir, âlimdir" şeklinde görelilikler/izafetlerdir. Ancak Allah'tan selbedilen şeyler mâhiyet bilgisi vermediği gibi mâhiyet göreliliklerden de başkadır. Buna göre ilâhi sıfatların mâhiyeti bilinemez. Bilinse bile sıfatı bilmek, mevsufun mâhiyetini ayrıntılı şekilde bilmeyi gerektirmez. Râzî de bu görüşe katılmaktadır. Ona göre insaflı bir araştırma bir takım selbler ve izafetler dışında Allah'ın hakikatini bilemeyeceğimizi göstermektedir. Bu olumsuzlamalar ve görelilikler de mâhiyet bilgisi vermez (Râzî, 2019, 164-165.)

Allah'ın varlığının tasdikini konusu olduğuna işaret eden Sadruşşerîa, varlığın imkânıyla değil de hudûsuyla isbât-ı vâcibin mümkün olacağını ifade edip bununla ilgili delilleri serdettikten sonra Hakk'ın hakikatinin aklen ve duysal olarak idrak edilemeyeceğine dair "Tenzih" başlığıyla bir fasıl açmaktadır. Fasılın başlığını böyle koymasını ise Allah'ın hakikatinin akli ve vehmi idrakten yani tasavvura konu olmaktan münezzehten olmasıyla gerekçelendirmektedir⁷. O, bu meseleyi özetle şöyle izah eder: Aklî bilgi ya bedîhîdir/apaçiktır ya da zahîrî ve batînî duyulara dayalı olarak kesbîdir. Bu bilinince Allah'ın hakikatinin aklî idrakten münezzehten olduğu da anlaşılmış olur. (Sadruşşerîa, 2021, 168). Bununla birlikte Sadruşşerîa ilâhi hakikatin idrakinin mutlak imkânsızlığından bahsetmemektedir. Onun tüm iddiası bunun aklen bilinmesinin imkânsızlığına dairdir. Zira o, başka bir yoldan bunun mümkün olabileceğini kabul etmektedir. Ona göre "Ulvi cevherler"de olduğu gibi "Bazı kutsal ruhlar"ın Allah'ın bir ikramı olarak Hakk'ın hakikatine muttalî olmaları mümkündür (Sadruşşerîa, 2021, 167).

Sadece birkaç satırlık açıklama yapan Sadruşşerîa'nın bu mesele hakkındaki görüşünün Râzî'nin yaklaşıma oldukça benzer olduğu görülmektedir. Bu itibarla meselenin detayı Râzî'den takip edilebilir. Ona göre akıl, vehim, hayal ve duyu sadece şu dört mahiyete işaret edebilir: (i) Beş duyu ile etme" şeklinde tarif edilir. Bu ilke bir taraftan tevhid ilkesi çerçevesinde zâtın ispatını, diğer taraftan bu ispatta teşbihin nefyini içermektedir. Bu itibarla Allah'a hadis varlıklara özel keyfiyet ve mantıkî anlamda mâhiyet atfetmenin teşbih olduğu konusunda alimler arasında ittifak vardır. Allah'ın yaratılmış varlıklara has renk, şekil ve hal gibi niteliklerden tenzih edilmesi gerektiği gibi, mantıkî anlamda bir mâhiyete sahip olmaktan da tenzih edilmesi gerekir. Çünkü bu anlamda bir mâhiyet, bir cinsin altında yer almayı gerektirir. Cinsin, birbirine benzer türleri içeren tümel bir kavram olduğu dikkate alınır, Allah'ın cinsinden söz etmek, O'nu da içeren benzer tanrı türlerinin tasavvur edilmesini gerektirir ki Allah hakkında böyle bir düşünce teşbihi zorunlu olarak gerektirir. Ancak ontolojik bakımdan vâcibü'l-vucûd bir varlık olması ve hariçte varlığının bulunması anlamında ilâhi bir mâhiyetten söz edilebilir. İdrak edilen mâhiyetler, (ii) acı, haz, açlık ve tokluk gibi zorunlu olarak idrak edilen mâhiyetler, (iii) varlık, yokluk, birlik, çokluk, zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramları gibi aklın verdiği hükümle idrak edilen mâhiyetler, (iv) akıl ve hayalin bu basit kavramlardan birleştirdiği mâhiyetler. Râzî'ye göre akla ait kavramlar ya da tasavvur bilgisi bu dört kısmın dışına çıkamayacağı gibi tasdikler de bunlarla sınırlı kalır. Bu itibarla Râzî, Hakk'ın hakikatinin duyulur olandan ve akılda ayrıntılı olarak bulunan bu mâhiyetlerden tamamen farklı olduğu için herhangi bir yönden kavranabilir bir hakikat olmadığını ifade

⁶ Kelamcı ve filozof tüm düşünürler varlık olmak bakımından varlığın yani mutlak varlığın, diğer bir ifadeyle dışta oluştan ibaret olan müşterek varlık mefhumunu Allah'ın zatına zorunlu olarak zait olduğu konusunda mütefikler. Tartışma Allah'ın özel varlığının zâtına zait olup olmadığı noktasındadır. Dolayısıyla Râzî'nin Eş'arî ve Mu'tezilî kelamcılarının çoğunluğunun Allah'ın zatını ve varlığını aynı kabul ettiğini ve dolayısıyla onların Hak Teâlâ'nın hakikatinin bilinebileceği görüşünde olduklarını söylemesi hakikati tam yansıtmamaktadır. Allah'ın özel varlığının hakikatinin aynı olduğunu savunan söz konusu kelamcılar, Allah'ın hakikatinin bilinemeyeceğini düşünmektedirler. Filozoflar da benzer bir görüşe sahiptirler. Bu bağlamda Râzî varlık tasavvurunun apaçık ve bedihi olduğuna inanan filozofların hem zorunlu varlığın hakikati ve varlığı arasında bir ayrım yapmayıp hem de Allah'ın hakikatinin bilinemeyeceğini söylemelerini çelişki olarak görüp hayretini şöyle ifade etmektedir: "Bu erdemli kimselerin bu iki görüşü bir araya nasıl getirdiklerine fazlasıyla hayret ediyorum." (Râzî, 2022, 1-3/215).

⁷ Tenzih terim olarak "zât-ı ilâhiyenin âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık özelliklerinden arınmış olduğunu benimseyip ifade

etmektedir. İnsan sadece kendinde yetkinlik ve noksanlığı düşündüğünde bütün yetkinliği olumlu olarak Allah'a yükleyebilir. Bu meselede Râzî'nin nihai kanaati şöyledir: İnsan akli Allah'a dair işaret edilen bu genel bilgileri sadece "Daha uygun" ve "Daha tercih edilebilir" tarzda elde edebilir; yoksa ayrıntılı bir tarzda bilemez (Râzî, 2022, 1-3/15-16, 318-319). Bununla birlikte Râzî Tanrı, melek ve ruh gibi varlıkların tasavvurun değil tasdikinin konusu olduğunu ve bunların tasdikinin duyulurlar, vicdaniler veya bedîhîlere dayanabileceğini düşünmektedir (Râzî, 2019, 24, 164-165). Bu bakımdan o, âlemi oluşturan cisim, cevher ve arazların imkânı ve hudûsuyla Allah'ın varlığına delil getirilebileceğini yani sadece sonuçtan sebebe giden bir yöntemle isbât-ı vâcibin mümkün olacağını, ancak bunun mâhiyet bilgisi vermeyeceğini ifade etmektedir (Râzî, 2019, 126). Bu durumda sebepten sonuca ve eşitle eşite delil getirmeyi Allah'ın varlığını ispatlamada geçersiz görmektedir (Râzî, 2022, 1-3/16).

Akıl, vehim, duyu ve hayalle Hakk'ın hakikatinin idrak edilemeyeceğine inanan Sadruşşerîa, bu bilginin Allah'ın bir ikramı olarak ancak bazı kutsal ruhlara verilebileceğini düşünmekte fakat bununla ilgili hiçbir açıklama yapmamaktadır. Bu noktada da Râzî'ye benzerliği dikkat çektiğinden meselenin detayını Râzî'den takip etmek mümkündür.

Râzî metafizik bilgilerin iki yolla elde edebileceğini ifade etmektedir. Birincisi mümkün varlıktan hareketle zâtı gereği zorunlu varlığa ulaşan metafizikçi filozofların yolu olarak ifade ettiği nazar ve istidlâl yolu, ikincisi ise riyâzet ve mücâhede taraftarlarının yoludur (Râzî, 2022, 1-3/19). Râzî "İlgi çekici, zevkli, güçlü, sağlam ve baskın" şeklinde nitelediği bu yolu şöyle izah etmektedir: "Zira insan, kalbini Allah'tan başkasını anmaktan arındırmakla meşgul olup beden ve ruh diliyle O'nu anmaya devam edince, kalbinde bir nur, bir ışık, baskın bir hal ve yüce bir güç ortaya çıkar. Nefsin cevherine yüce-ulvi nurlar ve ilahi sırlar tecelli eder. Bunlar birtakım makamlardır ki insanın onlara ulaşmadığı müddetçe ayrıntılı şekilde kendilerine vakıf olmasının imkânı yoktur." (Râzî, 2022, 1-3/20). Râzî bu çerçevede insanları içinde farklı madenleri farklı oranlarda barındıran dağlara benzetip, içinde altın ve gümüş mağaralarını bulduran dağların çok nadir olduğu gibi doğuştan yüce ruhlu kimselerin de çok az bulunduğunu, sadece bunların az bir çabayla ilahi hakikate ulaşabileceklerini ifade etmektedir. Aristoteles'ten "Bu metafizik bilgileri talep eden kimse, kendisinin başka bir doğa üzere var edilmesini istesin" şeklinde bir nakilde bulunan Râzî, bu ifadeyi akıl, duyu, hayal ve vehimle metafizik bilginin elde edilemeyeceği, bu bilgiye sadece yeryüzünde bulunan çok az sayıdaki ulvi ruh sahiplerinin sahip olabileceği şeklinde yorumlamaktadır (Râzî, 2022, 1-3/20-23). Nazar ve istidlalde yetkinleşmedikçe insanın riyâzet yolunda şaşırabileceğini, mümkün olanla imkânsız ayıramayacağını düşünen Râzî, metafizik bilgide nihai makama ulaşmak için üç şart saymaktadır: Birinci olarak insanın öncelikle akli istidlalde yetkinleşmesi gerekir. İkinci olarak tasfiye ve riyâzet yolunda yetkinleşmesi icap eder. Üçüncü olarak ilk yaratılıştaki nefsinin bu hallere güçlü bir yatkınlığı olması lazımdır (Râzî, 2022, 1-3/23).

Allah'ın zâtının hakikatinin insanların geneli tarafından bilinemeyeceğini düşünen kelimciler gibi Sadruşşerîa da sıfatlar üzerinden Allah hakkında konuşmanın imkânını aramaktadır. Zira hakikati bilinmeyen bir zâtın sıfatları hakkında konuşmak tüm kelimcilerin benimsediği yoldur. Bu bağlamda ilk olarak selbî sıfatlar hakkında konuşmaktadır ve bunları şöyle sıralamaktadır: Allah mürekkep değildir; bir şeyin parçası da değildir. Allah mahal ve hayyizden ve dolayısıyla cisim, cevher ve bir cihette olmaktan münezzehtir. Allah havadise mahal olmaktan ve dolayısıyla bir şeyle ittihattan münezzehtir. Elem, hüzn, sevinç ve gazap gibi nefsanî arzılardan münezzehtir. Hakiki sıfatlarında bir illete muhtaç değildir; çünkü O, tüm yönlerden zorunlu varlıktır. Şeriki yoktur (Sadruşşerîa, 2021, 173-176).

Sadruşşerîa selbî sıfatlardan sonra iki sıfat grubundan daha söz etmektedir (Sadruşşerîa, 2021, 180 vd.). Birincisi hakiki sıfatlardır ki buna zât sıfatları da denmektedir. İkincisi ise izafî sıfatlardır ki buna tekvin ve benzeri gibi fiil sıfatları da denmektedir. Zâtî sıfatları *kudret*, *irâde*, *ilim*, *sem'* ve *basar*; *kelâm*, *hayat* olarak sıralamış ve ayrıca belli bir sayıya hasredilemeyecek şekilde *muhabbet*, *yücelik*, *azamet*, *sabır* ve benzeri sıfatların da zâtî olduklarını söylemektedir.

Gazâlî ile birlikte metafizik bilgiyi elde etmede aklın yetersizliği üzerindeki vurgunun Râzî ve sonrasında güçlenerek devam ettiği görmekteyiz. Sonraki dönemlerdeki tartışmalarda şahit olduğumuz bu çabanın, baştan beri akli ve nakli bilgi alanı ayrımını yapan kelim geleneğiyle uyumlu olduğunu belirtmek gerekir. Bu sebeple Allah'ın zâtının hakikati hakkında akli ve vehmî yoldan konuşmak imkânı olmayınca kelam geleneği ilahi sıfat ve fiiller üzerinden Allah hakkında konuşmaya çalışmaktadır. Metafizik tartışmalardaki yöntem ve yaklaşımı dikkate alındığında Sadruşşerîa'nın kelam geleneğinin ama özellikle Râzî'nin sıkı bir takipçisi olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Klasik felsefe ve kelam geleneğinin nihai gayesi marifetullahtır. Hakkında çokça tartışma yapılan ve birbirine tamamen zıt fikirleri barındıran bu mesele çerçevesinde tenzîh, teşbîh ve bu ikisi arasında farklı kabuller olduğu görülmektedir. Allah'ın varlığı ve hakikatının bilgisıyla ilgili bu farklı görüşlerin, aynı zamanda dünden bugüne ateist, sofist ve agnostik bir takım sorgulamalara da kapı araladığı görülmektedir.

Hanefî-Mâtürîdî ekolünün önde gelen temsilcilerinden Sadruşşerîa es-Sânî'nin bu meseleye yaklaşımı yenilikler barındırmaktadır. Vücûdu tahakkukla eşitleyip hariçte gerçekleşmiş özel varlıklardan soyutlanmış bir varlık kavramını kabul etmeyen Sadruşşerîa varlık ve mâhiyet ayrımını reddetmektedir. Zira o, varlığın zihnî, külli ve mutlak gerçekliğinden söz edilemeyeceğini düşünmektedir. Bu bağlamda Allah'ın varlığını hariçte tahakkuk etmiş özel hakikati ile aynı kabul eden Sadruşşerîa filozofları ve vahdet-i vücûtu sûfileri eleştirmektedir. Filozofları mücerret vücûdu, sûfileri ise mutlak vücûdu zorunlu kabul ettikleri için eleştirip selbî bir kayıt olan vücûbun Allah'ın hakikati olamayacağını ve dolayısıyla Allah'ın zât-ı mahsûsasının ötesinde bir mahiyeti ve varlığı olmadığını ifade etmektedir.

İsbât-ı Vâcib'e dair altı delil sunan Sadruşşerîa'nın Allah'ın varlığının aklen ispat edilebileceği konusunda şüphesi yoktur. Bir müessire ihtiyacın illetinin hudûs olduğunu ifade eden Sadruşşerîa, bu müessirin zorunlu varlık olduğunu ise devir ve teselsülün imkânsızlığına dayalı olarak ispatlamaya çalışmaktadır.

Tenzih başlığıyla açtığı bölümde akıl, vehim, duyu ve hayalle Hakk'ın hakikatının idrak edilemeyeceğini ifade eden Sadruşşerîa, bu bilginin Allah'ın bir ikramı olarak ancak bazı kutsal ruhlara verilebileceğini düşünmektedir. Bu noktada onun Râzî'ye benzerliği dikkat çekmektedir. Zira Râzî metafizik bilgilerin iki yolla elde edebileceğini; birincisinin mümkün varlıktan hareketle zâtı gereği zorunlu varlığa ulaşan metafizikçi filozofların yolu olarak nazar ve istidlâl yolu, ikincisi ise riyâzet ve mücâhede taraftarlarının yolu olduğunu ifade etmektedir. Râzî'de olduğu gibi hakikate iki yoldan gidilebileceğini düşünen Sadruşşerîa marifetullah hakkında ateist, sofist ve agnostik tüm iddialara kapıyı kapatmaktadır.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. (2015). *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ay, Mahmut. (2006). *Sadruşşerîa'da Varlık, Ta'dilu'l-'ulûm Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması*. Ankara: Avrasya yayınları.
- Cürcânî, Seyyîd Şerif. (2015). *Şerhu-l-mevakif*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Demir, Osman. (2010). "Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi". *İslam Araştırmaları Dergisi*, 23.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. (2012.). *Filozofların Tutarsızlığı*. Neşr ve çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Sina. (2013). *Kitabu'ş-şifâ: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. (2018). *Kitabu't-tevhid, Tevhit İnancının Akli Temelleri*. çev. Tahir Uluç.

İstanbul: Ketebe Yayınları.

Nesefî, Ebû'l-Mu'în. (1993). *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. tahk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Râzî, Fahreddîn. (2019). *Muhassal, Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe*. Neşr ve çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları.

Râzî, Fahreddîn. (2022). *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî, Metafizik*. çev. Ekrem Demirli vd. İstanbul: Fikriyat.

Sadruşşerîa es-Sâni. (2021). *Şerhu ta'dili'l-ulûm*. tahk. Mahmut Ay, Mustafa Bursboğa. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Saffâr el-Buhârî. (2011). *Telhîsu'l-edille li kavâidi't-tevhîd*. tahk. Angelika Brodersen. Beyrut: el-Mahedu'l-Almani li'l-Ebhasi's-Şarkiyye.

Salimi, Ebû Şekûr. (2018). *Kitâbü't-temhîd fî beyâni't-tevhîd*. Neşr. Angelika Brodersen, Gorgias Press LLC, USA.

Şensoy, Güvenç. (2013). "Sadruşşerîa'nın Vahdet-i Vücut Eleştirisinin Tahlili", *Kader* 21 (1). Tahanevi, (1996). *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. tahk. Ali Dehrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâsirûn.

Teftazani, Mes'ûd b. Ömer. (1998). *Şerhu'l-makâsîd*. Tahk. Abdurrahmân Umeyre. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb

EBÛ'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ (Ö. 710/1310)'NİN ŞİA ELEŞTİRİSİ

Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ¹-Doç. Dr. Cengiz ÇUHADAR²

Öz

Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) Mâverâünnehir bölgesinde yetişen Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup bir ilim adamıdır. Nesefî'nin yetiştiği Nesef şehrinin içinde bulunduğu Soğd bölgesi Mâverâünnehir'in merkezinde olup bu coğrafyanın en önemli tarım ve ticaret merkezidir. Bugünkü adıyla "Karşı" diye anılan Nesef'in yanısıra Buhara, Semerkant, Pezde, Hocend, Kiş, Ahsikes, Raşt, Maymurg, Kasâniye, Bebusiye, Baykent, Cermeniyе gibi önemli ilim ve kültür şehirleri de bu bölgede yer alır. Mâtürîdî kelâmının otantik eserlerinin çoğunun bu bölgede yaşayan kelâm âlimleri tarafından yazıldığı bilinmektedir. Bu önemli âlimlerden biri de Nesefî'dir. Onun fıkıh usulüne dair yazdığı eserlerin yanısıra kelâma dair yazdığı *el-'Umde*'si ve onun şerhi olan *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*'ı onun olduğu kadar bölgedeki Hanefîlerin itikâdî anlayışını da yansıtan önemli eserlerdir. Nesefî, eserlerinde doğrudan ayrıldıklarını düşündüğü birçok fırkayı ismen zikrederek eleştirir ve onların görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışır. Bu fırkalar arasında Şia varlığını günümüzde de devam ettiren ve kendini Ehl-i sünnet'in karşısında konumlandıran bir fırkadır. Bu sebeple Nesefî'nin Şia eleştirilerini konu edinen bildirimiz onun eleştirilerinin hangi konuda yoğunlaştığını araştırmaktadır. Onun eleştirilerinden hareketle Mâverâünnehir bölgesindeki Şia telakkisi anlaşılacak ve başka bölgelerde yaşayan Hanefî kelâmcılarının tavırlarıyla benzerlik gösterip göstermediği açığa çıkacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Kelâm, Mâverâünnehir, Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Şia, Eleştiri.*

Abstract

Abd Allah b. Ahmad b. Mahmood Abû'l-Barakat al-Nasafi (d. 710/1310) is a scientist who grew up in the Transoxiana region and belongs to the Hanafian-Maturidian tradition. The Sogdian region, which includes the city of Nesef, where Nesefî grew up, is in the center of Transoxiana and is the most important agricultural and commercial center of this geography. In addition to Nasaf, which is known as "Karshi" today, important scientific and cultural cities such as Bukhara, Samarkand, Pazda, Hocand, Kish, Ahsikas, Rasht, Maymurg, Kasaniyah, Babusiyah, Baykant and Germaniyah are also located in this region. It is known that most of the authentic works of Maturidian theology were written by theological scholars living in this region. One of these important scholars is Nasafi. In addition to his works on the method of fiqh, his *al-'Umde* on theology and its commentary, *al-I'timâd fi'l-i'tikâd*, are important books that reflect his understanding of the faith as well as the Hanafis' theological views in the region. In his works, Nasafi criticizes many sects that he thinks deviate from the right path by mentioning them by name and tries to reveal the wrongness of their views. Among these sects, Shia is a sect that continues to exist today and positions itself against the Ahl al-Sunnah. For this reason, our paper, which deals with Nasafi's criticisms of Shia, investigates on which subject his criticisms were concentrated. Based on his criticisms, the Shiite concept in the Transoxiana region will be understood and it will be revealed whether it is similar to the concepts of Hanafi theologians living in other regions.

Keywords: *Kalam, Transoxiana, Abû'l-Barakat al-Nasafi, Shia, Critic.*

Giriş

Hanefîliğin klasik sonrası döneminin önemli müfessiri, fakihî ve kelâmcısı olan Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) Nesef'te doğup büyümüş, Buhara ve Kirmân'da yetişmiş oldukça velûd bir âlimdir. (Nesefî'nin ayrıntılı hayatı ve eserleri için bk: Yeşilyurt, 1997) Arapça bildiği gibi ileri derecede Farsça da bilen Nesefî, veciz ifadeleriyle yazdığı usûle ve fûrûya dair eserleriyle dün olduğu gibi bugün de önemini koruyan bir şahsiyettir. Nesefî, Türkistan kültürünün verimli ortamında yetişen Mâtürîdî

¹ Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelâm Ana Bilim Dalı.

² Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı.

düşüncenin güçlü kalemlerinden biridir. Asrının dini eğitim geleneğinde revaçta olan İslâmî ilimlerin hemen her branşında kendini yetiştirmiş, bu alanlarda eser vermiş, çalışmaları medreselerde okutulmuş ve klasikler arasındaki yerini almıştır.

Nesefî adının en etkili şekilde duyulduğu alan kelâm alanıdır. Onun kelâm alanında yazdığı en meşhur eseri *el-Umde*'dir. Nesefî klasik dönem kelâmının temel kitapları arasına giren bu eserini açıklamak için *el-İtimâd fi'l-i'tikâd* adını verdiği eserini yazmıştır. Nesefî eserlerindeki görüşleriyle Hanefî-Mâtürîdî din anlayışının bir temsilcisi olarak meşhur olmuştur. Hanefî-Mâtürîdîlik Ehl-i sünnetin yaşayan iki kolundan birini teşkil etmektedir. Fırak edebiyatı eserlerine göre Ehl-i sünnet mezhebi selef, Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik olmak üzere üç temel zümreden oluşmaktadır.(Seyyid Bey, 1338, 118; Aykaç, 2020, 157-195) Ehl-i sünnet mezhebinin diğer bir adı da sünnilik'tir. Ehl-i sünnet/Sünnilik mezhebi günümüzde dünya Müslümanlarının yaklaşık % 80'ini oluşturmaktadır. Bugün olduğu gibi geçmişte de baskın itikâdî mezhep Ehl-i sünnet/Sünnilik olmuştur. Bununla beraber Şîîlerle Sünnîler arasında hem siyâsî hem de itikâdî alanda mücadele de hep süregelmiştir.

Şia kelimesi ise sözlükte "tâbi olmak, desteklemek; şâyi olmak, çoğalmak" anlamına gelen **şiyâ'** kökünden türemiş olup "tarafdar, yardımcı, destekleyici; bir işi gerçekleştirmek için bir kimse etrafında toplanan grup" anlamına gelir (Öz, 2010, 39/111). İslâmî bir itikâdî mezhep olarak Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet yönetiminin Hz. Ali'ye ve ondan sonra da onun soyundan gelenlere ait olduğu düşüncesi etrafında birleşen ve itikâdî görüşlerini bunun paralelinde oluşturan grupların ortak adıdır.

İlk dönemlerde siyâsî bir tercihten ibaret olsa da şia düşüncesi Kerbelâ olayı sonrasında itikâdî açıdan mezhepleşme sürecine girdi. Bu süreçte de çok sayıda anlayış ortaya çıkmış, sonuçta birbirini kabul etmeyen farklı fırkalara ayrılmıştır. Yemen İsmâîlî Devleti, Bahreyn Karmatî Devleti, Kuzey Afrika İsmâîlî Devleti, Fâtımî Devleti, Büveyhî Devleti, Safevî Devleti, Sicilya Şîî Emirliği, İran İslâm Cumhuriyeti gibi irili ufaklı on altı civarında devlet kuran Şîîler, kendisine Ehl-i sünnet adını veren Müslümanların kurdukları devletlerle sürekli mücadele halinde olmuştur. Bu mücadele siyâsî alanda olduğu gibi ilmî açıdan da mezhebi telakkiler üzerinden tarih boyunca sürmüştür.

İtikâdî-fikrî alandaki Ehl-i sünnet/Sünnilik ile Şîîlik arasındaki mücadelenin yansımalarını Mâtürîdîliğin Ehl-i sünnet'in bir kolu olduğu, Nesefî'nin de Mâtürîdî anlayışa sahip bir ilim adamı olduğu düşünüldüğünde onun eserlerinde de bu mücadelenin izlerini görmek mümkündür. Bu çalışmamız Nesefî'nin *el-Umde* şerhi olan *el-İtimâd fi'l-i'tikâd* isimli eseri üzerinden şekillenecektir. Çalışmamız Nesefî'nin Şia telakkilerine yaptığı eleştirileri ortaya koymanın yanı sıra dönemin Mâverâünnehir ulemasının zihnindeki Şia algısını da ortaya koyacaktır. Böylece söz konusu dönemin Hicaz ve Acem bölgesindeki Şia telakkisiyle Mâverâünnehir bölgesindeki Şia telakkisi arasında farklılık olup olmadığı da ortaya çıkacaktır.

1. Nesefî'nin Şia'ya Yönelttiği Eleştiriler

Nesefî eserinde doğrudan ayrıldığını düşündüğü çok sayıda karşıt görüş sahiplerini çoğunlukla isimlerini de zikrederek eleştirmektedir. O, Mülhide, Dehriyye, Seneviyye, Müşebbihe, Mücessime, Mu'tezile, Hariciler, Sümeniyye, Mürcie, Neccâriyye, Mukanna'iyye, Behşemiyye, Hanâbile, İmâmiyye, Sofestâiler, Kerrâmiyye, Eflâkiyye, Tabiiyyûn, Bâtiniyye, Rafiziyye, Zeydiyye, İsmâliyye, İsnâ Aşeriyye, Ravendiyye ve İbâdiyye gibi birçok fırkayı ismen zikrederek eleştirir ve onların görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışır. Bu fırkaların dışında özellikle Şia'ya yönelik eleştirileri hem tarihi süreçte hem de günümüzde yaşanan fikrî rekabet açısından önem arz etmektedir. Zira yukarıda zikrettiğimiz fırkaların çoğu günümüze kadar varlıklarını devam ettirememişlerdir. Ama Şia, halen canlı ve etkili şekilde hem siyâsî hem de itikâdî olarak varlığını korumuş bir mezhep olmasının yanı sıra kendini Ehl-i sünnet/Sünnilik'in karşısına konumlandırmıştır. Bu sebeple Nesefî'nin eleştirilerinin önemli olduğu düşünülebilir.

Şia'nı en temel karakteristiği hilafetin Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'ye, ondan sonra da çocuklarına ait olduğu şeklindeki düşüncedir (İbn Hazm, 27 Nisan 2024, 3/14). Bu sebeple Şia ile diğer

İslam mezhepleri arasındaki en önemli uyuşmazlık konularından birini bu konu oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra mutedil ve gulat Şîî fırkaları arasında da bu konuda birbirinden farklı düşünceler söz konusudur. Şia içerisinde doğup gelişen gâib imam ve beklenen imam teorileriyle birlikte bu konudaki ifrat ve tefrit ifade eden fikirlerin ortaya çıkması karşısında, Sünnîliğe mensup kelâmcılar tarafından da devlet başkanının özellikleri açıkça ortaya konulmuştur. Ebû'l-Berekât en-Neseffî'nin bu konudaki görüşleri Şîî fırkaların görüşlerinin antitezi mahiyetindedir.

Ebû'l-Berekât en-Neseffî'nin Şia hakkında yaptığı eleştiriler incelendiğinde bu eleştirilerin devlet başkanının özellikleri konusunda yoğunlaştığını görüyoruz. Bu eleştirileri şöyle sıralayabiliriz:

1.1. Neseffî'ye göre devlet başkanı gâib veya muntazar (beklenen) olmamalı, hâlihazırda mevcut olmalıdır. Şia'ya göre ise Hz. Peygamberden sonra "Hz. Ali ile başlayan ve daha sonra gelecek olan imamların on ikinci imamla son bulacağı, bu imamın kaybolduktan sonra tekrar geri dönüp el-Kasım el-Mehdi sıfatıyla dünyayı ıslah edeceği inancı itikâdî ve siyâsî açıdan en önemli düsturdur (Eş'arî, 1990, 90-91). Neseffî devlet başkanının, var oluş amacını ve sorumlulukları yerine getirebilmesi için, beklenen-gâib biri değil, hâlihazırda var olan bir kişi olmasını zorunlu görmektedir. Aksi durumda gerçekte var olmayan, sadece zihinlerde yaşatılan birinin (gâib-muntazar) kendisinden beklenen yükümlülükleri yapabilmesi mümkün değildir. Bu nedenle başkanın "beklenen ve gâib olması" şeklinde benimsenen görüş anlamsızdır (Neseffî, 2014, 476).

1.2. Neseffî'ye göre devlet başkanının gayba hâkim olması, her şeyi bilmesi gerekmez. Şîî fırkalar yönetici/imamın çok bilgili olması gerektiğini, gaybı bilmesi gerektiğini söylerler. Hz. Ali soyundan gelen bu yöneticilerin Allah tarafından bilgilendirildiğine inanırlar. Neseffî'ye göre başkanın âlim olması gerekir. Ancak bu ilim Şia'nın iddia ettiği gibi, imâmın her şeyi bilmesi hatta gaybe de vakıf olması şeklinde değildir. Zira başkan, nebinin halifesidir. Her şeyi bilme ve gaybe vakıf olma nübüvvetinde bile şart değilken hilâfette şart olarak ileri sürülmesi düşünülemez (Neseffî, 2014, 478-479).

1.3. Neseffî'ye göre devlet başkanının takva sahibi olması şart değildir. Takvalı olması ancak imâmetin kemâl şartı olabilir. Şia fırkaları imamların Allah dostu olduklarını, bu sebeple takva sahibi olduklarını iddia ederler. Neseffî, takva sahibi olmaması sebebiyle veya fiskele dolayısıyla imâmın azledilemeyeceğini söyler. Ona göre fâsik birinin halife olması da caizdir (Neseffî, 2014, 479).

1.4. Neseffî'ye göre Devlet başkanının ma'sum olması şart değildir. (Neseffî, 2014, 480-481) Şia başta olmak üzere bazı fırkalar ismeti, imâmetin şartlarından biri olarak değerlendirirler (Fığlalı, 1991, 142). Neseffî onların bu görüşlerini "*Bir zamanlar Rabbi İbrahim'i birtakım kelimelerle sınımış, onları tam olarak yerine getirince, "Ben seni onlara önder yapacağım" demişti. "soyumdan da (önder yap ya Rabbi) dedi. "Ahdim zâlimlere ermez (onlar için söz vermedim) buyurdu"* (Bakara 2/124) ayetiyle desteklediklerini belirtir. Âyette imâmetin zâlimler için uygun düşmediği, her günah sahibi zâlim olduğuna göre, imâmın günahlardan ma'sum olması gerektiğini belirtirler. Neseffî bu ayette geçen "imâm" tabiri ile peygamberliğin, "zulüm" ile de küfür olduğunu belirterek, kâfirlerin müminlere başkan olmasının uygun düşmeyeceğini ifade eder. Dolayısıyla ona göre bu ayet imamın ma'sum oluşuna delil olarak kullanılamaz (Neseffî, 2014, 481; Yeşilyurt, 2021, 265-266).

1.5. Neseffî'ye göre başkanın zamanının en faziletli olması gerekmez. Daha faziletli olan birisi dururken, faziletçe ondan daha aşağı olan da başkan olabilir. Zeydiye hariç Şia, nübüvveti imâmete kıyaslayarak imamın zamanının en faziletli olmasını şart koşar. Çünkü mükemmel ve üstün olanın eksik olana tâbi olması çirkin bir durumdur (Bağdâdî, 1995, 32). Devlet başkanlığı için zamanın en faziletli olmasının şart olmadığını ifade eden Neseffî, sahabenin uygulamalarının da bu yönde olduğunu belirtir. Hz. Ömer, kendisinden sonra halife olan Hz. Osman ve Hz. Ali'yi yakından tanınmasına, onların fazilet ve takvadaki üstünlüklerini bilmesine rağmen, onların halife olmaları yönünde bir direktifte bulunmamış ve meseleyi şûraya havale etmiştir (Neseffî, 2014, 482). Ayrıca Neseffî bu konuda karşılaşılmaması muhtemel bir güçlüğü de işaret eder. Bu da daha faziletli olanın tespittir. Başkanların fazilet açısından değerlendirilmeleri göreceli (rölatif) ve subjektiftir. Allah katında gerçek fazilet sahibinin kim

olduğunun bilinmesi, insan yetilerini zorlayan bir durumdur. Hâlbuki insanların bir başkana olan ihtiyaçları zaruridir. Dolayısıyla bu, başkanın tayin ve tespitini olabildiğince zorlaştıracaktır (Nesefî, 2014, 483; Yeşilyurt, 2021, 266).

1.6. Nesefî'ye göre bir anda iki devlet başkanı/imam nasp etmek mümkün değildir. Nesefî bu görüşüyle Şîî fırkalardan Hattâbiyye ve İsmâiliyye'nin görüşlerini reddetmektedir. Zira bu fırkalar, biri nâlık diğeri esas veya sâmit denilen iki imam kabul etmektedir (Nesefî, 2014, 483; Koçak, 2022, 195). Nâlıkla nebi, sâmit veya esas ile Şîî imamlar kastedilir. Peygamberler/nâtlıklar zâhiri, imamlar ise bâtını ortaya koyar. Nâlık ve imam ilişkisini anlatmak için Hz. Mûsa ve Hz. Hârûn örnek olarak sunulur. Hz. Mûsa nâlık, Hz. Hârûn da esas/sâmittir. İsmâiliyye'ye göre Hz. Mûsa zahir vahyi getirmekte, Hz. Hârûn ise onun getirdiği vahyi te'vil etmekte ve bâtını anlatmaktadır. Nesefî bu görüşü ile işte bu anlayışın yanlış olduğunu söylemektedir. Bu ret aynı zamanda Kerrâmiyye için de bir reddidir. Çünkü Kerrâmiyye Hz. Ali ve Muâviye'nin aynı anda meşru halifeler olduğunu iddia etmişlerdir (Nesefî, 2014, 483).

1.7. Nesefî'ye göre devlet başkanının Haşimoğullarından olması gerekmez. Nesefî, Şia'nın böyle bir şart öne sürdüğünü, bu sebeple de Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifeliklerini geçersiz kabul ettiklerini, böyle bir telakkinin ise yanlış olduğunu detaylandırmaksızın bildirmektedir (Nesefî, 2014, 480).

1.8. Nesefî devlet başkanının nasıl seçileceği meselesinde de Şia'nın telakkisine karşı çıkar. Şia Hz. Peygamber'in vefatından sonra halife olacak kimsenin Hz. Ali olması gerektiğini, ondan sonra da onun soyundan devam etmesi gerektiğini iddia etmektedir (İbn Hazm, 27 Nisan 2024, 3/14). Şia ya göre bu durum Allah'ın ve Hz. Peygamber'in emriyle böyledir. Yani bu hususta nas ile tayin söz konusudur. Şia konuyla ilgili olarak Kur'an'dan iki ayeti aşamalı olarak delil getirirler. Önce "Ey İman edenler! Allah'a ve resule ve sizden ul'l-emre itaat edin" mealindeki Nisa Sûresinin 59. ayetini delil getirerek halifeye itaati bir iman esası haline getirmektedirler. Daha sonra da "Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah'tır, Resûlüdür, iman edenlerdir ki onlar namazı kılar ve zekâtı verirler" mealindeki Mâide Sûresinin 55. ayetini öne sürerek ve Hz. Ali'nin namaz esnasında ve rükûda iken bir dilenciye yüzüğünü vererek zekât verdiğini belirterek bu ayette Hz. Ali'den bahsedildiğini iddia etmektedirler.

Şia diğer taraftan nas ile tayini hadislerle de desteklemeye çalışmaktadır. Şîîler, Hz. Ali'nin halifelığının, Hz. Peygamber tarafından hicretin onuncu yılında Veda Haccı akabinde Medine ile Cidde arasında (şimdi Rabuğ denilen) Sahfe yakınında bulunan "Gadir-i Hum" denilen yerde toplanan Müslümanlara tebliğ edildiği inancındadırlar. Bu inanca göre Hz. Peygamber Hz. Ali'nin elini kaldırılarak "Ben kimin mevlâsı (efendi ve dostu) isem Ali de onun efendisi ve dostudur, Allah'ım! Ali'yi seven herkesi sev, düşman olana düşman ol. Yardım edene yardım et, hor göreni hor tut." demek suretiyle Hz. Ali'yi halifelğe tayin etmiştir. Şia, başka bir defasında da Hz. Muhammed'in "Sen benim yanımda Musa'nın yanında Harun gibisin, fakat benden sonra Peygamber gelmeyecektir." dediğini söyler.

Yine Şîîler bu anlayışlarını kırtas hadisesi diye bilinen rivayetle de desteklemişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber'in vefatı sırasında Hz. Peygamber etrafındakilerden kalem ve kâğıt istemiş ama Hz. Ömer ve yakınındakiler bu talebini ölüm sekerâtı içinde olması gerekçesiyle geri çevirmişlerdir. Şia'ya göre eğer Hz. Peygamber'e o vakit kalem ve kâğıt verilseydi Hz. Ali'nin hilafetini vasiyet edecekti.

Nesefî Şîîlerin bu şekildeki hilafette nas ile tayin iddialarını reddeder. Şia bu konuda nas bulunduğunu iddia ederek Hz. Ali'nin dışındaki halifeleri meşrû saymamış ve bunlara biat eden sahabenin çoğunluğunu zan altında bırakmıştır. Ona göre yönetim meselesi inanç alanına dâhil olmayan, dini ilgilendiren bir mesele değildir. Bu konu insanların tercihine bırakılmış bir meseledir (Nesefî, 2014, 485; Yeşilyurt, 2021, 271).

Ona göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra başkan olacak olan kimsenin tayin ve tespitinde rol oynayacak kesin bir nas ve ölçüt mevcut değildir. Neseî'nin de başkanın seçimi konusundaki görüşlerinin ağırlık noktasını bu konudaki nas iddialarının çürütülmesi teşkil etmektedir. Ona göre eğer devlet başkanının tayin ve tespiti ile ilgili bir nas bulunsaydı, bunun herkesçe bilinecek derecede şöhret bulması ve mütevâtir olarak nakledilmesi gerekirdi. Çünkü başkanlık, fertleri değil inananların tümünü ilgilendiren ve bilinmesine zaruri olarak ihtiyaç duyulan bir durumdur. Eğer bu hususta bir nas mevcut olsaydı, bunun kimseye gizli kalmaması ve zekât verilecek şeylerin miktarı, namazın rekâtları ve kible konusundaki naslar derecesinde şöhret bulması gerekirdi. Bu konuda herhangi bir haberin bile bulunmaması, bir nasın bulunmadığını göstermektedir (Neseî, 2014, 484; Yeşilyurt, 2021, 271).

Ona göre Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında başkan olacak olan kimsenin belirlenmesi ve tespitinde rol oynayacak katı bir nas ve ölçüt mevcut değildir. Neseî'nin de halife tayini mevzusundaki görüşlerinin ağırlık noktasını bu konudaki nas iddialarının çürütülmesi teşkil etmektedir. Ona göre şayet devlet başkanının tespiti ile alakalı bir ayet veya hadis bulunsaydı, bunun herkesçe bilinecek derecede şöhret bulması ve mütevâtir olarak nakledilmesi gerekirdi. Çünkü halifelik, tek bir bireyi değil, inananların tümünü, tüm İslâm toplumunu ilgilendiren ve bilinmesi de zaruri bir durumdur. Eğer bu hususta bir nas mevcut olsaydı, bunun hiç kimseye gizli kalmaması, şöhret bulması gerekirdi. Zira tüm toplumu ilgilendiren hükümler namaz, oruç, zekât, kible v.b. konularıyla ilgili naslar açık ve mütevâtir veya mütevâtir derecesine yakındır (Neseî, 2014, 484).

Neseî, var olduğu iddia edilen nasın şöhret bulup nakledilmemesi yanında; Hz. Ali'nin kendisinden önceki halifelere biat edişine dayanarak da bu konudaki iddiaları çürütmeye çalışır. Zira Hz. Ali kedisinden öncekilere açıktan biat etmiştir. Başkanlık hakkı Hz. Ali'nin olsaydı, bu durumda Hz. Ebûbekir onun hakkını gasp etmiş ve zâlim olması gerekirdi. Üstün fazileti, fiziksel gücü, güçlü ilmi, olgunluğu, aşiretinin şerefi, kendisine tabi olanların sayısal çokluğu gibi üstünlük ifade eden özellikleriyle Hz. Ali'nin hakkını terk etmiş olması ve zâlim birine yardım etmiş olması düşünülemez. Çünkü bu, -şayet iddia edilen doğruysa- Hz. Ali'nin nasın kendine verdiği sorumluluktan korkarak kaçması anlamına gelir. Hz. Ali gibi cesaret ve yiğitliğiyle ün salmış birisi için bunun düşünülmesi imkân dâhilinde görünmemektedir (Neseî, 2014, 486; Yeşilyurt, 2021, 273).

Neseî'nin hilafette nas ile tayinin olmadığına dair bir delil de Hz. Ali'nin halife oluş şeklidir. Ali halife olarak belirlenirken Şia'nın iddia ettiği gibi hiçbir nas ileri sürülmemiş, aksine zamanının ileri gelenlerinin ve sahabenin seçimleriyle halife olarak atanmıştır. O halde hilafette nasla tayin yoktur. (Yeşilyurt, 2021, 274).

9. Neseî'ye göre sahabe arasında ayırım yapılmaz ve onlara lânet okunmaz. Hepsî dost ve örnek kabul edilir. Şia'ya göre ise sahabenin en faziletli Hz. Ali'dir. Bu Şiîliğin alâmet-i fârikasıdır. Zira İbn Hazm bunu kabul eden kimseye Şiî denildiğini söylemektedir (İbn Hazm, 27 Nisan 2024, 3/14). Şia, ilk üç halifeyi hilafeti Hz. Ali'den çalan, gasp eden zâlim kişiler olarak kabul eder. Şiîler, Muâviye ve onun yanındakilerle beraber ilk üç halifeyi de lanetlerler. Neseî ise buna karşı çıkar. Sahabeye lanet edilemeyeceğini belirtir. Hilafet açısından fazilet sıralaması ise diğer Ehl-i sünnet kelâmcılarının aynısı olup kronolojiye uygun şekildedir. O, ilk dört halifenin faziletlerine dair Hz. Peygamber'den mervî rivayetlerden ve sahabe kavillerinden örnekler vererek Ehl-i sünnet'in görüşlerini te'yit eder. (Yeşilyurt, 2021, 275).

Sonuç

Ebü'l-Bekât en-Neseî önemli bir Mâtürîdî kelamcı ve usulcü olarak eserlerinde kelim, fıkıh ve tefsir gibi farklı alanlarda çalışmış ve Mâtürîdî mezhebinin sistematik hale getirilmesinde önemli rol oynamıştır. Öncelikle Neseî'nin tüm Şiîleri tek bir kategoride ele almadığını belirtmek gerekir. Şia'nın görüşlerini zikrederken Bâtıniyye, Râvendiyîye, İsmâiliyye, Zeydiyye gibi birbirinden farklı Şia grupları arasında ayırım yapar. Zeydiyye'yi diğer Şia gruplarına göre daha üstün tutmuş olup, onlarla bazı ortak inançlara sahip olduğunu zikretmiştir.

Nesefî'nin Şia hakkındaki görüşleri, diğer Mâtürîdî kelamcıları ile genel olarak örtüşmektedir. Şia eleştirisi temelde imamet prensibiyle ilgilidir. Şia'nın temel inançlarından olan imamet anlayışını reddeder ve imamların ilahi vahiy yoluyla seçilmiş özel kişiler olduğuna dair bir inanç olmadığını savunur. Nesefî'ye göre peygamberlik müessesesi Hz. Muhammed'in vefatıyla sona ermiştir ve Hz. Peygamber'den sonra herhangi bir özel kişiye ilahi otorite verilmemiştir.

Nesefî'nin Şia'yı eleştirdiği temel noktalar imamet, sahabe telakkisi, Hz. Ali'nin konumu ile ilgili konulardır. Şia'ya yönelttiği eleştirilerin bölgede yaşayan din âlimleri için kaynak bir eser olmuştur. Mâverâünnehir bölgesinde daha sonra yaşayan din âlimleri onun fikirlerine kendi yorumlarını da katarak daha da geliştirmişlerdir.

Kaynakça

- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Farq beyne'l-fırâk*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafu'l-muşallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhümid. Beyrut, 1990.
- Ethem Ruhi Fığlalı. *Çağımızda İ'tikâdî İslâm Mezhepleri*. İstanbul, 1991.
- İbn Hazm. “el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal”. *Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı*. Erişim 27 Nisan 2024. http://ekitap.yek.gov.tr/urun/el-fasl--takim-3-cilt-_619.aspx?CatId=270
- Mustafa Aykaç. “Eş'arî ve Mâtürîdîlere Göre Ehl-i Sünnet'in Kimliği Meselesi”. *Ehl-i Sünnet*. ed. Mustafa Aykaç. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2020.
- Mustafa Öz. “Şia”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul, 2010.
- Nesefî, 'Abdullah b. Aḥmed b. Maḥmūd Ebü'l-Berekât. *Şerḥu'l-'umde fi 'aḳîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a (el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd)*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, el-Cezâretü li'n-Neşr ve't-Tevz'i', 2014.
- Seyyid Bey. *Usûlü Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrâde, Kazâ ve Kader*. İstanbul: Kader Matbaası, 1338.
- Temel Yeşilyurt. “Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve 'El-Umde' Adlı Eseri”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997).
- Temel Yeşilyurt. *Nesefî Kelamı*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021.
- Yusuf Koçak. *Erken Dönem Şiilikte Gnostik Tezahürler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2022.

DEİZM VE AHİRET İNANCI

Hatice MEMİŞ¹

Öz

Peygamberlik, vahiy, ahiret inancı farklı şekilde de olsa Tanrı tasavvurundan sonra bütün ilahi dinlerin ortak esaslarındandır. Tarih boyunca İlahi dinlere karşı Tanrı varlığı tartışılmıştır. Tartışmaya konu olan bu alan felsefi düşünürler tarafından ele alınmış farklı eleştiriler ortaya atılmıştır. Bu eleştiriler farklı Tanrı yokluğu tartışmasından ayrışarak dini argümanların yokluğu, bu öncüllerin kabul edilemezliği şeklindeki bir tartışmaya dönüşmüştür. Felsefe düşünce tarihinde oluşan inançla ilgili akımlardan birisi de akılcı yönüyle dikkat çeken deizmdir. Yıllarca Tanrının yokluğu fikrini rasyonel manada da olsa Tanrının varlığı kabul ederek yeni bir çığır açmış inkarcı akımlardandır. Dini olguları kabul etmemek onların olmadığı anlamına gelmektedir. Kendi düşünce ve ahlaki sistemini oluşturan deizm Tanrıyla ilgili olan düşüncesini ahiret ve bağlamında kabul etmediği adalet düşüncesiyle ilişkilendirmesi bir eksiklik barındırmaktadır. Deizm son halini alıncaya dek taraftar topladığı çevrelerce farklı şekil ve içeriklere bürünmüştür. Bu çalışmada Deizm düşüncesi, Deizmin çeşitleri ve deizmin bazı taraflarınca kabul görmeyen ahiret ve adalet bağlamında deizmle bağlantısı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Deizm, Adalet, Ahiret, Vahiy, Aydınlanma.*

Abstract

Belief in prophecy, revelation and the afterlife are the common principles of all divine religions after the concept of God, albeit in different ways. Throughout history, the existence of God has been debated against divine religions. This area, which is the subject of discussion, has been addressed by philosophical thinkers and different criticisms have been put forward. These criticisms differed from the discussion of the absence of God and turned into a discussion about the absence of religious arguments and the inadmissibility of these premises. One of the faith-related movements that emerged in the history of philosophical thought is deism, which attracts attention with its rational aspect. It is one of the denialist movements that broke new ground by accepting the existence of God, albeit in a rational sense, for years. Not accepting religious facts means that they do not exist. Deism, which constitutes its own thought and moral system, has a shortcoming in that it associates its idea of God with the idea of the afterlife and justice, which it does not accept in its context. Until Deism took its final form, it took on different forms and contents depending on the circles in which it gathered supporters. In this study, the idea of Deism, its types, and its connection with deism in the context of the afterlife and justice, which are not accepted by some parties of deism, are examined.

Key Words: *Deism, justice, hereafter, revelation, Enlightenment.*

Giriş

Çalışmada inançla ilgili bir yaklaşım olan deizm düşünce tarihi boyunca semavi dinlerin Tanrısı başta olmak üzere vahiy, peygamber, ahiret gibi temel inançlarının eleştirileri incelemeye çalışılmış, ahiret inancının temelini oluşturan adalet kavramıyla ilişkisi incelenmiştir. Deizmi konu edinmiş alanyazın incelendiğinde Deizmin farklı yönleri ele alındığı görülmüştür. Bu çalışmada ise deizmin daha ince ayrıntıları incelenip adalet ve eşitlikle deizmin imkanlılığı durumunu konu edindik. Deizm çıkış evresinde ve günümüze gelen süreçte deizm içerik olarak farklı anlamlara bürünse de dönemimiz itibarıyla Tanrı varlığını ve reddettikleri konusunda deizmin bir anlamı olduğunu söylemek mümkündür.

1. Deizm

“Deizm Latince’de “Tanrı” anlamına gelen deus kelimesinden türetilmiş olup Grekçe’de yine “Tanrı” anlamındaki theostan gelen teizm terimiyle aynı sözlük anlamına sahiptir” (Erdem, 1994, s.

¹ Hatice MEMİŞ, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Yüksek Lisans Öğrencisi, hatice.memis@ogr.dpu.edu.tr

109). Teizmde Tanrı yalnızca yaratan değildir. Teizme göre Tanrı yaratan ve gören, işiten, bilen, iradesi olan, mutlak, sınırsız güç sahibi, başlangıcı ve sonu olmayan, vahiy gönderen külli iradesiyle yaratılanlara müdahale edebilen diri, hayat sahibi bir varlıktır. Teizme göre yarattığı insanla bağ kuran Tanrı aynı zamanda düzeni koyan ve işleyişi de sağlayan bir varlıktır. Bütün bu özellikleri bütüncül şekilde ele aldığımızda nübüvvet, sınav, irade, hesap, mizan, ahiret gibi kavramların Allah'ın sıfatlarının doğal sonucu olduğunu öne çıkarmaktadır. Aydınlanma çağındaki birçok filozof, vahyi kabul etmeyip duyguların aklın kullanıldığı bir din kurmaya çabalamışlar ve bu dine de filozoflar tarafından “tabîî din” ya da “deizm” denilmiştir (Gümüsoğlu, 2023, s. 332). Deizm anlayışında, Dünyanın oluşumu tesadüf eseri değildir, nedensellik içerisindedir, Tanrı ihdas etmiştir. Deizmde Tanrının varlığı da Dünyayı yaratması da bir imge olarak kabul edilirken; Tanrının tekvin sıfatının olağan sonucu olan hesap, ahiret, peygamber gibi olguları ise bilim filtresinden geçiremediği kategoriye aktarmaktadır. Deizmi kavram olarak kullanan ilk kişi ilahiyatçı olan Pierre Viret'tir (Doğan ve Şentürk, 2023, s. 50). Genellikle Aydınlanmayı belirleyen eğilimler hümanizm, deizm veya ateizm, iyimserlik, akılcılık, evrenselcilik ve ilerlemecilik şeklindedir (Cevizci, 1999, s. 88). Deizmin çıkışına sebep Avrupa'da Ortaçağ Hristiyanlığına karşı bir başkaldırma, dini otoritelere karşı hesaplaşmaydı. Meguid'e göre Batı deizmi Newton ve Galileo'nun mekanik dünya algısına dayanır ve deizmin Batı'da gelişmesinde rol alanların Galileo, Newton kurum olarak Hristiyanlığa katkıda bulunan Spinoza olduğunu belirtip ve kendisinden öncekilerden farklı olarak Kant'ın Tanrı kavramını bahsi geçen mekanistik sistemden hümanistik bir seviyeye çektiğini belirtmiştir (Şeker, 2017, s. 535). Deizm, bilimsel inovasyonun etkisiyle dine ait bütün kavramlar, içerikler, söylemler ve ifadelerin reddine yol açmıştır. Deizm başlangıçtan itibaren ana akım dinî kurallara karşı farklı dinî bir kimlik olarak yerini almış, felsefi ve teolojik düşünce alanları olan Tanrı fikri, Allah-âlem ilişkisi, din-bilim ilişkisi, kötülük meselesinden kaynaklı ahlaki tartışmalarda geleneksellikten gelen kabul görmüş fikirlere aykırı görüşleri öne sürmüştür (Düzgün, 2021, s. 889). Din ile Tanrı'yı ayırıştırırken rasyonalizm deizmin en temel argümanıdır. Deizmin akılla bulunan Tanrı ya da yalnızca kabulüyle gerçekleşen bir düşünce ya da din olgusu Hristiyanlık özelinde çözümlenmek gereklidir. Farklı zamanlarda farklı dinlerce bu yaklaşımı açıklama gereksinim oluşmuştur. Deizmin daha çok modernize olmuş hali günümüze hitap eden yönü Aydınlanma ile devinim kazanmıştır. Deizmde Tanrının varlığı kabulünde bilimsel otoriteleri ön plana çıkarma, kilisenin sosyal, siyasal her türlü alandan elini çekirtmek söz konusudur. Deizmdeki Tanrı düşüncesi, semavi dinlerdeki her şeye gücü yeten ve müdahalesi olan Tanrı kabulü ile ateizmdeki tamamen reddedilen Tanrı fikriyle bir nevi itidalli, orta yolu tutan bir yödedir. Ateizmin savunucuları kabul edilen Karl Marx, “din afyondur”, Fredrich Nietzsche, Tanrı öldü sözü ve Martin Heidegger'in onto-teoloji adı altında klasik Batı düşüncesinin dinî söylemlerine bir eleştiri olarak dillendirdiği görüşleri Tanrı'yı inkâr etmeden ziyade Batının o dönemki şartlarına söylenen sözlerdir (Er, 2022, s. 976). Deizm ve diğer düşünce akımlarının Rönesans ve reform hareketlerinin getirdiği din ve dünya işlerinin ayrıştığı sekülerleşmenin ilk adımlarını atan Ortaçağ insanının ideal yaşama ulaşma isteğinden başka bir şey değildir. Deizmde rasyonel akılla anlaşılabilen bir Tanrı, yalnızca bilimin koyduğu kuralları kabul eden materyalizmle, yegâne doğru bilginin bilimsel bilgi olduğunu belirten pozitivismle, dinsel kavramların reddi konusunda ikilemde kalan agnostisizmle, bilim ile dini çatıştığı fikrindeki ateizmle kilise zorlamasından kurtaran sekülerleşme ortak çatısı altında birleştiklerini çıkarımlayabiliriz. Özellikle günümüzde Allah'a inanmaya yönelik iman sorunları tüm yönüyle Allah'ın varlığını reddeden ateizm ya da Allah'ın varlığını kabul etse de hayata, evrene müdahalesi öngörülmeleyen deizm ya da bunların sonucu olarak kafa karışıklığı içinde olan veya konunun içeriğinden dolayı bilinemezliğini savunan agnostisizm şeklinde görülmektedir (Sayan ve Günel, 2022, s. 1076).

2. Deizmin Çeşitleri

Günümüz bilgileriyle deistleri bir tanımla açıklayabiliyoruz ancak geçmişte bu düşüncede olanların hepsinin vahiy, ahlak peygamberlik gibi konularda aynı anlayışa sahip olduğunu söylemek

mümkün değildir (Ulutaş, 2021, s. 505). Altunışık'ın, Samuel Glarke'ın düşüncelerine yer vererek yaptığı atıfta deistlerin gruplandırmasına göre birinci grup hakkında, akıllı bir varlığın dünyayı yalnızca yarattığına ve işleyişe karışmadığını inandıkları, ikinci grubun ise dünyadaki işleyişiyle ilgilenen yaratan, yöneten ancak ahlaki eylemler konusunda bir emri olmayan Tanrı, üçüncü grubu ise Tanrıyı, adalet de dâhil sıfatlarını, itaat edilecek bir Tanrı olduğunu kabul etmelerinin yanında ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmezken, dördüncü grup ise Tanrının varlığı ve bütün sıfatları kabul ederken vahyi reddeden grup olarak belirtir (Altunışık, 2019, s. 628). Deizm yalnızca akılcı Tanrıyı kabul edip dinin bütün bağlantılarını reddetme şeklinde değildir. Cevizci (1999), deistleri beş grup olarak verir. 1. Tanrı, evreni ilk nedenidir, evreni yaratmıştır. 2. Tanrı, yarattığı değişmeyen yasalarla evreni yönetir. 3. Saatçi örneğinde olduğu gibi; saatçi saatinin üretir ve ürettikten sonra saatle bir alakası kalmadığı gibi Tanrı'da evreni yaratmıştır ve evrene karşı hiçbir müdahalesi ve bağlantısı olmayacak şekilde Tanrı evrene içkin değil, evrene aşkındır. 4. Vahiy ile akıl birbirlerine uymalı ve doğru orantılı olmalıdır. 5. Aklın kabul edildiği deizmde aklın analizine takılan ve geçemeyen kutsal kitaplardaki mistik öğeler ve mucizeler kabul edilmemelidir (Cevizci, 1999, s. 209). Deizm aynı coğrafyadaki farklı ülkelerce dahi farklı anlaşıldığı da olmuştur. Deizm İngiltere'de yeni bir din, Fransa'da dinsizlik, Almanya'da ise rasyonalizmi inşa eden, şeklinde varlık kazandığı ülkelere göre de farklılıkları barındırdığını söyleyebilmek mümkündür (Sayan ve Günel, 2022, s.1078). Deizm son halini alıncaya dek taraftar topladığı çevrelerce farklı şekil ve içeriklere bürünmüştür. Deizm, İngiltere ve Fransa'da Tanrı'nın yetkin varlık olduğunu ve var olduğunu kabul edilen inanç, Romantik hareketin önemli bir dönüşümü olarak 16. Yüzyılın yarısından 19. Yüzyıla kadar sürmüş eleştirel bir din hareketidir (Cevizci, 1990, s.209). Fransız deistleri içindeki önemli kabul edilen Voltaire, evrensel çekim kanunundan yola çıkarak Newton fiziğini abartılı yorumlarla, Tanrının yaratıcılığının sürekli olması ile evrendeki doğal sürekliliğin çelişki olduğunu sonucuna ulaşmış ve tabiat kanunu düşüncesini esas alan bir tabii din anlayışını savunmuştur ve deizmi kabul görmüştür (Erdem, 1994, s.109). John Toland deizmin önde gelen isimlerinden iken kendisinin Hristiyan olduğunu belirtirken deizmin ve deizmi kabul eden çevrelerce bu inancın kavramlarının tarihsel süreç içerisinde anlam değişikliğine uğradığını safi bir şekilde bize göstermektedir (Gezgin, 2021, s. 396).

3. Deizmde Kabul Görmeyen Kavramlar

Deizm dinleri reddetmesi sebebiyle; Teistik dinlerin içerdiği vahiy, peygamberlik, mucize, kutsal kitap, cennet ve cehennem, melek, şeytan gibi kavramların hiçbirisini kabul etmez (Başçı, 2018, s. 36). Deizmde, Tanrı'nın dünyaya müdahalesi olarak görülen vahiy ve muhatabı peygamberler kabul görmemektedir. Deizme göre dinin yegâne içerikleri doğal teoloji ve rasyonel ahlak olduğuna göre deizm vahyi, vahyin öğrettiği Tanrıyı inkâr edip sadece akılla anlaşılan bir Tanrı fikrini kabul eder ve deizm böyle bir Tanrının varlığına inanır (Cevizci, 1990, s. 209). Dolayısıyla bilimin sınırlarının keşfedildiği ve bilime verilen önemin revaçta olduğu Aydınlanmayla zuhur eden Deizmdeki Tanrı tasavvuruyla ilahi dinlerdeki Tanrı anlayışının aynı olmaması mantığın öngördüğü bir gerçektir. Tanrıyı ulaşılmayan varlık konumundan uzaklaştırmak için metafizik halinden ayırıştırmak ve onu görünür ve deneysel teorilere yakınlaştıran bir Tanrı formu oluşturmak için bilimin asıl kabul ettiği akılcılık ön plana çıkarılır. Tanrı ile bağı vahiyyle ya da araya konan aracı olarak gördükleri peygamberle değil; akıl ile medeniyet kuran kendini geliştirebilen insan, yine aklı ile Tanrıyı algılayabilir, seçimlerindeki iyi ve zararlı olanı belirleyebilir. Tanrı her yönüyle arkedir, ancak müdahil olma durumunda bilimle ters düşmesi söz konusu olabileceğinden, akılcı bir Tanrı formunu kabul görürken, metafizikçi bir Tanrı ve O'nun bağlantısı olan vahiy, peygamber, melek gibi kavramlar yok sayar. Deizmin bu anlayışındaki Tanrı tasavvuru Aristoteles'in ilk muharrik, sebep anlayışına uymaktadır (Bozkurt ve Kuyucu, 2020, s. 443). O halde Tanrının yaratıcı olarak kudreti kabul ediliyorsa sıfatlarından ayırmaksa Onun gücünü kısıtlı olduğu fikrini vermektedir. Deistlerin Tanrı anlayışı, güçlü, hâkim Tanrı yerine, aciz olarak nitelendirilir (Erdoğan, 2018, s. 769). Kaynaklarda İslamiyet'e karşıt olarak deizme benzetilerek

akımlardan söz edilirken, düşünürlerin deizme yaklaşan fikirlerinden de bahsedilir. Gümüšoğlu'na göre 'İslâmî literatürde tam anlamıyla deizme karşılık gelen özel bir kelime bulunmamakla birlikte daha çok ateizm manasında kullanılan “Dehriyye”, “ilhad” ve “zındıklık” gibi terimlerin deizmi de içine alacak şekilde kullanıldığı söylenebilir' (Gümüšoğlu, 2023, s. 335). İlahi dinler özelinde ele alırsak İslam'ı doğru anlamış bir kimse bütün sorularına cevap bulabilmesi mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Tam anlamıyla İslami eğitim alan insanın deizmi seçmesi zayıf bir olasılık olduğunu söylemek mümkündür (Ulutaş, 2021, s. 508). Dinin herhangi bir kuralını kabul etmeyenlere, bilhassa ahlaken umursamaz hayat tarzı olarak gören kimselere mulhid, zındık, kâfir gibi çeşitli kavramlar ile isimlendirilmiştir (Aydın, 2010, s. 205). Bu bakımdan felsefî akımlarda çıkış coğrafyası ve bu coğrafyada kabul görmüş ilahi din deizmin kabul etmediği dini konuları göstermektedir. Orta çağda Batı'nın bilime önem verilmemesi, yozlaşmaya uğramış Hıristiyanlık, kilise tarafından baskı aracı olarak kullanılmıştır (Ulutaş, 2021, s. 502). Orta çağ Deizmin çıktığı evredeki Ortaçağ Avrupası'nda yaygın olan Hristiyanlık inancındaki kilise otoritesi, insanları doğuştan suçlu kabul eden asli günah, teslis gibi inanışlar tepkinin ortaya çıkmasında etken olmuştur. Hristiyanlık öğretileri insanlara zorlamayla dayatılması, Rönesans ve Reform hareketlerinin getirdiği rahatlama deizm gibi inançların çıkmasında etkili olmuştur. Coşkun'a (2017) göre “Deizmin taraftar bulmasında ortaçağ kilise doktrininin dünya ve ahiret arasında bir denge kuramamış olması, insanın dünyaya suçlu geldiğini, burada bu suçtan dolayı ceza çekildiğini öngörmesi, Hristiyan din adamlarının dünya nimetlerinden ne kadar uzak durulursa o oranda kurtuluşa erilebileceğini insanlara dayatmaları, asli suç adı altında insanları cezalandırma, Hristiyan ekolleri ve din adamları arasında bitmeyen uyuşmazlık ve anlaşmazlıklar, dünya ile ahiret arasında insanın dengesini bozan, din-bilim çatışmasına zemin oluşturacak görüşleri kilisenin savunması gibi sebepler etkili olmuştur” (Coşkun, 2017, s. 42). Deizm, teizmin dünyaya müdahale eden, hesap sorabilen insanlarla bağlantı kurabilen Tanrı anlayışıyla tamamen zıt görünür. Hangi yönüyle olursa olsun teizmden ayrı düşünülse de tamamen reddedilen Tanrı fikrine karşı ateizme de karşı çıkar. Deizm, bir nevi Teizmdeki Hristiyanlık inancının bozulmuş inanç sistemine tepkiyken akıl süzgecinden geçirdiği Tanrı fikriyle de ateizmden ayrılmaktadır. Deizm yalnızca akılcı Tanrıyı kabul edip dinin bütün bağlantılarını reddetme şeklinde değildir. Ancak şu da var ki, deizm Tanrı'nın varlığını onaylasa da, Tanrı'nın yarattığı âlemlerle ilişkisini kestiğini söylemesi bir nevi dolaylı da olsa inkâr içerisinde olduğunu da gösterir (Ögçem, 2019, s. 141). Dini hayatın içerik ve işleyişine ters düşen Dünya ve insanla alaka kurmayan bir Tanrı anlayışı, dini duyguları tatmin etmeyi sağlayan teslim olma, dua ve tövbe gibi durumları reddetmesi Deizmin zayıf yanını oluşturmaktadır (Coşkun, 2017, s. 66). Bu yönüyle ele alındığında insandaki güven ya da sığınma duygusunu oluşturmaması işlevsiz bir Tanrı tasavvuruna dönüşeceğini söylemek mümkündür.

4. Ahiret İnancı ve Adalet

Ahiret hayatını Allah-u Teâla neden yarattı? İnsanın Dünyadaki davranışlarının karşılığını bulması Dünya hayatına etkisi ne yöndedir? Bu Dünyanın sınav yeri olması ve ahiret inancı insanda dertlerine karşı bir teselli oluşturur (Düzgün, 2018, s. 12). Ahiret hayatı dünya fillerinin karşılığı, hesaplaşma olarak kabul görse de insana sonsuzluk vadetmesi de kaygı ve endişeyi indirgenmesi katkı olarak görülebilir. Ay'a göre, “Ahiret öte dünya düşüncesi kadar bu dünyaya ilişkin adalet ve ahlak süreçlerini de kapsamaktadır” (Ay, 2015, s. 33). İlahi dinler vahiy yoluyla insanın diğer insanlarla nasıl yaşayabileceği bütün kuralları belirlerken, bilimle bağdaştırılarak ortaya çıkarılan insan ürünü olan bu tür akımların kendi öz ahlak kurallarını oluşturması düşünülebilir. İnsanlar arasında adaleti sağlayan birlikte yaşama kültürünü oluşturan bir sistem olmalıdır. Deistlerin, Tanrı fikrinin olması diğer dini argümanları kabul etmemekle birlikte sanki deizm kişiyi bağlamayan özgürleştiren bir yorum gibi gördüklerini diyebilir miyiz? İnsan eğer güçlü şekilde etkilendiyse Tanrı inancıyla ahlaki yaşamını düzenleyebilir, kendi ve Tanrı'dan yaşadığı korkudan dolayı gizleyemeyeceği şeyleri yapmaz ve bu durumun oluşması için kişi yalnız hareket edebilmelidir ki bunun karşılığı da deizmdir (Paine, 2013, s.

171). Ahiret inancının reddi evrenin ve insanın bitişini, tüketilmesi düşüncesini barındırırken; kabulü ise ümitvâr olma, olumlu bağlanma, yeniden diriliş ile ölümsüzlük düşüncelerini ihtiva eder. Teizm ve mistik gelenekte bu korkudan kurtulma ve korkunun sebeplerini yok ederek mümkün olacaktır (Ay, 2015, s. 35). Deizmde ahiret inancının reddi kaygı noktasında teselli ya da karşılık bulamayacaktır. Dünya ve ahiret hayatının karşılaştırıldığı ayetlerde ahiretin sonsuz, hayırlı ve kalıcı olması belirtilmesi insana sunulan kriz halinden kurtulmasına yönelik bir harekettir (Düzgün, 2018, s. 46). Bu durum ilahi dinlerin vahiy sürecinin başlamasıyla Peygamberlerin tebliğ metotları içerisinde yer alan ikna konularından biridir. İnsan zihin ve psikolojisine hitap eden ahiret ile bağlamında adalet konusu verdiği teselli imkânıyla birlikte din ve argümanlarına inanma konusunda kalıcılık sağladığı da inkâr edilmeyen bir gerçek olduğunu geçmişte ve günümüzdeki örneklerle söyleyebilmek mümkündür. Hıristiyanlığı ilk kabul edenler ve daha sonraki dönemlerde yaşadıkları ezilme durumları karşısında dayanma güçlerini artırmak için, her daim ahireti hatırlatan bir dünya görüşü belirleme ve mümkün olduğunca dünyaya bağlanmayan görüş benimsenmiştir (Düzgün, 2016, s. 109). Hz. Muhammed (sav) tebliğ sürecinde iman konusunda zorlama söz konusu değildi. İnsana verilmiş olan cüzi iradenin insan zihninde karşılık bulması İslam düşünce sisteminin merkezinde bulunan adalet, itikad, ahlak ve siyasette olduğu gibi İslami ilimlerinin sistemleri içinde de kurucu olabilecek önemli bir özelliktir (Saruhan, 2015, s. 12). Allahu Teâla'nın el Adl esmaül hüsnasının doğal sonucu olarak ahiret hayatı oluşmuştur. Allah'ın adaletindeki amaç sevap günah, cennet ceennem dengesini oluşturmak olmadığı kişilerde adalet duygusunu oluşturarak tüm insanlarda bilinç oluşturmaktır. "Ferdî ve sosyal yapıda dirlik ve düzenliği, hakkaniyet ve eşitlik esaslarına uygun şekilde davranmayı sağlayan ahlâkî erdem" anlamına gelen adalet, sosyal hayatın en önemli denge unsuru ve teminatıdır" (el-Maide 5/8).

Deizmin çeşitleri başlığı altında yer verdiğimiz Samuel Clark'in sınıflandırmasında Tanrının dünyayı yaratması konusunda hem fikir olan deizme göre işleyiş, ahlak ahiret, nübüvvet gibi konularda ayrılığa düştüklerini söyleyebiliriz. Konumuzun özünü oluşturan adalet ve deizm bağlamında, bu sınıflandırmadaki; Tanrının adalet dahil sıfatlarını kabul eden ancak ruhun ölümsüzlüğünü dolayısıyla ahiret inancını kabul etmeyen üçüncü grubu inceleyebiliriz. Adalet anlam olarak hakka uygunluk ise gerçek hakkın tam anlamıyla yerine getirilmesinin ancak Mutlak Adil Hâkim tarafından mümkündür (Yüksel, 2012, s. 19). Mutlak Adil Hâkim teistik dinlerde Allahu Teâla'dır. Ahiret inancı insanda, hak gözetme ve sınırları aşmama, insanlara yardım etmekte, aşırı heveslerini engelleme noktasında etkilidir (Yüksel, 2012, s. 20). Deizmdeki adaletin kabulü Ahiret inancının reddi kendi çerisinde bir tezatlık oluşturmaktadır. Allahu Teala'nın mutlak adaleti sonsuzluk âlemi ahirette gerçekleşecektir (Özdemir, 2014, s. 61). Ahiret inancının temeli, adâlet düşüncesine dayanmaktadır (Yüksel, 2012, s. 18). Bu yönüyle inanç sisteminin bütün kavramları bir bütünü oluşturduğunu söylemek mümkündür. Genellikle Deistler, ahiret hayatının içeriği olan yeniden dirilişi ve dolayısıyla ahiret hayatını reddettikleri, iman etmedikleri bilinen bir durumdur (Erdoğan, 2018, s. 799). Bu dünyada karşılığını bulamadığımız haksızlıkların, adaletsizliklerin ilahi dinlere göre çözüm bulunduğu hesaplaştığı yer ahiret inancıdır. Bu durumda, insanlara zulmederek hayat geçirmiş olan zalimle kendisi ile zulme uğramış olan mağdur, katleden ile öldürülen, iyilik de yapsa da, kötülük yapsa da dünya hayatının sona ermesiyle hepsi eşit şartlarda olacaklardır (Erdoğan, 2018, s. 799).

Teistik inançlardan İslam'a göre hayrı da şerri de yaratan Allah'tır. Bunun sonucu olarak Allah kendi içinde bir çelişkiyi mi yoksa bütünlüğü mü içeriyor. Hayatı boyunca insan depreme, sele, acımasız savaşlara ya maruz kalmış ya da şahit olmuştur. Bunlar insan eliyle olmayan, doğal afet olarak adlandırılrsa da, bu kötülüklerinde ne sebeple olduğunun bilinmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır (Kiriş, 2008, s. 85). Doğal afetler, savaşılar ya da kıtlık gibi istenmeyen durumların yaşanmasının bazı sebepleri Allah'ın yarattığı sınav süreci, ya da insanların ihmalkârlığı ise savaş gibi kötülüklerin sebebi insan ise niçin Allah insanı kötülüğü de yapabilecek seklide yarattı. Allah'ın insana bahşettiği cüzi irade mi yoksa şeytani yaratarak insanın şaşıratan, ayağını kaydıran bir yaratıcı mıdır. Gibi birçok sorunun cevaplarını

bulmak için anlam arayışına giren insanın bu akımlara yönelmesi sonucunu doğurmuştur. Ahiret hayatı evresiyle adalet sisteminin kurulduğunu ve işleyeceğini ayetlerle bildirilir. Ahiret hayatının içeriğini oluşturan ceza ve yaptırımlar insanda kötü duygular olan kıskançlık, adaletsizlik, bencillik gibi duyguları düzeltmeye ya da terbiye etmeye yönelik sınav sistemi oluşturur (İlhan ve Işıkdoğan, 2023, s. 33). Bunu kabul eden ya da bu kabulün sonucunda kendi ahlaki kurallarını oluşturan kişilerin birlikte yaşama kültürüne de etkide bulunmuştur. Haksızlığa uğrayan, zulüm zarar gören insan, akıl ve vicdan ikilisinden geçirilmiş bir hak arama mücadelesine girmek isteyecektir. Bu dünyada insanların gerçekleştiremediği adaleti Allahu Teâla'nın ölçütleriyle sağlayacaktır (Yüksel, 2012, s. 18). Bu durum sadece hak arama mücadelesi değil, toplum içinde sınırları da belirleyen bir kural olarak da karşımıza çıkmaktadır. Zira dünya sınav konumu, ahiret ise insanın yaptıklarının karşılığının verildiği yerdir (Yüksel, 2012, s. 18). Bu yönüyle ahiret hayatı ödül ceza yeri olmanın dışında bu dünyanın düzenini de kuran bir durum olmaktadır. Ahiret inancı kurduğu adalet sistemiyle şuurlu insanların sayısını çoğaltmaktadır. Kilisenin zorbalığına karşı çıkan haklı söylemler yerini kötülüğün sebebini ararken çoğunluğa bağlanarak dindar kişilere yapılan baskıya da dönüşebilir mi? Deizm kendi ahlaki sistemini oluşturarak bu durumdan ayrıştığı ve yalnızca masum olan aklın ve biliminde kabul ettiği bir tanrı anlayışının her şeyi çözdüğünü söyleyebilir miyiz? Deizme göre ahlaklı insan olmak için herhangi bir dine inanma zorunluluğu yoktur (Bozkurt ve Kuyucu, 2020, s. 453). Ancak özellikle ilk dönem deistlere göre de ahlak kuralları akıl ile oluşturulabileceği savunan deizme göre ahlakın hüküm koyucusu akıl ve Tanrıdan başkası değildir (Okumuş, 2020, s. 35). Günümüzde deist insanların görüşlerini dinlediğimizde bu yöndedir. Kendini geliştirmiş bir insan bir varlığın kontrolüne ihtiyaç duymadan ahlaki kurallara uyamaz mı? Günümüze hitap eden Ateizm, deizm, hümanizm çıkış noktası Aydınlanmadır. İnsanı Hristiyanlıktan, kilise ve din adamlarının zorlamalarından insanı kurtaran Aydınlanmada insanı merkeze alan hümanizm, Hristiyanlığın oluşumuna sebep olan Tanrıyı yok sayarak ateizm ve Tanrıyı ilk sebebi kabul eden Deizm birbirlerini tamamlar nitelikteydi. Genellikle ateist ve deist olan Aydınlanmanın düşünürleri Hristiyanlığın bağnaz ve batıl inançlarından nefret edencesine söylemlerle dini insanlığın ilerleyişini durduran büyük bir engel olarak görmüşlerdir (Cevizci, 1999, s. 89).

Sonuç

Allahu Teâla'nın insana verdiği irade ve akıl onu diğer varlıklardan ayıran iki özelliştir. İrade, insanın eğilimlerini belirlerken, yaptığı davranışların sorumluluk bilincini de akıl ile sağlar. İlk insanla birlikte başlayan vahiy süreci Hz. Muhammed ile birlikte son bulsa da tebliğ, iman olguları devam etmiştir. Buna karşın farklı toplumlar farklı şekillerde inkâr ya da ilahi kaynaklı dinlere karşı farklı yönelimler içerisinde olagelmışlerdir. Günümüze hitap eden teizme karşı oluşturulan çağdaş akımlar Batıdaki Aydınlanma süreciyle şekillenmiştir. Bu akımların çıkması, gelişmesi ve şekillenmesinde çıkış alanına ve dönemine göre farklı nedenleri olmuştur. İnançla ilgili felsefi yaklaşımlar yalnızca deizmle sınırlı değildir ve olmayacağı benziyor. Sürekli gelişmekte olan insan merak duygusuyla sürekli keşfetmek isteğiyle kendini geliştirmektedir. Bunları yaparken kendindeki bu gücü baskılayan kendine göre her türlü engelden arınmak için tepkiler oluşturmuştur. Bu felsefi yaklaşımlar Batı'nın belli çalkantılı dönemlerinin sonunda bir dini düşünce dünyasına bir başkaldırı gibi ortaya çıkan ortaya Aydınlanmayla birlikte ortaya çıktığı kabul edilse de aslında kaynaklarda temelinin atıldığı dönemin Aristoteles ile başlayan ilk çağ felsefesi olduğu kabul edilir. Ancak günümüze hitap eden sistem ya da kavramlarının Ortaçağ Batı düşüncesinde, felsefesinde şekillendiğini sistemleştirdiğini söylemek mümkündür. Bu yönüyle de deizmin kendi içerisinde çeşitli gruplar oluşturduğunu görebiliyoruz.

Kilisenin baskısı yalnızca dini alanda değil, toplumun bütün hayatlarına, alanlarına, özellikle bilime engelde bulunması yeni oluşumların faydalı değişimlerin oluşmasına sebep olmuştur. Bu değişimler özellikle dinin bilimle ilişkisi oluşmasına ve dini köhne ve bağnaz halinden ayrıştırıp gelişime açılmasını sağlamıştır. Gelişimin sonucu dini sorgulamaya kadar giderek Tanrı harici bütün dini alanların reddi şeklinde çözmelere sebep olmuştur. İnsanın akıp giden hayatı anlamlandırma isteği,

merak duygusu, gelecek kaygısı gibi durumlar onda farklı ya da cevabını ilahi kaynaklı dinlerde bulamadığı sorular insanı felsefi yaklaşımlara yönlendirmiştir. Bu felsefi düşünceler literatürde ve toplumda kendine yer bulurken ilahi dinleri kabul etmiş çevrelerce bazı eleştirel fikirlerde oluşmuştur.

Deizm farklı evrelerden geçse de genellikle zamanımıza hitap eden yönüyle ilahi dinlerle ilgili her türlü ifade ve kavramı kabul etmediğini görüyoruz. Bu çalışmada bu düşünce ahiret inancı ve onun temelini oluşturan adalet düşüncesiyle ne denli bağdaşabildiğini incelemek çalıştık. İnsanların dünyada oluşturdukları ya da oluşturamadıkları adaleti ahirette hesaplaşma olarak karşılığını bulacaktır. Ahiret hayatındaki bu hesaplaşma olmasaydı tıpkı Ortaçağ insanının kilise otoritelerinin zorlama tutumları karşısındaki ezilmişlik tavrı gibi olacaktı. Dolayısıyla ahiret inancı insanda hak arama düşüncesini yerleştirirken bu dünyadaki ahlaki kuralları da düzene koymuş oluyor ve toplum düzenini sağlamış oluyor. Ortaçağda kendini baskıdan kurtaran insan aslında deizmin reddediş fikriyle kendisini yeni bir zorbalığın içerisine sokmuş oluyor.

Kaynakça

- Altunuşık, Mehmet Akif. "İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019), 615-642.
- Ay, Mahmut. "Kelam'da Adalet, Kudret Ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiyeni* 31 (Aralık 2015), 25-50.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 12. Basım, 2010.
- Başcı, Vaahdettin. "Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (Mart 2018), 33-40.
- Bozkurt, Mustafa - Kuyucu, Mehmet. "Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Deizm'in Temel İddialarının Eleştirisi". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Aralık 2020), 441-469.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 3. Basım, 1999.
- Coşkun, İbrahim. , "Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. ed. Vecihi Sönmez vd. 41-70. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Doğan, Gülfidan Dilay - Şentürk, Habil. "İzmler Etkisinde Genç Olmak". *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2023), 46-57.
- Düzgün, Şaban Ali. "Deism As a Heterodox Religious Identity With Its Historical and Contemporary Aspects". *Kader* 19/3 (Aralık 2021), 888-898.
- Düzgün, Şaban Ali. *Dini Anlama Kılavuzu*. Ankara: Ayrıntı Basımevi, 2. Basım, 2018.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: Otto Yayın, 1. Baskı, 2016.
- Er, Hasan. "Batı'nın Kavramlarıyla Müslümanca Din Felsefesi Yapmanın İmkânı: Teizm, Ateizm Ve Deizm Kavramlarını İslam Düşüncesiyle İlişkilendirmek Ne Kadar Mümkün?". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (Aralık 2022), 971-986.
- Erdem, Hüsameddin. "Deizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Deizm Ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/57 (Haziran 2018), 769-804.
- Gezgin, Selçuk. "Son Hurafe Deizm". *Marifetname* 8/1 (Haziran 2021), 393-399.
- Gümüšoğlu, Hasan. "Âhiret Hayatının Gerekliği Bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Deizm Eleştirisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2023), 329-348.
- İlhan, Ali - Işıkoğan, Davud. "Din Eğitimi Açısından Ahiret İnancının İnsan Davranışları Üzerindeki Etkisi". *Dicle İlahiyat Dergisi* 26/1 (Temmuz 2023), 29-45.
- Kiriş, Nurten. "Tarihsel Olarak Kötülük Problemi Ve Çözüm Yolu Olarak Teodise". *Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (Nisan 2008), 81-96.
- Kur'an Yolu Tefsiri, el-Maide 5/8. Erişim 19 Şubat 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

- Okumuş, Namık Kemal. "Deizmin Ahlak Konfigürasyonunun Rasyonel Basamakları Hakkında Teolojik Bir Değerlendirme". *Doğu Batı* 23/94 (Ekim 2020), 35-53.
- Ögçem, Ergin. "Modern Batı Düşüncesinde Dini Konumlandırma Problemi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3 / 1 (Haziran 2019): 136-149.
- Özdemir, Metin. *İlâhî Adalet Ve Rahmet Penceresinden Kötülük Ve Musibetler* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Paine, Thomas. *Akıl Çağı*. çev. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Saruhan, Müfit. "Erdemlerin Erdemi: Adâlet". *Adam Academy Journal of Social Sciences*, 5/1 (Haziran,2015): 1-12.
- Sayan, Yunus Emre - Günel, Mehmet Emin. "Son Zamanlarda Gündeme Gelen İnanç Problemlerine Dair Din Eğitimi Açısından Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (December 2022), 1071-1089.
- Şeker, Zeynep. "Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar Ve Deizm Sempozyumu". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (Temmuz 2017), 530-541.
- Ulutaş, Yasin. "Deizme Götüren Sebepler". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (Haziran 2021), 501-513. <https://doi.org/10.32709/akusosbil.843291>
- Yüksel, Emrullah. "Mutlak Adaletin Tecelli Edeceği İnanıcı (Âhiret)". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 3 (Nisan 2012),17-29.

MAVERAÜNNEHİR BÖLGESİ MÜFESSİRLERİNİN EMANET AYETİNE YAKLAŞIMI

Dr. Öğr. Üyesi Şeyma ALTAY¹

Öz

Maveraünnehir bölgesi çeşitli İslamî ilimler alanlarında birçok alimin yetiştiği velud bir coğrafyadır. Bu bölgede tefsir ilmine büyük katkılar yapmış meşhur müfessirler de yaşamıştır. Bildirimizde bu meşhur müfessirlerden olan Taberî (öl. 310/923), Mâtürîdî (öl. 333/944), Semerkandî (öl. 373/983) ve Zemaşerî'nin (öl. 533/1144) "emanet ayeti" olarak isimlendirilen Ahzâb sûresi 72. ayete yaklaşımı ele alınacaktır. Söz konusu ayette "emanet" in gökyüzüne, yeryüzüne ve dağlara arz edildiği ancak bu cansız varlıkların emaneti yüklenmekten ya da taşıyamamaktan kaçındıkları, insanın ise yüklendiği ifade edilmiştir. Müfessirler, Ahzâb sûresi 72. ayetin tefsiri bağlamında; emanetin ne anlama geldiği, *arz*, *haml*, *ibâ* ve *işfâk* fiillerinin mahiyeti, insan ile kastedilenin kim olduğu, emaneti yüklenen insanın çok zalim ve çok cahil olarak nitelendirilmesinin sebepleri ve ayetin üslubunun mecâzî ya da hakikî olması konularında çeşitli yorumlar yapmıştır. Bu çalışmada Maveraünnehir bölgesinin bu meşhur müfessirlerinin emanet ayetine yaklaşımı analiz edilecek ve argümanları değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Maveraünnehir, Ahzâb Sûresi, Emanet Ayeti.*

Abstract

Transoxiana region is a rich geography where many scholars were trained in various fields of Islamic sciences. Famous commentators who made great contributions to the science of tafsir also lived in this region. In our paper, the approach of these famous commentators Tabarî (310/923), Mâturîdî (333/944), Samarkandî (373/983) and Zamakhsharî (533/1144) to the 72nd verse of the Ahzab surah, which is called the "offering the trust verse", will be discussed. In the verse in question, it is stated that the "trust" was offered to the sky, the earth and the mountains, but these inanimate beings refrained from carrying the trust or were unable to carry it, and humans were the ones to bear it. Commentators, in the context of the interpretation of verse 72 of Ahzab; He made various comments on what the trust means, the nature of the verbs "arz", "haml", "ibâ" and "isfâk", who is meant by human, the reasons why the person who bears the trust is described as cruel and ignorant, and whether the style of the verse is metaphorical or literal. In this study, the approach of these famous commentators of the Transoxiana region to the verse of offering the trust will be analyzed and their arguments will be evaluated.

Keywords: *Tafsir, Transoxiana, Surah al-Ahzab, Verse of Offering The Trust.*

Giriş

Erken dönemden itibaren müfessirler, *emanet ayeti* olarak bilinen ve insana teklif edilen emaneti konu edinmesinden ötürü son derece önemli olan Ahzâb sûresi 72. Ayet hakkında çeşitli yorumlar yapmıştır. Muhtevası ve üslûbu yönüyle yorum zenginliğine imkân tanıyan bu ayetin metni şu şekildedir:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

Ayetin bir mealini vermenin tefsirler arasında bir tercihte bulunmayı ve diğer yorumları göz ardı etmeyi gerektireceğinden doğrudan mealini vermeyeceğiz. Genel bir ifadeyle bu ayette, Yüce Allah'ın *emaneti* önce gökyüzüne, yeryüzüne ve dağlara sunduğu (*arz*), onların bunu taşımayı (*haml*) kabul etmedikleri (*ibâ*) ve bundan kaçındıkları (*işfâk*) ya da taşıyamamaktan çekindikleri ve emanete ihanet etmedikleri, insanın ise bu emaneti yüklendiği anlatılmaktadır. İfadenin devamında insan, çok zalim (*zalûm*) ve çok cahil (*cehûl*) olarak nitelendirilmiştir.

¹ Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Emanet ayeti ile ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan birisi Hüseyin Çelik tarafından yapılan "Kuran Nazarında İnsan-Emanet İlişkisi (Ahzab Suresi 72.-73). Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil" isimli makaledir. Çelik çalışmasında, emanetin "akıl" olduğu sonucuna varmış ve cansız varlıklara arzın mecazî, insana arzın ise hakikî olduğunu belirtmiştir. Ayette bahsedilen insanın Hz. Adem ya da nesli olarak açıklanmasını "gerçekten uzak İsrailî rivayetler" olarak değerlendirmiştir. (Çelik, 2011, 79-86) Muhammed Coşkun "Zemahşerî Tefsirinde Emanet Âyeti" ayeti isimli makalesinde Zemahşerî'nin bu ayete yorumunun ve geliştirdiği argümanın tutarlılığını, ondan önce kimler tarafından dile getirildiğini ele almıştır (Coşkun, 2016, 5-22). Atışman, Esma - Çınar, Esra. "Abdullah Salâhaddin Uşşâkî Ve Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risâlesi -İnceleme Ve Metin-" isimli çalışmalarında Uşşâkî'nin emaneti Allah'ın isimlerini bilmeyi gerektiren hilafet olarak tefsir ettiğini belirtmişlerdir. Ayetteki mutlak insanı; insan-ı nakıs ve insan-ı kâmil olarak ikiye ayıran Uşşâkî, insan-ı nakısı, emanetin hakkını bilmediğinden insan-ı kâmilin ise riyazât ile nefsinin öldürmesinden ötürü çok zalim ve cahil olarak nitelendirildiğini belirtmiştir (Atışman, Çınar, 2020, 114-116). Son olarak Ali Parlak "Ahzab Suresi 72. Ayetin Mana ve Medlulü" isimli çalışmasında ayetteki kelimelerin tarihsel süreçte ilk anlamdan uzaklaşarak yorumlanmalarını eleştirmiştir. Emanet kelimesinin görev ve sorumluluk anlamına geldiğini ifade etmiştir. Haml fiiline yüklenmek değil ihanet etmek anlamı verilmesinin isabetli olduğunu belirtmiştir (Parlak, 2024, 110-120). Bu değerlendirmelerden sonra Maveraünnehir bölgesinde yaşamış müfessirlerin emanet ayetine yaklaşımını inceleyebiliriz

1.Emanet Nedir?

Ayette geçen *emanet* kelimesinin anlamına ilişkin otuza yakın farklı görüş zikredilmiştir (Parlak, 2024, s. 113-114). Taberî (öl. 310/923), emanetin anlamı konusunda üç görüş olduğunu ifade etmiştir: Birincisi yerine getirildiğinde sevap kazandıran, getirilmediğinde ise cezayı gerektiren itaat ve farzlardır. İkincisi, insanların birbirlerine bıraktıkları emanetlerdir. Üçüncüsü ise Hz. Adem'in oğlu Kâbil'e, ailesini ve Hâbil'i emanet etmesidir (et-Taberî, ts., 20/ 336, 340, 341). Taberî'nin kendi görüşüne göre ayette geçen bu kelime hem dinî emanetleri hem de insanlara ait emanetleri kapsar, çünkü cümlede bir tahsis yapılmamıştır (et-Taberî, ts., 20/ 342).

Maveraünnehir bölgesinin diğer bir müfessiri Mâtürîdî de (öl. 333/944), emanet hakkındaki görüşleri üç başlıkta tasnif etmiştir: Kelime-i şahadet ve tevhid, Allah'ın kullara farz kıldığı bütün farzlar, namaz oruç hac gibi emir ve yasaklar. Kişisel görüşü ise emanetin müphem bir konu olduğu ve Hz. Peygamberden gelen haberle bilinebilecek bir mesele olduğu yönündedir. Bundan dolayı emanet kelimesinin tefsiriyle mükellef olunmadığını ifade ederek sessiz kalmayı tercih etmiştir (el-Mâtürîdî, 2005, 8/420).

Semerkindî (öl. 373/983) emanet kelimesinin tefsiri ile ilgili İbn Abbas'tan nakledilen "yerine getirildiğinde sevap kazandıran, getirilmediğinde ise cezayı gerektiren ibadetlerdir" rivayetine yer vermekle yetinmiş ve bu konuda bir görüş bildirmemiştir. (es-Semerkindî, ts., 3/76)

Zemahşerî'ye (öl. 533/1144) göre emanet, bir önceki ayette konusu geçen itaattir.² Çünkü emanet edanın ayrılmaz bir özelliği olduğu gibi itaat de varlığın ayrılmaz bir özelliğidir. Bu ifadeyle itaatin değeri vurgulanmıştır (ez-Zemahşerî, h. 1407, 3/564). Zemahşerî'nin diğer yorumlara yer vermeyerek kelimeyi bağlamsal anlama uygun bir tefsir ile sınırlandırdığı görülmektedir.

2. Arz, Haml, İbâ, İşfâk Kelimelerinin Mahiyeti

Ayette geçen *arz*, *haml*, *ibâ* ve *işfâk* kelimeleri hem ne anlama geldikleri hem de bu kelimelerin gökyüzü, yeryüzü ve dağlara nispetle kullanımının nasıl anlaşılacağı noktası müfessirlerin ihtilaf ettiği ve üzerinde durma ihtiyacı hissettikleri kelimelerden olmuştur.

Mâtürîdî konuyla ilgili yapılan çeşitli yorumlara yer vermiştir. Bu yorumlardan birine göre bu ayet, "gökler, yer ve dağları bu emaneti yüklenemeyecek şekilde yarattık. Onlar da bunu yüklenmek

² Kim, Allah ve rasülüne itaat ederse, muhakkak ki büyük bir başarı kazanır. (Ahzâb 33/71)

istemедiler." anlamına gelmektedir. Bu yoruma göre burada yaratılıştan kaynaklanan bir istememe vardır. İnsanın emaneti yüklenmesi de onu yüklenebilecek bir fitratta yaratıldığını anlatmaktadır (el-Mâtürîdî, 2005, 8/420). Başka bir görüşe göre ayette cansız varlıklara emanetin teklif edilmesi hakikî manadadır. Ancak bu teklif, emaneti kabul ederek itaate karşılık âhirette sevap, itaasizliğe karşı ceza almak ile bu emaneti kabul etmeyip diğer cansız varlıklar gibi dünyanın son bulmasıyla yok olma ve âhirette ödül ya da cezaya muhatap olmama arasında sunulmuş bir tercihtir. Aksi takdirde cansız varlıkların kendilerine sunulan zorunlu bir emri reddetmeleri mümkün değildir. Bu görüşte olanlar Allah'ın başka ayetlerde bu cansız varlıkları itaatkâr olarak nitelendirmesini delil getirmişlerdir (el-Mâtürîdî, 2005, 8/420-421).

Mâtürîdî'nin yer verdiği başka bir yoruma göre burada emanet cansız varlıklara değil, gök, yer ve dağ ehline teklif edilmiştir. Bu varlıklar içerisinde yalnızca insan bu emaneti yüklenmiştir. (el-Mâtürîdî, 2005, 8/421) Bazılarına göre ise burada cansız varlıklar emaneti yüklenmekten değil, Allah'a isyan etmekten kaçınmış ve korkmuşlardır. Buna göre insanın emaneti yüklenmesi, rabbine isyan etmesi anlamına gelir. Ayette, *haml* (yüklenme) kelimesi, isyandan ve günahattan kinâye yapılmıştır. Bu yorumu yapanlar *haml* fiilinin Kur'ân'da günah ve hata işlemek anlamında kullanıldığı ayetleri delil getirmişlerdir (el-Mâtürîdî, 2005, 8/421-422).

Mâtürîdî, Ebû Muâz'ın "el-İbâ Arap dilinde güç yetirememe ve isyan etme olmak üzere iki manaya gelir" şeklindeki açıklamasını naklederek cansız varlıkların emaneti taşımaya takat yetiremedikleri görüşüne de yer vermiştir (el-Mâtürîdî, 2005, 8/422). Nitekim Katâde'nin de (öl. 117/735) şöyle dediğini nakletmiştir. "Allah'a andolsun ki emanet edilen varlıklarda isyan bulunmamaktadır. Fakat onlara denilmiştir ki: Bu emaneti yüklenip hakkını yerine getirecek misiniz? Onlar da "buna gücümüz yetmez" demişlerdir. İnsana -ki o Âdem'dir-: Sen bunu yüklenip hakkını yerine getirecek misin? denilince "evet" demiştir (el-Mâtürîdî, 2005, 8/421).

Mâtürîdî'ye göre belirtilen bu yorumlardan hangisine hamledilirse edilsin ayetin anlamı doğru olur. Çünkü emanetin mahiyeti, göklere, yere ve dağlara emanetin nasıl arz edildiği, onların ibâ ve işfâk fiillerini nasıl gerçekleştirdikleri tefsir edilemez. Bundan ne murat ettiği hususunda en doğrusunu Allah bilir (el-Mâtürîdî, 2005, 8/422).

Semerkandî'nin naklettiği ilk yoruma göre cansız varlıklar kendilerine sunulan emaneti "eğer bu bir teklif ise istemeyiz, şayet emrediyorsan çabalarız" diyerek yanıtlamışlardır. Daha sonra teklif Hz. Adem'e sunulmuş, o da kabul etmiş ve taşımıştır. Semerkandî bu şekilde emanete hıyanetin ancak insanda olduğunu, semada, arzda ve dağlarda olmadığını söylemiştir (es-Semerkandî, ts., 3/76). Diğer bir yoruma göre bu ayette tıpkı "Eğer biz, bu Kur'an'ı bir dağa indirseydik..." (Haşr 59/21) ayetinde olduğu gibi temsilî bir anlatım olduğu ve "şayet biz emaneti semalara, yeryüzüne ve dağlara teklif etseydik onlar bundan çekinir ve korkarlardı." anlamına geldiği söylemiştir (es-Semerkandî, ts., 3/76).

Semerkandî'nin yer verdiği başka bir yorum, Hasan Basrî'nin (öl. 110/728) ayetteki teklifin icabî değil, tahyirî olduğu şeklindeki yorumudur. Bundan dolayı da cansız varlıklar kabulü terk ederek isyan etmiş değillerdir (es-Semerkandî, ts., 3/76). Son olarak Mâtürîdî'nin de yer verdiği "cansız varlıklara arzdan kastın, orada bulunan meleklere arz" olduğu yorumudur. Müfessir bu ifadenin Yûsuf sûresinde geçen "köye sor" (Yûsuf 12/82) ayetinde köy halkına sorulmasının kastedilmesine benzediğini belirtmiştir (es-Semerkandî, ts., 3/76).

Zemahşerî'ye göre sema, arz ve dağ gibi yüce cansız varlıklar kendi yaratılışlarına uygun olarak Allah'ın emirlerine boyun eğmekte ve *قَالْنَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ* "(Sema ve arz) 'İtaat ederek geldik' dediler" (Fussilet 41/11) ayetinde olduğu gibi Allah'ın dilemesine ve iradesine karşı çıkmamaktadırlar. İnsan ise yapılması doğru olan emir ve yasaklara karşı itaat etme konusunda akıllı mükellef bir varlıktır. Bu yönüyle doğru ve kendisine uygun olanı yapmada ya da direnmede cansız varlıklara benzememektedir (ez-Zemahşerî, h. 1407, 3/564). Zemahşerî burada cansız varlıkların fitratlarına uygun şekilde itaat ettiklerini insanın ise fitratına uygun olan sorumlulukları yerine getirmedeğini vurgulamıştır. Müfessir,

emanetin kişi zimmetinde ahdi sahibine verene kadar bir yük ve borç gibi olduğunu belirtmiştir. Buna göre ayet "cansız varlıklar emaneti eda etmemekten şiddetle sakınırken, insan emaneti taşıyıp eda etmekten kaçınmaktadır" anlamına gelmektedir (ez-Zemahşerî, h. 1407, 3/564-565). Zemahşerî emanetin bu varlıklara teklif edilmesi, kaçınmaları ve korkmalarının mecazî olduğunu da ifade etmiştir. Bu mecazdan maksat; emanetin büyüklüğü, taşımanın ve sadakat göstermenin zorluğunun bir misalle anlatılmasıdır. Bu anlatımın farazî olduğunu belirten müfessir, cansız varlıkların bu fiilleri gerçekleştirmesinin imkânsız olduğunu belirtmiştir (ez-Zemahşerî, h.1407, 3/565).

3. Ayette Geçen "İnsan" Kimdir?

Emanet ayetinde önce cansız varlıklara sunulmuş olan emaneti, insanın yüklendiği ifade edilmiştir. Müfessirler bu insanın kim olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Taberî'nin naklettiği ilk rivayete göre bu kişi Hz. Adem'dir. Diğer rivayete göre Hz. Adem'in oğlu Kâbil'dir. Hz. Adem, oğlu Hâbil ve ailesini diğer oğlu Kâbil'e emanet etmiştir. Aralarında çıkan anlaşmazlık sonucunda kardeşi Hâbil'i öldüren Kâbil emanete ihanet etmiştir. Bu yoruma göre ayette bahsedilen emaneti yüklenen ve bunun neticesinde çok zalim ve çok cahil olmakla nitelendirilen insan Kâbil'dir. Başka bir rivayete göre emaneti yüklenen Hz. Adem, bu esnada kendisine emanet edilen kardeşini öldüren Kâbil ise zalim ve cahil olarak nitelenen kimsedir (et-Taberî, ts., 20/ 342).

Semerkindî ayette bahsedilen insanın Hz. Adem ve onun zürriyeti olduğunu belirtmiştir (es-Semerkindî, ts., 3/76). Rivayete göre Hz. Adem hac yapmak istediğinde kendisinde bulunan emaneti oğullarına sunmuştur. Bunlardan Kâbil emaneti kabul etmiş ancak kardeşini öldürerek ona ihanet etmiştir. Ayette Yüce Allah'ın "biz sunduk" şeklinde ifade etmesinin sebebi, Hz. Adem'in bu teklifi Allah'ın emri ile yapmış olmasıdır (es-Semerkindî, ts., 3/76) Mücahid'den (öl. 103/721). gelen bir rivayete göre, bu insan Hz. Adem'dir. Allah, onu ilk yarattığında emaneti sunmuş ve o da taşımayı kabul etmiştir. Emaneti teslim alması ile cennetten çıkarılması arasındaki zamanın öğle ile ikinci arasındaki zaman kadar olduğunu nakletmiştir (es-Semerkindî, ts., 3/76).

Semerkindî'nin yer verdiği diğer bir görüşe göre emanet, Allah'ın Hz. Adem'i bütün mahlukata halife yapması ve buna sadık kalacağına dair söz almasıdır. Hz. Adem vefatına kadar bu sözle amel etmiştir. Vefatı yaklaşınca halifelik emanetini cansız varlıklara bırakmayı teklif etmiş, onlar Allah'ın azabından korkarak reddetmişlerdir. Daha sonra oğluna sunmuş, o da sorumluluğunu kabul ederek emaneti yüklenmiştir (es-Semerkindî, ts., 3/76-77).

Zemahşerî'ye baktığımızda "insanın mükellef kılındığı şey o kadar büyük sorumluluktur ki; sema, arz, dağ gibi yaratılmış varlıkların en büyük ve kudretlileri taşımaktan imtina etmiştir. İnsan ise zayıf ve güçsüz olmasına rağmen onu taşımış fakat vefa gösterememiştir." diyerek insan kelimesini mutlak olarak yorumlamıştır (ez-Zemahşerî, h.1407, 3/564-565).

Mâtürîdî ayette geçen diğer müphem meselelerde olduğu gibi tercihte bulunmama tavrını devam ettirerek insan kelimesiyle ilgili de rivayetlere ya da kendi görüşüne yer vermemiştir (el-Mâtürîdî, 2005, 8/421, 422).

4. İnsanın Çok Zalim ve Çok Cahil Olmasının Anlamı Nedir?

Taberî, bu konuyla ilgili dört görüşe yer vermiştir. Dahhâk'a (öl. 105/723) göre insan nefesine karşı zalim, yüklendiği emanet ile rabbi konusunda cahildir. İbn Abbas'a (ö.l 68/687-88) göre insan, Allah'ın emrine karşı aldanması sebebiyle zalim ve cahildir. Katâde'ye göre emanete karşı zalim ve onun hakkından cahildir. Hasan Basrî'ye göre ise nefesine karşı zalim, rabbinin emrine karşı cahildir (et-Taberî, ts., 20/ 342, 343).

Mâtürîdî de bu konuda Hasan Basri'den gelen rivayete (el-Mâtürîdî, 2005, 8/421) yer vermiş ve buna ek olarak bazılarına göre insanın günah işleme konusunda kendisine karşı çok zâlim, yüklendiği emanetin neticesine dair ise çok cahil olduğunu belirtmiştir. (el-Mâtürîdî, 2005, 8/422)

Semerkindî insanın kabul ettiği şeyin sonuçları konusunda çok zalim (es-Semerkindî, ts., 3/76) ve çok cahil olduğunu söylemiştir (es-Semerkindî, ts., 3/77).

Zemahşerî, rivayetlere yer vermeyerek insanın emaneti eda edebileceken bunu yapmadığı için çok zalim, eda etmesi mümkün olan şeyi yaparak mutlu olmayı kaçırdığı için çok cahil olarak tavsif edildiğini belirtmiştir (ez-Zemahşerî, h.1407, 3/565).

5. Ayetin Sonraki Ayetle Bağlantısı

Müfessirler emanet ayeti ile hemen akabinde gelen Ahzâb suresi 73. Ayet arasındaki anlamsal bağlantıyı kurmaya çalışmışlardır:

لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً “*Ta ki Allah, münafik erkeklere ve münafik kadınlara, Allah’a ortak koşan erkeklere ve Allah’a ortak koşan kadınlara azap etsin; mü’min erkeklerin ve mü’min kadınların da tövbelerini kabul etsin. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*” (Ahzâb 33/73)

Taberî, bu ayetin önceki ayetle alakalı olduğunu söyleyerek emanetin insanlara azap görmeleri ya da bağışlanmaları için yüklendiğini söylemiştir. Münafik ve müşrikler, emanete hıyanet edenler ve zalim olanlardır. Tevbe eden müminler ise emaneti eda edenlerdir (et-Taberî, ts., 20/ 343).

Mâtürîdî, emanete vefa göstermeyip zayi edenleri cezalandırmak, emanete riayet edenleri mükafatlandırmak için Yüce Allah’ın insana emaneti teklif ettiğini belirtmiştir. Bu ayete göre münafıklar ve müşrikler emaneti zâyi edenler, müminler ise emanete riayet edenlerdir. (el- Mâtürîdî, 2005, 8/422)

Semerkandî de ayeti benzer şekilde önceki ayetle irtibatlandırarak “emanete ihanet eden münafik ve müşriklere azap etmek, emaneti yerine getiren müminlerin ise tövbelerini kabul etmek için emaneti sunduk.” şeklinde tefsir etmiştir (es-Semerkandî, ts., 3/77).

Zemahşerî, لِيُعَذِّبَ (azap etmesi için) ifadesindeki lâm harfinin mecazî bir gerekçelendirme için kullanıldığını söylemiştir. Müfessir azabı, emaneti yüklenmenin neticesi görmektedir. Buna göre ayetteki emanet kelimesinin *haml* fiili ile kullanımı günahı yüklenme anlamına gelmektedir. Naklettiğine göre A’miş (öl. 148/765) azap görmenin illetini, emaneti yüklenenlerin fiiliyle sınırlandırmak için وَيَتُوبَ fiilini yeni bir cümle kabul ederek merfu okumuştur. Diğer umum kurrânın kıraatine göre ise anlam “Allah emaneti (yani günahı) taşıyana azap etsin; üzerinde taşımayıp ifa eden diğerlerinin tevbesini de kabul etsin diye...” şeklindedir. Zemahşerî’ye göre emanete riayet edenin tevbesinin kabul edilmesi hıyanet eden için bir çeşit azap olmaktadır (ez-Zemahşerî, h.1407, 3/565).

Sonuç

Maveraünnehir bölgesinden meşhur dört müfessirin emanet ayetine yaklaşımına yer verdiğimiz çalışmamızın sonunda şunları söyleyebiliriz. Yorumlar içinde öne çıkan “emanetin yerine getirildiğinde sevap kazandıran, getirilmediğinde ise cezayı gerektiren ibadetler” ya da “itaat” şeklinde tanımlanması, bu ayet bağlamında emanet kavramını tam açıklayamamaktadır. Çünkü müfessirlerin de işaret ettiği gibi cansız varlıklar Kur’ân’da itaatkâr olarak tanımlanmıştır. İbadet olarak açıklamak ise yine bazı ayetlerde cansız varlıkların tesbihte ve ibadette bulduklarının belirtilmesinden ötürü doğru olmayacaktır. Akıl olarak açıklanmasına gelince, akıl insanın ayırt edici bir özelliği olabilir fakat cansız varlıkların itaatkâr olmaları, insandan farklı bir akla sahip oldukları şeklinde anlaşılabilir. Yine Kur’ân’da cansız varlıkların Allah’tan haşyet duyduklarına dair ifadeler bulunmaktadır. (Bakara 2/74) Bize göre burada insanın tamamen cansız varlıklardan ayrıldığı bir noktaya işaret edilmektedir ki bu, özgür iradedir. İnsan özgür iradesi ile hem iyilik hem kötülük yapabilmekte, yaratılış amacının dışına çıkabilmektedir. Ancak cansız varlıklar yalnızca yaratıldıkları amaç üzere var olabilmektedirler. Bu bağlamda burada bahsedilen insanı da bütün insanlar olarak anlamak doğru olacaktır.

Bazı yorumlarda cansız varlıkların emaneti yüklenmeye değil emanete ihanet etmeye karşı çıktıkları şeklinde yorumlar yapılmıştır. Bize göre Mâtürîdî’nin yer verdiği “bu teklif, emaneti kabul ederek itaate karşılık âhirette sevap, itaasizliğe karşı ceza almak ile bu emaneti kabul etmeyip diğer cansız varlıklar gibi dünyanın son bulmasıyla yok olma ve âhirette ödül ya da cezaya muhatap olmama arasında sunulmuş bir tercihtir.” şeklindeki görüş tercih şayandır.

"Emanet"e yani özgür iradeye talip olan insanların da bu kuvvesini zaman zaman fitratına aykırı yönlere sevk etmesi kaçınılmazdır. Kanaatimizce hemen akabinde gelen ayette münafık ve müşriklere azap edileceğinin, müminlerin ise tövbelerinin kabul edileceğinin belirtilmesi; müminler ile diğerleri arasındaki temel farkın mutlak itaatkar olma değil, hatadan sonra tövbe edip etmeme durumundan kaynaklandığını göstermektedir. Aksi takdirde ta'zib fiilinin karşıtı olarak tebşîr ya da benzeri bir fiilin gelmesi beklenirdi. Kanaatimizce ayet ister hakikî manaya ister mecâzî manaya sahip olsun, burada insanın kul olarak yüklendiği tercih hürriyetini itaatten yana kullanmasının zorluğuna işaret edilmektedir.

Sonuç olarak incelediğimiz müfessirlerden Taberî ve Semerkandî'nin ayete rivayet merkezli yaklaşıtları, Mâtürîdî'nin kendi fikrini açıklamaktan imtina ederek ihtiyatlı, Zemahşerî'nin rivayetleri ikinci plana atarak bağlam ve Arap diline dayanan dirayet yöntemiyle yaklaştığı dikkatleri çekmektedir.

Kaynakça

- Atışman, Esmâ - Çınar, Esra. "Abdullah Salâhaddin Uşşâkî Ve Ahzab Suresi 72. Ayetine Dair Tefsir Risâlesi -İnceleme Ve Metin-". *İlahiyat* 3 (Temmuz 2020), 111-123.
- Coşkun, Muhammed. "Zemahşerî Tefsirinde Emanet Âyeti". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50, sy. 50 (Haziran 2016): 5-22.
- Çelik, Hüseyin. "Kuran Nazarında İnsan-Emanet İlişkisi (Ahzab Suresi 72.-73. Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Aralık 2011), 79-99.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellum. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Parlak, Ali. "Ahzab Suresi 72. Ayetin Mana ve Medlulü", *Journal of Islamic Research*. 2024;35(1):110-20.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys. *Bahru'l-'ulûm*, thk. Şeyh Ali Muhammed vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 26 Cilt. Kahire: Hicr li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 2001.
- Ez-Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fi vucûhi't- te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, h.1407

ÇAĞATAY TÜRKÇESİ İNCİL-İ ŞERİF'İN DİNİ SÖZ VARLIĞI

Öğr. Gör. Dr. Muhammed KARASU¹

Öz

Bu çalışmada Çağatay Türkçesine çevrilmiş İncil-i Şerif adlı eserdeki dinî söz varlığı üzerinde durulmuştur. Tanrı kavramı özelinde yapılan çalışma Matta İncili'ni kapsamaktadır. Bu çalışmayla Çağatay Türkçesi eserleri derlemine katkıda bulunmak, eserdeki dinî söz varlığına ilgi çekmek amaçlanmıştır. Çalışma eserin tanıtımı ve Tanrı kavramıyla ilgili söz varlığıyla sınırlı tutulmuş, çevriyazılı metin ve dil incelemesi başka bir çalışmaya bırakılmıştır.

İncil-i Şerif, Osmanlı Türkçesi dışında tarihî bir Türk yazı diline çevrilen ilk İncil'dir. Arap harfli Türkçe İncil çevirilerinin tarihi XVII. yüzyıla değin dayanmaktadır. Batı Türkleri arasında Osmanlı Türkçesiyle yapılmış çevirileri, Doğu Türkleri arasında Çağatay Türkçesiyle yapılmış çeviriler izlemektedir. Bugünkü Özbekistan ve Doğu Türkistan devletleri sınırları içinde ivme kazanan çeviriler, XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında gerçekleştirilmiştir.

İncil-i Şerif, İngiliz İncil Derneği'nin desteğiyle Rus doğu bilimci Nikolai Petrovich Ostroumov başkanlığındaki takım tarafından Çağatay Türkçesine çevrilmiş, 1891 yılında Leipzig'de basılmıştır. Matta, Markos, Luka, Yuhanna bölümlerinden oluşan eser 359 sayfadır.

Anahtar Sözcükler: *İncil-i Şerif, Türkçe İncil çevirisi, Çağatay Türkçesi, dinî söz varlığı, Tanrı kavramı.*

Abstract

In this study, the religious vocabulary in the work titled Holy Bible, translated into Chagatai Turkish, is emphasized. The study specifically about the concept of God covers the Gospel of Matthew. This study aims to contribute to the collection of Chagatai Turkish works and to draw attention to the religious vocabulary in the work. The study is limited to the introduction of the work and the vocabulary related to the concept of God, and the transliterated text and language analysis are left to another study.

Holy Bible is the first Bible translated into a historical Turkish written language other than Ottoman Turkish. The history of Turkish Bible translations in Arabic letters dates back to the 17th century. Translations made in Ottoman Turkish among Western Turks are followed by translations made in Chagatai Turkish among Eastern Turks. Translations that gained momentum within the borders of today's Uzbekistan and East Turkestan states were carried out at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century.

Holy Bible was translated into Chagatai Turkish by a team led by Russian orientalist Nikolai Petrovich Ostroumov, with the support of the British Bible Society, and published in Leipzig in 1891. The work consists of Matthew, Mark, Luke and John chapters and has 359 pages.

Keywords: *Holy Bible, Turkish Bible translation, Chagatai Turkish, religious vocabulary, concept of God.*

Giriş

Söz varlığı bir dilin iyesi olduğu sözcük ve sözcük öbeklerinin bütününe verilen addır. Türkçe Sözlük'te söz varlığı "bir dildeki sözlerin bütünü, söz hazinesi, söz dağarcığı, sözcük hazinesi,

¹ Kastamonu Üniversitesi, Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi

vokabüler, kelime hazinesi” (2005, s. 1807) diye açıklanmaktadır. D. Aksan söz varlığı kavramını daha belirgin biçimde anlatmıştır: “Bir dilin sözcük varlığı denince, yalnızca, o dilin sözcüklerini değil, deyimlerin, kalıp sözlerin, kalıplaşmış sözlerin, ata sözlerinin, terimlerin ve çeşitli anlatım kalıplarının oluşturduğu bütünü anlıyoruz.” (2004, s. 7). Bir dilin söz varlığından o toplumun yaşam biçimi, deneyimi, inançları, eğilimleri, duyarlılığı, düşünce yapısı belirlenebilir ve ölçülebilir. “Bir milletin kavramlar dünyası onun dünyaya bakış açısının da bir ölçütüdür. Söz varlığının millette oluşturduğu mevcudiyet, binlerce yıllık kültür birikimini de peşinde getirir. Millete mensup her fert bu birikimle yoğrulur ve bununla yetinmez. Birikime birikim katar, varlığını zaman zaman bu değerler yönünde farklılaştırır.” (Baş, 2016, s.393).

Toplum bireyle, dil toplumla değişir. Söz varlığı da dilin gelişimine, değişimine bağlı olarak gelişir, değişir. Toplum ve dil bağlamındaki gelişim ve değişim söz varlığı çalışmalarıyla daha iyi anlaşılmaktadır. Türkçe'nin tarihî dönemleriyle ilgili söz varlığı çalışmaları bu bakımdan, Türkçe'nin birbirinden değişik alanlardaki yeterliliğine ilgi çekmektedir. Türklerin dinî inançlarının dile yansımalarıyla ilgili birçok söz varlığı çalışması yapılmıştır. Türk dilinin tarihî dönemlerinde yazılan dinî eserlerin büyük çoğunluğu İslam diniyle ilgili olduğundan bu çalışmaların çoğu İslam dinine yöneliktir. İslam dininden sonra, bu alandaki çalışmalar Uygar Türklerinin eski dinleri Budacılık ile Maniheizmlik üzerine yoğunlaşmıştır.

Tarihî Türk yazı dillerindeki Hristiyanlık'la ilgili söz varlığı alanında bağımsız çalışmalar yok denecek sayıdadır. M. T. Berbercan'ın 2017 yılındaki “Dil ve Kültür İncelemeleri: Eski Türkçe Hristiyan Metinleri” adlı çalışması, İ. Guliyev'in 2019 yılındaki “Kodeks Kumanikus'ta Dinî Söz Varlığı” adlı çalışması, B. Keskin'in 2023 yılındaki “Hristiyan Çevreye Ait Eski Türkçe Metinlerde Dinî İfadeler” adlı çalışması örnek verilebilir. Bu çalışmayla Türk dilinin dinî söz varlığı üzerine yapılmış çalışmalara katkıda bulunmak amaçlanmıştır. Eserdeki dinî söz varlığı Tanrı kavramını karşılayan sözcük ve sözcük öbekleriyle sınırlı tutulmuş, Matta İncili incelenmiştir. Veri toplamada metin inceleme, veri çözümleme içerik çözümleme yöntemi kullanılmıştır.

Çalışmaya konu olan İncil-i Şerîf, Rus doğu bilimci Nikolai Petrovich Ostroumov (1846-1930) başkanlığındaki bir çeviri takımınca İngiliz İncil Derneği'nin desteğiyle çevrilmiştir. 1891 yılında Almanya'nın Leipzig kentinde basılan eser, Yeni Ahit'teki Dört İncil'i kapsamaktadır. Toplamda 359 sayfadan oluşan eser, sayfa başına 20 satır olarak düzenlenmiştir. Bölüm (bâb) başlıklarının bulunduğu sayfalarda satır sayısı düşmektedir. Eserin dili Türkçe'dir. Bununla birlikte Matta, Markos, Luka, Yuhanna İncillerinin ilk sayfalarındaki ... *sertiye tilige kılınğan tercimesidir* “... Sart (Tacik) diline yapılan çevirisidir” açıklaması Ostroumov'un Ulu Türkistan'ın yazı dili Çağatay Türkçesini görmezden gelmesinin ya da Türkçe konuşup yazanları Sart diye adlandırmasının göstergesidir. Bu konu daha geniş kapsamlı çalışmalarla kanıtlanmaya gereksinim duymaktadır. Bu nedenle burada bu konuyla ilgili tartışmaya girilmeyecektir. Eser, özdeş dönemlerdeki başka eserlerle karşılaştırıldığında yazım, dil, söz varlığı bakımından ayrımlı değildir. Sonuç olarak eserin dili ister Sertiye, ister Özbekçe diye adlandırılınsın Nevâyî dilinden başka bir dil olmadığı ilk bakışta belli olmaktadır. Kuzey ve Doğu Türklerinin yazı dili olan Çağatay Türkçesi, XIV. yüzyılın sonlarıyla XIX. yüzyılın başları arasında kullanılmıştır. Emir Timür (1336-1405)'ün Harezmi'ye ele geçirmesinden Türkistan hanlıklarının yıkılışına, Doğu Türkistan'ın Rus ve Çin işgaline uğramasına değin ki dönemde edebiyat, din, bilim, yazışma dili olarak varlığını sürdürmüştür. Çoğunlukla Arap harfli metinlerin üretildiği bu yazı dili ilkin konargöçer Türklerin dilini belirtmek için *Çağatay tili*, *Çağatay türkisi* diye anılmış; Timürlüler döneminde *Türk tili*, *Türk elfâzı*, *Türkî tili*, *Türkî lafzı*, *Türkçe til* ya da *Türkî*, *Türkçe* sözleriyle anlatılmıştır. Çağatay edebiyatının en üretken şairi olan Alî Şîr Nevâyî de kendi dili için *Çağatay lafzı* (Çağatay dili) terimini kullanmıştır (Eckmann, 2021, s. 17). Ayrıca *luğat-ı Türkî*, *luğat-ı Çağatay* ile XVI. ve XVII. yüzyıldaki kimi yazar ve şairler arasında *luğat-ı Nevâ'iyye* (Nevâyî dili) adlandırmaları yer almaktadır (Eckman, 2021, s. 18). Beş yüz yılı aşkın bir süre yazı dili görevi yapan Çağatay

Türkçesiyle yüzlerce eser ortaya çıkarılmıştır. Bu çalışmaya konu olan eser de Çağatay Türkçesinin son döneminde çevrilmiş bir İncil'dir.

1. Tarihî Türk Lehçelerinde İncil Çevirileri

Hristiyanlık'ın Ulu Türkistan'da yayılmaya başlaması Sasaniler döneminde olmuştur (Roux, 2006, s. 213). Türklerin Hristiyanlık'la tanışması ise I. Köktürk Kağanlığına değin götürülmektedir (Golden, 2006, s. 177). J. P. Roux ise 624 yılında Merv Piskoposu Elie'nin bir Türk beyinin boyuyla birlikte Hristiyan olduğu bilgisini vermektedir (2006, s. 215). Ancak V. V. Barthold “Budist ve Hristiyan misyonerliğinin başarısı ne kadar büyük olursa olsun bir Türk kavminin VIII. yüzyılda veya ondan evvel Buda veya Hristiyan dinini –bütün bir kavmin dini olarak– kabul ettiği hakkında hiçbir habere rastlamıyoruz.” (2006, s. 39) bilgisini paylaşmaktadır. İlk Türkçe Hristiyan metinlerin de bu dönemde ortaya çıkmış olması akla yakın görünmektedir. Nitekim bu metinler çoğunlukla Eski Uygur Türkçesine çevirilerden oluşmaktadır. Bunlar arasında Yakobus İncili'nden iki yaprak, Aziz Georg'un çektiği ölüm acılarını anlatan bir parça, Yedisu ve Semireçie yöresinde bulunan Hristiyan mezar taşları dil ve kültür açısından önem taşımaktadır (Tezcan, 1978, s. 305). Ayrıca M. F. Köprülü, kaynak göstermeden, Hazar Denizi çevresindeki Türkleri Hristiyanlaştırmak amacıyla *Kitâb-ı Mukaddes*'in Türkçe'ye çevrildiğini söylemektedir. Bu çevirinin VI. yüzyılda gerçekleştirildiğini belirtmiştir (Köprülü, 1981, s. 27).

Geçmişten günümüze Hristiyanların kutsal kitabı İncil'in birtakım bölümleri Azerbaycan, Başkır, Çuvaş, Çağatay, Gagavuz, Karaim, Kaşgar, Kazan, Kırgız, Kumuk, Nogay, Özbek, Yakut Türkçesi başta olmak üzere birçok lehçeye çevrilmiştir (MacCallum'dan aktaran Çınpolat, 2020, s. 431). Ancak Türkçe tam çeviri XVII. yüzyılda Osmanlı Türkçesiyle yapılmıştır. 1659/1661 yılında Hâkî olarak bilinen Yahya b. İshak'ın Eski Ahit'in bir bölümünü içeren çevirisini 1663/1664/1666 yılında Leh dönmesi Ali Ufkî Bey'in Eski Ahit ile Yeni Ahit'i kapsayan çevirisi izlemiştir (Toprak, 2004, s. 2881-2884; Çınpolat, 2022, s. 14). Doğu Türklerinin yazı dili Çağatay Türkçesiyle İncil çevirileri ise XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başında gerçekleştirilmiştir.

Ulu Türkistan'da misyonerlik için bulunan Hristiyan din adamlarınca yapılan çevirilerden 1891 yılındaki İncil-i Şerîf, Yahya b. İshak ile Ali Ufkî Bey'in çevirilerinden sonraki en geniş çeviridir. Eser üzerine bugüne değin yapılmış bir çalışma belirlenmiştir. “N. P. Ostroumov'un Sart Kavramı ve Sart Diliyle Yuhanna İncili Çevirisi (Metin-Şekil Bilgisi)” adlı yüksek lisans tezi, K. Abdurakhmanova tarafından Dr. Öğr. Üyesi Serkan Çakmak danışmanlığında 2020 yılında Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nde hazırlanmıştır. İncil-i Şerîf'teki Dört İncil'den Yuhanna İncili'ni konu alan çalışmada eserin biçim bilgisi incelenmiştir. İncil-i Şerîf'ten başka Çağatay Türkçesiyle yazılmış bir İncil de İncil-i Lukâ'dır. Doğu Türkistan'daki İsveçli misyonerlerce 1922 yılında Kâşgar'da basılmış eser yalnızca Luka İncili'ni kapsamaktadır. Eser üzerine E. Topal'ın “İncil-i Luğa, Giriş-Metin-Sözlük-Dizin” adlı çalışması bulunmaktadır.

2. İncil-i Şerîf'te Tanrı Kavramıyla İlgili Söz Varlığı

Çalışmanın bu bölümünde İncil-i Şerîf'te Tanrı kavramını karşılayan sözcük ve sözcük öbekleri yer almaktadır. Abece sırasıyla sıralanan söz varlığının Çağatay Türkçesindeki anlamları gösterilmiş, anlam geçmişlerine kısaca değinilmiştir. Ardından Matta İncili'nden seçilen örneklerle yer verilmiştir. Çalışma köken bilim çalışması olmadığından gerek duyulmadıkça sözcüklerin köken yorumlarına gidilmemiştir. Kavramlar Hristiyanlık'taki üçleme inancına göre belirlenmiştir. İncelemeye geçmeden önce Hristiyanlık'taki üçleme (teslis) inancını ana çizgileriyle anımsamanın yararlı olacağı düşünülmektedir.

Üçleme inancı Hristiyanlık'ın üç ögeli (baba, oğul, kutsal ruh) Tanrı anlayışıdır. Üçleme sözcüğü ilk kez Antakya Patriği Teofilos tarafından Tanrı, Tanrı'nın sözü, Tanrı'nın hikmeti (ruhu) biçiminde, bugünkü üçleme inancını yansıtmadan yaklaşık 180 yılında kullanılmıştır. İlk Latin Kilise babalarından Tertullian (ö. 225) üçleme inancının temelini atarak Tanrılıktaki üç ögenin (baba, oğul, kutsal ruh) özde bir ancak kişilik olarak ayrı ve her birinin evrenin yaratılışında bir görevinin olduğunu

ileri sürmüştür. Buna göre baba yaratma görevini, oğul kurtarma görevini, kutsal ruh kutsama görevini yerine getirmektedir (Waardenburg, 2012, s. 548).

1. **ata** (< T.) "baba, ata, soy"

Ata sözcüğü metinde Hristiyanlık'ın "baba/Tanrı, oğul/İsa, kutsal ruh" üçlemesindeki baba/Tanrı kavramını karşılamaktadır. Uygurca Altun Yaruk'ta *ata kang* (ata han) sözcük öbeği "Tanrı" anlamını karşılamaktadır (Kaya, 1994, s. 297, 349, 351, 352). Dîvânu Lugâti't-Türk'te "baba" anlamı verilen sözcük (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 562), daha geç tarihli Uygurca-Çince İdikut Sözlüğü'nde de "baba" anlamıyla yer almaktadır (Yunusoğlu, 2012, s. 76). İslam Dönemi eserlerinde "soy" anlamını da kazanmıştır.

belî ay ata seniñ aldında rızâlık şundağ ikendür (Mat., 11/26) "Evet ey baba (Tanrı), senin katında onamlık söylemiş."

anıñ birlen âsmândağı atanızğa oğul bolğaysızlar... (Mat., 5/45) "Öylelikle gökteki babanıza (Tanrı'ya) oğul olasınız..."

... ve alarnı ata ve oğul ve rûhu'l-ğuds ismi birlen ğusllandırıñlar (Mat., 28/19) "... onları baba (Tanrı), oğul (İsa), kutsal ruh adıyla suya daldırım."

2. **hudâ** (< Far.) "Tanrı"

Hudâ sözcüğü Farsça "öz, iye" anlamındaki *khwud* ile "gelen" anlamındaki *ây* sözcüklerinden türemiş, "Tanrı, usta/efendi, iye" anlamlarında kullanılmaktadır (Steingass, 1963, s. 448). Pehlevice *xwadây* "efendi" sözcüğüyle ilgilidir (MacKenzie, 1986, s. 95). Şu'ûrî Hasan Efendi'ye göre *hudâ* sözcüğünün kökü *hudây* olup "iye" anlamına gelmektedir. "İye" anlamında yalnızca birleşik sözcüklerde, tamlamalarda kullanılmaktadır. "Tanrı" anlamıyla *hudâ* biçiminde söylendiğini belirtmektedir (Yılmaz, 2019, c. 2, s. 1649).

hudâdın alar tüşleride hîrûdîs pādşāhğa kaytıp barmanlar digen emrni alıp... (Mat., 2/12) "Tanrı'dan onlar, düşünde, Kral Herodes'e geri dönüp gitmeyin, buyruğunu alıp..."

hudâ öyi tapınak

Farsça *hudâ* "Tanrı", Türkçe *öy* "ev"

anda şeytân anı muğaddes şehрге alıp barıp hudâ öyiniñ tamınıñ kenâresige koyup (Mat., 4/5) "Orada Şeytan onu kutsal kente götürüp tapınağın çatısının kıyısına bırakmış"

hudâ rabb Tanrı Efendi

Farsça *hudâ* "Tanrı", Arapça *rabb* "iye, efendi"

... zîrâ ki yazılğandur hudâ rabbinge tapıñıl... (Mat., 4/10) "... çünkü yazılmıştır, Tanrı Efendi'ne tapın..."

hudâ rûhı Tanrı tını

Farsça *hudâ* "Tanrı", Arapça *rûh* "tin"

... mene 'isâğa âsmân açılıp kebüter şüretide uçup tüşken hudâ rûhını kördi (Mat., 3/16) "... işte İsa'ya gök açılıp güvercin biçiminde uçup düşen Tanrı tinini gördü."

hudâlık Tanrı'yla ilgili

Farsça *hudâ* "Tanrı", Türkçe *+lik* eki

... zîrâ ki sen hudâlık imes belki insânlık fikr kılasen dep (Mat., 16/23) "... çünkü sen Tanrı'yla ilgili değil, olsa olsa kişiyle ilgili düşünürsün, diye."

hudânı oğlı Tanrı'nın oğlu

Farsça *hudâ* "Tanrı", Türkçe *oğ(u)l* "çocuk"

... eger sen hudânı oğlı bolsañ bul taşlar nân bolsun dep aytkıl (Mat., 4/3) "... sen Tanrı'nın oğlu olsan, bu taşlar ekmek olsun, diye söyle."

hudânıñ ağızı Tanrı'nın ağızı (Tanrı'dan gelen)

Farsça *hudâ* "Tanrı", Türkçe *ağ(ı)z* "ağız"

... âdem bir gine nân birlen imes belki hudânıñ ağızıñ çıkkan her hıyl söz birlen künini körer dep (Mat., 4/4) "... kişi bir tek ekmekle değil, olsa olsa Tanrı'dan gelen sözlerle yaşar, diye."

hudânıñ kürsisi Tanrı'nın koltuğu

Farsça *hudâ* "Tanrı", Arapça *kürsî* "koltuk, yüksek yer"

ve *âsmân birlen ant içküçi hem hudânıñ kürsisi birlen ve hem anıñ üstide olurguçı birlen ant içedür* (Mat., 23/22) "Göğün üzerine ant içen Tanrı'nın koltuğu üzerine de onun üstünde oturan üzerine de ant içer."

hudânıñ pây-endâzı Tanrı'nın yaygısı

Farsça *hudâ* "Tanrı", Farsça *pây-endâz* "yere serilen yaygı"

... *zîrâ ki ol hudânıñ pây-endâzıdır...* (Mat., 5/35) "... çünkü o Tanrı'nın yaygısıdır..."

hudânıñ tahtı Tanrı'nın koltuğu

Farsça *hudâ* "Tanrı", Farsça *taht* "egemen koltuğu"

... *zîrâ ki ol hudânıñ tahtıdır* (Mat., 5/34) "... çünkü o Tanrı'nın koltuğudur."

3. **hudây** (< Far.) "Tanrı"

Hudây sözcüğünün kökeni, Pehlevicede *xwadây* "efendi" sözcüğüne dayanmaktadır (MacKenzie, 1986, s. 95). Pehlevicede *xwad* "iye" (MacKenzie, 1986, s. 95), Farsça "öz, iye" anlamındaki *khwud* ile "gelen" anlamındaki *ây* sözcüklerinden türemiştir (Steingass, 1963, s. 448). Şu'ûrî Hasan Efendi'ye göre *hudây* sözcüğünün gerçek anlamı "iye"dir. "Tanrı" anlamını sonradan kazanmış, söylenişi kolaylaştırarak *hudâ* biçimi yaygınlaşmıştır (Yılmaz, 2019, c. 2, s. 1649).

tirik hudây yaşayan Tanrı

Türkçe *tirik* "diri, sağ, yaşayan", Farsça *hudây* "Tanrı"

ve *sem ün patris cevâb berip aytdı sen tirik hudâyıñ oğlu mesîhsen dep* (Mat., 16/16) "Simon Petrus yanıtlayıp konuştu, sen yaşayan Tanrı'nın oğlu Mesih'sin, diye."

4. **ige** (< T.) "iye"

Köktürkçe'de *idi* "iye" sözcüğüyle (Tekin, 2013, s. 26) karşılanan *ige*; Eski Uygur Türkçesi'nde *ege* (Kaya, 1994, s. 295), *idi* (Kaya, 1994, s. 64), *iye* (Kaya, 1994, s. 81) biçimlerinde "iye" anlamıyla karşımıza çıkmaktadır. Caferoğlu, *ige* sözcüğünün "iye, bey; peri, ruh" anlamına geldiğini belirtmiştir (Caferoğlu, 2011, s. 90). İslam dönemi eserlerinde *idi* sözcüğü "iye" anlamıyla birlikte "Tanrı" anlamını da kazanmıştır (Arat, 1947, s. 27; Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 661; Arat, 2006, s. 87; Ata, 2004, s. 87; Borovkov, 2002, s. 134; Şimşek, 2020, c. 1, 49; Eckmann, 2004, s. 146). Nehcü'l-Ferâdis'te "iye" anlamını belirtmek için ayrıca *ède* sözcüğü kullanılmıştır (Ata, 1998, s. 113). İlk Dönem Çağatay Türkçesi eserlerinden Mevlâna Sekkâkî Dîvânı'nda, Lutfî Dîvânı'nda *idilizi* sözcüğü "Tanrı" anlamıyla kullanılmıştır (Eraslan, 1999, s. 246, 160; Karaağaç, 1997, s. 8). Son Dönem Çağatay Türkçesi eserlerinden Mûsâ-Nâme'de *ige* sözcüğünün "Tanrı" anlamıyla kullanıldığı görülmektedir (Aşçı, 2012, s. 136). İncil-i Şerîf'te de *ige* sözcüğü "iye, efendi" anlamıyla birlikte, "Tanrı" anlamını karşılamak üzere kullanılmıştır.

... *ay ata âsmân ve yerniñ igesi muni sen hakîmlerdin ve âkıllardın yaşurup...* (Mat., 11/25) "... ey baba göğün, yerin iyese, bunu sen bilgelerden, akıllılardan gizleyip..."

ige meniñ igemge aytdı men seniñ düşmenleriñni ayaklarıñni tegige koyğunça... (Mat., 22/44) "Tanrı benim efendime konuştu, ben senin yağılarını ayaklarının altına serene değin..."

5. **kıdret** (< Ar.) "güç"

Kıdret sözcüğü Arapça'da "güç, yeterlilik, varsıllık" anlamlarını taşımaktadır (Zenker, 1876, c. 2, s. 694; Lane, 1968, c. 7, s. 2468). Metinde anlam başkalaşmasına uğrayarak "Tanrı" anlamında kullanılmıştır.

... *mundın kiyin insân oğlu kıdretniñ öñ tarafıda oturup...* (Mat., 26/64) "... bundan sonra kişi oğlu (İsa), Tanrı'nın sağ yanında oturup..."

6. **oğul** (< T.) "çocuk, oğlu"

Oğul sözcüğü Hristiyanlık'ın üçleme inancındaki oğul/İsa kavramını karşılamaktadır. Dolayısıyla "Tanrı" anlamına gelmektedir. Sözcük bu anlamıyla Eski Türkçe ve Orta Türkçe Dönemi eserlerinde tanıklanamamıştır.

... ve alarnı ata ve oğul ve rūhu'l-ğuds ismi birlen ğusllandurıñlar (Mat., 28/19) "... onları baba (Tanrı), oğul (İsa), kutsal ruh adıyla suya daldırın."

7. **pādşāh** (< Far.) "egemen"

Pādşāh sözcüğü metinde *āsmān pādşāhlığı* tamlamasında geçmektedir. Farsça'da "yönetici, egemen, büyük efendi" anlamlarına gelmektedir (Richardson, 1829, s. 315). Şu'ûrî Hasan Efendi'ye göre *pādşāh* sözcüğü *pād* "koruyucu, düzenleyici" ile *şāh* "büyük" sözcüklerinin birleşiminden türemiş, "sultan" anlamında kullanımı yaygınlaşmıştır (Yılmaz, 2019, c. 2, s. 1061).

Şu'ûrî Hasan Efendi *Ferheng-i Cihāngīrī*'deki açıklamaya da yer vererek *pād* "gözetici, yerinde duran, koltuk" ile *şāh* "en iyi/büyük, damat, temel, iye" sözcüklerinden türeyen *pādşāh* sözcüğünün "toplumun koruyucusu, devletin damadı, iyisi" anlamlarında olduğunu belirtmiştir (Yılmaz, 2019, c. 2, s. 1062).

āsmān pādşāhlığı gök egemenliği

Farsça *āsmān* "gök", Farsça+Türkçe *pādşāh+lık* "egemenlik"

tevbe kılıñlar çünki āsmān pādşāhlığı yakınlaşdı dēp (Mat., 3/2) "Tövbe edin çünkü gök egemenliği yaklaştı, diye."

8. **rabb** (< Ar.) "Tanrı"

Arapça *rabb* sözcüğü "iye, usta/efendi; yönetici" anlamlarına gelmektedir (Richardson, 1829, s. 719; Zenker, 1876, c. 2, s. 458). "Yaradan, Tanrı" anlamları sonradan ortaya çıkmıştır (Richardson, 1829, s. 719). Mütercim Asım Efendi'ye göre *rabb* "iye, efendi" anlamına gelirken *er-rabb* "besleyen, eğiten" anlamına gelmektedir (Koç ve Tanrıverdi, 2013, c. 1, s. 410).

ħudā rabb Tanrı Efendi

Farsça *ħudā* "Tanrı", Arapça *rabb* "efendi, iye"

... zīrā ki yazılğandur ħudā rabbiñge tapıñıl... (Mat., 4/10) "... çünkü yazılmıştır Tanrı Efendi'ne tapın..."

teñri rabb Tanrı Efendi

Türkçe *teñri* "Tanrı", Arapça *rabb* "efendi, iye"

İsā aña aytdı yene yazılğandur teñri rabbiñni sınamağıl dēp (Mat., 4/7) "İsa ona söyledi, yine yazılmıştır, Tanrı Efendi'ni sınama, diye."

9. **rūh** (< Ar.) "tin, duygu"

"Öz, can, yaşam" anlamına gelen *rūh* sözcüğü (Zenker, 1876, c. 2, s. 470), "akıllı olma, çevik" anlamındaki *rawh/rawah* kökünden türemiştir (Richardson, 1829, s. 753). Mütercim Asım Efendi *rūh* sözcüğüyle Kur'an-ı Kerim ve Hz. Cebrail'in imlendiğini (Koç ve Tanrıverdi, 2013, c. 2, s. 1132), bununla birlikte *er-rūh* sözcüğünün "yaşamın özü, Tanrı'nın emaneti" anlamını taşıdığını belirtmiştir (Koç ve Tanrıverdi, 2013, c. 2, s. 1131).

ol vañtda rūh şeytān birlen sınılmağ için İsanı biyābāñga alıp bardı (Mat., 4/1) "O çağda Ruh (Kutsal Tin), Şeytan'la sınanması için İsa'yı çöle alıp gitti."

rūhu'l-ğuds Kutsal Tin

Arapça *rūh* "öz, tin", Arapça *ğuds* "arı, kutsal"

... ol sizlerni rūhu'l-ğuds ve alavğa ğusllanduradur (Mat., 3/11) "... o sizi kutsal tine ve aleve daldırır."

10. **teñri** (< T.) "Tanrı"

Teñri sözcüğü Köktürkçe'de "gök" (Ercilasun, 2016, s. 508), "Tanrı" (Ercilasun, 2016, s. 500); Eski Uygur Türkçesinde "Tanrı" (Caferoğlu, 2011, s. 233) anlamında kullanılmıştır. Dîvânu Lugâti't-Türk'te *Teñri* maddesinde "yüce ve aziz olan Allah, Tanrı", *teñri* maddelerinde "kâfirlerin dilinde gök;

kâfirlerin dilinde, gözlerine büyük görünen büyük dağ, ağaç gibi şeyler" anlamlarında geçmektedir (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 734). Kutadgu Bilig 3684'te "Tanrı" anlamıyla kullanılmıştır (Arat, 1947, s. 370). Orta Türkçe ve Yeni Türkçe Dönemi eserlerinde de "Tanrı" anlamı dışında kullanılmamıştır.

teñri rabb Tanrı Efendi

İsâ aña aytdı yene yazılğandır teñri rabbiñni sınağağıl dēp (Mat., 4/7) "İsa onunla konuştu, yine yazılmıştır Tanrı iyeni sına, diye"

Sonuç

Çağatay Türkçesi İncil-i Şerif'teki dinî söz varlığının Tanrı kavramı özelinde konu edildiği bu çalışmada Tanrı kavramını karşılayan 10 sözcük, bu sözcüklerle kurulmuş 14 sözcük öbeği belirlenmiştir. *Ata, ige, kudret, oğul* sözcükleri sözcük öbeği içinde kullanılmazken; (*tirik hudāy, (hudā) rabb, (āsmān) pādşāh(lığı), teñri (rabb)* sözcükleri sözcük öbeği içinde kullanılmıştır. Bununla birlikte *hudā* ve *rūh* sözcükleri iki biçimde de kullanılmıştır.

Belirlenen sözcüklerden 4'ü (*ata, ige, oğul, teñri*) Türkçe, 3'ü (*hudā, hudāy, pādşāh*) Farsça, 3'ü (*kudret, rabb, rūh*) Arapça kökenlidir. Bu sözcüklerle kurulan sözcük öbeklerinden 1'i (*tirik hudāy*) Türkçe ve Farsça sözcükle, 1'i (*teñri rabb*) Türkçe ve Arapça sözcükle, 1'i (*rūhu'l-kuds*) Arapça ve Arapça sözcükle, 1'i (*hudālık*) Farsça sözcük ve Türkçe ekle, 3'ü (*hudā öyi, hudāni oğlı, hudāniñ ağzı*) Farsça ve Türkçe sözcükle, 2'si (*hudāniñ pāy-endāzi, āsmān pādşāhlığı*) Farsça ve Farsça sözcükle, 3'ü (*hudā rabb, hudā rūhi, hudāniñ kürsisi*) Farsça ve Arapça sözcükle kurulmuştur.

Yukarıdaki verilere göre İncil-i Şerif'teki dinî söz varlığının XIX. yüzyıl Türkistan'ının günlük yaşamından alınmış, Türkçe İslam eserlerinde de görülebilen sözcüklerden oluştuğu söylenebilir. *Hudā, hudāy* ve *teñri* sözcüklerinin; *ige* ve *rabb* sözcüklerinin; *kürsī* ve *taht* sözcüklerinin birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Türkçe *ata* ve *ige* sözcükleri Eski Türkçe Dönemi'nde Tanrı kavramını karşılarken günümüzde bu kavramları karşılamamaktadır. Ancak İncil-i Şerif'te bu sözcüklerin Tanrı kavramını karşılaması dildeki bütünlüğü ve anlam sürekliliğini göstermesi bakımından önemli örneklerdir. Sözcük bilim çalışmalarının sayısı arttıkça bu örneklerin sayısının artacağı olasıdır.

Kısaltmalar

Ar.	: Arapça
Far.	: Farsça
Mat.	: Matta İncili, 1891
T.	: Türkçe

Kaynakça

- Abdurakhmanova, K. (2020). *N. P. Ostroumov'un Sart Kavramı ve Sart Diliyle Yuhanna İncili Çevirisi (Metin-Şekil Bilgisi)*. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.
- Aksan, D. (2004). *Türkçenin Sözvarlığı*. Ankara: Engin Yayınevi.
- Arat, R. R. (1947). *Kutadgu Bilig, I Metin*. İstanbul: Millî eğitim Basımevi.
- _____ (2006). *Edib Ahmed B. Mahmud Yükneki Atebetü'l-Hakayık*. Ankara: TDK Yayınları.
- Aşçı, U. D. (2012). *Mirzā Ahmed bin Mirzā Kerīm Mūsâ-Nâme (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin-Çeviri-Dizin-Tıpkıbasım)*. Konya: Palet Yayınları.
- Ata, A. (2004). *Türkçe İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası), Karahanlı Türkçesi (Giriş-Metin-Notlar-Dizin)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Barthold, V. V. (2006). *Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* (çev. K. Y. Kopruman, İ. Aka). Ankara: TTK Yayınları.
- Baş, B. (2016). "Çocuk Kitaplarında Ortak Söz Varlığı Unsurları Üzerine Bir Değerlendirme". *Millî Eğitim*, 210, 391-409.

- Berbercan, M. T. (2017). "Dil ve Kültür İncelemeleri: Eski Türkçe Hristiyan Metinleri". *Türkiyat Mecmuası*, 27/2, 85-100.
- Borovkov, A. K. (2002). *Orta Asya'da Bulunmuş Kur'an Tefsirinin Söz Varlığı (XII.-XIII. Yüzyıllar)* (çev. H. İ. Usta, E. Amanoğlu). Ankara: TDK Yayınları.
- Caferoğlu, A. (2011). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Çinpolat, S. (2020). "Kitab-ı Mukaddes'in Türkçeye Çeviri Süreci ve Ali Ufki Bey'in Çevirisinin Önemi". *Dini Araştırmalar*, 23/59, 425-446.
- Çinpolat, S. (2022). "17. Yüzyıldan Günümüze Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe Çevirilerindeki Değişim ve Başlıca Farklılıklar". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 12-35.
- Eckmann, J. (2004). *Nehcü'l-Ferâdîs Uştmahlarının Açuş Yolu (Cennetlerin Açık Yolu), I Metin, II Tıpkı Basım*. Ankara: TDK Yayınları.
- _____ (2021). *Çağatayca El Kitabı* (çev. G. Karaağaç). Ankara: TDK Yayınları.
- Eraslan, K. (1999). *Mevlâna Sekkâkî Divanı*. Ankara: TDK Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2016). *Türk Kağanlığı ve Türk Bengü Taşları*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. (2014). *Kâşgarlı Mahmud Divânı Lugâti't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: TDK Yayınları.
- Golden, P. B. (2002). *Türk Halkları Tarihine Giriş* (çev. O. Karatay). Ankara: Karam Araştırma ve Yayıncılık.
- Guliyev, İ. (2019). "Kodeks Kumanikus'ta Dinî Söz Varlığı" (çev. H. Çağlar). *International Journal of Volga-Ural and Turkestan Studies*, 1/2, 269-276.
- Karaağaç, G. (1997). *Lutfî Divanı, Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım*. Ankara: TDK Yayınları.
- Kaya, C. (1994). *Uygurca Altun Yaruk (Giriş, Metin ve Dizin)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Keskin, B. (2023). "Hristiyan Çevreye Ait Eski Türkçe Metinlerde Dinî İfadeler". *Bilig*, 107, 63-100.
- Koç, M. ve Tanrıverdi, E. (2013). *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi Mütercim Âsım Efendi*, C. 1. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Koç, M. ve Tanrıverdi, E. (2013). *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi Mütercim Âsım Efendi*, C. 2. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Köprülü, M. F. (1981). *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Lane, E. W. (1968). *An Arabic-English Lexicon*, C. 7. Beirut: Librairie Du Liban.
- MacKenzie, D. N. (1986). *A Concise Pahlavi Dictionary*. London: Oxford University Press.
- Richardson, J. (1829). *Dictionary Persian, Arabic, And English With A Dissertation On The Languages, Literature, And Manners Of Eastern Nations*. London: J. L. Cox.
- Roux, J.-P. (2006). *Orta Asya Tarih ve Uygurluk* (çev. Lale Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Steingass, F. (1963). *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. London: Routledge & Kegan Paul Limited.
- Şimşek, Y. (2020). *Harezmi Türkçesi Kur'an Tercümesi (Meşhed Nüshası [293 No.], Giriş-Metin-Dizin)*, C. 1. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tekin, T. (2013). *İrk Bitig*. Ankara: TDK Yayınları.
- Tezcan, S. (1978). "En Eski Türk Dili ve Yazını". *Bilim Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe* (s. 271-323). Ankara: TTK Yayınları.
- Topal, E. (2023). *İncil-i Luka, Giriş-Metin-Sözlük-Dizin*. Ankara: Sonçağ Akademi.
- Toprak, F. (2004). "Kitâb-ı Mukaddesin İlk Türkçe Çevirileri". *V. Uluslararası Türk Dil Kurultayı 2004*, C. II (s. 2881-2897). Ankara: TDK Yayınları.
- Waardenburg, J. (2012). "Teslis". *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 40 (s. 548-549). İstanbul: TDV Yayınları.

- Yılmaz, O. (2019). *Lisânu'l-Acem Ferheng-İ Şu'Ûrî Şu'Ûrî Hasan Efendi*, C. 2. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Yunusoğlu, M. K. (2012). *Ming Hanedanı Tercüme Odası Tarafından Hazırlanan Uygurca-Çince İdikut Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Zenker, J. Th. (1876). *Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch*, C. 2. Leipzig: Wilhelm Engelmann.

İsmاعيلية ما وراء النهر نظرات في كتاب الافتخار للداعي الإسماعيلي أبي يعقوب

السجستاني (ت. القرن الرابع الهجري)

Doç. Dr. Rami İbrahim MAHMUT¹

Öz

Abu Ya'kub es-Sicistâni'nin "İftihar" adlı eseri, dördüncü yüzyıl İsmaili inançlarının derinliklerine ışık tutan önemli bir kaynaktır. İsmailiyye mezhebinin temel ilkelerini ele alan bu eser, Sicistâni'nin döneminin önemli düşünce figürlerinden biri olarak kabul edilir. Eserde, İsmaili inancının temel doktrinleri açıklanmakta ve bu doktrinlerin diğer İslam mezhepleriyle olan farklılıkları üzerine derinlemesine bir analiz sunulmaktadır. İsmailiyye, İslam'ın erken dönemlerinden itibaren farklı felsefi ve teolojik yaklaşımlar geliştirmiş bir mezheptir. Bu mezhebin en önemli özelliklerinden biri, imamet meselesine verdikleri önemdir. İsmailiyye inancına göre, Hz. Ali'nin soyundan gelen imamlar, İslam toplumunun ruhani liderleri olarak görülür. Sicistâni'nin "İftihar" eseri, bu imamet anlayışını derinlemesine ele alır ve İsmailiyye'nin bu özgün perspektifini ortaya koyar.

Sicistâni'nin düşüncesi, Yunan felsefesi ve Hint düşüncesi gibi farklı kültürel etkilerden beslenmiştir. Bu etkiler, Sicistâni'nin İslam'ın temel kavramlarına getirdiği yeni bakış açılarını şekillendirmiştir. Onun eseri, İslam düşüncesindeki bu sentezlenmiş yaklaşımıyla dikkat çeker ve İsmailiyye inancının felsefi derinliğini anlamak isteyenler için kritik bir kaynak olarak öne çıkar. İsmailiyye mezhebi, tarih boyunca farklı coğrafyalarda farklı topluluklar tarafından benimsenmiş ve çeşitlenmiştir. Bu çeşitlilik, mezhebin doktriner yapısının zenginliğini ve adaptasyon kabiliyetini gösterir. Mâverâünnehir İsmaililer olarak bilinen gruplar da, bu farklılık içinde öne çıkar. İran, Hindistan ve Orta Asya gibi bölgelerde etkin olan Mâverâünnehir İsmaililer, Sicistâni'nin düşüncesinin bu coğrafyalarda nasıl şekillendiğini ve yayıldığını gösterir.

Bu makalede, Abu Ya'kub es-Sicistâni'nin 'İftihar' adlı eseri incelenecektir. Öncelikle, İsmailiyye mezhebi ve bu mezhep üzerine yapılan çalışmalar hakkında kısa bir bilgi verilecek, ardından Sicistâni'nin hayatı ele alınacaktır. Son olarak, 'İftihar' eserinin analizi yapılarak, eserde yer alan görüşler ayrıntılı olarak değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İftihar- İsmailiyye- imamet- İsmaili inancı- İslam düşüncesi- Yunan felsefesi- Hint düşüncesi.

مدخل

يقسم الباحثون الدعوة الإسماعيلية في القرنين الثالث والرابع الهجريين إلى مدرستين أساسيتين؛ الأولى هي المدرسة الفارسية التي كانت تعيش في إيران وبلاد ما وراء النهر التي يمثلها أبو يعقوب السجستاني (١٠٠٣/٣٩٣ق) وحמיד الدين الكرمانی (توفي بعد ١٠٢٠/١١١١) وغيرهما، والثانية المدرسة العربية التي تمثلت في الخلفاء الفاطميين بشكل عام والقاضي النعمان بن حيون (363 / 974) والخلفاء الفاطميين بشكل عام وغيرهم.²

كانت من أهم مميزات مدرسة ما وراء النهر هو دراستهم للفلسفة اليونانية وتأثرهم بها تأثراً كبيراً، وقد فُطن لهذا بعض الباحثين مؤخراً فأدرج الكثير من مناهج الدعوة الإسماعيلية تحت دراسة الفلسفة الإسلامية³، كما قامت دراسات عدة على إخوان الصفا وناصر خسرو بالمقارنة مع آراء ابن سينا وغيرهم، ووصلت هذه الدراسات إلى تشابه كبير بين تلك المناهج، ومن الأمثلة التي يمكن ذكرها في هذا الصدد هو رؤية الكون عند ابن سينا ومثلها عند حميد الدين الكرمانی، فيما عُرف عند ابن سينا بنظرية العقول العشرة⁴، والجدير بالذكر هنا أنه قد وردت معلومات تشير إلى أبا ابن سينا كان أحد الإسماعيلية كما أن ابن سينا نفسه قد دُعي إلى المذهب

¹ Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam

² S. M. Stern, The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 23, No. 1 (1960), pp. 56-90

³ Peter Adamson, Richard C. Taylor, İslam Felsefesine Giriş, çev. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul, KÜRE YAYINLARI, 2018), s.81.

⁴ Yusuf Sansarkan, Çağfer Karadaş, İsmâilî Yaratılış Düşüncesi: Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin Emr Teorisi Örneği, e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi, Yıl 2022, Cilt: 15 Sayı: 2, 639 – 659; Eyüp Şahin, Muzaffer Tan, Meşşâi Gelenekten İsmailîliğe Sudûr Teorisi: Ebû Naşr el-Fârâbî ve Hamîdu'd-Dîn el-Kirmânî Bağlamında Bir Değerlendirme, Hitit İlahiyat Dergisi, Yıl 2023, Cilt: 22 Sayı: 1, 199 – 228.

الإسماعيلي⁵، والحاصل في كل هذا أن كل هؤلاء وغيرهم قد تأثروا تأثراً كبيراً بالأفلاطونية المُحدثة فظهرت في مناهجهم ورؤاهم الفلسفية.

لم يقف التأثير الفلسفي عند هذا الحد بل اقترنت الفلسفة عند الكثير من أعلام المسلمين مع الفكر الباطني وتخطت الكثير من المجالات كان من بينها المجال الصوفي فوجدناه بوضوح عند ابن عربي على سبيل المثال وغيره من أعلام التصوف. بالعودة إلى المذهب الإسماعيلي فيمكن القول بأن الدعوة الإسماعيلية قد عاشت ازدهاراً كبيراً في الفترة الفاطمية في السنوات ما بين (969/ 1171)، وقد بسطت الدولة الفاطمية سيطرتها على شمال إفريقيا وجزء من الحجاز، كما سعت لإرسال دعايتها في أنحاء العالم لجذب العدد الأكبر من المستجيبين للدعوة الإسماعيلية، ما اعتُبر عنصر تهديد للدول السنوية المحيطة بها، ولهذا اتخذت الدعوة الإسماعيلية مبدأ السرية المطلقة لتحافظ على كيانها. يعتبر أبو يعقوب السجستاني أحد أبناء هذه الفترة المشهورين، فقد كان نشطاً في الدعوة الإسماعيلية، وهذا نعرفه من مؤلفاته التي وصلت إلينا، والتي سنركز فقط على واحد منها وهو كتاب الافتخار.

الدراسات الحديثة

قامت عدة دراسات الحديث حول الإسماعيلية بشكل عام وتناولت فيما بينها إسماعيلية ما وراء النهر، وقد تكفل برصد ذلك باحثون عدة⁶، فنحن نكتفي بالإحالة عليهم تجنباً للتكرار، فلقد بدأ الاهتمام بالطائفة الإسماعيلية من قبل المستشرقين في وقت مبكر من أواخر القرن التاسع عشر الميلاد، ويعدُّ المستشرق الروسي فلاديمير إيفانوف⁷ (1886-1970) Vladimir Alekseevich Ivanov هو باعث الدراسات الإسماعيلية الحديثة ورائدها، ويبدو أنه آمن بالإسماعيلية أشد الإيمان واتصل بهم حتى قابل الأغاخان نفسه، وأصبح مدافعاً عنها ومناصرًا لها في دراساته التي كانت مصباحاً لكثير من الباحثين الذين دخلوا في هذا المجال حتى وقت قريب، ونذكر على سبيل المثال من دراسته⁸ *Ismaili Tradition concerning the Rise of The Fatimids* والمرشد إلى الأدب الإسماعيلي⁹ *A guide to Ismaili literature* وهو دليل جيد للباحثين في التراث الإسماعيلي، وحول شخصية ميمون القداح -وقد اقتنع إيفانوف بعدم وجود هذه الشخصية تماماً- أَلَّف دراسته¹⁰ *The Alleged Founder of Ismailism* وله غير ذلك أبحاث ومقالات كثيرة، وينضم إلى إيفانوف عدد من الباحثين الإسماعيليين البهرة أمثال آصف علي فيضي (1888-1981م) الذي نشر كتاب دعائم الإسلام¹¹ والإسماعيلي اليمني حسين بن فيض الله الهمداني (1901-1962م) وقد نشر عدة كتباً وتحقيقات أهمها كتاب "الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن"¹²، ويعتبر محمد كامل حسين (1901-1961م) رائد الدراسات الفاطمية والإسماعيلية في مصر، وقد كان مصري الهوى، بحث الفاطميين والإسماعيليين بدافع حبه لمصر وإعجابه بالتاريخ المصري، فكانت دراسته هامة جداً في وقته، كما أخرج لنا تحقيقات دقيقة ومتينة منها تحقيقه لكتاب الكرمانى "راحة العقل"¹³، وديوان "المؤيد في الدين داعي الدعوة"¹⁴ وله بجانب هذا دراسات عديدة هامة وكان هذا بتوجيه من رائد النهضة الفكرية الحديثة طه حسين (1889-1973م)¹⁵، إضافة إلى هذا فالمستشرق المجري صمويل شتيرن S.M. Stern (1920-1969م) قد شارك أيضاً بأبحاث رصينة في تقدُّم الدراسات الحديثة¹⁶، وكذلك المستشرق الفرنسي هنري كوربن Henry Corbin (1903 - 1978) الذي صبَّ اهتمامه على الغنوصية في الإسلام، وحقق النسخة الفارسية من كتاب

⁵ كان ابن سينا معاصراً لكبار الإسماعيليين كالسجستاني والكرمانى وقريباً منهم جغرافياً، وثمة دلائل واضحة تدل على تأثره بعناصر الاعتقاد الإسماعيلي؛ يقول هنري كوربان: "ولا يغربن عن بالنا أن أعمال ابن سينا هذه ومؤلفاته كانت معاصرة لمؤلفات الإسماعيلية الباطنية التي ينتسب إليه عدد من كبار الرجال الإبرانيين (كأبي يعقوب السجستاني في حدود 972/360م، وحמיד الكرمانى 1017/408، ومحي الدين الشيرازي 1077/470م وغيرهم)؛ ولقد أشار هو نفسه إلى المحاولات التي بذلها هؤلاء في سبيل إقناعه "بالدعوة" الإسماعيلية، وهناك من دون شك تماثل (كما هي الحال عند الفارابي) بين نظام الكون عند ابن سينا وعند الإسماعيلية، إلا أن فيلسوفنا كان يابى دائماً أن يرتبط مع الإسماعيليين، وبالمقابل فإنه إذا كان يسعى للتملص من الشيعة الإسماعيلية"، هنري كوربان بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ النبأين حتى وفاة ابن رشد 1198، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر وعارف تامر، (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 1998) 258.

⁶ انظر تفاصيل ذلك جمعها فرهاد دفتري، الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم، ترجمة سيف الدين القصير، (بيروت: دار الساقى بالتعاون مع مركز الدراسات الإسماعيلية، 2012) 62-74.

⁷ *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*, (New York: Cambridge University, Second Edition) 30

⁸ Farhad Daftary, W. Ivanow: A Biographical Notice, Middle Eastern Studies, Published by Taylor & Francis, Ltd. Vol. 8, No. 2 (May, 1972), pp. 241-244

⁹ Vladimir Alekseevich Ivanov, Tradition concerning the Rise of The Fatimids, (Oxford: Oxford University Press, 1942).

¹⁰ Vladimir Alekseevich Ivanov, A guide to Ismaili literature, (London: Royal Asiatic Society, 1933).

¹¹ Vladimir Alekseevich Ivanov, The Alleged Founder of Ismailism, (Bombay: Pub. For the Ismaili Society by Thacker, 1946).

¹² القاضي النعمان، دعائم الإسلام، تحقيق آصف علي فيضي، (القاهرة: دار المعارف، 1960).

¹³ حسين بن فيض الله الهمداني، الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن، (صنعاء: منشورات المدينة، 1986).

¹⁴ الكرمانى، راحة العقل، تحقيق محمد كامل حسين، محمد مصطفى حلمي، (القاهرة: دار الفكر العربي، دون تاريخ).

¹⁵ المؤيد في الدين، ديوان المؤيد في الدين داعي الدعوة، تحقيق محمد كامل حسين، (القاهرة: دار الكاتب المصري، 1949م).

¹⁶ Şükran Fazlıoğlu, "Tâhâ Hüseyin", TDV İslâm Ansiklopedisi.

¹⁷ J.Derek Latham and Helen W. Mitchell, The Bibliography Of S. M. Stern, Journal of Semitic Studies, Volume 15, Issue 2, 1970, Pages 226-238.

السجستاني كشف المحجوب وترجمه إلى الفرنسية¹⁷، كما أن بحثه عن الغنوصية¹⁸، وبحثه أيضًا عن الإسماعيلية في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية أبحاث جيدة ومفيدة¹⁹، وحديثًا توجد أبحاث بول ولكر Paul Walker على أبي يعقوب السجستاني²⁰ والكرماني²¹ وغير ذلك من الأبحاث العديدة ومنها ما هو مترجم إلى العربية، ويوجد أيضًا المستشرق الألماني هاينز هالم Heinz Halm وله الغنوصية في الإسلام²² وعدة أبحاث قيمة، وكذلك أليس هنسبيرغر Alice Hunsberger وقد صنعت أطروحة الدكتوراه حول الإسماعيلي الفارسي ناصر خُسرو، في جامعة كولومبيا²³، وأخيرًا مظفر توران Muzaffer Tan²⁴ في رسالته للدكتوراه İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci أخذ الإسماعيلية من الناحية التاريخية، بالإضافة إلى علي أفجو Ali Avcu الذي أنتج عدة دراسات من بينها Horosan-Maveraünnehir'de İsmaililik²⁵.

أما فرهاد دفتري Farhad Daftary فقد صنع عدة أبحاثًا شاملة وواسعة تُرجم بعضها إلى اللغة العربية بواسطة سيف الدين القصير وطُبعت بمعاونة معهد الدراسات الإسماعيلية الذي يترأسه، وعلى الذكر أيضًا فإن المعهد نشط جدًا في نشر الدراسات التي تخدم المذهب الإسماعيلي والمعتقد الإسماعيلي بدعم من أغاخان الإسماعيلية نفسه، بجانب هذا لا أنسى أيضًا الإسماعيلي الهندي إسماعيل قربان حسين بوناو الا Ismail Kurban Husein Poonawala الذي اتسمت أعماله بالجدة والعلمية، لا سيما تحقيقاته لكتب الإسماعيلية ككتب السجستاني الافتخار²⁶ والمقاليد الملكوتية²⁷ وغيرها من التحقيقات.

ملخص في العقيدة الإسماعيلية

تعد دراسة فرق الإسماعيلية من أهم الأمور في تاريخ علم الكلام والمذاهب؛ وذلك لأن الإسماعيلية كفرقة أم خرجت عنها فرق كثيرة بعضها موجود إلى يومنا هذا، كما أن مدرسة الفكر الإسماعيلية مدرسة عميقة وملينة بالأفكار الفلسفية والغنوصية والباطنية، فقد تأثرت كثيرا بالأفكار الخارجية، إضافة إلى هذا فإن تأثيرها التاريخي قوي جدًا، فقد تأسست دولة الفاطميين في مصر وشمال إفريقيا على هذه العقيدة الإسماعيلية، واستمرت الدولة قرابة مئتين سنة تحكم هذه الجغرافيا كما ذكرنا أعلاه، كما أسس الفاطميون مدينة القاهرة²⁸ لتكون مركزا للإشعاع الإسماعيلي في العالم، وأسس الجامع الأزهر للهدف نفسه، وكان الجامع الأزهر يدرس فيه الكتب الإسماعيلية إلى أن جاء صلاح الدين الأيوبي وأعاد مصر إلى الحضن السني مرة أخرى، وأغلق الجامع الأزهر ردحا من الزمن.

خرجت من عباءة فرقة الإسماعيلية أيضا جماعة الحشاشين، وهي أخطر جماعة في التاريخ الإسلامي، كانت مصدر قلق وتهديد للدول المجاورة كالدولة السلجوقية على سبيل المثال، كما كانت مصدر تهديد للدول الأوربية أيضا، والحشاشون يحملون الفكر الإسماعيلي النزاري، وقد أسسوا قلعة ألموت الحصينة في مناطق قريبة من عاصمة إيران الحالية طهران.²⁹

لم يقف الأمر عند هذا الحد بل خرجت فرق أخرى باقية إلى يومنا هذا كالبهرة الإسماعيلية الذين هم متمركزون في اليمن، والبهرة يعتبرون الآثار الفاطمية الموجودة بمصر من الآثار المقدسة عندهم، وجامع الحاكم بأمر الله من أهم الجوامع.

ويوجد أيضا الأغاخانية الموجودة في نواحي من باكستان والتي لها أنشطة فعالة كبيرة في الغرب خاصة في إنجلترا، كما تطور من الفكر الإسماعيلي جماعات الدروز الذين هم موجودون حاليا في بلاد الشام ولبنان وغيرها، وسوف نختصر الكلام هنا على فرقة الإسماعيلية في التحدث عن السمات العامة للمذهب الإسماعيلي.

لقد كانت مسألة الإمامة مسألة محورية في المذهب الشيعي وفي تشكله، وفي نفس الأمر كانت أحد الأسباب الأساسية لخروج فرق كثيرة من بطن الفكر الشيعي نفسه، والأمر نفسه حدث مع الإسماعيلية هنا، فبعد وفاة جعفر الصادق كان هناك ولد له يسمى إسماعيل، وهذا الولد نشأ اختلاف حوله، فالإسماعيلية قالت بأن إسماعيل لم يموت، بل اختفى، وأنه هو الولد الأكبر وهو المستحق للإمامة، والإمامة واجبة في نسله من بعده، أما الإمامية فقالت بأن الإمامة انتقلت إلى ولده الآخر موسى الكاظم، وعلى هذا نشأت الإسماعيلية، وسوف نذكر هنا خصائص عامة للمذهب الإسماعيلي.

يمكن القول بأن تشكل الإسماعيلية الكلامي والفلسفي ونضوجه كان في القرن الرابع الهجري؛ خاصة مع قيام الدولة الفاطمية

¹⁷ Le dévoilement des choses cachées = Kashf al-mahjûb: recherches de philosophie ismaélienne, Lagrasse, France, Verdier, 1988.

¹⁸ Cyclical Time and Ismaili Gnosis, Kegan Paul International, in association with Islamic Publications London,

¹⁹ هنري كورين، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد 1198، مرجع سابق.

²⁰ Paul Walker, Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī, Cambridge University Press, London, 1993.

²¹ Paul Walker, Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Hākim. London, I. B. Tauris, 1999.

²² هاينز هالم، الغنوصية في الإسلام، ترجمة راند الباش، مراجعة سالمة صالح، (بيروت: منشورات الجمل، 2010).

²³ Alice Hunsberger, Nasir-i Khusraw's Doctrine of the Soul: From the Universal Intellect to the Physical World in Ismaili Philosophy, Columbia University, 1992; Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Scholar, London, 2000.

²⁴ Muzaffer Tan, İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

²⁵ Ali Avcu, Horosan-Maveraünnehir'de İsmaililik, (İstanbul: Marmara Akademi Yayinlari, 2018), 164.

²⁶ السجستاني، كتاب الافتخار، تحقيق إسماعيل قربان حسين بوناو الا، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠).

²⁷ السجستاني، كتاب المقاليد الملكوتية، تحقيق إسماعيل بوناو الا، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠).

²⁸ أيمن فؤاد سيد، الدولة الفاطمية في مصر تفسير جديد، (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 2007)، 153.

²⁹ رامي محمود، رجال جماعة الحشاشين وعقيدتهم،

Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi, Yıl 2021, Sayı: 12, 303 - 326, 30.06.2021

في مصر وشمال إفريقيا، فهنا اكتسب المذهب الإسماعيلي قوة ونشاطاً، ويمكن القول بأن مدرسة الإسماعيلية الفكرية في هذه الفترة كانت تنقسم إلى مدرستين أساسيتين، المدرسة الإيرانية التي تمثل حميد الدين الكرمانى وأبي يعقوب السجستاني وأمثالهم، ومدرسة العرب التي فيها القاضي النعمان وجعفر بن حوشب وغيرهم، وأهم ما يميز المدرسة الإيرانية هو تأثيرها الكامل بالفلسفة اليونانية خاصة بالأفلاطونية المحدثة، حتى إن الكثير من النظريات التي أنتجوها حول خلق الكون قريبة جداً من نظريات فلاسفة الإسلام كابن سينا على سبيل المثال. بالنسبة لآراء الإسماعيلية الكلامية فهم يعتقدون في مسائل الصفات؛ أن الخالق لا ينبغي أن يتصف بأي صفة من الصفات، لأنه أكمل من هذه الصفات ويطلقون على الله اسم المبدع، لأنه هو الذي أبداع هذا الكون، ولا يجوز في نظرهم إطلاق أي صفة أخرى غير هذه الصفات، لأن هذه الصفات مشتركة بين المخلوقات فلا يصح إطلاقها على المبدع، فهو فوق كل كلمة، حتى إطلاق اسم المبدع هو من باب التجاوز في اللفظ، فالإنسان لأنه إنسان مضطر بأن يسمى الله اسماً يدل عليه، لهذا من باب الاضطرار يمكن أن يقال المبدع³⁰. من الأفكار المهمة في الفكر الإسماعيلي فكرة الزمن؛ فهم يقسمون الزمن إلى سبعة أدوار أساسية، هذه الأدوار بدأت منذ بدء الخليقة، وسوف تنتهي بمجيء يوم القيامة، وفي كل دور يكون ناطقاً، والناطق في الفكر الإسماعيلي يوازي النبي والرسول في الفكر السني أو في الفكر الشيعي العام، وسمي ناطقاً لأنه ينطق بالتأييد العلوي القدسي الذي يأتي من العالم القدسي الروحاني، فهو لا ينطق من قبيل نفسه، بل كل كلامه مؤيد بهذا العالم، فأول النطق هو آدم عليه السلام، وآخر النطق هو القائم، والقائم هو الذي سوف يقوم بأعمال الحساب والعقاب يوم القيامة، وليس الله، فهو الذي يحاسب الناس على أفعالهم؛ فيدخل من يستحق الجنة الجنة، ويدخل من يستحق النار النار، وذلك لأن مثل هذه الأعمال لا تليق بالله كما يرون³¹.

تصور الإسماعيلية للجنة والنار؛ هو تصور معنوي ليس أكثر، وهنا يمكن أن نلاحظ التأثير المسيحي والهندي في وقت واحد، فالؤمن الذي آمن بالعقيدة الإسماعيلية فهو يُرْفَع ليكون مع العالم القدسي والأئمة الروحانيين، أما الكافر بالعقيدة الإسماعيلية فروحه تنزل إلى الدنيا، وتتلبس في صور متعددة، وعندهم عقيدة أشبه بعقيدة التناسخ الهندية³².

تؤمن الفرقة الإسماعيلية بالتقية الشديدة، ووجوب إخفاء العقيدة؛ إذ يعتقدون أن المصادر الإسماعيلية وكتب الفرقة إنما هي سر من الأسرار التي ينبغي أن تحفظ بعيداً عن عامة الناس، ولا يبيحون بهذه الأسرار إلا بعد أن يطمئنوا جداً إلى الشخص المدعو، ونحن لدينا عدة شواهد تدل على هذه السرية، وأنها تساهم في تشكيل هياكل شديدة الخطورة، من أكثر الشواهد التاريخية على هذا فرقة الحشاشيين، الذين استطاعوا أن يكونوا فرقا شديدة السرية، وشديدة الولاء والطاعة لقياداتها، حتى وصل الأمر إلى تكوين فرق انتحارية متخفية، والاعتقالات التي نفذوها في التاريخ معروفة ومشهورة.

حياة أبي يعقوب السجستاني ومؤلفاته

لم ترد لنا معلومات كثيرة عن السجستاني حاله كحال أكثر الدعاة الإسماعيلية والمعروف أن اسمه أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجزي، أو السجستاني. قيل أنه ولد سنة 271 هـ في سجستان، واختلف الباحثون في تحديد سنة وفاته، ولكن يمكن القول بأن نشاطه الإسماعيلي كان يمتد من سنة 322 إلى سنة 362 هجرية وأنه قتل بحكم الأمير خلف بن أحمد في خراسان لكن ليس لدينا أي دليل لتحديد السنة التي اغتيل فيها على سبيل القطع³³.

أما السجستاني فقد وصل لنا عدد لا بأس به من كتبه، نذكر منها على سبيل المثال كتاب الافتخار، والذي أثار إعجابنا بشدة في أسلوبه وطرحه، وقد التزم فيه الداعي السجستاني مبدأ الافتخار البلاغي -إن صحَّ التعبير- وهذا الالتزام الذي التزمه في كتابه وقر عدة سمات مهمة أفادتنا في نطاق البحث، من بينها أن أسلوب الداعي السجستاني كان بسيطاً واضحاً ملخصاً، لا سيما إذا ما قورن بأسلوبه في كتبه الأخرى كالكتاب الفلسفي المعقد إثبات النبوات³⁴، وهذا ساعدنا على فهم أعمق لفكر الداعي السجستاني بالأخص وفكر الإسماعيلية بشكل عام، وإذا أردنا أن نضع له مكاناً في فكر السجستاني فمن الممكن أن نقول بأنه النتيجة أو الملخص لكثير من المباحث الكلامية التي اختلف فيها مع جميع الفرق سواء أكان الإسلامية أو غير الإسلامية، إضافة إلى هذا فإن الكتاب الخطير المسمى بكتاب الينابيع³⁵ أفادنا كثيراً أيضاً، وقد فصلَّ فيه قليلاً الإيمان الإسماعيلي تفصيلاً فلسفياً عميقاً، بقي هنا الرسالة الصغيرة المسماة بتحفة المستجيبين وهي جيدة في بابها لمن أراد أن يأخذ صورة عامة عن الإيمان الإسماعيلي، وقد أفدنا منها.

البنية الفكرية لفكر السجستاني

يعتبر السجستاني من مدرسة ما وراء النهر الإسماعيلية التي تعتمد بشكل أكبر على الفلسفة اليونانية في التنظير للعقيدة الإسماعيلية كما أسلفنا سابقاً، أضف إلى ذلك أن العنصر الفارسي قد لعب دوراً هاماً في فكر السجستاني، وقد وردتنا إشارة عن البيروني أن السجستاني يقول بتناسخ الأرواح وقد أشار البيروني نفسه أن ذلك من التأثيرات الهندية³⁶، إذن إذا أردنا أن نلخص عناصر بنية فكر السجستاني فيمكن القول بأنها خليط من التأثيرات الأفلاطونية المحدثة والهندية كل هذا في إطار الاعتراف بأمامة إسماعيل بن جعفر كإمام سابع وكإمام للفرقة نفسها.

30 السجستاني، كتاب الينابيع، 61، الكرمانى، راحة العقل، 157.

31 السجستاني، الافتخار، 126-128.

32 ابن أبي سالم الوادعي، سبط الحقائق، (بيروت: المعهد الفرنسي، 1953)، 49.

33 انظر تفاصيل ترجمة حياته وشح المعلومات الواردة في مقدمة إسماعيل بوناوالا للافتخار، 9-14.

34 السجستاني، إثبات النبوات، تحقيق عارف تامر، (بيروت: دار المشرق، 1986).

35 السجستاني، كتاب الينابيع، تحقيق مصطفى غالب، (بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر، 1985).

36 البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة معقولة كانت أو مردولة، (الهند: طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1958) 49.

لا يمكن إنكار التأثير المسيحي أيضا في فكر الداعي الإسماعيلي السجستاني وقد وجدنا هذا واضحا في كتابه الينايبع حيث طَبَّقَ رموز العقيدة الإسماعيلية على الصليب الذي يؤمن به المسيحيون.³⁷

بنية كتاب الافتخار

كما سبق أن ذكرنا أعلاه أن السجستاني التزم أسلوبا بلاغيا في كتابه الافتخار هذا الأسلوب يعتمد بالأساس على المباراة والتباهي بالعقيدة الإسماعيلية خاصة أمام عقيدة أهل السنة أو كما أطلق عليهم أهل الظاهر³⁸، وهذا الأسلوب المستعمل في الكتاب أتاح لنا الكثير من المعلومات عن العقيدة الإسماعيلية بشكل واضح ومختصر، وقد حقق الكتاب قربان حسين بوناوالا ونشره عن طريق دار الغرب الإسلامي، وقد أثبت في مقدمة تحقيقه للكتاب صحة نسبته إلى السجستاني عن طريق عدة إشارات من بينها إشارات السجستاني نفسه في كتاب الافتخار إلى كتبه الأخرى ككتاب المقاليد والينايبع، إضافة إلى أن الداعي الإسماعيلي حميد الدين الكرمانى قد أشار في كتبه إلى كتاب الافتخار ونسبه للسجستاني ما يدل على صحة نسبة الكتاب للرجل.

أما عن تحقيق إسماعيل بوناوالا للكتاب فلم يعتمد على نسخة مخطوطة قديمة أو قريية العهد بعصر المؤلف المتوفى في القرن الرابع الهجري، وهذا لعدم توفر النسخ القديمة، ويمكن القول هنا بأن هذه مشكلة عامة في المصادر الإسماعيلية التي وصلتنا فالنسخ القديمة تكاد لا تكون موجودة بين أيدينا أو لم تُكتشف بعد.³⁹

قسم السجستاني كتاب الافتخار إلى أربعة عشر بابا؛ عشرة أبواب منها في العقيدة الإسماعيلية منها في التوحيد ومعرفة الأصلين ومعرفة الجد والفتح والخيال، ومعرفة الحروف العلوية السبعة والرسالة والوصاية والأمامة والقيامة والبعث، ومنها في الفقه الإسماعيلي في معرفة الوضوء والطهارة والصلاة والزكاة والحج وهكذا.

مصادر السجستاني في كتابه الافتخار

كان السجستاني ممن يعتقد بإمامة محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق وبأنه هو القائم المهدي الذي يأتي بنهاية أودار الزمان، كما أنه اعترف بالخلفاء الفاطميين باعتبارهم خلفاء الإمام محمد بن إسماعيل المنتظر، على عكس قرامطة البحرين الإسماعيلية الذين كانوا على خلاف مع الدولة الفاطمية رغم انتماء كليهما للمذهب، وقد اعتمد فن الحروف كمصدر للتدليل على إمامة محمد بن إسماعيل حيث يقول: "وتوَلَّدَ هذا الحرف الذي هو الباء، واسطة حرف الميم على ما يقع في اللفظة، ياء بين ميمين. إذا قلنا: ميم على أن أساس دورنا -يعني علي بن أبي طالب- واسطة بين ميمين: ميم محمد الأول -يعني محمد بن عبد الله- وميم محمد الآخر -يعني محمد بن إسماعيل"⁴⁰، كما ذكر ذلك صراحة في موضع آخر من كتاب الافتخار قائلا: "وأين أنتم -يخاطب خصوم الفرقة الإسماعيلية- عن الإمام السادس والسابع -يعني إسماعيل بن جعفر الصادق ومحمد بن إسماعيل- اللذين سترنا أنفسهما خوفا من الظالمين، وكنتم دعوتهما عن الخائنين" ويعلم تأييده صراحة لخلفاء الدولة الفاطمية قائلا: "وأين أنتم عن الخلفاء المهديين الذين فرقوا الدعاة في جزائر الأرض لبيط دعوتهم"⁴¹.

بالإضافة إلى الاعتماد على فن الحروف فإنه كان يعتمد مبدأ التناسب الذي يكون في كثير من الأحيان غير منطقيا، سواء أكان هذا التناسب مع النجوم الذي يعتقد بتأثيرها، أو مع الطبيعة المكونة من الماء والهواء والنار والتراب بعناصرها الأربعة، ولم نجد في كتابه التأثير الفلسفي الكبير الذي يوجد في كتبه الأخرى كما ذكرنا أعلاه.

وأخيرا كان من مصادر السجستاني الرئيسية في كتابه اعتماده على الآيات القرآنية وتفسيرها بتوافق مع هواه الإسماعيلي ورؤيته التي يدافع عنها في الكتاب، أما اعتماده على الأحاديث فكان نادرا بمقارنته مع الآيات القرآنية.

آراء السجستاني في الافتخار:

ألف السجستاني كتاب الافتخار كي يستعرض العقيدة الإسماعيلية مقارنا هذه العقيدة بالعقيدة الظاهرية كما يسميها أو عقيدة أهل السنة، وقد وضَّح الغاية من وضع هذا الكتاب ذلك أن الكتب المنسوبة للطائفة قد كثرت واختلط بها الغث بالثمين، فأراد أن يضع كتابا فيه أصول العقيدة وبيِّن كذلك أصول المنهج التأويلي الذي هو عمدة المذهب الإسماعيلي، يقول السجستاني: "فأردت أن أجمع في هذا الكتاب أبنية أهل الحق في التوحيد، وفي الملائكة وفي الأسماء وأغراضها وفي الرسالة والوصاية والإمامة وما في البعث والثواب والعقاب والقيامة، وكيفية مأخذ التأويل في التنزيل والشرعية، وأفصح عن كل شيء منها وأكشف عن غوامضها وأرميه عند الخصوم"

³⁷ Rami İbrahim Mahmut, The Christian Influences in Ismaili Thought, İran Çalışmaları Dergisi, Yıl 2023, Cilt: 7 Sayı: 1, 83.
³⁸ الظاهر والباطن مصطلحان استعملتا كثيرا في تاريخ علم الكلام، والباطن المقصود به هو اعتماد معنى آخر غير المعنى المتبادر إلى الذهن حين ورود الكلمة، هذا المعنى الباطني قد يكون ليس له سند حقيقي غير قول الإمام عند الشيعة، بعكس الظاهر الذي يعتمد معان لها أدلة من النصوص أو من أقوال العرب، وبالتالي نعت أهل الظاهر أهل الباطن والباطنية والعكس، وأكثر من أطلق عليهم بأهل الظاهر هم أهل الحديث والحنابلة، كما أطلق على الإسماعيلية ومن اتبع طريقتهم بأهل الباطنية والباطنية والقرامطة وغيرهم، بالإضافة إلى ما سبق يوجد مصطلح أهل الظاهر والظاهرية في التاريخ الفقهي وهي فرقة معروفة مشهورة كان من أئمتها داود الظاهر وابن حزم الأندلسي وغيرهما، انظر للمزيد عن مصطلحي الظاهر والباطن في بحثي.

Rami İbrahim Mahmut, The Origin of Esotericism: An Analysis of the Ismaili Esoteric Approach to Qur'anic Interpretation, Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis, 25(1), 105-120.

³⁹ إسماعيل قربان بوناوالا، مقدمة كتاب الافتخار، 37-57.

⁴⁰ السجستاني، الافتخار، 70.

⁴¹ السجستاني، الافتخار، 70.

ثم يبين لغة التحدي لخصوم الإسماعيلية قائلا: "فإن تهباً لهم الطعن على شيء منه فليفعلوه، وما أراهم يقدرين عليه".⁴² أما سبب تسمية هذا الكتاب بالافتخار فإنه يقول: "ووسمته بالافتخار لأننا نفتخر بإصابة الحق على من ضل عنه معتكفا على دين آبائه بغير هدى ولا كتاب مبين".⁴³

تضمن كتاب الافتخار الكثير من الآراء الإسماعيلية في سائر مباحث العقيدة، وسوف نكتفي هنا بعرض بعض النماذج لآراء السجستاني، إننا نجد أنه قال في سياق افتخاره بالعقيدة الإسماعيلية، بأن المشبهين قد أحصوا مبدعهم وعدوه، وقالوا بأن المبدع واحد بمعنى أنه ليس باثنين، وقالوا أيضاً بأن المَلَك إذا كان معه كان هو ثاني الملك، وإذا كان معه ملكان اثنان كان هو ثالثهم⁴⁴، بيد أن أبا يعقوب قد قبل إطلاق اسم "الواحد" على المبدع الأزلي، وفي الوقت نفسه أطلقه على العقل الأول، لكنه فرّق بين هذا وذاك، فسَمَّى الأول "الواحد المحض"، أما العقل الأول الناشيء عنه سَمَّاه "الواحد المتكثّر؛ حيث يقول: "ونحن إذا جننا إلى العدد قدسنا مبدعنا عن سمات الأعداد والمعدودات ونزّهناه عن مناسبة الأعداد ومناسبة الأعداد به، وقلنا إنه الواحد الأحد، والواحد الأحدا ما لا يتكثّر ولا يتزايد ولا يتناسب، والواحد المحض أمره الذي به أنشأ الورى وأبدع الخلاق، والواحد المتكثّر المتزايد أول مُنَجِّس من أمره غير مُتَعَرِّ عن اتحاد الأمر به".⁴⁵

لقد تفاخر السجستاني كثيراً بالعقيدة الإسماعيلية، فما هو ينعته مخالفيه بالجهل وبأنهم لا يفقهون شيئاً من الأسماء الموجودة، فمثلهم كمثل مولود ولد يسمع أسماء للفواكه المختلفة لكنه لا يعرف لها طعماً ولا حقيقة، فهؤلاء كهذا المولود، ثم ينتقل من ذلك على أنهم يعرفون أسماء للعقل والنفس وغيرها لكنهم لا يعرفون حقائقها، فوجود العقل الأول ضروري والنفس أيضاً، وقد مزج بينهما السجستاني كي يجعلهما زوجاً، فسماهما الأصليين، وجعل باباً من أبواب الافتخار الإسماعيلي اسمه في معرفة الأصليين، وقصد بهما العقل والنفس، وهذا الازدواج الذي صنعه السجستاني كي يبرر وجود العقل والنفس، من استلزام الأحدية وعدم الكثرة للمبدع والأمر في وقت واحد، فما دام المبدع والأمر هو بعيد عن الكثرة والزوجية، لزم إذن وجود زوج من بعده، والذي مثله بالعقل والنفس "التالي"، يقول السجستاني: "ولا تظهر محضية الزوج إلا في العقل والنفس المزدوجين أحدهما مع الآخر، إلا أن التكاثر بين إفادة السابق واستفادة التالي غير ممكن والتكاثر الموجود إنما ظهر من جهة ترتيب الخلق التي أوجبت الحكمة بعدها، وبالعقل عقل الله الخلق حتى لم تزل عنه، وبالنفس تنفست حتى بلغت مبلغها ومقصدها".⁴⁶

يحتل علم الحروف عند الإسماعيلية وعند السجستاني خاصة مكانة مهمة؛ فهو يعتمد على الحروف كثيراً أثناء تنظيره للعقيدة الإسماعيلية وقد عنون باباً من كتاب الافتخار قائلا: "الباب الخامس؛ في معرفة الحروف العلوية"، وبجانب هذه الحروف فإن الرقم سبعة نجد له حضوراً قوياً في فكر السجستاني، والحروف القدسية السبعة تجمعها كلمة "كوني قدر"، ويدل على أهمية هذه الحروف بأن الكلام به خزائن المعاني، كما أن الرسل هم صفوة الناس الذين وهبهم الله تعالى القدرة على استعمال هذه الحروف، ولهذا أطلق السجستاني في كتابه المقاليد على هؤلاء الرسل المقصودين في العقيدة الإسماعيلية بالنطاق، لأنهم ينطقون بالحق، فنطقهم مقدس، كما يدافع السجستاني أيضاً عن اسم الناطق - خلال افتخاره بالعقيدة الإسماعيلية - بأن هذا الاسم اسم محمود شريف، فالناطق لا يفارقه الحق ولا يضاده، وقد نطقت به الآيات القرآنية، كما في قوله تعالى: (وَمَا يُنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ) [النجم: 3]، وقال: (هُدًى كِتَابُنَا يُنطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) [الجناتية: 29]، وهذا يعني أن النطق قرين للحق، فلو لم يكن النطق قريناً للحق لما أضافه الله إلى كتابه، وهذا يعني أن النطق في ذاته شريف مقدس، لهذا فقد منعه الله عن الكفار يوم القيامة، كما جاء في الآية عنهم: (هُدًى يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ) [المرسلات: 35].⁴⁷ أما إذا رجعنا إلى مجمع الحروف السبعة "كوني قدر" فيشير السجستاني بأن هذه الجملة تتكون من كلمتين منها كلمة مؤنثة وكلمة مذكرة، فالمذكرة كلمة "قدر" والمؤنثة "كوني"، ويفسر القسم الأول من الجملة على أنه السابق وهو ذكر، أما الأخرى فهو أنتى وهو التالي، والسابق هو الذي دل على وحدة مبدعه وأمره باريه ودل على هويته كما دل في الوقت نفسه على هويته تاليه، أما التالي فهو الذي أقام للخلق في كل دور زوجاً من البشر للتنزيل والتأويل، وفي كل زمان بعدهما زوجاً آخر وهما الفرعان.

ويدل السجستاني على حجبية وأهمية "كوني قدر" قائلا بأن مجموع الحروف العربية هم ثمانية وعشرين حرفاً، أما الآلات التي تظهر هذه الحروف فهي أربعة وهي الحلق واللهاة واللسان والشفتان، فلما جاوز أمر الكلام عن المنطق وأصبح شيئاً روحانياً، أخذ ربيعها فصار سبعة حروف دلالة على الخواطر والأوهام، فأضيف كل حرف منها إلى صاحب دور، والبدء كان من آدم عليه السلام⁴⁸

42 السجستاني، الافتخار، ٧٦.

43 السجستاني، الافتخار، ٧٧.

44 كتاب الافتخار، السجستاني، أبو يعقوب إسحاق بن أحمد، حققه وقدم له إسماعيل قربان حسين بنونوالا، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ص 86.

45 كتاب الافتخار، ص 87.

46 السجستاني، الافتخار، ص 110، وعقائد الثلاث والسبعين فرقة، 515/2

47 السجستاني، الافتخار، ص 146، القاضي النعمان، أساس التأويل، ص 52.

48 تقسم الإسماعيلية الزمان إلى سبعة أدوار من بدء الخليقة إلى نهاية الزمن الذي ينتهي بمجيء القائم المنتظر، وعلى كل دور منها ناطق ابتداء من آدم ثم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم وسلم واختتاماً بالقائم الذي يختتم الدور السابق؛ انظر تفصيل ذلك:

الداعي علي بن محمد الوليد، جلاء العقول وزبدة المحصول، منتخبات إسماعيلية، تنشر لأول مرة، تحقيق عادل العوا، (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، 1378هـ، 1985م)، ص 136، 137؛ الحامدي، كنز الولد، عني بتحقيقه مصطفى غالب، (بيروت: دار الأندلس 1979م)، ص 217؛ الداعي إدريس عماد الدين القرشي، كتاب زهر المعاني، تحقيق مصطفى غالب، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1411هـ-1991)، ص 158.

فأضيف إليه حرف الكاف الوهمي الروحاني فنال بحرفه كلية الأسماء والصفات من غير تفسير ولا إيضاح⁴⁹، الجدير بالذكر هنا أن الإسماعيلية كما أسلفنا سابقاً لا تجيز إطلاق الأسماء والصفات على الله تعالى بل تعتقد أن الذات الإلهية فوق كل كلمة يقولها إنسان. ويستمر السجستاني في توزيع حروف "كوني قدر" على بقية النطقاء الإسماعيلية فنوح عليه السلام له حرف الواو الوهمي الروحاني، كذلك أضيف إلى موسى عليه السلام حرف الياء الوهمي الروحاني، كما أضيف إلى عيسى عليه السلام حرف القاف الوهمي الروحاني كذلك محمد صلى الله عليه وسلم حرف الدال الوهمي الروحاني، هكذا يلعب السجستاني بهذه الحروف ويضع تفسيرات كثيرة لها في صفحات كثيرة.⁵⁰

ورؤية السجستاني للأخرة في كتابه الافتخار واضحة؛ حيث يُنكر كون يوم القيامة مرتبطاً بتغير الخلق وعودة الأجسام المشوهة المهترئة إلى الحياة -إشارة إلى من يقولون بالمعاد الجسماني- ويقرر بأن يوم القيامة هو يوم سعيد في زمن مسعود، وهو عكس ما يؤمن أهل الظاهر من صعود الجنث المشوهة من القبور، هو شرف حاصل في لب الخلق وأصلها، هذا الشرف يتمثل في قيام أشرف الناس وأقومهم في هذا الزمن السعيد، ليأخذ أصحاب الحقائق ومن آمن به معه، ويحرم الجاحدين منه⁵¹، ويدل على وجوب قائم يوم القيامة هو الذي يتولى جمع الناس فيه وحسابهم بسخريته من اعتقاد أهل الظاهر -على رأيه-، هذا الاعتقاد الذي يقول إن الله هو الذي يجمع الأولين والآخرين يوم القيامة لحسابهم، بأن الله يتعالى أن يحاسب الزنوج والمخالفين بنفسه⁵²، ويسخر من الاعتقاد الذي يقول بأن البارئ - سبحانه- يقعد على كرسي يوم القيامة لمحاسبة خلقه؟، وهذا القول له احتمالان؛ الأول هو أن يقال بأن الله هو شخص له صورة وجوارح، أو لا يقال بذلك، فإن قيل بالأول فإن القائلين بهذا قد وقعوا في التجسيم والتشخيص للبارئ وتعالى الله عن ذلك، وإن قيل نحن ننزه البارئ عن هذا، فمن سيتولى الحساب إذن؟⁵³ فكما أسند الله تعالى وظائف للملائكة لا يقوم بها هو نفسه كالرياح والمطر والموت، فالله لا يقبض الأرواح بنفسه بل هناك ملك يقبضها⁵⁴، هنا أيضاً سيقوم بالنيابة عن البارئ بوظيفة القيامة.

إن الحل إذن في رأي السجستاني أن البارئ سيفوض من يقوم بيوم القيامة والحساب إلى آخر ذلك، ويتخذ من القرآن أدلة كالعادة، كقوله تعالى: (قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ) [الرَّم: 46]، والحكم المقصود به هنا حكم الرسول عليه الصلاة والسلام، فسمى الله تعالى تفويض الرسول له حكماً لله، وكذلك قول الله تعالى: (أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ) [المائدة: 50]، ولا يتولى الله الحكم بنفسه بل يقيم حكمه النبي أو من ناب عنه، فإذا جاز هذا، "جاز أن يكون الله تعالى ذكروه يقيم لحكم الأخرة قائماً ليحكم بين العباد في الاختلافات ولا يتولى ذلك بنفسه"⁵⁵، ثم يجيب على السائل بأن هذا القائم ليس موجوداً فإين مكانه وأين زمانه؟! بقوله إن نفس السؤال يصح أن يقال عن يوم القيامة وقد جاء في النصوص أن الساعة قريبة لكنها لم تظهر بعد، فالقائم أيضاً لم يظهر بعد وغيبته كغيبته يوم القيامة وخفاء ساعتها، وسرّ خفاء القائم هو أن دعوته تختلف عن دعوة النطقاء الرسل، فدعوته دعوة علمية لا تدرك ولا تصاب إلا بالاجتهاد في العلم، أما الرسل فدعوتهم عملية تكون بالقهر والقسر.⁵⁶

الخاتمة

ابتدأت هذه الورقة بعرض مختصر عن أهمية الدراسات الإسماعيلية وتطور الدراسات الحديثة حول المذهب، وقيل أن تدخل إلى فكر الداعي الإسماعيلي أبي يعقوب السجستاني ذكرت مختصراً عن العقيدة الإسماعيلية، إضافة إلى هذا أشارات إلى النشاط الإسماعيلي الكبير في بلاد ما وراء النهر الذي أخذ دعماً كبيراً من الدولة الفاطمية حين نشأتها وبلوغها الذروة، فقد كانت الدولة الفاطمية مصدر إلهاماً ودعماً كبيراً، وكان مدينة القاهرة مركزاً لتنسيق النشاط الإسماعيلي، فكانت الدعاة الإسماعيلية يأتون إلى القاهرة يأخذون التعاليم والكتب والإرشادات ليذهبوا إلى أقاصي البلاد ينشروا هذه الدعوة وأوضح مثال على ذلك هو حسن الصباح وجماعة الحشاشين، فقد أتى الصباح إلى القاهرة والتقى الخليفة الفاطمي المستنصر بالله وأخذ منه العهد ليعود إلى بلاد أخرى ويؤسس قلعة الموت المشهورة تاريخياً ويبشر بالدعوة النزارية الإسماعيلية.

هناك مشكلة عامة تتعلق بدعاة الإسماعيلية ومصادرهم هذه المشكلة تتمثل في ندرة المعلومات الواردة لنا عنهم، وهذا يرجع لأسباب عديدة منها أن الجماعة قد اعتادت السرية التامة والبعد عن الأوساط العامة، كما أن الدعاة الإسماعيلية لم نجد لهم ذكراً كبيراً في كتب التراجم والتاريخ المعروفة لنا اليوم، وأبو يعقوب السجستاني ليس مستثنى من هذا الأمر، فالمعلومات الواردة لنا عنه تعتبر قليلة جداً ونادرة، وهذا ليس متسغراً بين أوساط فرق الغلاة بشكل عام.

ألف أبو يعقوب السجستاني العديد من المؤلفات المهمة في الفكر الإسماعيلي منها ما هو مختصر ومنها ما يمثل حجم الكتاب العادي، فعلى سبيل المثال يعتبر متن "تحفة المستجيبين" أحد المتون المهمة المختصرة في العقيدة الإسماعيلية، كذلك يعد كتاب المقاليد مهماً في احتوائه على بعض الآراء المتطرفة عند أبي يعقوب السجستاني كتطبيقه مبادئ العقيدة الإسماعيلية على الصليب الذي يعتقد به

49 السجستاني، الافتخار، ١٢٥.

50 السجستاني، الافتخار، ١٢٦-١٢٨.

51 السجستاني، الافتخار، ص 182.

52 السجستاني، الافتخار، ص 183.

53 السجستاني، الافتخار، ص 185.

54 السجستاني، الافتخار، ص 187.

55 السجستاني، الافتخار، ص 190.

56 السجستاني، الافتخار، ص 194.

النصارى، والجدير بالذكر أن هناك جماعات أخرى من الباطنية فعلت نفس الشيء كالنصيرية أو العلوية العرب، فقد طَبَّقوا هم كذلك مبادئ العقيدة على الصليب، فبدلاً من قول النصارى الأب والابن والروح القدس، قالوا هم محمد وسلمان الفارسي وعلي بن أبي طالب. أما كتاب الافتخار فهو كتاب يحمل سمة خاصة من بين مؤلفات الكتب الإسماعيلية كلها؛ هذه السمة هي اللغة الخطابية الموجودة في هذا الكتاب، فقد قصد السجستاني من تأليف هذا الكتاب إلى الافتخار والزهو بالعقيدة الإسماعيلية أمام خصومها، وبالتالي كثرت لغة المقارنة في الكتاب، بين ما يعتقد السنة الذين يعتقدون بالظاهر كما يرى وبين ما يعتقد الإسماعيلية الذي يؤمنون بالباطن، واتباع هذا الأسلوب أفادنا كثيراً في معرفة العقيدة الإسماعيلية وما يؤمن به السجستاني بشكل واضح، فلم يعتمد كثيراً السجستاني التنظير الفلسفي العميق بحيث يكون الأسلوب مغلقاً بل امتطاء أسلوب البيان البلاغي أدى إلى وضوح فكرته أشد وضوح.

لقد قَدَّمنا في هذه الورقة موجزاً للعقيدة الإسماعيلية في المباحث الكلامية المختلفة؛ وقد سار السجستاني على هذا النهج الإسماعيلي، والجدير بالإشارة هنا أن علم الحروف -إن صح التعبير- قد اتخذ مكاناً مهماً في فكر السجستاني وهذا نراه كثيراً في كتبه المختلفة التي من بينها كتاب الافتخار موضوع البحث، وجوامع هذا العلم عنده في جملة "كوني قدر"، تلك الجملة المقدسة التي تحتوي على كثير من الأسرار الباطنية، وقد استخرج من هذه الجملة على طريقته حجية مسألة النطق السبعة، والنطق السبعة هم رؤس أدوار الزمن السبعة عند الإسماعيلية منذ بدء الخليقة على يد الناطق الأول آدم عليه السلام، وحتى نهاية الزمن بيوم القيامة على يد القائم، الذي يعتقد فيه السجستاني ويعتقد بانتظاره، فالقائم وفقاً له هو الذي سيقوم بكل أحداث يوم القيامة وليست الذات الإلهية.

فالذات الإلهية عند السجستاني مترقعة عن أي فعل مهما كان، فلا ينسب إلى الله أي اسم أو أي فعل أو صفة، وإنما هذه الصفات الواردة في القرآن فقد تُطلق على التالي وفي مصادر أخرى عند الإسماعيلية أريد بهذه الصفات الملائكة، فالمهم هنا ألا تنسب هذه الصفات إلى الله تعالى، وقد وافق كثير من الإسماعيلية على إطلاق اسم "المبدع" على الذات الإلهية فقط دون بقية الأسماء، وأشار الكرمانى أن هذا من باب الاضطرار لأن الإنسان لابد أن يستعمل اسماً لله تعالى، وإن لم يكن هذا الاضطرار لما صح إطلاق كلمة على الله، لأنه فوق كل هذه الكلمات والأسماء والصفات.

Kaynakça

- Adamson, Peter ve Richard C. Taylor. *İslam Felsefesine Giriş*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Avcu, Ali. *Horosan-Maveraünnehir'de İsmaililik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Daftary, Farhad. "W. Ivanow: A Biographical Notice." *Middle Eastern Studies*. Vol. 8, No. 2 (May 1972).
- Daftary, Farhad. *Ismaili Literature*. London: The Institute of Ismaili Studies, 2004.
- Hunsberger, Alice. *Nasir-i Khusraw's Doctrine of the Soul: From the Universal Intellect to the Physical World in Ismaili Philosophy*. Columbia University, 1992.
- Hunsberger, Alice. *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Scholar*. London, 2000.
- Ivanov, Vladimir Alekseevich. *A Guide to Ismaili Literature*. London: Royal Asiatic Society, 1933.
- Ivanov, Vladimir Alekseevich. *The Alleged Founder of Ismailism*. Bombay: Pub. For the Ismaili Society by Thacker, 1946.
- Ivanov, Vladimir Alekseevich. *Tradition concerning the Rise of The Fatimids*. Oxford: Oxford University Press, 1942.
- Latham, J. Derek ve Helen W. Mitchell. "The Bibliography Of S. M. Stern." *Journal of Semitic Studies*. Volume 15, Issue 2, 1970, 226–238.
- Mahmut, Rami İbrahim. "The Christian Influences in Ismaili Thought." *İran Çalışmaları Dergisi*. Yıl 2023, Cilt: 7 Sayı: 1, 83.
- Mahmut, Rami İbrahim. "The Origin of Esotericism: An Analysis of the Ismaili Esoteric Approach to Qur'anic Interpretation." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*. 25(1), 105–120.
- Stern, S. M. "The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. Vol. 23, No. 1 (1960), 56-90.
- Tan, Muzaffer. *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Walker, Paul. *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*. Cambridge University Press, London, 1993.
- Walker, Paul. *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim*. London: I.

B. Tauris, 1999.

- القاضي النعمان. دعائم الإسلام. تحقيق آصف علي فيضي. القاهرة: دار المعارف، 1960.
- حسين بن فيض الله الهمداني. الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن. صنعاء: منشورات المدينة، 1986.
- الكرماني. راحة العقل. تحقيق محمد كامل حسين، محمد مصطفى حلمي. القاهرة: دار الفكر العربي، دون تاريخ.
- المؤيد في الدين. ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة. تحقيق محمد كامل حسين. القاهرة: دار الكاتب المصري، 1949.
- السجستاني. كتاب الافتخار. تحقيق إسماعيل قربان حسين بوناوالا. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000.
- السجستاني. كتاب المقاليد الملكوتية. تحقيق إسماعيل بوناوالا. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000.
- أيمن فؤاد سيد. الدولة الفاطمية في مصر تفسير جديد. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 2007.
- السجستاني. إثبات النبوات. تحقيق عارف تامر. بيروت: دار المشرق، 1986.
- السجستاني. كتاب النبابع. تحقيق مصطفى غالب. بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر، 1985.
- البيروني. تحقيق ما للهند من مقولة معقولة كانت أو مردولة. الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1958.
- الداعي علي بن محمد الوليد. جلاء العقول وزبدة المحصول، منتخبات إسماعيلية. تحقيق عادل العوا. دمشق: مطبعة الجامعة السورية، 1985.
- الحامدي. كنز الولد. تحقيق مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس، 1979.
- الداعي إدريس عماد الدين القرشي. كتاب زهر المعاني. تحقيق مصطفى غالب. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991.
- ابن أبي سالم الوادعي. سمط الحقائق. بيروت: المعهد الفرنسي، 1953.
- هنري كوربان. تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ النبابع حتى وفاة ابن رشد 1198. ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي. راجعه الإمام موسى الصدر و عارف تامر. بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 1998.
- هاينز هالم. الغنوصية في الإسلام. ترجمة رائد الباش. مراجعة سالم صالح. بيروت: منشورات الجمل، 2010.

MÂVERÂÜNNEHİRLİ HANEFÎ-MATÜRİDÎ ÂLİMLERİN KERAMET ANLAYIŞI**Prof. Dr. Ahmet AK¹****Öz**

Keramet konusunda İslam âlimlerinin farklı görüşleri mevcuttur. Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimlere göre kerâmet, kısa zamanda uzak mesafelere gitmek, ihtiyaç anında yiyecek, içecek ve elbiselerin zuhur etmesi, su üstünde yürümek, cansız varlıklar ve hayvanlarla konuşmak gibi hârikulâde olayların Allah'ın veli kullarında zuhur etmesidir. Onlara göre keramet, naklen sabit, aklen caizdir. Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimler, Nihâvend'de bulunan İslam ordusunun komutanı Hz. Sariye'nin 500 fersahlık uzakta olmasına rağmen Hz. Ömer'in "Ey Sâriye, dağa dikkat et, dağa!" sözünü işitmesini keramete örnek gösterirler. Ayrıca İmam Mâtürîdî gibi salih kimselerin de keramet gösterdiklerini naklederler. Ancak onlara göre kerâmet fiilin fâili, mûcizede olduğu gibi Allah'tır. Ayrıca kerâmete mazhar olan veli, kendisine keramet verildiğini bazen bilir; bazen bilemez. Bütün bunlarla birlikte Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimler, aslında velilerin keramet göstermeye hevesli olmadıklarını hatta kerametlerini gizlemeye çalıştıklarını belirtirler. Aslında İslam'da keramet göstermekten ziyade istikamet üzere olunması gerektiğine dikkat çekerler. Bu tebliğde, Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin keramet ile ilgili görüşleri ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *İslam, Maveraünehir, Hanefî-Mâtürîdî âlimler ve Keramet.*

Abstract

Islamic scholars have different opinions about miracles. According to Hanafi-Mâtürîdî scholars of Mâvarâunnahir(Transoxiana), miracles are the occurrence of miraculous events in the saintly servants of Allah, such as traveling long distances in a short time, the appearance of food, drink and clothes in times of need, walking on water, flying in the air, talking with inanimate beings and animals. According to them, miracles are narrationally fixed and intellectually permissible. The Hanafi-Mâtürîdî scholars of Mâvarâunnahir cite the example of the commander of the Islamic army in Nihâwand, Hazrat Sariyah, hearing Hazrat mar's words, "O Sariyah, beware of the mountain, the mountain!" even though he was 500 leagues away. They also narrate that righteous people such as Imam Mâtürîdî showed many miracles. However, according to them, the perpetrator of the act of miracle is Allah, as in the case of a miracle. In addition, the Saint (Veli) who is blessed with a miracle sometimes knows that he has been given a miracle; sometimes he can't know. Along with all this, Hanafi-Mâtürîdî scholars of Mâvarâunnahir state that the saints were not actually keen on showing miracles and even tried to hide their miracles. In fact, they point out that in Islam, it is more important to be on the path of direction than to show miracles. In this paper, the views of Hanafi-Mâtürîdî scholars from Transoxiana regarding miracles will be discussed in detail.

Keywords: *Islam, Mavaraunehir (Transoxiana), Hanafi-Mâtürîdî scholars and Miracle.*

Giriş

Keramet, İslam âlimlerinin çoğunun kabul ettiği bir inanç konusudur. Velîlerden zuhur eden olağan üstü hal şeklinde tanımlanan keramet, tıpkı mûcize gibi tabiat kanunlarıyla açıklanamayan olağan üstü ve sıra dışı bir olaydır. Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimler, keramet meselesini mûcize gibi itikadî bir konu olarak kabul ederler. Onlara göre ileride genişçe ele alınacağı üzere Kur'an'ı Kerim'de keramet ifadesi geçmez. Fakat bu durum Kur'an'ı Kerim'de kerametten bahsedilmediği anlamına gelmez. Çünkü Kur'an'ı Kerim'de peygamber olmayan salih kimselerin elinde gerçekleşen olağan üstü hallerden "âyet veya âyât" şeklinde bahsedilmektedir ki bu da sonradan keramet olarak

¹ Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepleri Tarihi

isimlendirilmiştir. Nitekim İslam âlimleri hicri ikinci asırdan itibaren “âyet veya âyât” yerine keramet kelimesini kullanılmaya başladıkları görülmektedir. Bu sebeple Mâverâünehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimler, Kur'an'ı Kerim'de geçen peygamber olmayan bir kişinin Sebe melikesinin tahtını bir anda Hz. Süleyman'ın yanına getirmesi (en-Neml 27/38; Hz. Meryem'e Cenab-ı Allah'ın katından rızık gelmesi (Âl-i İmrân 3/37; Meryem 19/25) ve Ashâb-ı Kehf'in bir mağarada uzun süre uyuyup düşmanlarından korunmuş olması (el-Kehf 18/16-26) gibi olağanüstü halleri keramet örnekleri olarak değerlendirmişlerdir. Bununla da kalmamışlar keramet hak ve sabit olduğunu aklî ve naklî delillerle ispatlamaya çalışmışlardır.

1. Evliyanın Kerametleri Haktır ve Delillerle Sabittir

Mâverâünehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimlere göre kerâmet, daha önce belirtildiği üzere ihtiyaç duyulduğunda kısa zamanda uzak mesafelere gitmek, yiyecek, içecek ve elbiselerin zuhur etmesi, su üstünde yürümek, cansız varlıklar ve hayvanlarla konuşmak gibi hârikulâde olayların, Allah'ın veli kullarında zuhur etmesi olup bu konuda çok sayıda delil mevcuttur. Ancak biz önce sözkonusu delillere geçmeden önce Mâverâünehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin kerametle ilgili görüşlerini kendi eserlerine dayanarak özetlemek istiyoruz.

Mâverâünehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin itikatta ve fıkhıta bağlı olduğu İmam Azam Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) *el-Fıkhü'l-ekber* adlı eserinde peygamberlerin mucizesi ile evliyanın kerametlerinin hak olduğunu açıkça kayıtlıdır (Ebû Hanife, 2002, s. 74). Ebû Hanife'den sonra onun itikadi görüşlerini geliştirip sistemleştiren Ebû Mansur Mâtürîdî (ö. 333/944) de *Tevilatü'l-Kurân* adlı eserinde kerametle ilgili görüşünü şu şekilde ifade etmiştir:² “Allahu Teâla evliyasından herhangi birini günlerce sürececek bir yolculukla varılacak mesafeyi bir günde veya bir anda geçirmesi, suyun üzerinde yürütmesi inkâr edilemez. Böylesi harikulade olaylar, ne uzak görülür ne de red edilir.” (Mâtürîdî, 2007, 9/27).

İmam Mâtürîdî'den sonra Ebû Şekûr Salimi (ö. 460/1068), Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî (ö. 493/1099), Ebü'l-Muin Nesefî (ö. 508/1114), Saffar Buhari (ö. 534/1139), Alaeddin Üsmendi (ö. 552/1157) ve Ali b. Osman el-Ûşî (ö. 575/1179) gibi bütün Mâverâünehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimler, Ebû Hanife ile İmam Mâtürîdî'nin keramet görüşünü benimsemiş ve eserlerinde keramet hak ve sabit olduğunu delilleriyle kaydetmişlerdir (Sâlimi, 2017, s. 172, 173; Pezdevî, 1994, s. 328; Ebü'l-Muin en-Nesefî, 1993, 1/536; Saffar el-Buhari, 2011, s. 811).

Özellikle Mâtürîdî için ikinci kurucusu kabul edilen Ebü'l-Muin Nesefî *Tabsiratü'l-edille* adlı eserinde keramet konusunu müstakil bir başlıkta ele alarak keramet hak ve rivayetlerle sabit olduğunu delilleri ile birlikte kaydetmektedir. Ona göre evliyanın kerameti hakkında ayetlerin yanı sıra çok sayıda haber ve gerçek nakillerin bulunması keramete inanılmasını gerekli kılmaktadır. Onun keramet hak ve rivayetlerle sabit olduğuna dair getirdiği delillerden biri Süleyman'ın (a.s.) arkadaşının, Belkıs'ın tahtını bir anda getirmiş olmasıdır. Bir diğeri Hz. Ömer'in Medine'de minberde Nihavent'teki orduya “Ya Sariye! Dağa dikkat, dağa dikkat et” deyip Hz. Sariye'nin bunu 500 fersah mesafeden işitip tedbirini alması ve fethin bu sebeple gerçekleşmiş olmasıdır. Bir başka delil de Hz. Halid'in içtiği zehirin kendisine zarar vermemiş olmasıdır. Bir başka delil de yine Hz. Ömer'in Nil nehrine emretmesidir.³ Ayrıca tâbiin ve

² Ebû Mansur Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân Tercümesi*, çev. İbrahim Tüfekçi, edit. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2018), 9/41, 42.

³ Nesefî'nin bu konuda herhangi bir açıklama yaptığını tespit edemedik. Kuvvetle muhtemel burada şu olaydan bahsetmektedir: Mısır fethedildiğinde, Mısırlılar vali Amr İbnü'l-As'a geldiler ve Nil nehrinin taşıp toprakların verimli hale gelemsi için her sene bakire bir kızın Nil'e atılması gerektiğini söylediler. Vali de onlara “Bunun İslâm'da yeri olmadığı ve İslâm'ın kendisinden önce olan kötü âdetleri kaldırdığını” söyledi. Ancak sene geçmesine rağmen Nil taşmatınca nerdeyse hepsi göçüp Mısır'ı terkedeceklerdi. Bunun üzerine Amr İbnü'l-As bu durumu Hz. Ömer'e haber verdi. Hz. Ömer de ona “Sen doğrusunu söylemişsin. Sana şu mektubumun içinde bir parça kâğıt gönderiyorum, onu Nil'e at!” diye yazdı. Amr, o kâğıt parçasını Nil'e attı. Ertesi günü Mısırlılar, Nil nehrinin onaltı zira yükseldiğini gördüler. Böylece Mısır'da o kötü adet kaldırıldı. Bkz., Celaledin Abdurrahman es-Suyutî, *Târihu'l-hülefâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire:

salihinden çok sayıda kişiden bu tür kerametlerin rivayet edilmiş olması da keramet hak ve sabit oluşunun delilleri arasında yer almaktadır (Ebü'l-Muin Neseî, 1993, 1/536).

Ebü'l-Muin Neseî, Mutezile'nin mucize ile karışır gerekçesiyle kerameti kabul etmediğini, ancak onların bu iddiasının çok yersiz olduğunu şöyle açıklar: (Ebü'l-Muin Neseî, 1993, 1/536, 537). "Mucize, risalet davasında olan bir peygamberin elinde zuhur eder. Oysa bir velî peygamberlik iddiasında bulunacak olsa o anda velîliği düşer ve keramet gösteremez. Böyle bir kimse peygamberlik iddiasında bulunduğu anda kâfir ve Allah'ın düşmanı olur. Ayrıca mucize sahibi peygamber mucizesini gizlemez, aksine onu izhar eder. Hâlbuki keramet sahibi velî, kerametini gizlemeye gayret eder ve çoğu zaman keramet göstermek istemez. Kendisinden sadır olan olağan üstü hallerin keramet değil de istidraç olmasından endişe duyar, korkar. Bundan dolayı Allahu Teâla'nın salih kullarından birisi, bir velinin kerametini göreceksin o velî, kerametinden dolayı meşhur olup mağrur olma ihtimalinden dolayı endişe duyup korktuğu için kerametini gören kişiden ricada bulunur, yalvarıp yakarak gördüğü kerameti gizlemesini ve ifşa ememesini ister. Oysa mucize sahibi olan peygamber akîbetinden emindir, böyle bir endişe ve korkudan korunmuştur, masumdur. Velinin ise böyle bir garantisi yoktur. Mesele bu kadar açık ve netiken mucize ile keramet birbirine nasıl karışır?"

Mâtürîdî için derli toplu özeti sayılan Ömer Neseî'nin *Akâid* eserinde, "Evliyanın kerameti, hakîr" şeklinde kaydedilmektedir (Ömer Neseî, 1972, s. 9, 10). Yine Mâtürîdî için şiir şeklindeki özeti sayılan Ali b. Osman el-Ûşî'nin *Emâli* adlı eserinde de keramet hak ve sabit oluşu "Kerâmâtü'l-veliyî bidâri dünya, lehâ kevnün fehüm ehlin neval" (Dünyada evliyanın kerameti sabittir, vardır. Onlar yani evliya, ihsan, fazilet sahibidirler.) şeklinde geçmektedir (Aliyyü'l Kârî, 2016, s. 23).

Bir başka Hanefî-Mâtürîdî âlim olan Nureddin Sabuni'ye (ö. 580/1184) göre de velilerin kerametleri akli ve nakli deller ile caizdir.⁴ Ona göre tâbiin ve tebee tâbiinden ümmet-i Muhammedin salih kullarına ait ahad yoluyla naklonula gelen kerametle ilgili rivayetler bir araya getirildiği takdirde tevatür mertebesine ulaşır (Sabuni, 1982, s. 124).

Yine Semerkantlı âlimlerden Ebû Muhammed Rüknuddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz es-Semerkandî'ye (701/1301) göre de keramet caizdir. Keramet, birçok ayet ve hadisin⁵ yanı sıra sahabeden ve çok sayıda salih kimselerden sadır olmuştur. Ona göre keramet, velinin imanını kuvvetlendirmek, dindeki gayretini kolaylaştırmak ve onu teselli için Allah'ın velî kulunun elinde izhar etmesidir. Böylece o velinin elinde zuhur eden bu keramet, peygamberine mutabaatının bereketiyle peygamberi için mucize olur. Ayrıca keramet, velî olmayan Müslümanların manevî derece elde etmesine vesile olmak için gösterilir. Keramet şartı ise akaidde, ahlak, akval ve efalde Hz. Peygamber'e mutabaattır. Keramet hak ve sabit oluşunu ancak inatçılar ve kibirliler inkâr eder (Ubeydullah es-Semerkandî, 2008, s. 100, 101).

Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin keramet ile ilgili görüşlerini kendi eserlerine dayanarak kronolojik olarak verdikten sonra şimdi keramet ile ilgili sundukları naklî ve aklî delillere geçelim.

1.1. Keramet hak ve Sabit Oluşunun Delilleri

Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimlere göre Kur'an-ı Kerim'de peygamber olmadıkları halde bazı iyi kullar hakkında hârikulâde olaylardan bahsedilmesi keramet hak olduğunu göstermektedir. Nitekim Kehf Suresi'nde Ashâb-ı Kehf'in uzun yıllar mağarada uyutulmak suretiyle düşmanlarından korunduğu, Neml Suresi'nde Hz. Süleyman'ın isteği üzerine Belkıs'ın tahtının çok kısa

matbaatü'l-fücâleti'l-cedide, 1969, s. 127; Eymen Fuâd Seyyid, "Nil", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33: 122-123.

⁴ Sabuni, *Maturiddiyye Akaidi*, s. 123, 124; Sabuni, *el-Kifaye fil hidaye*, s. 209, 210.

⁵ Hz. Peygamber hayatta iken bazı sahâbîlerin kerametleri rivayet edilmiştir. Bunlardan biri, Hz. Ebû Bekir'in üç kişi için hazırladığı yemeğin bereketlenmesi, birçok kişinin bu yemekten yemesi ve yine de yemeğin artmasıdır. Buhârî, "Edeb", 88, "Menâkıb", 25, "Mevâkıf", 41; Müslim, "Eşribe", 176.

bir sürede uzak mesafeden getirildiği, Meryem Suresi’nde ise Hz. Meryem’e kış gününde yaz meyveleri verildiği gibi olağan üstü olaylar haber verilmiştir. Ayrıca sahabe ve tabiinden nakledilen kerametler de naklî delil olarak getirilmiştir. Şimdi bu delilleri sırasıyla görelim.

1.1.1. Ashâb-ı Kehf Kıssası

Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin reisi olan İmam Mâtürîdî ’ye göre Kehf Suresi’nde geçen Ashab-ı Kehf’in başında insanların gücünü aşan ve harikulade olaylar geçmiştir. Ashab-ı Kehf’e verilen bu lütuflar, kavimleri arasında Allah’ın dinini tercih etmiş olmaları ve dinlerini yaşayabilmek için küfrün hâkim olduğu topluluktan ayrılmış olmalarındandır. İşte bundan dolayı Cenabı Allah onlara çok sayıda lütufta bulunmuş yani kerametler vermiştir. Yine Allahu Teâla’nın evliyasından herhangi birine günlerce sürecek bir yolculukla varılacak mesafeyi bir günde veya bir anda geçirmesi, suyun üzerinde yürütmesi inkâr edilemez. Böylesi harikulade olaylar, ne uzak görülür ne de red edilir (Mâtürîdî, 2007, 9/27). Yine Mâtürîdî’ye göre Ashab-ı Kehf kıssası, Cenab-ı Allah’ın kudretinin alametlerindedir. Bu kıssa, hem Cenabı Hakk’ın Peygamber’inin nübüvvetini ispat etmek için getirdiği delillerden biridir. Hem de Allahu Teâla’nın dinini seçen o gençlere bahşetmiş olduğu harikulade olaylardandır (Mâtürîdî, 2007, 9/28). İncelememiz neticesinde Mâtürîdî’nin kerametle ilgili bu görüşünün diğer Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimler tarafından benimsenip savunulduğu anlaşılmıştır.

1.1.2. Belkıs’ın Tahtının Çok Kısa Bir Sürede Uzak Mesafeden Getirilmesi

Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin kerametle ilgili Kur’an-ı Kerim’den getirdikleri başka bir deli de Neml Suresi’nin 40 ayet-i kerimesinde geçen Süleyman aliyhisselamın veziri İfrit’in hiç zahmet çekmeden Belkıs’ın tahtını bir anda ism-i azam sayesinde getirmiş olmasıdır. Nitekim ilgili ayette olay şöyle anlatılmaktadır: “Ben, gözünü yumup açmadan önce onu sana getiririm dedi. Bir de (Süleyman) onu yanında hazır görünce: bu, Rabbimin lütfundan olan bir şeydir.... dedi”. Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimlere göre bu ayet, harikulade olayların peygamber olmayanların ellerinde de gerçekleşeceğine delalet eder (Mâtürîdî, 2007, 10/386; 2018, 10/449; Ebü’l-Muin Nesefî, 1993, 1/536; Saffâr Buhârî, s.811; Sabuni, 1982, s. 110; Ubeydullah Semerkandî, s. 101).

1.1.3. Hz. Meryem’in Kuru Ağaçtaki Yaş Meyve ile Rızıklanması

İmam Mâtürîdî, Meryem Suresi’nin 25. ayetinde geçtiği üzere Hz. Allah’ın Hz. Meryem için kuru hurma ağacını, altından dere akıtarak meyve veren yaş hurma ağacına çevirmesini ve başka hiç kimsenin yardımı olmadan onu Allah’ın rızıklandırmış olmasını keramet olarak görür. Ona göre bu Cenab-ı Allah’ın Hz. Meryem’e bir ikramı, ihsanıdır (Mâtürîdî, 2007, 9/131).

1.1.4. Hz. Ömer’in 500 Fersahlık Mesafede Bulunan Hz. Sariye’ye Sesini Duyurması

Ebü’l-Muin Nesefî, Saffâr el-Buhârî ve Nureddin Sâbunî gibi Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimler, Nihâvend’de bulunan İslam ordusunun komutanı Hz. Sariye’nin 500 fersahlık uzakta olmasına rağmen Hz. Ömer’in “Ey Sâriye, dağa dikkat et, dağa!”⁶ sözünü işitmesini ve zaferin bu sebeple elde edildiğini keramete örnek gösterirler (Ebü’l-Muin en-Nesefî, 1993, 1/536; Saffâr el-Buhârî, s.811; Sabuni, 1982, s. 123; Ubeydullah es-Semerkandî, s. 101).

Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimler, bunlardan başka Hz. Halid’in zehir içmesine rağmen zarar görmemiş olmasını ve Hz. Ömer’in mektubunun atılmasıyla Nil nehrinin taşmış olmasını⁷ da keramet olarak kabul ederler.⁸ Ayrıca onlar, İmam Mâtürîdî gibi salih kimselerin de keramet

⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbetü fi temyizi’s sahâbe*, 2: 2.

⁷ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ebü’l-Fadl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacerî’l-Askalanî, *el-İsâbetü fi temyizi’s sahâbe*, Kahire: Matbaatü’s-saâde, 1328, 2: 2.

⁸ Mısır fethedildiğinde, Mısırlılar vali Amr İbnü’l-As’a geldiler ve “Bü’ne” ayında bakire bir kızı, babasını ve annesini razı etmek suretiyle alıyoruz. Ona en güzel süs eşyalarını, takıları takıyoruz, sonra da onu Nil’e atıyoruz. Böylece Nil taşıyor. Topraklarımızdan ürün alabilmemiz için nehrin taşması gerek” dediler. Amr onlara “Bu, İslâm’da olmaz. Çünkü İslâm kendisinden önce olan kötü âdetleri yıkmıştır” dedi. Onlar “Bü’ne” ayının sonuna kadar durdular, fakat Nil taşmadı. Nerdeyse hepsi geçedip Mısır’ı terkedeceklerdi. Amr. İbnü’l-As bu durumu Hz. Ömer’e haber verdi. Hz. Ömer de ona “Sen

gösterdiklerini naklediler. (Pezdevî, 1994, s. 3). İmam Mâtürîdî'nin kerameti ile ilgili bazı rivayetler mevcuttur (Ak, 2019, s. 71-73). Bu rivayetlerden biri şudur: Buharalı Ebû Muhammed er-Riğdemûnî (IV./X. Asır)'nin *Ravdatü'l-Ulemâ* adlı eserinde geçtiğine göre, yöneticilerle arası gayet iyi olan Ebû Ahmed el-İyâzî, dönemin siyasilerine pek sıcak bakmayan hocası Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi bir memurun evine ziyaret maksadıyla gitmeye ikna eder. Eve varılınca Semerkant zenginlerinin adetleri üzere misafirlere "ğâliye" adı verilen kokulu, siyah bir madde (muhtemelen sağlığa zararlı bir koku) sürmek istenilmesi üzerine Mâtürîdî, sert bir şekilde karşı çıkar ve söz konusu maddeyi kullanmak istemez ve koku ikramını geri çevirir. Kokuyu İmam Mâtürîdî'nin beğenmeyip kullanmamasına rağmen, "ğâliye" kokusunu Mâtürîdî'nin izni olmaksızın atının kuyruğuna sürerler. Mâtürîdî davetten ayrılırken, atının kuyruğuna istemediği kokunun sürüldüğünü fark eder ve üzülür. Bunun üzerine Mâtürîdî'nin atı, kuyruğuna sürülen "ğâliye" yıkanıp temizleninceye kadar yerinden kıpırdamaz.⁹

Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin kerametın sübutu ile ilgili naklî delillerin yanı sıra akli deliller de getirdikleri görülmektedir. Onlara göre kerametın aklen mümkün oluşu, Hz. Allah'ın kudretine ve yaratması ile ilişkilidir. Yani evliyanın kerameti her ne kadar âdetin hilafına ise de bu harikulade olayı yaratan Cenabı Allah'tır. Hz. Allah'ın da her şeye gücü yettiğine göre Allah'ın yardımı ve yaratmasıyla evliyanın keramet göstermesi aklen mümkündür. Bundan dolayı Hz. Allah'ın tabiat kanunlarına aykırı bir takım olağanüstü halleri yaratarak veli kuluna ihsanda, ikramda bulunması pek tabiidir (Ebû'l-Muin Nesefî, 1993, 1/536; Saffar Buharî, s. 811; Sabuni, 2013, s. 110; Ubeydullah Semerkandî, s. 101).

Sonuç ve Değerlendirme

Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimler, kerametın naklen sabit aklen mümkün olduğu görüşünde olup bu konuda çok sayıda akli ve naklî deliller getirmişlerdir. Onlara göre naslarda kerametın gerçekliğine inanmayı gerekli kılan deliller mevcuttur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de peygamber olmadıkları halde bazı iyi kullar hakkında hârikulâde olaylardan bahsedilmiştir. Hz. Süleyman'ın vezirinin Belkıs'ın tahtını bir anda Hz. Süleyman'ın yanına getirmesi, Hz. Meryem'e Allah katından kış gününde yaz meyveleri verilmesi, Ashâb-ı Kehf'in uzun yıllar mağarada uyutulmak suretiyle düşmanlarından korunması birer keramet örneğidir. Onlara göre bu âyetlerde sözü edilen kişiler peygamber olmamasına rağmen Allah'ın inayetiyle kendilerinden hârikulâde haller zuhur etmiştir ki bu da keramet demektir. Hatta veli olmayan sıradan bir müminden de Allah'ın yardımıyla hârikulâde hallerin zuhur etmesi de mümkündür ki buna ma'ûnet denilir.

Onlar kerametın aklen mümkün oluşunu Hz. Allah'ın kudretine ve yaratmasına bağlarlar. Onlara göre evliyanın kerameti her ne kadar âdetin hilafına ise de bu harikulade olayı yaratan Cenabı Allah'tır. Hz. Allah'ın da her şeye gücü yettiğine göre evliyanın Allah'ın yardımıyla keramet göstermesi aklen mümkündür. Ayrıca keramet her ne kadar sünnetullaha aykırı ise de nâdirenen vuku bulur ve hiçbir zaman velîler, insanları sünnetullaha aykırı davranmaya teşvik etmez.

Onlara göre evliyanın kerametının nebinin nübüvvetini iptal edeceğine dair iddialar yersizdir. Çünkü velinin kerameti nebinin nübüvvetini iptal değil; ispat eder. Nitekim keramet, ancak hakiki bir velinin elinde zuhur eder. Hakiki veli olmak ise ancak hakiki mümin olmakla mümkündür. Hakiki mümin olmak ta o velinin Peygamber'ine inanmasıyla mümkündür. Dolayısıyla bu durum, velinin iman ettiği peygamberin nübüvvetinin iptaline değil, ispatına delalet eder. Ayrıca "evliyanın kerameti ile peygamberlerin mucizesi birbirine karışma ihtimali olabilir" şeklindeki iddialar da geçersizdir. Çünkü

yaptıklarında isabet etmişsin. Sana şu mektubumun içinde bir parça kâğıt gönderiyorum, onu Nil'e at!" diye yazdı. Amr, o kâğıt parçasını Nil'e attı. Ertesi günü Nil nehrinin onaltı zira yükseldiğini gördüler. Böylece bu sayede Mısır ehlinde o kötü adet kaldırıldı. Bkz., Celaledin Abdurrahman es-Suyutî, Târihu'l-hülefâ, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire: matbaatü'l-fücâleti'l-cedide, 1969, s. 127; Eymen Fuâd Seyyid, "Nil", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33: 122-123

9 Zendevisâtî, Yahya b. Ali, *Ravdatul- Ulemâ ve Nüzhetü'l-Fudalâ*, Süleymaniye Ktp. Fatih Bölümü, Nu: 2635, v.10b.

mucizede meydan okuma ve nübüvvet davası vardır. Keramette ise böyle bir durum söz konusu değildir. Şayet herhangi bir velî nübüvvet davasında bulunsa ve kerametiyle meydan okusa o anda kâfir olur ve velayeti iptal olur. Ve onun elinde de keramet zuhur etmez. Yine keramet hiçbir hikmetinin, faidesinin olmadığına dair iddialar da geçersizdir. Çünkü yukarıda zikredildiği üzere aklî ve naklî delillerle sabit olan bir şeyin mutlaka az çok faidesi olur. Hatta peygamberlerin insanlara iman, ibadet ve ahlak bakımından örnek olarak onlara faydası olduğu gibi evliyanın da insanlara bu konularda faydası dokunur. Ayrıca keramet, imanın kuvvetlenmesine ve karşılaşılan zorluklara tahammül edilmesine vesile olur. Bununla birlikte keramet, ancak iman, ahlak, söz ve fiillerde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) tam mutabaatta bulunan gerçek velilerden zuhur eder.

Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimlere göre keramet bir ihtiyacı karşılamak üzere zuhur eder. Keramete ihtiyacı bulunan veya imanı zayıf olan bir kişiye keramet verilmesi veya gösterilmesi onun ihtiyacını gidermek ve imanını kuvvetlendirmek içindir. Bu sebeple onlar kerameti, Allah Teâlâ'nın velî kuluna bir ikramı ve lutfu olarak kabul etmişler, Allah'ın kendisine itaat eden ve O'na yaklaşmaya çalışan velîlere bunu ihsan edeceğini söylemişlerdir. Onlara göre ilâhî bir lutf olmakla beraber keramete mazhar olan bir velî, Allah'ın lutfuna nâil olarak kendisinin ve Müslümanların imanının kuvvetlenmesine vesile olduğu için O'na şükreder ve daha çok bağlanır. Ancak kendisinden böyle bir hal zuhur ettiği için insanların gösterdiği teveccühün nefisini şımartabileceği endişesi taşır ve kendisinden zuhur eden kerametlerin ifşa olmasını pek istemez.

Netice olarak Mâverâünnehirli Hanefî-Mâtürîdî âlimler, keramet hak ve sabit olduğunu belirtmekle birlikte gerçek velilerin keramet göstermeye hevesli olmadıklarını hatta kerametlerini gizlemeye çalıştıklarını belirtirler. İslam'da keramet göstermekten ziyade istikamet üzere olunması gerektiğine ve istikamet kerametten daha üstün olduğuna dikkat çekmişlerdir. Aslında en büyük mucize, Kur'ân-ı Kerim olduğu gibi en büyük keramet de istikamet üzere olmaktır. İstikamet ise tevhid ve salih ameller demektir.

Kaynakça

- Ak, A. (2019). *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Aliyyü'l-Kârî, A. (2019). *Şerhu'l-Emâli*. İstanbul, Fazilet Neşriyat.
- Buhârî, M. (1992). *Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ebû Hanîfe, N. (2002). *el-Fıkhu'l-Ekber*, (İmâm-ı Â'zamın Beş Eseri içerisinde), nşr. Mustafa Öz, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- İbn Hacer, Ş. (1328). *el-İsâbetü fî temyizi's sahabê*. Kahire: Matbaatü'ssaâde.
- Mâtürîdî, M. (2005-2011). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Edt. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Mâtürîdî, M. (2018). *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. İbrahim Tüfekçi, edit. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Müslim, E. (1992). *es-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nesefî, E. M. (1993). *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. nşr. Claude Selame, Dimeşk.
- Nesefî, Ö. (1972). *Akaid-i Ömer Nesefî*, İstanbul: Eser Kitabevi.
- Pezdevî, M. (1994). *Ehl-i Sünnet akaidi*, (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul: Kayihan Yayınları.
- Sâbûnî, N. (1982). *Mâtürîdîyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Sâbûnî, N. (2013). *el-Kifaye fî'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Dar İbn Hazm.
- Saffâr Buhârî, İ. (2011). *Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-Tevhîd*. nşr. Angelika Brodersen. Beyrut: el-Ma'hedü'l-almani li'l-Ebhasi's-Şarkıyyeti Müessesetü'r-Reyyan.
- Sâlimî, E. (2017). *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd / Ebû Şekûr es-Sâlimî*. nşr. Ömür Türkmen. Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Semerkandî, U. (2008). *el-Akâidetü'r-rükniyye fî şerhi Lâ ilâhe illallah Muhammediün resûlullah*, edit. Mustafa Sinanoğlu. İstanbul: İSAM.

- Seyyid, E. F. (2007). "Nil". 33: 122-123. TDV İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*.
- Suyutî, A. (1969). *Târihu'l-hülefâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire: Matbaatü'l-fücâleti'l-cedide.
- Üsmendi, A. (2005). *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübabül Kelam*. thk. M. Sait Özervarlı, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Zendevisâtî, Y. *Ravdatul- Ulemâ ve Nüzhetü'l-Fudalâ*. Süleymaniye Ktp. Fatih Bölümü, Nu: 2635, v.10b.

TEFSİRDE AKILCI EĞİLİMİN OLUŞMASINDA MÂVERÂÜNNEHİR HAVZASININ ROLÜ

Mustafa KILIÇASLAN¹

Öz

Tarihte İslam'ın ilim ve medeniyet merkezlerinden biri olan Mâverâünnehir, özellikle tefsir faaliyetleri bakımından zengin bir birikime sahip olmuştur. Çok önemli tefsir alimlerinin yetişmesi ve tefsir tarihinde mümtaz bir konuma sahip olması Mâverâünnehir'i merkezi bir yere oturtmaktadır.

Mâverâünnehir tefsir havzasında yetişen tefsir alimleri hem kendi dönemlerinde hem de sonraki asırlarda Müslümanların Kur'an'ı anlama çabalarında önemli bir yere sahip olmuştur. Mâverâünnehir coğrafyasında yetişen müfessirlerin tefsir kitapları yıllarca medreselerde okutulmuş ve bu eserlere şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Özellikle meşhur hadis ravilerinin eserlerindeki “Tefsiru'l-Kur'an” bölümleri Mâverâünnehir bölgesindeki ilk tefsir faaliyetleri olarak görülebilir.

Mâverâünnehir'in sahip olduğu sosyo-kültürel arka plan Kur'an'ı yorumlama gayretlerine etki etmiş ve Ehl-i Re'y'in ön plana çıkmasını sağlamıştır. Özellikle Mâtürîdî ve Zemahşerî ile zirveye çıkan tefsirde akılcı eğilimin Mâverâünnehir'deki tefsir çalışmalarıyla irtibatı söz konusu coğrafyanın önemini göstermektedir. Biz bu çalışmamızda Mâverâünnehir'deki tefsir faaliyetlerini, bu çalışmaların boyutlarını, tefsir tarihi açısından önemini, tefsir sahasına yapmış oldukları katkılarını tespit etmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Mâverâünnehir, Mâtürîdî, Ehl-i Re'y.

Abstract

Transoxiana, one of the centers of science and civilization of the Islamic religion, has a rich accumulation of tafsir activities. The training of important commentators places Transoxiana at the centre.

Commentators in Transoxiana maintained their importance both in their own time and in the following centuries. The books of the commentators in Transoxiana are taught in madrasahs and commentaries are written. "Tafsiru'l-Qur'an" sections in the works of famous hadith narrators are the first tafsir activities in Transoxiana.

The socio-cultural background of Transoxiana affected the interpretation of the Quran and brought Ahl al-Ray to the fore. The connection between the rational tendency in interpretation, which peaked with Maturidi and Zamakhshari, and the interpretation in Transoxiana is important.

In our study, we tried to determine the tafsir activities in Transoxiana, its importance in terms of the history of tafsir and its contributions to the field of tafsir.

Keywords: *Tafsir, Quran, Transoxiana, Mâtürîdî, Ahl al-Ray.*

Giriş

Kur'an'ı anlama çabaları Hz. Peygamber zamanında başlamış ve sonraki dönemlerde dinamik bir biçimde devam etmiştir. Sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiûn nesli Kur'an'ı muhafaza etme ve sonraki nesillere sağlıklı bir şekilde ulaştırma misyonuyla hareket ederek rivayet ağırlıklı olarak tefsir faaliyetlerini yürütmüştür. Bir âyetin yorumu gündeme geldiğinde Hz. Peygamber'den o konuda vârit olan rivayetler esas alınmış ve hadisler ışığında tefsir/te'vil yapılmıştır. Öyle ki tefsir faaliyetleri ilk olarak hadis kitaplarında bir bölüm olarak teşekkül etmiştir. Yani hadis ilmi öncelikle ortaya çıkmış, tefsir ilmi hadis ilminin içerisinde yer almıştır.² Nitekim Zehebî, tefsirin tedvininin üç aşamada

¹ MEB

² Bazı ilim adamları ise başlangıçta tefsirin hadisin bir şubesi olduğunu reddetmekte ve tefsir eserlerinin müstakil olarak hadis kitaplarından önce var olduğunu belirtmektedir. Mustafa Karagöz, “Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümü müydü?” İddiasının Kaynak ve Değeri”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 46-47.

tamamlandığını, birinci aşamanın rivayet dönemini içerdiğini, ikinci aşamada hadislerle birlikte tefsirin gerçekleştiğini son aşamada ise tefsirin müstakil olarak tedvin edildiğini belirtmiştir.³

Tefsirin müstakil olarak tedvininden önceki süreci betimlemek üzere "et-Tefsîru bi'l-me'sûr" ifadesi kullanılmıştır. Buna göre "et-Tefsîru bi'l-me'sûr" kavramı ile Allah'ın muradını tespit etmek üzere âyetlerin hadis ve sahabe sözü ile tefsir edilmesi kastedilmiş olmaktadır.⁴ Esasen "me'sûr" lafzı öncekilerin nakillerini kapsamaktadır.⁵ Nakillere bağlılık ve rivayetleri esas alma tavrı sahabe tarafından son derece titizlikle uygulanmıştır. Öyle ki Ebû Bekir kendisine Kur'an'daki "أَبٌ"⁶ lafzı sorulduğunda "Kendi kişisel görüşümle te'vil ve tefsire kalkışırsam beni hangi gök gölgelendirir, beni Allah'ın azabından kim kurtarabilir?" şeklinde cevap vermiştir.⁷ Şüphesiz bu durum sahabenin hiçbir şekilde re'y ile tefsir yapmadığı, aklı asla kullanmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Burada Ebû Bekir'in sözünde önemli olan nokta tefsir yapılırken rivayetlerin, Hz. Peygamber'den konu ile ilgili aktarılan hadis ve sünnet kapsamındaki bilgilerin merkeze alındığıdır.

İlk dönem tefsir faaliyetlerinin rivayet ağırlıklı olarak yürütülmesi zamanla birtakım problemleri de beraberinde getirmiştir. Sınırların genişlemesi, farklı kültürlerin bir arada yaşamaya başlaması gibi durumlar karşısında rivayetlerle yetinme tavrı güncel meselelerin ele alınmasını zorlaştırmıştır. Dört halife döneminde yaşanan siyasi ve itikadi çekişmeler, toplumdaki fitne hareketleri, halifelik makamı üzerindeki tartışmalar, halifenin yetkileri, imamet koşulları gibi hususlar mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin Mu'tezile mezhebi böyle bir ortamda zuhur etmiş ve çıkış noktasını "Büyük günah işleyen kimsenin durumu nedir?" sorusu üzerine bina etmiştir. Hâricî-Mürceî fırkalarının dinî-siyasî görüşleri ile irtibatlı olan bu soru, imamet ve hilafet etrafında şekillenen ayrışmaların bir tezahürü olarak belirmiştir. Böylece tefsirin salt nakillerle yapılan bir anlama çabası olarak görülmesinin zorlukları ortaya çıkmıştır. Öyle ki Eş'arî söz konusu toplumsal atmosfere ilişkin olarak, Resûlullah'tan sonra ilk çekişmenin imamet konusunda gerçekleştiğini, Osman'ın halifeliğine kadar bir çekişme yaşanmadığını, Osman'ın öldürülmesi sonrasında insanlar arasında görüş ayrılıkları baş gösterdiğini, Osman'ın yönetim politikasının, onun öldürenlerin dinî açıdan durumlarının tartışmaya açıldığını belirtmiştir.⁸

Hicrî ilk üç asra bakıldığında tefsirin Arap coğrafyasında iki ana merkezde kümelendiğini görmekteyiz. Hicaz Tefsir Okulu (Mekke tefsir okulu, Medine Tefsir Okulu) ve Irak Tefsir Okulu (Kûfe Tefsir Okulu, Basra Tefsir Okulu). Tefsirde ekolleşme olarak ifade edebileceğimiz bu dağılımda özellikle Mekke ve Medine Tefsir hareketleri daha çok nakiller ve sahabe sözleri üzerine yoğunlaşmıştır. Hicaz Tefsir okulu ile Irak Tefsir Okulu arasındaki en büyük fark akılcılık noktasında oluşmaktadır. Özellikle Kûfe Tefsir Okulunda Abdullah b. Mes'ûd'un başını çektiği içtihadî tefsir anlayışı esas etkisini farklı bir coğrafyada Mâverâünnehir'de göstermiştir.

1. Abdullah B. Mes'ûd Ve Irak Tefsir Okulu

Mâverâünnehir bölgesinin İslamlaşma sürecinde üç evreden söz edebiliriz. Bunlar; Türk-Arap Karşılaşması ve Fetihler dönemi, İslamlaşma Dönemi, Müslüman Türklerin Hakimiyeti Dönemi. Hz. Peygamberin vefatından sonraki halifeler sürecinde fetihler yoluyla İslam coğrafyası genişlemiş ve sınırlar Orta Asya'ya kadar uzanmıştır. Ordugâhlar tarafından Mâverâünnehir'de sağlanan yeni iskân politikası ile Araplar bölgeye taşınmıştır. Fetihler yolu ile bir yandan Arapların Mâverâünnehir'e gelmesi sağlanırken diğer yandan da Türklerin Arap bölgelere intikali gerçekleşmiştir. Horasan

³ Muhammed Hüseyin ez-Zehbi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), 1/104.

⁴ Muhammed b. Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 2/12.

⁵ Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr, çev. Ahmet Küçük, "et-tefsîr bi'l-me'sûr ve et-tefsîr bi'r-re'y Kavramları Üzerine Uygulamalı Bir Yaklaşım", *Marife* 9/2 (2009), 228.

⁶ Abese 80/31.

⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Semerkand Yayınevi, 2014), 1/254-255.

⁸ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve'htilâfü'l-musallîn* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısriyye, 1329/1950), 47-49.

bölgesine sürekli akınlar Hz. Ömer (ö. 23/644) zamanında başlamış, Hz. Osman'ın (ö. 35/656) halifeliği sırasında Horasan şehirleri fethedilmiştir.⁹

Horasan diyarının Merv, Harezm, Buhara, Belh, Tirmiz, Semerkand, Nisabur beldeleri Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın fetih hareketleri ile birlikte farklı bir kimliğe bürünmüştür. Fetihler sonucunda ticarî faaliyetler de etkilenmiş ve Horasan bölgesinden Medine'ye uzanan hatta ekonomik bir pazar kurulmuştur.¹⁰ Emevîler döneminde Horasan'ın diğer şehirlerine yönelik fetih hareketleri devam etmiş ve nihayet Abbâsîler zamanında gerçekleşen Talas savaşıyla birlikte Türklerin hâkim olduğu Mâverâünnehir bölgesi İslam'ın etkisi altına girmiştir.

Hz. Osman'ın halifeliği döneminde Kûfe ve Horasan bölgeleri arasında kabileler vasıtasıyla siyasî, askerî ve ticarî ilişkiler kurulmuştur. Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın Abdullah b. Mes'ûd'u (ö. 32/652-653) Kûfe'ye vali olarak tayin etmesi¹¹, aynı zamanda Beytü'l-mâl'den sorumlu tutması bu bölgede Irak Tefsir Okulu olarak adlandırabileceğimiz bir ekolün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Zira Abdullah b. Mes'ûd bir öğretmen olarak insanlara İslam'ı anlatmakla vazifelendirilmiş ve Irak mektebinde Kur'an'ın öğrenilmesi ve anlaşılmasına dair önemli hizmetlerde bulunmuştur. Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Muhammed Erkam'ın evine gitmeden evvel Müslüman olmuş¹², Mekke'de baskı döneminde müşriklere karşı Kur'an'ı açıktan okumuş, Habeşistan ve Medine hicretlerine katılmış¹³, kendi özel Kur'an nüshasını hazırlamış, bütün gazvelere katılmış önemli bir şahıstır. Nitekim Hz. Muhammed, Abdullah b. Mes'ûd'un kişiliğini övmüş ve “Eğer ben bir kimseyi meşveret etmeksizin yönetici tayin edecek olsaydım elbette İbn Mes'ûd'u tayin ederdim.”¹⁴ buyurmuştur. Yine Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: “Kur'an'ı şu dört kişiden alınız: İbn Mes'ûd, Übey b. Kâ'b, Muâz b. Cebel ve Sâlim Mevlâ Ebû Huzeyfe.”¹⁵ Hz. Ömer de Kûfe'ye Abdullah b. Mes'ûd'u vali olarak tayin ettiğinde “Zatından başka ilah olmayan Allah'a yemin ederim ki, ondan istifade hususunda sizi nefsim tercih ettim. [Onun kıymetini bilin ve] ondan [ilim] alın!”¹⁶ buyurmuştur.

Abdullah b. Mes'ûd Irak mektebinde Kur'an tefsirine ve fıkha büyük önem vermiş, içtihadî tefsir anlayışının temellerini atmıştır. Abdullah b. Mes'ûd re'y ile tefsir anlayışını ifade etmek üzere şunları söylemiştir: “Sizden hüküm vermek durumunda olan kimse önce Allah'ın kitabına baksın, aradığı orada yoksa Resûlünün hükmüne başvursun; bunların her ikisinde de yoksa sâlihlerin hükmettiği ile hüküm versin. Şayet bunların hiçbirinde bir hüküm bulamıyorsa kendi görüşüne başvursun. Bunu da beceremiyorsa hüküm vermektен vazgeçsin”¹⁷ Hakkında açık nas bulunmayan bir konuda şahsî görüşün ortaya konulması olarak ifade edilen re'y yaklaşımı Kûfe'de Ehl-i Re'y hareketinin başlamasına öncülük etmiştir. Kûfe ekolünde hüküm verme sürecine aklın da dahil edilmesi önemli olmakla birlikte akılcılığın tefsirle buluşması Mâverâünnehir'de gerçekleşmiştir.

Abdullah b Mes'ûd fıkıh literatürüne dahil ettiği “re'y” anlayışı ile sadece Kûfe bölgesinde etkili olmakla kalmamış aynı zamanda Mâverâünnehir itikadına da tesir etmiştir. Mâverâünnehir itikadı denilince ilk akla gelen isim olan Mâtürîdî'nin tefsir-te'vil ayrımına gitmesi, pek çok âyette sahâbe rivayetleri bulunmasına rağmen kendi görüşünü belirterek dirayet tefsirine yönelmesi Kûfe'de başlayan re'y yaklaşımının Mâverâünnehir havzasında yansımaları olarak değerlendirilebilir.

⁹ Ebû Muhammed Ahmed İbn A'sem el-Kûfî, *Kitâbü'l-Fütûh* (Beyrut: Dâru'l-Edvâe, 1411/1991), 2/310-314, 237-240.

¹⁰ İbn A'sem, *Kitâbü'l-Fütûh*, 2/370.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-Kebîr* (Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 2001), 3/141.

¹² İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-Kebîr*, 3/140.

¹³ İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-Kebîr*, 3/140.

¹⁴ Tirmizî, *Ebvâbü'l-Menâkıb*, 37 (No: 3809); İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-Kebîr*, 3/87; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tesir Tarihi*, 1/285.

¹⁵ Tirmizî, *Ebvâbü'l-Menâkıb*, 37 (No: 3810).

¹⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü'l-Tabakâti'l-Kebîr*, 3/89.

¹⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, *Î'lâmü'l Muvakkûn an rabbi'l âlemin* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019/1140), 1/63; İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes'ûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/114-117.

Bununla birlikte Kûfe'de oluşan akılcılık eğiliminin Mâverâünnehir coğrafyasındaki akılcılık anlayışından farklı olduğu göze çarpmaktadır. Öyle ki Ehl-i Re'y dediğimiz Irak okulunun metodunda akıl, sıralamada Kur'an, Hz. Peygamber ve sahâbeden sonra gelmektedir. Bir konuda hüküm verileceği zaman bu silsile takip edilmekte ancak ilk üç sırada açık bir husus bulunamazsa o takdirde akıl devreye alınmaktadır. Eğer bir konuda açık bir rivayet varsa asıl olan onu dikkate almaktır. Buna göre akılcılık olgusunun ilk nüvelerini Kûfe ekolünde bulmakla birlikte bunun tam manasıyla tefsirin bir yöntemi haline gelmesini Mâverâünnehir havzasında görmekteyiz. Nitekim Mâverâünnehir ekolünün en önemli temsilcisi olan Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân* adlı eserinde bir âyeti te'vil ederken sahâbeden gelen bir rivayet olsa dahi eğer akla uygun değilse onu dikkate almayıp kendi görüşünü ifade etmiştir. Örneğin Mâtürîdî, Fatiha sûresindeki "أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" âyetini İbn Abbas'ın "سيد العالمين" şeklinde tefsir etmesine katılmayarak, Rab isminin Seyyid ismine göre daha kuşatıcı bir anlam taşıdığını belirtir. Göklerin ve yerin maliki, arşın ve benzerlerinin hâkimi anlamında kullanılan Rab lafzıdır. Seyyid kelimesi efendi manasında insanlar için kullanılır. Mâtürîdî yaptığı bu te'ville İbn Abbas'ın söz konusu tefsirine karşı çıkmıştır.¹⁸ Yine Mâtürîdî, İbn Abbas'a atfen Rahmân ve Rahîm kelimelerini incelik anlamında "rakik" lafzıyla tefsir eden rivayeti¹⁹ isabetli bulmamış ve Allah'ın isimleri arasında rakik lafzının yer almadığını belirtmiştir.²⁰

Hoşgörülü ve akılcı görüşlere eğimli olmakla birlikte ana akım gelenekçiliğin de temsil edildiği bir sentez Mâverâünnehir'de meydana gelmiştir. Abdullah b. Mes'ûd okulunda re'yin önem kazanması, ehl-i hadîs etkisinin kırılmasına yol açmıştır. Bununla birlikte aklın vahyin bilgisini elde etmeye götüren bir vasıta olarak ele alınması Kûfe döneminde söz konusu olmamıştır. Kûfe'de Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) fıkıh alanında içtihat metodunu kullanması tefsir sahasına yansımada sınırlı kalmıştır. Bu durumun oluşmasında Ebû Hanife'nin tefsir, hadis, kelam, nahivden ziyade fıkha yönelmesinin etkisi olmuştur.²¹ Maslahatlar ve makâsîd ışığında âyetlerin anlaşılması ve akılsal unsurların temel ölçütlerden biri haline gelmesinde Mâverâünnehir havzasının önemli bir rolü olmuştur.

Irak bölgesinde önemli iki merkez olan Kûfe ve Basra'da başlayan akılcılık eğiliminin tefsirde bir metodoloji haline gelememesinde sosyolojik faktörler de etkili olmuştur. Öyle ki, Ebû Hanife Emevî ve Abbâsî iktidarlarının emirlerine karşı geldiği ve kendisinden önceki fetvalara aykırı hareket ettiği gerekçesiyle dövülmüş, hapse atılmış ve tecrite maruz kalmıştır.²² İlmî ve fikrî gelişim açısından Medine'ye alternatif olarak kurulan Kûfe ekolü re'y ve içtihadın Kur'an ve sünnetten sonraki bilgi kaynakları arasına girmesinde etkili olmuştur. Bununla birlikte rivayetlere bağlılık ve sahabe görüşünü öne alma tavrı tefsirin temel bir metodu olmaya devam etmiştir. Mâverâünnehir bölgesi Mezopotamya bölgesine kıyasla tefsirde akılcı eğilimin yerleşmesinde daha etkili olmuştur. Buhârî, Müslim, Tirmizî gibi hadis alimleri telif ettikleri hadis metinlerinde tefsire özel bölümler ayırmışlardır. Böylece Mâverâünnehir havzası hem tefsirin tedvinine hem de metodolojik olarak akılcılığın tefsirle buluşmasına vesile olmuştur.

2. Mâtürîdî'nin Tefsirde Akılcı Eğilime Katkısı

Düşünce ve yorum merkezli bir anlayışın Mâverâünnehir bölgesinde yerleşmesi, İslam kültür ve medeniyeti açısından önemli değişimlere yol açmıştır. Türklerin İslam'ı kabulü ile birlikte özellikle tefsir ve hadis ilimlerinde ciddi gelişmeler meydana gelmiştir. Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875),

¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtü ehlî's-sünneti tefsîru'l-Mâtürîdî* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/359-360.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'an* (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 1/163.

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlî's-sünneti tefsîru'l-Mâtürîdî*, 1/360-361.

²¹ Mustafa Uzunpostacı, "Ebû Hanife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/143-145.

²² Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/131-138.

Tirmizî (ö. 279/892), Mâtürîdî (ö. 333/944), Neseî (ö. 710/1310), Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi alimler hem sünî geleneğin rivayetler yolu ile muhafaza edilmesine hem de aklın tefsirde önemli bir enstrüman haline gelmesinde mühim katkılar sunmuştur. Düşünceyi, aklı, irfanı ve hikmeti tefsir ilminin temel metodu olarak merkeze yerleştiren bir yaklaşım oluşmuştur.

Özellikle İmam Mâtürîdî'nin tefsir ile te'vil'i birbirinden ayırması ve klasik sünî çizgiyi akıl ve vahyi buluşturan bir zemine taşıması rivayet tefsirinin yanı sıra dirayet tefsirinin de oluşmasını sağlamıştır. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri sahabe açısından bir âyetin başka bir âyetle tefsiri şeklinde uygulanmıştır. Mâtürîdî'ye göre Kur'an'ın Kur'anla açıklanmasına dayanan sahabenin bu eylemi tefsirdir. Kur'an'ın nüzulüne, inzal ortamındaki çeşitli hadiselerle tanıklık edenler hiç kuşkusuz sahabedir. Çeşitli meclislerde ve ortamlarda Kur'an'ın inişine tanıklık eden sahabenin âyetlere ilişkin beyanları tefsirdir. İlahi beyanın neyi amaçladığını bilmede sahabe Allah'ı şahit tutarak tefsir yapmıştır. Çünkü onlar olan biteni görmüş ve nüzule şahit olmuştur.²³ Sahabe devrinde yapılan tefsir faaliyetleri kişisel görüşlerin beyanından çok Allah'ın şahit tutularak Kur'an'ın yine Kur'an ışığında tefsir edilmesi olarak görülmüştür. Bu nedenle de sahabe tefsirinin merkezinde re'y değil nakil bulunmaktadır. Sonraki süreçte sahabenin tefsiri Allah resûlünün modeli ile birlikte kolektif bir sünnet algısının doğmasına yol açmıştır. Böylece rivayet tefsirleri olarak tabir edilen eserlerde Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, Kur'an'ın hadisle tefsiri ve sahabe sözleri ile tefsir çizgisi takip edilmiştir. Bir müddet sonra tefsirin merkezine rivayetler oturmaya ve rivayetlerin mutlaklaştırılması gibi bir anlayış oluşmaya başlamıştır. Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd'un başlattığı içtihadî tefsir anlayışı söz konusu mutlaklaştırmaya dönük ilk tepki noktası olmakla birlikte akılcılık vurgusuyla ve bunların doğrudan tefsir eserlerine yansıtılmasıyla en önemli rolü Mâverâünnehir havzası oynamıştır.

Mâtürîdî'ye göre tefsir sahabe için, te'vil ise alimler içindir.²⁴ Böylece Mâtürîdî vahiyle vahiy olmayanın arasını ayırmış olmaktadır. Çünkü bir tefsir alimi âyetleri açıklamaya çalışırken Allah'ı şahit tutmamaktadır. O, muhtemel mana vecihlerinden birisini tercih etmekte ve rivayetleri akıl süzgecinden geçirmektedir. Yani tevilde Allah adına açıklama yapma durumu bulunmamaktadır. Zira kişi Allah'ın muradını beyan etmemektedir. Bu yaklaşım esasen bilginin mutlaklaştırılması ve rivayetlerin Kur'an gibi değerlendirilmesi yaklaşımlarına karşı önemli bir engel oluşturmaktadır. Mâtürîdî'ye göre tefsir tek yönlüdür, te'vil ise birden fazla mana ihtimali taşımaktadır. Mâtürîdî'nin çizmiş olduğu bu çerçeve parçalanmışlıklar içerisinde dağılma noktasına gelen, mezhepçiliğin derin ayrılıklara yol açtığı bir dönemde son derece önemli açılımlar sağlamıştır. İhtilafların tefrikaya dönüşmesi ve mezhepçilik tehlikesine karşı aklı ve irfanı merkeze koyan bir model teklif edilmiştir. "Kur'an'ı ilim dışında (şahsi görüşüyle) tefsir etmeye çalışan kimse cehennemdeki yerine hazırlansın."²⁵ sözünün sahabenin tefsirdeki konumunu tespit ettiğini belirten Mâtürîdî tevil anlayışı ile alimlerin ilmî çabalarını vahyin ışığında yol alan dinamik bir akıl eylemi olarak nitelemiştir.

Ehl-i sünnet anlayışının klişeleşmesi, katılaşması, dondurulması, mezhepçiliğin, kendisi gibi düşünmeyeni tekfir etmenin ve dinî gruplaşmaların İslam anlayışının merkezine oturması, rivayetlerin ve kimi görüşlerin mutlaklaştırılması, geleneğin tek hakikat olarak sunulması tehlikesi karşısında vahyin olgularla, sahih sünnetle, akılla, dirayetle ve hikmetle buluşturulması Mâverâünnehir tefsir anlayışının temelini oluşturmaktadır. Geleneğin değerli görüldüğü, korunduğu, yararlanıldığı fakat tabulaştırılmadığı bir metot önerilmiştir. Bu anlamda sahabe rivayetleri son derece kıymetli ve değerlidir. Tefsir çalışmalarında Kur'an'ın doğrudan tanıkları olan sahabe-i kirâm'ın beyanları mutlaka

²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünneti tefsîru'l-Mâtürîdî*, 1/349.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünneti tefsîru'l-Mâtürîdî*, 1/349.

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünneti tefsîru'l-Mâtürîdî*, 1/349; Tirmizî, "Ebvâbü Tefsîri'l-Kurân", 1 (No: 2950).

dikkate alınmalıdır. Bununla birlikte bu rivayetler akılla tartılmalı, vahyin ruhuyla, akılla, tarihle, olguyla, maslahatla, makâsıdla bağdaşmayan şeyler de ayırt edilmelidir.

Mâtürîdî, tefsirinde sıklıkla mezheplerden söz etmiş ve onlara eleştiriler getirmiştir. Çünkü kendi döneminde Abbâsî Devleti hakimiyeti altındaki Mâverâünnehir’de dinî ayrışmalar meydana gelmiş ve mezhepler görüş ayrılıkları ve yorum farklılıkları olmaktan çıkıp tefrikaya sebep olmaya başlamıştır. Kaderiye ve Mürcie mezheplerini değerlendiren Mâtürîdî her iki mezhebi de ifrat ve tefrite kaymakla eleştirmiştir. Nitekim Hz. Muhammed “Ümmetimden iki grup vardır ki onların İslam’dan nasipleri yoktur: Kaderiyye ve mürcie.” buyurmuştur.²⁶ Bu rivayeti ele alan Mâtürîdî akla uygun olanın ifrat ve tefrite sapmadan orta yolu tutmak olduğunu belirtmiştir.²⁷

Mâtürîdî’nin te’vil olarak nitelendirdiği Kur’an’ı anlama çabasına örnek olarak Bakara sûresi 226. âyette geçen îlâ lafzına ilişkin açıklamalarını verebiliriz. İlgili âyet şöyledir:

لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَأَوْ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Eşlerine yaklaşmamağa yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer (bu süre içinde) dönerlerse, şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”

Yukarıdaki âyette geçen “الإيلاء” lafzı sözlükte “yemin etmek” manasına gelmektedir.²⁸ Öyle ki İbn Mes’ûd ve İbn Abbas “يؤلُّونَ” ifadesini “يقسمونَ” şeklinde okumuşlardır. Mâtürîdî hem îlâ lafzı hem de ona ilişkin bekleme süresiyle alakalı olarak üç farklı görüşü aktarmıştır. İbn Mes’ûd’a göre îlâ şeklinde yapılan yemin sadece bir gün içindir. Bekleme süresi ise dört aydır. Böylece İbn Mes’ûd îlâ yemini ile bu yemine ait bekleme süresini birbirinden ayırmıştır. Ona göre Kur’an îlâ için bir müddet belirtmemiş sadece bekleme süresini beyan etmiştir. İbn Abbas’a göre îlâ süresizdir. Nasıl ki boşama süresiz ise îlâ yemini de süresizdir. Zira İbn Abbas döneminde insanlar îlâyı boşama yerine kullanıyorlardı. Ali b. Ebû Talib’e göre ise îlânın hükmü hangi koşulda ve şartta gerçekleştiğine göre değerlendirilmelidir. Örneğin bir kişi eşiyile iki yıl için kendisine ilişkide bulunmayı yasaklamışsa ve bunu da çocuk emziren eşinin hamile kalması durumunda süt emen bebeğin zarar görmemesi nedeniyle yapıyorsa bu takdirde îlâ gerçekleşmiş sayılmaz. Bununla birlikte kişi îlâ yaparken öfkeli ya da neşeli mi olduğu hususu da îlâ için belirleyici olmaktadır.²⁹

Mâtürîdî bu görüşleri aktardıktan sonra bu fikirlere katılmadığını ifade etmektedir. Ona göre îlâyı bir güne sınırlamak geçerli değildir. Çünkü îlânın bir güne bağlı olması durumunda ertesi gün yemin düşecektir ve dolayısı ile yeminin kendisi de ona bağlı hüküm de ortadan kalkmış olacaktır. İlâyı süresiz değerlendirdiğimiz takdirde ise bekleme süresinin bir anlamı kalmayacaktır. Yeminin hükmü olarak bekleme süresinin konulması îlânın nihayetsiz bir zamana bağlı olmadığını göstermektedir. Ali b. Ebû Talib’in îlâyı isyan ya da itaatle ilişkilendirmesi de doğru değildir. Çünkü yeminin insanın ruh hali ile bir ilişkisi söz konusu değildir.

Mâtürîdî Bakara sûresi 226. âyette yer alan îlâ lafzı ile ona ait bekleme süresini birlikte ele almaktadır. İlâ bir yemindir ve îlâ süresi dört aydan az olamaz. Çünkü yeminin hükmünün gerçekleşmesi için dört ay geçmesi gerekir. Mâtürîdî Bakara sûresi 226. âyetin te’vilinde hem rivayetlerden yararlanarak “يقسمونَ” kıraatinden hareketle yemin manasına ulaşmış hem de rivayetleri akıl süzgecinden geçirerek eleştirel bir bakış açısı geliştirmiştir.

Mâtürîdî rivayetleri son derece titiz bir şekilde analiz etmektedir. Nitekim îlâyâya yönelik olarak birtakım sahabenin dört aylık sürenin bitiminde kocanın eşine dönebileceğini, süre bitimindeki yeminden dönme beyanının eşine dönüş anlamına geldiğini belirttikleri şeklindeki rivayete mesafeli yaklaşmış ve söz konusu rivayeti sahabenin değil onu aktaran ravinin söyleyebileceğini ifade etmiştir.³⁰

²⁶ Tirmizî, “Ebvâbü’l-Kader”, 13 (No: 2149).

²⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünneti tefsîru’l-Mâtürîdî*, 1/422-423.

²⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünneti tefsîru’l-Mâtürîdî*, 2/146.

²⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünneti tefsîru’l-Mâtürîdî*, 2/151.

³⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünneti tefsîru’l-Mâtürîdî*, 2/152.

Mâtürîdî'ye göre dört aylık sürenin bitiminde dönüş söz konusu değildir. Ona göre âyetin anlamı “Dört ay içerisinde dönüş yaparlarsa...” şeklindedir.³¹

3- İslam'ın Aklî Merkezi: Mâverâünnehir

Mezopotamya'nın yanı sıra alternatif bir ilim merkezi haline gelen Mâverâünnehir, kelim, fıkıh, hadis ve tefsir alanlarında öncü şahsiyetlerin yetişmesine ev sahipliği yapmıştır. Hz. Peygamberin vefatının ardından yaşanan dört halife devri (632-661) ilk başlarda nispeten huzurlu bir toplum tablosu çizerken özellikle Hz. Osman'ın (ö. 35/656) şehit edilmesinden sonraki tartışmalar ve nihayet Hz. Ali (ö. 40/661) dönemindeki siyasi-dini çekişmelerle kaotik bir görünüm ortaya çıkmıştır. Hz. Ali'nin hilafeti (656-661) sırasında Muaviye'nin (ö. 60/680) baskısı artmış Hz. Osman'ın katillerinin bulunması için kamuoyu oluşturmuştur. Toplumdaki gerginlik sonucu Cemel Vak'ası (656) yaşanmış ve Müslümanlar arasında ciddi anlaşmazlıklar baş göstermiştir. Muaviye'nin biat çağrılarına olumlu cevap verilmemesi sonucunda ise Müslümanlar bu defa da Sıffin Savaşı'nda (657) karşı karşıya gelmiştir.³²

Bu kaos ortamında Müslümanlar arasında dinî firkalaşmalar başlamış çeşitli mezhepler ortaya çıkmıştır. Farklı düşünme, çoğulculuk, dinî düşüncede çeşitlilik olarak nitelenemeyecek bir tarzda gelişen mezhepleşme eğilimleri hızla tefrikaya dönüşmüştür. Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46), Cad b. Dirhem (ö. 124/742) önderliğinde Mu'tezile, Cehmiyye, Cebriyye gibi mezhepler ortaya çıkmıştır. Bunların yanında Hâriciler ve Şîa gibi akımlar da toplumda etkili olmuştur. Bu mezheplerin bazıları aşırı ideolojik fikirlerle var olmuş ve tekfirci bir bakış açısıyla hareket etmiştir. Sıffin savaşındaki hakem olayı ile iyice belirginleşen tekfir etme anlayışı, Müslümanların kendisi gibi düşünmeyen diğer Müslümanları tekfir etmesine yol açmıştır. İslam düşüncesini ilim, hikmet, irfan ve akıldan uzaklaştırıp, taassup ve ideoloji bataklığına sürükleyen dinsel-siyasal söylem Müslümanların parçalanmasına yol açacak boyutlara ulaşmıştır.

Dört halife devrinden sonra yönetim Emevîler (661-750) ve daha sonra Abbâsîler (750-1258) tarafından sürdürülmüştür. Emevîler döneminde Arap olmayan Müslümanlar Mevâlî olarak ikinci sınıf vatandaşlar olarak görülmüştür. Emevîler zamanla Mevâlîlere karşı daha sert politikalar izlemiş ve Horasan bölgesindeki Mevâlîlerin Müslümanlığını dahi kabul etmemişlerdir.³³ Medine okuluna alternatif bir merkez olarak öne çıkan Kûfe okulu İbn Mes'ûd öncülüğünde önemli bir açılıma imza atmış ve “re'y” kavramını gündeme getirmiştir. Fakat bu mühim gelişme Kûfe'deki gergin siyasi ortam, dinî kargaşa ve Abdullah b. Sebe önderliğinde Hz. Ali aleyhine yapılan propagandaların etkisiyle yeterli etkiyi gösterememiştir.

Emevîlerin Mevâlîler ve muhalifler üzerindeki baskısı özellikle Basra ve Kûfe gibi bölgelerde ilmî faaliyetleri de olumsuz etkilemiştir. Mâverâünnehir bölgesi ise ilim adamları için önemli bir çekim merkezi olmaya başlamıştır. Özellikle de ılımlı ve uzlaşmacı fikirleri benimseyen Mürcie hareketi Belh, Nişâbur, Rey, Semerkant ve Buhara'da yaygınlık kazanmıştır. Mürcie okulları hem Kûfedeki ilmî birikimi Mâverâünnehir'e taşımış hem de sonraki dönemde Semerkant'ta Mâtürîdiyye ekolünün ehl-i sünnet çizgisinde doğmasına zemin hazırlamıştır.

“İtikadî alanda olduğu gibi fikhî konularda da İslâm düşüncesinde aklı, kıyası, istidlâl ve te'vili sistematik biçimde kullanan ilk ekolün Mürcie olduğu söylenebilir.”³⁴ Mürcie ekolü, aşırı fikirleri savunan mezheplere karşı düşünce özgürlüğü, adalet ve hoşgörüyü savunmuştur. Özellikle hiçbir Müslümanın İslam dışı kabul edilemeyeceğine ilişkin ilkesel tavrı Mürcienin geniş kitlelere ulaşmasına vesile olmuştur. Mezhep kavgalarının yaşandığı Kûfe dışında Horasan ve Mâverâünnehir'de

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünneti tefsîru'l-Mâtürîdî*, 2/153.

³² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk* (Kahire: Dâru'l-Meârif bi Mısır, ts), 4/456-565.

³³ Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Tefsîrde Akılcı Eğilim*, çev. Numan Konaklı – Nihat Uzun (Ankara: Mana Yayınları, 2015), 26.

³⁴ Sönmez Kutlu, “Mürcie”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/41-45.

Müslümanların eşitliği inancı büyük yankı uyandırmıştır. Oluşturulan özgürlükçü, hoşgörüyeye dayalı ve eşitlikçi anlayış Türklerin Müslüman olmasını kolaylaştırmıştır. Mürcienin ılımlı-uzlaşmacı tarzda ortaya koyduğu teoloji Mâtürîdîliğin doğmasını sağlamıştır.

Sonuç

İslam tarihi açısından en önemli dönüm noktalarından biri Mâverâünnehir havzasındaki Müslüman alimlerin ortaya koyduğu ilmî ve kültürel gelişmelerdir. Hz. Muhammed'in vefatının ardından birtakım sorunlar baş göstermiş ve toplumsal meselelerin çözümünde rivayet odaklı yaklaşımın yetersiz kaldığı bir döneme geçilmiştir. Sahabe nesli Kur'an'ı ve Hz. Muhammed'in sünnetini muhafaza etme refleksiyle hareket etmiş ve nakillere bağlılık içerisinde hareket etmiştir. Sahabe ve sonraki nesiller eliyle hadis rivayetleri ayetleri anlamada en önemli enstrüman olarak görülmüştür. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, âyetlerin hadislerle tefsiri ve sahabe kavli ile tefsir şeklinde betimlenecek bir anlama modeli inşa edilmiştir.

Hz. Muhammed'in vefatı sonrasında İslam sınırları genişlemiş ve halifeler devrinde farklı coğrafyalara vali atamaları gerçekleştirilmiştir. Özellikle Kûfe bölgesine vali olarak tayin edilen Abdullah b. Mes'ûd'un valiliğin yanı sıra eğitim faaliyetlerine ağırlık vermesi ve Kur'an'ı anlama stratejisi olarak akli da devreye sokması önemli bir dinamizm getirmiş ve bunun sonucunda ehl-i re'y diye tabir edilen bir ekolün doğmasını sağlamıştır. Buna karşın Kûfe'de yeşeren bu yeni anlama modelinin metodolojik olarak hayata geçmesi farklı bir coğrafyada Mâverâünnehir'de sağlanmıştır.

Mâverâünnehir havzası uzlaşmacı, ılımlı ve hoşgörülü bir anlayışı ilim, hikmet ve irfanla buluşturmuş ve akıl-vahiy birlikteliğine dayalı bir anlama modelini tesis etmiştir. Bir taraftan geleceğe atf yapan, birikimi önemseyen ve rivayetleri değerlendiren bu yeni modelde diğer taraftan da söz konusu birikimin akılla analiz edilmesi hedeflenmiştir. Böylece tarihi, toplumu, aktüel yaşamı, maslahatı ve makâsı dikkate almayı teklif etmiştir. Mâverâünnehir bölgesinde oluşan makâsı tefsir modeli özellikle Mâtürîdî eliyle zirveye çıkmış ve dirayet tefsirlerinin zengin örnekleri telif edilmiştir.

Kaynakça

- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınevi, 2014.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mes'ûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn İbn Kayyim. *İ'lâmü'l Muvakkîn an rabbi'l âlemin*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 2019/1140.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *Tefsirde Akılcı Eğilim*. çev. Numan Konaklı – Nihat Uzun. Ankara: Mana Yayınları, 2015.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*. Kahire: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Mısriyye, 1329/1950.
- İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed. *Kitâbü'l-Fütûh*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâe, 1411/1991.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. Kahire: Mektebetü'l-Hâneci, 2001.
- Karagöz, Mustafa. "Başlangıçta Tefsir Hadisin Bir Bölümü müydü?" *İddiasının Kaynak ve Değeri*, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 46-47.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006/1427.
- Kutlu, Sönmez. "Mürchie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Mâtürîdî Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vilâtü ehli's-sünneti tefsîru'l-Mâtürîdî*. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsir. çev. Ahmet Küçük. "et-tefsîr bi'l-me'sûr ve et-tefsîr bi'r-re'y Kavramları Üzerine Uygulamalı Bir Yaklaşım". *Marife* 9/2 (2009), 227-241.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târihu't-Taberî Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif bi Mısır, ts.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *Câmiu'l-kebîr*. thk. Beşâr Avad Maruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996. "Ebvâbu'l-Menâkîb".
- Uzunpostacı, Mustafa. "Ebû Hanife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Hanife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- Zerkânî, Muhammed b. Abdulazim. *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.

MUKATİL BİN HAYYAN VE ONUN TEFSİR İLMİNE KATKILARI (Mukatıl Bin Hayyan And His Contributions To The Science Of Termination)

Dr. Öğr. Üyesi Beşir ÇELİK¹

Öz

Hicri 2. Asırda, Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde yetişen önemli âlimlerden biri Mukatil bin Hayyan (ö. 135/752)'dir. İbn Hayyan'ın künyesi ve nisbeleriyle birlikte tam ismi, Ebu Bistam en-Nebti, el-Belhi el-Horasanî el-Harraz'dır. Mukatil b. Hayyan'ın ne zaman ve nerede doğduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz döneminde Basra'da doğduğu, Basra'nın zeki ve takvalı gençlerden biri olduğu söylenmiştir. Belh halkının isteği üzerine, Belh'e vali olarak gelmiş, valilik yaptığı dönemde Belh halkına huzurlu bir hayat sunmuştur. Ebû Müslim Horasanî (ö. 137/755) zamanında Belh'ten bugünkü Afganistan'ın başkenti olan Kabil'e kaçmak zorunda kalan Mukâtil b. Hayyân, henüz İslam'a girmemiş buradaki halkı Allah'ın dinine davet ederek İslam'a girmelerine vesile olmuştur. Hayatı hakkında bilgi verilen kaynaklarda ondan verâ ve takva sahibi bir zat olarak söz edilir. İmam Zehebi (ö. 748/1348), onun abid, sünnette bağlı, değerli bir âlim olduğunu kaydetmektedir. Sahabeden tefsir alıp almadığı tam olarak bilinmemekle beraber, Mücahid b. Cebr, Hasan Basri ve Şehr b. Havşeb gibi tabiinin büyüklerinden tefsir rivayetinde bulunmuştur. Şa'bi ve Dehhak gibi dönemin önemli âlimlerden ders alan Mukatil b. Hayyan, İbrahim b. Ethem ve Abdullah b. Mübarek gibi değerli şahsiyetlere de hocalık yapmıştır. Kendisinden sonra yaşamış olan İbn Ebi Hatim, Sa'lebi, Kurtubî, Beğavi, Suyuti ve İbn Kesir gibi önemli müfessirler eserlerinde isminden söz etmişler ve onun rivayetlerine yer vermişlerdir. Tefsirlerin yanı sıra Hadis ve Fıkıh eserlerinde de ismi sıkça zikredilmiştir. Mukatil bin Hayyan'ın aynı bölgede yetişmiş ve aynı ismi taşıyan ünlü müfessir Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767)'in ölümünden bir süre önce vefat ettiği söylenmektedir. Bildiride bu âlimin hayatı ve tefsir ilmine katkıları üzerinde kısaca durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Mukatil bin Hayyan, Maveraünnehir, Tefsir ilmi, Rivayetler*

Giriş

Horasan ve Mâverâünnehir, İslam ilim ve düşünce tarihine yön vermiş ve İslam kültür ve medeniyetinin gelişimine önemli katkılar sağlamış iki bölgedir. Bu bölgelerde farklı alanlarda birçok ilim adamı yetişmiştir. Bu âlimlerden biri, İmam Ebû Hanîfe'ye talebelik yapmış, Tefsir ve Kur'ân ilimlerinin gelişmesinde katkısı olmuş Mukatil b. Hayyan'dır. Haccac b. Yusuf es-Sekafî (ö. 95/714) zamanında, babasının Semerkant valisi olduğu dönemde, kendisinin de onun yanında hizmet etmiş ve bir süre Semerkand kadılığı yapmıştır. (Vâiz-i Belhî, 2009, s. 75; el-Müderriş, 1978, I, 50,76.)

1. Mukatil Bin Hayyan'ın Hayatı Ve İlmi Kişiliği

Tabiin nesli âlimlerinden olan Mukatil b. Hayyan'ın künye ve nisbeleriyle tam adı; Ebu'l Bistam, Mukâtil b. Hayyân en-Nebtî, el-Belhî, el-Horasanî, el-Harraz'dır.² *İbn Duva'l-duz* lakabıyla da anılmıştır. (Zehebî, 1984, 6/341; İbn Hibbân, 1973, 7/508; Vaiz-i Belhi, 2009, s.73). Doğum yılı tam olarak bilinmemekle beraber vefatı, hocalarının ve öğrencilerinin hayatları göz önünde bulundurulduğunda, onun hicri I. asrın ikinci yarısında dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Onun Merv'de kısa bir süre, Belh'te ise uzun bir zaman yaşadığı rivayet edilmektedir. (Habeşi, 2021, s. 242)

Mukatıl b. Hayyan, Mukatil, Hasan, Yezid, Mus'ab olmak üzere dört kardeş olduklarını, babasının Horasan bölgesinde yöneticilik yaptığını ve Emevi halifeleri nezdinde itibar sahibi olduğunu

¹ Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Ana Bilim Dalı

² Ayakkabı dikicisi veya tamircisi manasına gelen "el-Harraz" lakabının kendisine verilmiş olması muhtemelen babasının bir zamanlar bu mesleği yapmasından dolayıdır.

ifade etmiştir. (Buhârî, 1941, 10/331; İbn Ebi Hatim, 1952, 8/309) Mukâtil b. Hayyân'ın, Emevilerin önemli halifesi olan Ömer b. Abdülaziz döneminde Basra'nın âdil, salih ve zeki gençlerinden biri olup Belh halkının sevgisine mazhar olmuş ve onların isteği üzerine Belh'e vali olarak atanmıştır. Valilik yaptığı dönemde Belh halkına huzurlu bir hayat sunduğu nakledilmiştir. (Vâiz-i Belhî, 2009, s. 75; el-Müderri, 1978, 1/50)

Mukatil b. Hayyan'ın, Ebu Müslim el-Horasanî (ö. 137/755) döneminde, Horasan'dan bugün Afganistan'ın başkenti olan Kabil'e kaçmak zorunda kaldığı, buradaki halkı İslam'a davet ettiği ve onların İslâm'a girmesinde önemli rol oynadığı söylenmiştir. (Zehebî, 1984, 6/341; Habeşi, 2021, s. 652). İbn Hayyan'ın, hicri 135 yılında kaçtığı Kabil'de vefat ettiği söylenmekle birlikte Hindistan'da veya Belh'in köylerinden birinde vefat ettiği de rivayet edilmiştir. (Vâiz-i Belhî, 2009, s. 74; Azizi, 2017, s. 50)

Birbirlerine saygın davranan ve birbirlerinin ilmini takdir eden³ iki değerli âlim Mukatil b. Süleyman'la Mukatil bin Hayyan'ın kaynaklarda kimi zaman birbirleriyle karıştırıldığı görülmektedir. Rivayetlerin kendilerine nispet edilmesi esnasında ortaya çıkan bu ihtilatın sebepleri arasında, iki âlim arasındaki isim benzerliği ile aynı dönemde ve aynı bölgede yaşamış olmaları ve tabiinin büyüklerinden rivayette bulunmaları sayılabilir.⁴ Horasan'da Emevi idaresine karşı isyan eden Haris b. Süreyc (ö.128/746) hareketi esnasında, Mukatil b. Hayyan'ın saygın ve güvenilir bir zat olduğundan Mukatil b. Süleyman'la birlikte taraflar arasında arabuluculuk yaptığı görülmektedir.⁵

Belh'in müfessir, muhaddis ve müctehid fakihleri arasında yer alan Mukatil b. Hayyan, tefsir alanında ilmi derinliğe sahip bir âlim olarak bilinir. O, tefsiri Said bin Cübeyr, Mücahid b. Cebr, Dahhak b. Muzahim, İkrime, Hasan Basri ve Ömer b. Abdulaziz gibi tabiinin seçkin isimlerden almıştır.⁶ Kendisinden de Alkame b. Mürsed, Bükeyr b. Ma'ruf, Abdullah b. Mübârek ve İbrahim b. Ethem gibi kimseler rivâyette bulunmuşlardır. (Zehebi, 1984, 6/340-341; Furkânî, 2016, s 334). İbn Ebu Hatim, Sa'lebi, Kurtubi, İbn Kesir ve Suyuti gibi birçok müfessir Mukatil b. Hayyan'ın tefsirine önem vermişler, eserlerinde onun rivayetlerini zikretmişlerdir. Çünkü onun rivayetlerinin kaynağı tabiinin büyük müfessirleridir. (Habeşi, 2021 s.643-644). Buhârî dışındaki diğer Kütüb-i Sitte müelliflerinin kendisinden hadis aldığı İbn Hayyan'ın Ebû Hanife ile görüştüğü ve sohbetinde bulunduğu her fırsatta

³ Ali b. el-Hueyn b. Vâkid el-Mervezî, Merv ahalisinden Abdu'l Mecîd'den naklen şöyle demiştir: Mukâtil b. Hayyan'a sordum: Ey Ebû Bestam! Sen mi daha âlimsin, yoksa Mukâtil b. Süleyman mı? Şöyle cevap verdi: Ben Mukâtil'in insanlar arasındaki bilgisini, diğer denizler arasında yeşil deniz gibi gördüm. (Zehebi, 1984: 4/173)

⁴ Sa'lebi'den (ö. 427/1035) itibaren bazı tefsir kaynaklarında kimi görüşler "*Mukâtilân*" şeklinde her iki Mukâtil'e nispet edilmektedir. Bu Mukâtil'lerden ilki olan Mukâtil b. Hayyân muhaddisler tarafından diğerine nazaran daha güvenilir bulunmuş, Taberî ve İbn Ebî Hâtîm gibi kendilerine ulaşan tefsir rivayetlerini derleyen müellifler tarafından rivayetlerine yer verilmiştir. Hem Taberî hem de İbn Ebî Hâtîm'in iki Mukâtil'i birbirinden ayırt etmeye önem verdikleri, güvenilir bulunan ve kendisinden çok sayıda rivayet aktarılan ilkinde daima babasının adıyla birlikte "*Mukâtil b. Hayyân*" şeklinde atıf yaparken, diğerine sadece "Mukâtil" şeklinde mutlak kullanarak atıf yaptıkları ve onların kullanımları sebebiyle bu konuda bir gelenek oluştuğu iddia edilmektedir. (Mertoğlu, 2021, s. 183-222).

⁵ Hâris bin Süreyc, uzun yıllar Emevîler'e hizmet etmiş bir kişi idi. 116/734 yılında Horasan'da Emevî yönetimine karşı isyan etti. Fakat Horasan yöneticisi olan 'Âsım b. Abdullah onu, Merv'de mağlup etti. O, Esed bin Abdullah el-Kasrî zamanında tekrar isyan etti. İkinci defa mağlup oldu. Nasr bin Seyyâr Horasan yöneticisi olunca, Emevî halifesi Yezid bin Velid onu affetirse de Haris daha sonra Cuday el-Kirmânî ile birlikte Nasr bin Seyyâr'a karşı savaştılar. Nasr ortak bir çözüm için Mukâtil bin Süleyman ve Mukâtil bin Hayyan'ı temsilci olarak tayin eder. Hâris'in temsilcileri ise; Muğire bin Şu'be el-Cehdamî, Muaz bin Cebele idi. İki tarafta anlaşma için seçilen hakemlerin kararını beklemeye başladı. Cehm bin Safvan Hâris, Mukâtil bin Hayyan da Nasr adına görüşmeleri yürütüyordu. Her iki hakem yönetim işinin şûraya bırakılması noktasında anlaşmaya vardılar. Ancak Nasr bin Seyyâr böyle bir kararı tanımadı. Hâris bin Süreyc, 746 tarihinde daha önce müttefiki olan Cuday el-Kirmânî ile yapılan savaşta çok sayıda taraftarıyla birlikte öldürülünce uzun yıllar Emevî yönetimini meşgul eden bir hareket sona ermiş olur. Hâris'in kâtabi olan Cehm bin Safvân Mürcii idi. Bu yüzden o Mürcii mezhebinin bir üyesi, insanları Kuran ve Sünnete tabi olmaya çağırın dini bir ihyacı olarak bilinir. (Hâris b. Süreyc, DİA, XVI, 201; Dalkılıç, 2012, s. 127-137).

⁶ Nitekim Süfyan es-Sevri onlar hakkında şunları söyledi: "Tefsiri, şu dört kişiden alınız: Said bin Cübeyr, Mücahit, İkrime ve Dahhak. (Suyuti, el-İtkan, ty 2/189: Mizzi, *Tehzibül Kemal*, 1980, 13/193).

hocası Ebu Hanife'yi methettiği nakledilmiştir.⁷ Mukatil b. Hayyan, hadis alanında güvenilir (sika) olduğu söylenmektedir. (el-Müderriş, 1978, 1/50,52). Ebû Davud es-Sicistanî (ö. 275/889), onun sika olduğunu belirtirken, İbn Hibban (ö. 354/965) da onu güvenilir raviler arasında göstermiştir. (İbn Hibban, 1973, 5/23) İbn Hacer el Askalanî (ö. 852/1449) de, onun zâhid ve fazilet sahibi olduğunu belirtmektedir. (Askalanî, 1984, 10/278; Habibullah, 2022, s. 64-65).

2. Tefsir İlimine Katkıları

Mukatil b. Hayyan, tefsirdeki etkinliğiyle şöhret bulmuş âlimlerden biridir. Nitekim Hatip el-Bağdadî "*Tarih'u Bağdad*" isimli eserinde Mukatil'in kardeşi Yezid b. Hayyan'ın hayatını ele alırken "Yezid b. Hayyan el-Horasanî, tefsir sahibi (*sahibu't tefsir*) Mukatil b. Hayyan'ın kardeşidir." diyerek onun tefsirci özelliğine vurgu yapmıştır. (Hatip el-Bağdadi, ty, 14/332)

2.1. Mukatil Bin Hayyan'ın Tefsirdeki Referansları

Mukatil b. Hayyan'ın Kur'an'ı anlama yöntemleri arasında, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, Kur'an'ın sünnetle tefsiri, Kur'an'ın sahabe ve tabiinin açıklamalarıyla tefsiri, Kur'an'ın Arap dilinin katkılarıyla tefsiri ve Kur'an'ı kendi içtihadıyla tefsir etmesi gibi yöntemler yer almaktadır. Onun tefsirle ilgili rivayetlerinden yola çıkarak bunlara örnekler verebiliriz.

2.1.1. Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri

Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesi, müfessirlere göre en güzel tefsir yöntemlerinden biri sayılmaktadır. Birçok müfessirin yaptığı gibi Mukatil b. Hayyan'ın rivayetlerinde de, bu yöntemin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, Bukeyr b. Maruf tarikiyle gelen bir rivayette, Mukatil b. Hayyan, "*şeytan... size çirkinliği ve hayasızlığı emreder*"⁸ ayetindeki "fahşa"yı, "günahlar/*معاصي*" olarak tefsir etmiştir. Zira Mukatil, bu ayet dışındaki diğer ayetlerde geçen⁹ "fuhşa" kelimesinin "zina" anlamında olduğunu ifade etmiştir. (Sa'lebi, 2015, 7/304).

Görüldüğü gibi İbn Hayyan'ın tefsirdeki öncelikli dayanağı Kur'an'dır. O bazen ayeti Kur'an'daki diğer kullanımları dikkate alarak, bazen de siyak ve sibakındaki diğer ayetlerden yola çıkarak tefsir ettiği görülmektedir. Nitekim o, Hac 53. Ayette zikri geçen "*kalpleri katılaşırlar*" dan maksat Yahudiler olduğunu söylemiştir, çünkü bu sıfat Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde genellikle Yahudiler için kullanılmıştır. Nitekim Hadid 16. Ayetinde şöyle buyurulmuştur: *وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا* / "Onlar daha önce kendilerine kitap verilmiş ve üzerlerinden uzun zaman geçip kalpleri katılaştırmış kimseler gibi olmasınlar. Onlardan birçoğu yoldan çıkmışlardır."

2.1.2. Kur'an'ı Sünnetle Tefsiri

Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinden sonra tefsirin diğer önemli kaynağı Kur'an'ın tebliğ ve tebyin görevinin kendisine verildiği Rasulullah'ın Kur'an'la ilgili açıklamalarıdır. Mukatil b. Hayyan'ın, tefsir rivayetleri arasında Kur'an'ın sünnetle tefsiri de yer almaktadır. Örneğin, Bukeyr b. Maruf tarikiyle gelen bir rivayette Mukatil b. Hayyan'ın *الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ* / "...*Bu gibilerin kazandıkları hiçbir şeyden istifadeleri olmaz ve Allah, inkârcı topluluğa hidayet vermez*"¹⁰ ayetini, "onlar (dünyada) infak ettikleri şeylerden dolayı bir mükâfat elde edemeyecekler ve harcadıkları şeyler kıyamet gününde onlara bir fayda sağlamayacaktır" şeklinde tefsir etmiştir. (İbn Ebi Hatim, 1419,

⁷ Bazı âlimler onun bu özelliğinden övgüyle söz etmişlerdir. Örneğin, Buhara Hanefî âlimlerinden olan es-Sübezmûnî'ye (340/951) göre, Ebû Nusayr onun hakkında şöyle bir rivayette bulunmuştur: "Ben Mukâtil b. Hayyân'a çokça soru sorulduğunu, onun da bu soruları cevaplayarak fetva verdiğini gördüm. O en son, 'İşte bu Kûfeli Şeyh Ebû Hanîfe'nin kavlidir' derdi". Sâlih b. Ahmed b. Ya'kûb b. Mervân ise onunla ilgili şu rivayete yer vermiştir: "Ben Mukâtil b. Hayyân'ın şöyle dediğini duydum: Tabîin ve sonrasını idrak etmiş birisiyim. Ebû Hanîfe'den başka içi ve dışı bir olan ve tamamen kendi ilmiyle icthad eden başka birini görmedim. (Avci, 2021, 69-113)

⁸ Bakara, 2/168.

⁹ Bkz. İsrâ, 17/32 ve Şûra, 42/37.

¹⁰ Bakara, 2/264.

2/518-519). Onun bu konudaki referansı ise şu hadistir: "Mahmud bi Lebid'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sizin için en çok korktuğum şey, küçük şirk'tir." Yanındakiler sordu: "Küçük şirk nedir ey Allah'ın Resulü? Hz. Peygamber: "Riyâ'dır, dedi. Kıyamet günü insanlar amellerinin karşılığını alırken Allah riya ehline: "Dünyadayken kendilerine riyakârlık yaptığınız (amellerinizi göstermek istediğiniz) kimselere gidin, bakın bakalım, onların yanında herhangi bir karşılık bulabilecek misiniz?" buyuracaktır. (Ahmed b. Hanbel, 2001, 5/428-429).

2.1.3. Kur'an'ı Sahabe ve Tabiinin Sözleriyle Tefsiri

İbn Hayyan'ın tefsirle ilgili rivayetleri genel olarak sahabe ve tabiinin kavilleri dışına çıkmamaktadır. Çünkü o, sahabe ve tabiinin yolunu ve yöntemini takip etmekte, garip şazz gibi zayıf rivayetlere mesafeli yaklaşmaktadır. (Habeşi, 2021, s. 655). Örneğin Bükeyr b. Maruf tarikiyle gelen bir rivayette Mukatil b. Hayyan, Bakara 265. Ayetinde geçen "أَكْلٌ / yiyecek" kelimesini, "meyve/semere" olarak tefsir etmiştir. Yine o, bakara 282. ayetinde geçen "مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ / rıza göstereceğiniz şahitlerden" ifadesiyle erkek veya kadın olan şahitlerde adalet vasfının gözetilmesinin emredildiğini söylemektedir. (İbn Ebi Hatim, 1419, 2/521).

2.1.4. Kur'an'ı Arap Dilinin Kaideleriyle Tefsiri

Arap dilinin kaideleriyle Kur'an'ın tefsir edilmesi, tefsir ilminin temel metotlarından biri sayılmaktadır. İbn Hayyan'ın tefsirinin dayanaklarından biri de, Arap Dili'dir. Onun tefsir rivayetleri arasında bunun örnekleri görülmektedir. Mesela o, Arap dilindeki kullanımları dikkate alarak Bakara 265. Ayette geçen "رَبْوَةٌ" kelimesini "yerden yüksekte olan şey, tepe" diye tefsir ederken, aynı ayette geçen "طَلٌّ" kelimesini de "ince yağın yağmur, çisinti" şeklinde tefsir etmiştir. (İbn Ebi Hatim, 1952, 2/520-521). İbn Hayyan, Bakara 197. ayetinde geçen "فُسُوقٌ" kelimesini "معاصي/günahlar" olarak tefsir etmiştir. Ona göre Arapça'da *füsûk*, itaatın dışına çıkma manasındadır. (İbn Ebi Hatim, 1419, 1/347; İbn Kesir, 1998, 1/244). Müfessir aynı şekilde Bakara 180. ayette geçen *خير* kelimesine, müfessirlerin ittifak ettiği bir mana olan "mal" anlamını vermiştir. (İbn Kesir, 1998, 1/118). Mucahid b. Cebr'den gelen bir rivayette *خير* kelimesi Kur'an'da umumiyetle mal anlamındadır. (Taberi, ty 1/125)

2.1.5. Kur'an'ı Rey ve İçtihatla Tefsiri

Mukatil b. Hayyan'ın tefsir rivayetleri incelendiğinde, onun nasslarda açık bir hüküm bulunmadığı durumlarda, selefî çizgisinden sapmadan kendi içtihadı doğrultusunda Kur'an'ı tefsir ettiği görülmektedir. (Habeşi, 2021, 656). Örneğin yukarıda geçen Bakara Süresinin 265. ayetindeki *كَمَثَلِ جَنَّةٍ* / "Bir bahçe örneği" teşbihiyle ilgili İbn Hayyan: "Bu, mallarını riya ve gösteriş olsun diye infak etmeyenler ve verdikleri mallarını başa kaktımayanlar için getirilen bir misaldir" diyerek kendi görüşünü belirtmiştir. (İbn Ebi Hatim, 1419, 2/521). Yine İbn Hayyan, *رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ* / İçlerinden, onlara senin âyetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek bir elçi çıkar rabbimiz", ayetinde zikri geçen kitabı "Kur'an", hikmeti de "sünnet" olarak tefsir etmiş (İbn Kesir, 1998, 1/190), *وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أَوْتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا* / kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuştur"¹¹ ayetinde geçen "hikmet"ten maksat "Kur'an kıraatidir" diyerek içtihadını ortaya koymuştur. (İbn Ebi Hatim, 1419, 2/533; Habeşi, 2021, 657)

3. Rivayetlerinde Öne Çıkan Bazı Konular

Mukatil b. Hayyan'ın tefsir rivayetleri ihtiva ettiği konular açısından incelendiğinde öne çıkan konulardan bazıları şunlardır:

3.1. Nesh ile İlgili Rivayetleri

¹¹ Bakara, 2/269.

Nesh, Şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılmasıdır. (ez-Zerkânî ty, 2/176; Çetin, DİA, 2006, 32/579-581). Tefsir kaynaklarında Mukatıl b. Hayyan'ın neshle ilgili çok sayıda rivayetinin yer aldığı görülmektedir. Bunlardan bazıları şöyledir:

1. Mukatıl b. Hayyan'a göre, Bakara 234. ayeti, aynı surenin daha önce nazil olan 240. ayetini nesh etmiştir. Zira, 234. âyette kocası vefat eden kadınların dört ay on gün bekleyecekleri (iddet), bu müddet içinde evlenmelerinin câiz olmadığı ifade edilmiştir. 240. ayette ise, "İçinizden vefat edip de geride eşler bırakanlar, bir yıla kadar evlerinden çıkarılmaksızın eşlerinin geçimliğini vasiyet etsinler" diye buyurulmuştur.

2. Mukatıl b. Hayyan, "اتقوا الله حق تقاته / Allah'a karşı gelmekten nasıl sakınmak gerekiyorsa, öylece sakının"¹² ayetinin hükmü, "فاتقوا الله ماستطعتم / O halde gücünüz yettiğince Allah'a karşı gelmekten sakının"¹³ ayetiyle nesh edildiğini söylemiştir. (İbn Kesir, 1998, 1/389).

3. Mukatıl b. Hayyan'dan "لا يثين فيها أحقاباً / yıllar boyu orada kalırlar." ayetinin فذوقوا فلن نزيدكم / Tadın artık! Bundan sonra size arttırarak vereceğimiz şey ancak azaptır" ayetiyle nesh edildiğine dair rivayetler nakledilmiştir. Ancak Taberi, bunu kabul etmeyerek ilk ayetin "haberî cümle" olduğunu, haberi cümlelerde ise neshin olmayacağını söyler. Zira nesh emir ve nehy olan konularda olur. (Taberî, ty, 24/163, 27/24).

3.2. Esbab-ı Nüzulle İlgili Rivayetleri

Ayetlerin manalarının anlaşılmasında nüzul sebeplerinin bilinmesinin büyük önemi vardır. Birçok müfessir gibi Mukatıl b. Hayyan da, ayetlerin nüzul sebepleri ilgili rivayetler nakledilmiştir. O, ayetlerin nüzul sebeplerini belirtirken bazen نزلت هذه الآية في كذا / Bu ayet şu konuda nazil olmuştur, "فانزل الله هذه الآية / Derken Allah şu ayeti indirdi." "نزلت في فلان / Ayet falanca kişi hakkında nazil oldu" gibi ifadeler kullanırken, bazen de "bize ulaştığına göre" diyerek veya doğrudan olayı zikrederek konuya girer. Şu rivayetler örnek verilebilir:

1. Mukatıl b. Hayyan'dan rivayet edildiğine göre, İbn Ömer şöyle demiştir: Biz Resülullah'ın ashâbı olarak "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, resule itaat edin ve yaptıklarınızı boşa çıkarmayın"¹⁴ ayeti nazil olunca kadar yaptığımız bütün hasenatın/iyiliklerin mutlaka kabul olunacağını zannederdik. Ayet nazil olunca amellerimizi boşa çıkaran ne olabilir? diye kendi kendimize sorduk. Bunlar, büyük günahlar ve çirkin filler olabilir, dedik. Dolayısıyla arkadaşlarımızdan birinin bu duruma düştüğünü görünce "helak oldu" diye düşündük. Böyle düşünürken "Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar"¹⁵ ayeti nazil oldu. İşte o zaman bu düşünceden de vazgeçtik. Ondan sonra bizden günaha bulaşan için endişe duyarken, bulaşmayan için ümitvar olduk. (es-Sa'lebi, 2015,23/82)

2. Mukatıl b. Hayyan, "إيمان edenlerin، ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق / İman edenlerin, Allah'ı anmak ve vahyedilen gerçeği düşünmekten dolayı kalplerinin heyecanla ürperme zamanı gelmedi mi?" ayetinin Hz. Peygamber'in ashâbının şaka ve mizah konularına dalmaları üzerine nazil olduğunu söyler. (İbn Ebi Hatim, 1419, 10/3338). Bu ayetin münafıklar hakkında nazil olduğunu söyleyenler olmuşsa da genel kanaat âyetin müminler hakkında olduğu yönündedir.¹⁶

4.3. Ahkâm Ve İbadetlerle İlgili Rivayetleri

¹² Ali İmran, 3/102.

¹³ Tegabun, 64/16.

¹⁴ Muhammed, 47/33.

¹⁵ Nisa, 4/48.

¹⁶ Bu istikametteki yorumlar şu şekildedir: a) Müminlerden bir grup, bazı konularda mümine yaraşır bir duyarlılık içinde davranmamış ve bu sebeple uyarılmış olabilir. b) Bazı müminler iman şuuruyla hareket etme hususunda büyük mesafe kat etmişken zamanla bu özelliklerinde zayıflama görülmesi üzerine eski hallerine dönmeleri özendirilmiş olabilir. c) Âyetlerin ilk muhatapları olan sahâbiler iyi birer müslüman olma ve imanın sıcaklığını kalbinin derinliklerinde hissetme konusunda geriledikleri için kınanmış olmayıp, onlara kemale doğru ilerlerken daha üstün bir mertebeye yaklaşıkları hatırlatılmış ve kendilerini bu seviyeye hazırlamaları için teşvikte bulunulmuş olabilir. (bkz. "Kur'an Yolu, 5/245-246)

Tefsir kitaplarında nesh ve esbab-ı nüzül gibi Mukatil b. Hayyan'dan nakledilen birçok rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin bir kısmı, ahkâm ve ibadetlerle ilgili ayetlerin tefsiri bağlamındadır. Bu rivayetlerden bazıları şöyledir:

1. Mukatil b. Hayyan'a göre, Kur'an'da "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ / *namazı ikame ediniz*"¹⁷ denilmesi, namazların vakitlerinde kılınması, abdestlerinin en iyi şekilde alınması, rükû, secde, tilavet, teşehhüt ve peygambere salat (gibi namazın temel rükünlerin)'in eksiksiz yapılmasıdır. Bunların hepsi, namazın ikamesidir. (İbn Ebi Hatim, 1419, 1/37, 5/1657, 8/2570, 9/2839).

2. İbn Hayyan'ın isminin geçtiği rivayetlerden biri, Kevser Suresinin ikinci ayetindeki "*kurban kes*" buyruğu ile ilgilidir. İbn Kesir'in Münker bir hadis olarak gördüğü bu rivayet şöyledir: Mukatil b. Hayyan, Esbağ İbn Nebâte'den rivayet ettiğine göre Hz. Ali şöyle demiştir: "Bu sûre nazil olunca, Hz. Peygamber, Cebrail'e, "Rabbimin bana emrettiği bu boğazlama, bu nahîre, nedir? diye sormuş, Cebrail: "Bundan maksat kurbanlık değildir, bu sana namaza başladığın vakit, rükûa vardığında ve başını rükûdan kaldırdığında ellerini kaldırmanı emretmektedir. Bu bizim ve yedi semadaki meleklerin namazıdır. Her şeyin bir zîneti vardır. Namazın zîneti de her tekbir esnasında elleri kaldırmaktır." (İbn Kesir, 1986, 4/558-559).

3. Mukatil b. Hayyan derki; Biz Ömer b. Abdülaziz'in huzurunda iken Ebu Berde yanına girip şöyle dedi: "Ey Müminleri Emiri, sana dünya ve içindeki her şeyden daha hayırlı bir hediyeyi haber vereyim mi?" Halife: "Buyurun, hayırlı olan şey ne kadar küçük de olsa, elbette dünya ve içindeki her şeyden hayırlıdır" dedi. Ebu Berde: Ebu Seleme bana, Ebu Hureyre'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği şu hadisi haber verdi: "*Şüphesiz Allah dünyayı yarattığından beri ibadet edenlerin mekânı hariç, onun başka bir yerine nazar etmiş değildir. Sur'a üfürülecek güne kadar da nazar etmeyecektir. Daha sonra dünyanın helakine izin verecek ve onu asla ahiretten üstün tutmayacaktır.*" (İbn Manzur, 1984, 25/196).

4. İbn Hayyan'ın "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ / *sizin için kısısta hayat vardır*" ayetiyle ilgili şöyle dediği nakledilir: "Allah, kisası hayat için vesile kılmıştır. Zira öldürmek isteyen niceleri vardır ki öldürülmek korkusu onları bu eyleminden menetmektedir. (İbn Kesir, 1986, 1/211)

5. Mukatil b. Hayyan'ın, "لَا إِجْرَاءَ فِي الدِّينِ / *Dinde zorlama yoktur*"¹⁸ ayetini, "kimseyi İslam'a girmek için zorlamayın, isteyen Müslüman olur, isteyen de cizye öder" şeklinde tevil ettiği nakledilmiştir. (İbn Ebi Hatim, 1419h, 2/494)

6. İbn Hayyan, "جَعَلَ اللَّهُ الْكَبَّةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ / *Allah Kâbe'yi, Beytülharâm'ı, haram ayı, insanlar için kıyam kıldı*" ayetinde geçen "kıyam" kelimesini işaret/sembol معالَم anlamında kullanmıştır. Çünkü insanlar namaz kılarken onu kiblegah (kible sembolü) olarak kullanmaktadırlar (es-Semerkandi, 1993, 1/420)

Sonuç

Mukatil b. Hayyan'ın yaşadığı dönem incelendiğinde, onun Hicri I. asrın sonları ile II. asrın ilk yarısında genellikle Belh/Horasan bölgesinde yaşadığı görülmektedir. Belh'in müfessir, muhaddis ve müçtehit fakihleri arasında yer alan Mukatil b. Hayyan, tefsir alanında ilmi derinliğe sahip bir âlim olarak bilinmektedir. Selefin (sahabe ve tabiinin) tefsir anlayışını benimsemiş olan Mukatil b. Hayyan'ın rivayetlerinin kaynağı genellikle Mücahid, Dahhak ve Hasan'ı Basri gibi tabiinin önemli şahsiyetleridir. Mukatil b. Hayyan'ın tefsirdeki referansları arasında Kur'an'ın Kur'an'la, Kur'an'ın sünnetle, Kur'an'ın sahabe ve tabiin sözleriyle, Kur'an'ın Arap dilinin usul ve esaslarıyla ve Kur'an'ı kendi rey ve içtihadıyla tefsiri gibi metotlar yer almaktadır. Onun rivayetleri, ayetlerin nüzul sebepleri, neshe konu olan ayetler, ayetlerin ihtiva ettiği hükümler, kıraatlerin ahkâma etkisi ve ayetten çıkarılabilecek muhtemel manalar ve ayetlerde geçen bazı kelimelerin tefsiri gibi muhtelif tefsir

¹⁷ Bkz. Bakara, 2/3, 43, 83, 110; Nisa, 4/77; Yunus, 10/87; Nur, 24/56; Rum, 30/31; Müzemmil, 73/20.

¹⁸Bakara, 2/256.

konularını ihtiva ettiği görülmektedir. Taberi, Sa'lebi, İbn Ebi Hatim, Beğavi, Kurtubî, Suyuti, İbn Cevzi, İbn Kesir gibi birçok müfessir, Mukatil b. Hayyan'ın tefsir rivayetlerine önem vermiş, eserlerinde onun rivayetlerine yer vermişlerdir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, "Müsned", thk. Şuayib Arnavut, Müessesetü'r-Risale, 1. Baskı 1421/2001, 5/428-429)
- Askalânî, İbn Hacer Ebü'l-Fadl Şihabuddin Ahmed. Tehzibu't-tehzib, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1404/1984.
- Avcı, Metin. "Horasân Ve Mâverâünnehir Ulemâsı Arasında Ebû Hanîfe Algısı" Oş Devlet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi, 30. Sayı, 2021.
- Azizi, Faizul Rahman. "Hanefî Mezhebinin Horasan'a Giriş Süreci Ve Yayılışı (Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. et-Târîhu'l-kebir, Haydarâbâd, 1360/1941.
- Çetin Abdurrahman. "Nesih", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2006.
- Dalkılıç, Mehmet. "Hâris Bin Süreyc Hareketi" Marife/Dini Araştırmalar Dergisi, Yıl:12, sayı: 1, Bahar, 2012.
- Furkânî Mehterhan. "Afganistan Toprağında Yetişmiş Hanefî Fakihler", İslâm Hukuku Araştırmalar Dergisi, 28. Sayı, 2016.
- Habeşi, Abdurrahman Hüseyin. "Hicri 150 Yılı Civarında Vefat Eden Mukatil bin Hayyan'ın Hayatı", Hukuk Fakültesi Dergisi, 23. Sayı, 2021 s. 641-643, Kur'an İlimleri Bölümü, Kur'an-ı Kerim ve İslami Araştırmalar Fakültesi, Cidde Üniversitesi, Suudi Arabistan.
- Habıbullah Khudayberen. "Afganistan'da İslam Hukuku Çalışmaları (Başlangıçtan Selçuklu Dönemine Kadar)" (Doktora Tezi), 2022.
- Hatip el- Bağdadî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit. "Tarih-ü Bağdad", Beyrut: Daru'l Kitab el-Arabi, ty.
- Hayrettin Karaman vd, TDV Yayınları, Ku'ran Yolu, Ankara, 2017
- İbn Ebi Hatim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed, Tefsirü'l Kur'ani'l Azim, Thk. Esad Muhammed Tayyib, Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, Suudi Arabistan, 3. Bsk, 1419 h.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. el-Cerh ve't-ta'dîl, I-IX, Beyrut: Darül Kütübî'l İlmiyye, 1952.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et Temimî, Kitâbü's-sikât, 1. bsk. Haydarâbâd: Dâiretü'l-meârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Kesir, Ebu'l Fida İmadüdin İsmail. Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, İstanbul: Daru'd-Da've/Çağrı Yayınları, 1986.
- thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998/1419.
- İbn Manzur, Muhtasar Tarihu Dımaşk li İbn Asakir, Dımaşk: Darul Fıkr, 1402/1984.
- Mertoğlu, M. Suat "Mukâtil b. Süleyman ve Tefsire Dair Eserlerinin Klasik Dönemdeki Tedavülü", Dîvân, Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, cilt 26, sayı 50, (2021/1), 183-222.
- Muderris, Muhammed Mahrus Abdülletif. Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye ve ma inferedu bihi mine'l-mesâilî'l-fikhiyye, Bağdâd: Dârü'l-Arab, 1978.
- Sa'lebi, Ebu İshak. el-Keşf ve'l Beyan, Cidde: Darü't -Tefsir, 2015/1436.
- Semerkandî, Ebu Leys. Bahru'l Ulum, Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmiyye, 1993.
- Taberi, Ebu Cafer, Muhammed b. Cerir. Camiu'l Beyan an Te'vil-i Ayi'l Kur'an, Mekke: Dar-u Terbiye ve't- Turas, ty.
- Vâiz-i Belhî, Ebû Bekir Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Dâvûd, Fezâil-i Belh, (thk. Abduhay Habibî, (trc. Abdullah Muhammed b. Hüseyin Hüseyinî el-Belhî) Tahran: Cengelek, 1388/2009.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ,(thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Naîm el-Araksûsî) Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984/1405.

-----Tezkiretü'l Hüffâz, Haydarâbâd/Hind: Dâiretü'l-Maarifi Nizamiyye, 1333.

Zerkani, Muhammed Abdu'l Alim Menahilü'l İrfan fî Ulûmi'l Kur'an, Mısır: Matbaat-ü İsa el-Babi el-Halebi, ty.

EBU'L-USR EL-PEZDEVÎ (Ö. 482/1089) VE EBU'L-YÜSR EL-PEZDEVÎ'NİN (Ö. 493/1110) USÛL ESERLERİNDE KUR'ÂN/EL-KİTÂB ANLAYIŞI -TEFSİR VE FIKIH USÛLÜ İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA-

Arş. Gör. Dr. Halil İbrahim GÖRGÜN¹

Öz

Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî Mâverâünnehir ehlerinden olup, Hanefî düşüncesi için önemli kabul edilen ve kardeş olan iki alimdir. Ebü'l-Usr, Fahrülislam olarak tanımlanırken kardeşi Ebü'l-Yüsr ise Sadrülislam olarak nitelenmiştir. Ebü'l-Usr'un *Usûlü'l-Pezdevî* adlı eseri *Kenzü'l-vusûl* olarak da bilinmektedir. Ebü'l-Yüsr'ün abisinin eserine nispetle daha kısa olarak ele aldığı *Usûlü'l-Pezdevî*'si ise *Marifetü'l-hüceci's-şerriyye* olarak kaydedilmiştir. *Kenzü'l-vusûl* daha geniş ve sistematik bir eserken *Marifetü'l-hüceci* muhtasar bir eser görünümündedir.

Bu çalışmada, Mâverâünnehir alimlerinden olan ve Hanefî usulüne dair yazılan eserler arasında önemli görülen iki zatın fıkıh usûlü eserlerini inceledik. Fıkıhın şer'i kaynakları içerisinde ilk sırada yer alan Kitap/Kur'ân, tabii olarak bu alimlerin de yer verdiği bir başlık olmuştur. Usul alimlerinin kullanımında Kitap ile, tevâtür olarak ulaşılmış, okunması ibadet olan ilahî kelâm anlaşılmaktadır. Bu çalışmada, kardeş olan bu alimlerin edille-i şer'iyenin esasları arasında olan Kitap/Kur'ân anlayışına yaklaşımlarını ortaya koymaya çalıştık. Ayetleri hangi bağlamda kullandıklarını tespit ederek onların ayetler hakkında yaptıkları yorumların tefsir ilmine katkısına işaret ettik. Bu çerçevede çalışmamızın, fıkıh usulünün tefsir ilmine katkısı olduğunu kabul eden bir düşünce üzerine inşa edildiğini söylemeliyiz. Ayrıca günümüz tefsir araştırmalarında kişilerin, usul eserlerinde yer alan görüşlerden bigâne kalmaması gerekir.

Ebü'l-Usr'a göre kitapullah, tevhid-sıfat ilminin esaslarının dayandığı bir temele haizdir. *Kenzü'l-vusûl* eserinin giriş kısmında Kur'ân'ın mahluk olmadığı vurgusu, Mutezilî alimlerle aralarında bulunan dönemindeki tartışmayı göstermesi açısından önemlidir. Onun tanımına göre kitap; peygambere indirilmiş, Mushaflarda yazılmış ve tevâtür olarak peygamberden nakledilmiş Kur'ân'dır. Kur'ân'ın nazım ve mana olarak birlikte değerlendirildiğini ancak mananın öncelik arz ettiğini söylemiştir. Hanefî mezhebinin kurucu alimlerine referansla, Kur'ân'ın mahluk olduğu iddiasında bulunanları küfürle nitelemiştir. Fikhî meselelerde ihticâc açısından kitap ve sünneti bir değerlendirmiş, kavramların ilişkisine dair vurgusu kardeşiyle benzeşen yönü olmuştur.

Fikhî geniş bir anlam sahasına yerleştiren Pezdevî kardeşler, fıkıh ilminin bugünkü anlamda düşündüğümüzden daha geniş bir anlamı olduğunu vurgulamışlardır. Nitekim Bakara-2/269 ayetindeki *hikmet* lafzı, dinî anlamak/fıkıh olarak değerlendirilmiş, kitapullahı anlamak da fıkıhın bir parçası kılınmıştır. Kur'ân'ı haber kategorisi içerisinde konumlandıran Ebü'l-Yüsr, bilgiye ulaşmanın temelleri arasında konuya dikkat çekmiştir. Dolayısıyla haber olmak bakımından meşhur ve mütevatir, Kur'ân ve sünnetin bilgi değerini göstermektedir. Ayrıca Ebü'l-Yüsr nassın tayin ettiği illete daha fazla ihtimam gösterdiğini söyleyebiliriz. Ebü'l-Yüsr'a göre Kur'ân hüccettir ve ahkâmı beyan eden mu'ciz bir kelimadır. Kur'ân sübut açısından kat'î olsa da manaya delaletlerinde farklılıklar barındırmaktadır.

Kitap bölümü özelinde yaptığımız çalışmada, ayetleri her iki müellifin de kullandığını söyleyebiliriz. Ancak ayetleri görüşlerinin izahı olmasının yanı sıra, muhalif düşüncelerin delilleri olarak da eserlerine almışlardır. Lafızların kelime anlamını tayin hususunda da ayetlere işaret etmişlerdir. Ayrıca ayetleri, dilsel çıkarımlar ve asılları dikkate alan meşhur rivayetlerle desteklenmiş bir sistem içerisinde zikretmişlerdir. Pezdevî kardeşlerinin usul eserleri özelinde ele aldığımız kitap bölümleri; vahiy anlayışı, nassların bütünlüğü ve Kur'ân'ın hücciyeti açısından önem arz etmektedir. Bu noktada ayetlere değinerek yaptıkları te'viller/yorumlar ve edille-i şer'iyenin birlikte değerlendirilmesi düşüncesi, tefsir ilmiyle iştigal eden kimselerin istifade etmesi gereken şeyler olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir İlmi, Usûlü Fıkıh, Kitap, Tevâtür, Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî*

¹ Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Ana Bilim Dalı.

Abstract

Ebü'l-Usr el-Pezdevî and Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, brothers from the region of Mâ warâ' al-Nahr (Transoxiana), are two scholars highly regarded within the Hanafî school of thought. Ebü'l-Usr is known as Fahrülislam, while his brother, Ebü'l-Yüsr, is referred to as Sadrülislam. Ebü'l-Usr's work, Usûlü'l-Pezdevî, is also known as Kenzü'l-vusûl. In contrast, Ebü'l-Yüsr's shorter work, also titled Usûlü'l-Pezdevî, is recorded as Marifetü'l-hüceci'ş-şeriyye. Kenzü'l-vusûl is a more comprehensive and systematic text, whereas Marifetü'l-hüceci is more concise.

This study examines the legal methodology texts of these two notable scholars from Mâ warâ' al-Nahr, emphasizing their contributions to Hanafî jurisprudence. Among the primary sources of Islamic law, the Qur'an (referred to as "Kitap") holds a paramount position, naturally finding significant mention in the works of these scholars. In the usage by legal theorists, "Kitap" refers to the divine speech received through tawatur (multiple, uninterrupted transmissions), which is worshipped by recitation.

In this research, we explore the approach of these brother scholars toward the Qur'an as a fundamental source of Islamic jurisprudence. By identifying the contexts in which they used verses, we highlight their contributions to the science of tafsir (Qur'anic exegesis). Thus, our study is built on the premise that the methodology of Islamic jurisprudence contributes to tafsir. Moreover, contemporary tafsir researchers should not overlook the views presented in foundational legal texts.

According to Ebü'l-Usr, the Book of Allah (Kitabullah) forms the basis for the principles of the science of tawhid (monotheism) and attributes. In the introduction to Kenzü'l-vusûl, he emphasizes that the Qur'an is not created, a crucial point given the contemporary debates with Mu'tazili scholars. He defines the Book as the Qur'an, which was revealed to the Prophet, written in the Mushafs (codices), and transmitted through tawatur. He asserts that while the Qur'an should be considered both in terms of wording and meaning, the meaning holds priority. Referring to the founding scholars of the Hanafi school, he denounces those who claim the Qur'an is created as disbelievers. In legal matters, he equates the Qur'an and Sunnah, highlighting the relationship between these concepts similarly to his brother.

The Pezdevî brothers placed Islamic jurisprudence within a broader context, asserting that it encompasses more than contemporary understanding suggests. They interpreted the term "hikmah" (wisdom) in Surah Al-Baqarah (2:269) as understanding religion (fiqh), making comprehension of the Book of Allah a part of fiqh. Ebü'l-Yüsr positioned the Qur'an within the category of transmitted reports, emphasizing its role in the foundation of knowledge. Consequently, the Qur'an and Sunnah, being well-known and transmitted through tawatur, hold epistemic value. Additionally, Ebü'l-Yüsr showed greater concern for the rationale established by the text (nass). According to him, the Qur'an is a binding proof (hujjah) and a miraculous speech that elucidates legal rulings. While the Qur'an is definitive in its transmission, it may contain variances in its indications of meaning.

In our examination of the Kitap sections within their legal methodology texts, we find that both authors utilized verses to explain their viewpoints and to counter opposing arguments. They referenced verses to determine the meanings of terms, supporting their interpretations with linguistic analyses and well-known narrations. The Kitap sections in the Pezdevî brothers' legal methodology works are crucial for their understanding of revelation, the coherence of texts, and the authoritative nature of the Qur'an. Their interpretations of verses and integrated assessments of legal evidence offer valuable insights for those engaged in tafsir studies.

Keywords: *Tafsir, Legal methodology, Kitap, Tawatur, , Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî.*

Giriş

Kur'ân, Cebrail (a.s) vasıtasıyla vahiy olarak Hz. Peygambere indirilmiş, Müslümanların kutsal kitabı olan ilâhî kelimdir. Kur'ân-ı Kerîm, bütün Müslüman toplumların varoluşlarına dayanan temel kaynağı olmuş; bölgeler, mezhepler ve kişiler değişse de Kur'ân'ın değeri her zaman ön planda tutulmuştur. Kur'ân'ın önemi değişmese de onun nasıl anlaşılacağı ve ondan nasıl yararlanılacağı

tartışması, geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir.² Bu çalışmamızda, Mâverâünnehir alimlerinden olan Pezdevî kardeşlerin fıkıh usûlüne dair yazdıkları eserde, ilk delil olarak zikrettikleri kitap kısmını dikkate alacağız. Fıkıh usulünde şer'î deliller içerisinde; kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olarak dörtlü tasnif yaygınlık kazanmıştır. Önceki çalışmalarda, kitap bahsinde ağırlıklı bir yer teşkil eden elfaz bahisleri üzerinden Kur'ân'ı anlama ve yorumlamaya dair çalışmalar yapılmıştır.³ Bu tarz çalışmalara ek olarak, usûl eserlerinde fıkıh alimlerinin kitap anlayışlarını dikkate alan araştırmalara da ihtiyaç olduğunu düşünmekteyiz. Dolayısıyla çalışmamız, bu eserlerdeki anlayışa işaret ederek istifade edilmesi ve ayetlerin kullanım şekillerini araştırması bakımından önemlidir.

Bu bildiride, Mâverâünnehir alimlerinden olan ve Hanefî usulüne dair yazılan eserler arasında önemli görülen iki zatın fıkıh usûlü eserlerini inceledik. Fıkıhın şer'i kaynakları içerisinde ilk sırada yer alan Kitap/Kur'ân, tabîi olarak bu alimlerin de yer verdiği bir başlık olmuştur. Usul alimlerinin kullanımında kitap kavramından; tevâtür olarak ulaşılmış, okunması ibadet olan ilahî kelâm anlaşılmaktadır. Bu araştırmada, kardeş olan bu alimlerin edille-i şer'iyyenin esasları arasında olan Kitap/Kur'ân anlayışına yaklaşımlarını ortaya koymaya çalıştık. Ayetleri hangi bağlamda kullandıklarını tespit ederek onların ayetler hakkında yaptıkları yorumların tefsir ilmine katkısını tartıştık. Bu çerçevede çalışmamızın, fıkıh usulünün tefsir ilmine katkısı olduğunu kabul eden bir düşünce üzerine inşa edildiğini söylemeliyiz. Ayrıca günümüz tefsir araştırmalarında bulunan kişilerin, fıkıh usûlü eserlerinde yer alan görüşlerden ve âyetlere dair yorumlardan bigâne kalmaması gerekmektedir.

Fıkıh usûlü eserlerinin bu kısmında, Pezdevî kardeşlerin Kur'ân'a dair fikirlerini keşfetmeye çabalayarak kitabın şer'î delil olarak kullanıldığı yerleri irdeleyeceğiz. Böylelikle bu alimlerin, Kur'ân anlayışları ve âyetleri kullanım çerçevesini tespit ederek fıkıh usûlüne dair yazılan metinlerin bu kısımlarının, tefsir ilmiyle işgal edenlere dönük boyutlarının olabileceğini göstermeyi hedeflemekteyiz. Böylelikle biz tefsir ilminin inşasında, farklı disiplinlerle bağlantılı olarak geleneğin tamamından istifade edilmesi gerektiği düşüncesini destekleme gayretinde olacağız. Nitekim Baltacı'nın tefsir usulünün ortaya konulmasında Şâtıbî'ye yapmış olduğu vurgu anlam kazanmakta, bu alandaki yapılacak geniş araştırmalara, tefsir ve fıkıh usûlü ilişkisine dair bir örneklik sunmaktadır.⁴ Burada özellikle tefsir mukaddimelerinde vurgulanan *müfessirin bilmesi gereken ilimler* cümlesini,⁵ gelişi güzel bir söz olmaktan çıkararak geleneğin kuşatılmasıyla anlamlandırabileceğimizi düşünmekteyiz.

Tefsir usulünün menfî anlamda fıkıh usûlü etkisinde kaldığını ifade eden Arslan, anlama merkezli olarak gördüğü tefsirin, istidlal merkezli fıkıh usulünden arındırılması gerektiğini düşünmektedir. Özellikle taklit dönemini eleştiren Arslan'a göre tefsir usulünün amacı; *"Onu anlamanın veya anlaşılır kulmanın en büyük usûlü Dili ve Edebiyatını, sebab-i nüzulleri, Cahiliye devrini, Sünneti, sahabe ve tabiun rivayetlerini bilmek; hepsinden önemlisi Kur'an'ın bütününden haberdar olmak, onun*

² Fıkıh ve tefsir usulüne dair önemli bir yaklaşım için bkz. Tahsin Görgün, "Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırları", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, 02-06 Ekim 2002, 2004, s. 305-326.

³ Emine Sekme, *Delalet ve Elfaz Bahislerinin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Metodik Kullanımı: Taberî Ve Cessâs Örneğinde Analitik Bir Çalışma* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022). Ayrıca bkz. Emine Sekme, "Elfaz Taksiminde Yer Alan Açık ve Kapalı Lafız Ayırımının Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Kullanımı: Ebû Bekir el-Cessâs Örneği", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Tokat İlmiyat Dergisi* 10/2 (2022), 491-514. Pezdevî kardeşlerin meseleye bakışına dair örnekler için bkz. Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî-Kenzü'l-Vüşûl ilâ Ma'rifeti'l-Uşûl, (M'ahû Tahrîcu Ehâdisi Usûli'l-Pezdevî)*. Thk. Sâid Bektâş. 2. Bs. (Medine: Dâru's-Sirâc, 2016), 95-96; Ebü'l Yüsr Pezdevî, *Kitâb fihî Marifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye*, Thk. Abdulkâdir b. Yâsîn b. Nâsir el-Hatîb (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 77-78.

⁴ Burhan Baltacı, "Tefsir Usulünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usulünün Katkısı -Şâtıbî Örneği-", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü (Sempozyum)*, (2009), 289-312.

⁵ Bu konu hakkında bkz. Bilal Ercan, *Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranılan Şartlar* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

tümünü çok iyi kavramaktır. Ön yargısız olarak bütün ayetleri kendi sistemi ve bütünlüğü içinde hazmetmek, onu ondan öğrenmektir." şeklindedir. O ayrıca tearuz ve nesih gibi tefsir usulünün konusu olmayan meseleleri ayıklamak gerektiğini ve tefsir usulünün kısa-öz olduğunu tespit etmiştir.⁶ Bu çalışmamızın fikri olarak Arslan'ın arındırma iddialarının aksi istikametinde yazıldığını belirtmek isterim.

Kardeş olan bu alimlerin hayatlarına kısaca değinmek gerekirse; Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 482/1089), Pezde şehrinde doğmuştur. Bu şehir, Türkistan'da Nesevî'ye yakın bir konumda, kale şehirlerdendir. İlim ehli bir ailenin çocuğu olan Ebü'l-Usr, kardeşi olan Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö. 493/1100)'den yaklaşık yirmi yaş kadar büyüktür. Üslup farklarını ayırt etmek amacıyla bu alimler, Ebü'l-Usr ve Ebü'l-Yüsr nispetleriyle tefrik edilirler. Ebü'l-Usr, 482/1089 yılında Semerkand'a yakın olan Kış şehrinde vefat etmiştir. Bu şehir, Özbekistan sınırlarında bulunan Şehr-i Sebz'in eski ismidir. Ebü'l-Yüsr ise 493/1100 yılında hayatının büyük kısmını geçirdiği Buhara'da vefat etmiştir.⁷

Hanefî Mezhebinin önemli alimlerinden sayılan Pezdevî kardeşlerin, Mâtürîdî geleneğin tevarüs edilmesinde de katkıları vardır. Ebü'l-Usr fıkıh usulünde dikkat çekerken, Ebü'l-Yüsr kelimde ön planda yer almıştır. Bu alimlerin dedesi olan Abdülkerîm'in (ö. 390/1000) kaynaklarda geçtiği üzere İmam Mâtürîdî'ye talebelik yaptığını bilmekteyiz. Nitekim eserlerinde Hanefî geleneğe ve İmam Mâtürîdî'ye atıfların bulunduğunu ifade etmeliyiz. Burada inceleme konusu yaptığımız metinlerden Ebü'l-Usr'un metninin, usûl geleneğinde daha fazla itibara alındığını söylemeliyiz. Bu metne yazılan onlarca şerh ve haşiye çalışması bunun açık göstergelerindedir. Onun bu eseri, fukaha metoduyla yazılan yapının olgun halini temsil etmektedir.⁸ Ebü'l-Usr'a, *Keşfü'l-estâr* isimli oldukça hacimli bir tefsir eseri nispet edilmiş ancak eser günümüze ulaşmamıştır. Ebü'l-Yüsr'un ise daha çok kelim konusuna dair yazdığı *Usûlü'd-Dîn* adlı eseri dikkat çekmiştir. Bu eser, İmam Mâtürîdî'yi kaynak olarak kullanması bağlamında öneme haizdir. Ayrıca Ebü'l-Yüsr'ün, *et-Teyşir fi't-Teyşir* eserinin sahibi Ebu Hafs Ömer en-Nesevî (ö. 536/1142)'nin hocası olması zikre değerdir. Nitekim bu tefsirin önemli kaynakları arasında Ebü'l-Yüsr yer almaktadır.⁹

1. Pezdevî Kardeşlerin Kitap/Kur'ân Anlayışı

Kur'ân'ı Kerim'deki lafızların delaleti konusunda, hükmün ve mananın tespiti noktasında tartışmalar bulunmaktadır. Bu durum, ahkâm tefsirleri bağlamında farklı yaklaşımlara konu edinilen bir mesele olarak tezahür etmektedir. Nitekim ahkâm tefsirleri, Kur'ân'ın hem fikhî hem de tefsire dönük noktaları olması hasebiyle değerlidir. Ancak ahkâm tefsirlerinden önce, bir âlimin şer'î deliller içerisinde Kur'ân'ı/kitabı konumlandığı nokta oldukça önemlidir. Dolayısıyla bu mevzuya yaklaşım sadece fıkıh ilminin değil, bütün İslami ilimlerin çerçevesini çizebilecek değerdedir.

Râgıb (ö. V/XI. Yüzyılın ilk çeyreği) *Müfredât* eserinin mukaddimesinde, tefsir ilmiyle uğraşan kimselerin lafız ilmini bilmeleri gerektiğine işaret etmiştir. Lafızlar hakkındaki malumatı bilmek, tefsir yapabilmenin şartları arasında olurken bu yaklaşımın usûl alimleri tarafından tatbik edildiğini söyleyebiliriz. Nitekim alimlerin fıkıh usûlü eserlerinin kitap başlığında ele aldıkları ilk mesele, elfâz

⁶ Gıyasettin Arslan, "Tefsir Usûlü'nün Fıkıh Usûlü'nden Arındırılması", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü (Sempozyum)*, (2009), 131-192.

⁷ Bkz. Muhammed Aruçi, "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/266-267; Murteza Bedir - Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/264-266.

⁸ Bkz. Mehmet Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü'l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 487-526.

⁹ Necmeddin Ömer en-Nesevî, *et-Teyşir fi't-Teyşir*. Thk. ve Çev. Muhammed Coşkun. (İstanbul: Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2019), 1/24, (Hazırlayanın Girişi).

bahsi olmaktadır. Bu yaklaşımlarının sebebi olarak kelimelerin anlamını ve çerçevesini çizme arayışında olduklarını söyleyebiliriz.¹⁰

Bu noktadan hareketle Pezdevî kardeşlerin usûl eserlerindeki yaklaşımları sadece fıkıh ilminin değil, bütün disiplinlerin bir şekilde ilgi sahasıyla alakalıdır. Bu ilmin sistematik olarak çok daha önceleri teşekkül ettiği dikkate alındığında, Kur'ân'ı anlamaya dair esasları da barındırdığı düşünülmelidir. Kitap bahislerinde Kur'ân lafızlarının durumu ise önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim her iki alimin de fıkıh kavramına yükledikleri anlam, geniş bir saha üzerine oturtulmuş düşüncelerdir. Dolayısıyla onlar açısından fıkıh ve buradan hareketle elde edilen usûlü, dinî ilimlerin anlamının keşfedildiği bir mevzudur. Bu açılardan fıkıh usûlü, kelam/akide/inanç ve furû fikhın iki yüzüyle ilişkilidir.

Pezdevî kardeşlere yakın zamanlarda yaşamış, Hanefî fikhının önemli alimlerinden Debûsî Kur'an-ı, "Kur'ân, bizlere Mushaf şeklinde yedi meşhur harf üzerine mütevâtir olarak aktarılan, kendisiyle Hz. Peygamberin risâletine ve dalâletin butlanına delil olan kitaptır." şeklinde tanımlamıştır.¹¹ Serahsî ise "Hz. Peygamber'e indirilmiş ve bizlere Mushaf halinde yedi meşhur harf üzerine mütevâtir olarak nakledilen kitaptır"¹² şeklindeki tanımıyla farklılaşmaktadır.¹³ Bu tartışmalar özelinde şunu söyleyebiliriz ki, Kur'ân'ın tanımını ve usûle dair eserleri dikkate alarak i'câz'ı Kur'ân'a dair yapılacak çalışmalarda bu yorumlardan istifade edilmelidir. Aksi takdirde konu ve döneme dair çalışmalar eksik kalacak, meselelerin problematik yönleri ihmal edilmiş olacaktır.

Fahru'l-İslam Pezdevî'nin önemli şarihlerinden olan Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), görüşlerin kitaba ve sünnete uygunluğunu gösterme çabasını dikkate alarak eseri şerh ettiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla kitaba ve sünnete muhalif gözüken şeyler yine onlara referansla izah edilmelidir. O, şerhinde Ebü'l-Usr'un kitabını ilk delil olarak zikretmesini, Kur'ân'ın her açı ve yönden şeriatla mutlak asıl oluşuyla birlikte yorumlamıştır.

1.1. Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin Kitap/Kur'ân Anlayışı

İlmi, tevhid-sıfat ve şeriat ilmi olarak iki başlığa ayıran Ebü'l-Usr el-Pezdevî, sünnetle birlikte kitabullahın bu ilimlerin esasını oluşturduğunu belirtmiştir. Fıkıh ilminin sahasını belirleme içerisinde eserine başlayan Ebü'l-Usr, fikhın hikmetle irtibatı üzerinden, geniş bir alanı kapsadığından söz etmektedir. Nitekim nasslarda olanı uygulamanın dışında, marifeti artırmak için manasının anlaşılma çabası da fıkıh olarak anılır. Dolayısıyla fıkıh ilmi, ahkâm ilminin de dahil olduğu geniş bir kavramdır. Bu bağlamda Ebü Hanife'nin eserinin isminin *Fıkhü'l-ekber* olması, onun açısından değerlidir. Nitekim bu eser, tevhid ilmini ihtiva eden Hanefî sistemi için önemli bir eserdir.¹⁴

Ebü'l-Usr'a göre, Kitabullahın tevhid-sıfat ilminin temelini oluşturduğu vurgusu önemlidir. *Kenzü'l-vusûl* eserindeki Kur'ân'ın mahluk olmadığı vurgusu, Mutezilî alimlerle yaşanan tartışmalara dair bir izlenim sunar. Onun tanımında kitap, peygamberden nakledilmiş Kur'ân olarak belirtilir. Nazım ve mana birlikte ele alındığında, ona göre mana öncelik taşır. O, Hanefî mezhebinin önde gelen alimlerine atfedilen Kur'ân'ın mahluk olduğu iddiasını küfürle eşdeğer görmüştür. Fikhî meselelerde kitap ve sünnetin ihticâc açısından birbirini tamamlayıcı olduğunu vurgulamıştır ve bu konudaki yaklaşımı aşağıda değinileceği üzere kardeşiyle benzerlik gösterir.¹⁵

¹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzî'l-Kur'ân*, ed. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992), 53-56. Sekme, elfaz bahislerini anlama ve yorumlama süreci içerisinde görmektedir. Bkz. Sekme, *Delalet ve Elfaz Bahislerinin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Metodik Kullanımı*, 186-188.

¹¹ Abdullah b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fî Usûlü'l-Fıkh*, (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2006), 23.

¹² Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 1/279.

¹³ Tanımların i'câz konusunda farklılaşmasına dair bkz. Emre Bölükbaş, *Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Ma'rifetü'l-Hücecü's-Şer'iyye Eseri Bağlamında Usûl-i Fıkh Anlayışı* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 21-22.

¹⁴ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 89-91.

¹⁵ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 90.

Şeriatın esaslarını; kitap, sünnet ve icmâ olarak üç, kıyası da ekleyerek dörde ayırmakta, kitabı; "Peygambere indirilmiş, Mushaflarda yazılmış tevâtür olarak peygamberden nakledilmiş Kur'ân" olarak izah etmektedir. Alimlerin Kur'ân'ı nazım ve mana olarak dikkate aldığına vurgu yapan Ebü'l-Usr, nazmı ve manası arasında teknik bir farka işaret etmiştir. Bu ayırım, Kur'ân'ın farklı dillere nakli ve namazda sûrelerin farklı bir dille okunabileceği tartışmasıyla bağlantılıdır. Onun nazımla kastettiği, Kur'ân lafızlarıdır.¹⁶

Onun yaklaşımında kitap için rükün olan şey manayken, nazmı ise Kur'ân kıraati özelinde ruhsatla düşürülebilmektedir. Bu çerçevede Ebü'l-Usr, iman-ikrar ilişkisi üzerinden meselenin anlaşılması için örnekleme yapmıştır. İman; tasdik açısından rükün olurken, ikrar; zait olup ikrah altında dille inkar cümleleri kurulabilir olmaktadır. Dolayısıyla onun yaklaşımında, Fatiha ezberleyecek kadar zamanı olmayan kimsenin, kendi diliyle Fatiha'nın manasını okuması fetvası ortaya çıkabilecektir.¹⁷ İbadet diline dair bu tartışma, muasır usûl alimi olan Serahsî'nin de gündeminde yer tutmuş, Kur'ân'ın i'câzı bağlamında tartışılmıştır. Mana-i'câz ilişkisi içerisinde konuyu tartışan Serahsî, manada i'câza dikkat çekmiştir.¹⁸ Teknik bir ayırma dikkat kesilen Ebü'l-Usr'un yanlış anlaşılması maksadıyla, şeriatın ahkâmını bilmek için nazım ve mananın gerekli olduğunu belirttiğini söylemeliyiz. Ayrıca kitap ve sünneti şeriatın asılları arasında gördüğünün altını çizirken, nazımın önemli ve muhafaza edilmesi gerektiğine de vurgu yapmaktadır.¹⁹

Bakara-2/269 "يُوتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ" ve Nahl-16/125 "أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ" ayetlerindeki hikmet kavramını, fıkıhla irtibatlı olarak görmüştür. Nitekim bu yaklaşımın benzerini, kardeş Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'de de göreceğiz. O, fikhın alanını belirginleştirirken âyetlerin yanı sıra dil, şiir üzerinden irtibatlılara da değinmiştir. Onun nazarında, bütün bu ilimleri kuşatan gerçek fakih olurken, bir kısmını bilenler de bir açıdan fakih olabilirler.²⁰

Ebü'l-Usr'un Kur'ân'ın reyle tefsir edilmesini zemmeden rivayete getirdiği yorum dikkat çekicidir. O bu rivayeti, kişilerin tevil ve içtihatlarını, muradı ilahi olarak sunmayı kastetme olarak değerlendirir. Çünkü ona göre böyle yapan kişi, kendisini vahyin sahibinin yerine ikamet etmiştir. Bu bağlamda Mutezili eleştirisi yapan müellif, tefsirde keyfilik ve murad-ı ilahinin kuşatıldığı iddiasının önüne geçme arzusunda.

Lafızlarda hakikat manasının esas olduğunu belirten Ebü'l-Usr, Kur'ân'da mecaz kullanımın çok olduğunu altını çizmektedir. Ebü'l-Usr, kelimada hakikat manasının terkinin beş başlıkta ifade etmiştir. Bunlar; kullanım-adet sebebiyle, lafzın delaleti sebebiyle, nazımın siyakının delaleti sebebiyle, mütekellime delaleti sebebiyle, kelamın mahallinin delaleti sebepleriyle gerçekleşmektedir.

Haber-i vâhidin bilgi değerinin Kur'ân ve mütevatir sünnetten ayıran Ebü'l-Usr Pezdevî'nin, haber-i vâhid konusunda Kur'ân'a arz meselesi dikkat çekicidir. Kur'ân'a muhalif olan rivayetlerle amel edilmezken, sahih olanlar reddedilmeyerek amelî bakımdan kullanılır. Onun yaklaşımında sünnet hükümleri, kitabın beyanı ile bağlantılı olmakta, haber olmak bakımından üst başlıkta toplanabilmektedir. Kur'ân'ın mütevatir olarak nakli, diğer milletlerde bulunmayan bir meziyeti gösterirken, onun bütünlüğü barındırması mucize oluşuyla da alakalı durmaktadır. Bu çerçevede Kur'ân'a muâraza yapılamamış ve onun benzerini ortaya koymak mümkün olmamıştır.²¹

Ebü'l-Usr'un vahye dair başlığı da Kur'ân anlayışı için önem arz etmektedir. Onun vahyi, zâhir ve bâtın olarak ayırımı oldukça dikkat çekicidir. Bu çerçevede vahyi; zâhir ve bâtın olarak iki kısma,

¹⁶ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 95-96.

¹⁷ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 95.

¹⁸ Meseleye dair değerlendirmeler için bkz. Kaşif Hamdi Okur, "Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'ân'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı", *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, (2013), 369-383.

¹⁹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 95-96.

²⁰ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 91-93.

²¹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 353-355.

zâhir vahyi ise üçe ayırmıştır. Bunlar; meleğin diliyle sabit olan ve peygamberin lisanından işitilerek aktarılan, meleğin işaretiyle kelam olmaksızın aktarılan, kalbine şüphe olmaksızın indirilen ve Allah'tan ilham olunanlardır. Müellife göre bâtın vahiyse rey ve içtihatlarla ulaşılan bilgiyi ifade etmektedir.²²

1.2. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Kitap/Kur'ân Anlayışı

Ebü'l-Yüsr, fıkıhın anlam sahasına dair birtakım tespitlerle meseleye başlamış; fıkıhı, bugünkü anlamından daha geniş bir ilim olarak vasıflandırmıştır. Dinin anlaşılması için yapılan bütün faaliyetlerin fıkıh kategorisine gireceğini düşünen Ebü'l-Yüsr, kitabullahı anlamayı da fıkıh ilminin konusuna dahil etmiştir. O bu düşüncesini, Bakara-2/269 "يُوتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ" âyetindeki *hikmet* lafzına, fıkıh anlamının yüklenmesi üzerinden delillendirmiştir. Nitekim hikmete fıkıh manasının verilmesini tefsir ehlinde nakille aktarmıştır. Bu rivayete, Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'da yer verdiği görülmektedir.²³

Ebü'l-Yüsr, bilgiye ulaşma yolları içerisinde üç yol olduğunu, bunların; akıl, duyular ve haber olduğunu ifade etmiştir. Bu çerçevede kitâbullah haber başlığı içerisinde yer almış, sonraki nesillere tevâtürle intikal etmiştir. Onun yaklaşımında Kitap/Kur'ân, sünnet ve icmâyla birlikte fıkıh usulünün de temelleri arasında yer almaktadır. Nitekim hükmün illele malul olması noktasında, kitâbullahın yani nassın tayin edici oluşuna dikkat çekmiştir.²⁴

Kitabullahı diğer şer'î delillerden üstün olarak konumlandıran Ebü'l-Yüsr, hadislerin kitabı tahsisini uygun bulmamaktadır. Hadislerin kitaba arz edileceği düşüncesinde olması, onun şer'î deliller içerisinde hiyerarşik bir yapıyı savunduğu şeklinde anlaşılabilir. Ancak eserinde âyetler dışında hadisler, icmâ ve Arap dilinin imkanları, kullandığı şeyler arasındadır. Onun eserinin bu kısmında, âyetlerin yanı sıra hadis, icmâ ve Arap dilinden bilgilere de başvurduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Dolayısıyla onu, şer'î delilleri bir bütünlük içerisinde uyumlu şekilde aktarma arzusunda olarak değerlendirebiliriz.

Ebü'l-Yüsr'a göre Kur'ân, kesin bir hüccet olarak ahkamı beyan ifade eden mu'ciz bir kelimdir. Kur'ân, sübut açısından kat'î olsa da manaya delaletlerinde farklılıklar barındırmaktadır. Dolayısıyla lafızların manaya delaletleri fıkıh usulünün önemli bir meselesi olmakta, tefsir ilminde anlama dair çabalar için destek özelliği taşımaktadır. O, deliller hiyerarşisinde Kur'ân'ı ilk sıraya yerleştirirken sünnet ve icmâyı peşi sıra zikretmekte, Muaz hadisine bu çerçevede referans vermektedir. Ahkâmın tespiti konusunda ise kitabullahı teemmül etmeye ayrı bir önem verdiğini söylemeliyiz.²⁵ Onun kitabı hadislerin tahsis etmeyeceği düşüncesi, hiyerarşik bir farkı pratikte de göstermesi açısından önemlidir. Kur'ân ve sünnetin birbirine arz edilmesi düşüncesine değinerek kitaba ters olan bilginin, merdûd olacağına işaret eder.²⁶ Ebü'l-Yüsr da kitab ve sünnete ittibanın yanında teemmüle değinmiş, şer'î hükmün böyle tamam olacağına temas etmiştir.²⁷

Ebü'l-Yüsr, kelim eser olan *Usûlü'd-dîn* adlı eserinde, Kur'ân'ın nazım ve mana açısından mucize olduğunu söyler. Bu çerçevede Tevrat ise nazım açısından değil, mana açısından mucizedir. Bu bilgiler yukarıda geçtiği üzere Ebü'l-Yüsr'un da işaret ettiği meselelerdir. Ebü'l-Yüsr'e göre, Allah'ın Kur'ân'da kimsenin bilemeyeceğine dair verdiği haberler, O'nun bildirdiği gibi olup, Kur'ân'ın mucize oluşu ise edebidir. Bu bağlamda Nazzâm'ın (ö. 231/845) sarfe düşüncesine yer vermiş; Kur'ân nazımının, *göğe yükselmek, taşı altın yapmak* vb. şeyler gibi alıştıkları dışında olduğunu vurgulamıştır. Ona göre zikir olmak bakımından Kur'ân'ın tamamı faziletli olup, ilâhî kelâm; tektir ve parçalara

²² Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 513-515. Bu ayırımın ve yaklaşımın şerh ve haşiyelerdeki izdüşümü geniş bir mesele olması sebebiyle burada değinilmeyecektir.

²³ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Kitâb fihî Marifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye*, 24-25. Bkz. İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Thk. et-Türkî, 5/11.

²⁴ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Kitâb fihî Marifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye*, 26.

²⁵ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Kitâb fihî Marifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye*, 50.

²⁶ Pezdevî, *Kitâb fihî Marifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye*, 74-75.

²⁷ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 247.

ayrılmaz. Ancak onun düşüncesinde Kur'ân için mezkûr olmak açısından fazilet söz konusu olabilir ki bu, sûre ve ayetlerin efdalliyeti tartışmasıyla bağlantılı bir meseledir.²⁸

2. Ayetlerden İstifade Şekilleri ve Tefsire Katkısı

Bu başlık altında, Pezdevî kardeşlerin kullandığı ayetler ve bu ayetlere yükledikleri mana üzerinden konuyu ifade edeceğiz. Ayrıca Taberî tefsirinden ilgili ayetlerin yorumlarına bakarak mukayese edeceğiz. İlk olarak, Bakara-2/269 ayetindeki hikmet kavramına değinmeliyiz. Pezdevî kardeşler bu ayeti fikhın geniş anlamına delil olarak kullanmış, dini anlamaya dönük bir çaba olarak hikmeti ise fikhın manasında değerlendirmiştir. Ebü'l-Usr, Bakara sûresindeki hikmet kelimesini, İbn Abbas yoluyla helal ve haramı bilmek olarak değerlendirirken, Nahl-16/125 ayetini ise şariat ve fikhın olarak görmektedir.²⁹ Dolayısıyla hem teori hem de pratik bilgilerin toplandığı şeyi idrak etmek, fikhın anlamına gelmektedir. Ebü'l-Yüsr'ün ise tefsir ehli olarak aktardığı rivayeti Taberî'de görmekteyiz. Nitekim Taberî'den gelen bilgilere baktığımızda, hikmet kelimesine Mâlik'ten gelen bir rivayette; dini bilme, derin anlayış/fikhetme ve dine tabi olma manası verildiğini aktarmıştır. Bu tefsirdeki rivayetlerde hikmete; Kur'ân'ı anlama/fikhetme, Kur'ân, ilim, fikh gibi manaların yanı sıra haşyet, fehim, nübüvvet gibi manalarının da verildiği aktarılmıştır.³⁰

Ebü'l-Yüsr, Bakara-2/111 ayetinde ilim lafzını, burhan/hüccet bağlamında dikkate almıştır.³¹ Kelimenin bu minvalde yorumlandığına dair benzer görüşler, Taberî'de de yer almaktadır.³² İlim kavramının zann-ı galib manasına ise Mümtetine-60/10 ayetini delil getirmiştir. Bu tarz bilginin Kur'ân'da *ilim* olarak anılması ve üzerine hüküm bina edilmesinin imkânının bulunması, yorum faaliyetinde uygulanabileceğine dair bir göstergedir.³³ Taberî ise bu ayette sebab-i nüzul ve Hudeybiye antlaşmasıyla ilgili meselelere temas etmiş, bu ayet özelinde ilim kavramına dair bir tartışmayı açmamıştır.³⁴ Bu çerçevede tefsirinde Taberî, ayetin nüzul sürecine, fikh eserlerinden görece yoğun bir eğilim göstermiştir.

Kur'ân'ın beyan ve mucize oluşu konusunda Nahl-16/44 “ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ” “O peygamberleri apaçık delillerle ve kutsal metinlerle gönderdik. İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.” ve Ankebût-29/51 “ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ” “Kendilerine okunan bu kitabı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu? Elbette inanan bir topluluk için onda rahmet ve ibret vardır.” ayetlerine atıf yapan Ebü'l-Yüsr, kitapullahın bazen açık bazen de gizli olarak hükme delalet ettiğini düşünmektedir. Taberî Nahl-16/44 ayetini, Hz. Peygamber'in insanlara öğüt ve hatırlatma olarak indirilen kitabı ulaştırması ve onlara beyan etmesi çerçevesinde değerlendirmiştir.³⁵ Ankebût-29/51 ayetinde ise mucize isteğine karşılık, Kur'ân'ın mucize olarak yeteceği şeklinde izahata dikkat çekmiştir.³⁶

Ebü'l-Yüsr'un fikhî terimlerin izahında ayetleri, kelime anlamlarını dikkate alarak kullandığını görmekteyiz. Örnek olarak, müevvel lafzının lügat manasını açıklarken tevil kelimesinin *akıbet* anlamı için A'râf-53 “ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلًا رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُعَاءٍ فَيَسْفَعُوا ” ayetini kullanmıştır.³⁷ Ayrıca müfesser lafzı açıklarken, tefsir kelimesinin anlam sahasını inceleyerek tefsir lafzına dair kıymetli bilgiler verir. Reyle tefsir rivayetine değinip muradı ilahiyi kuşatarak ve kendisini vahyin sahibi yerine koyarak

²⁸ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî-Usûlü'd-Dîn, thk. Hans Peter Linss, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 227.

²⁹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 91-92.

³⁰ İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Thk. et-Türkî, 5/8-12.

³¹ Pezdevî, *Kitâb fihî Marifetü'l-Hüceci's-Ser'iyye*, 29.

³² İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Thk. et-Türkî, 2/429-431.

³³ Pezdevî, *Kitâb fihî Marifetü'l-Hüceci's-Ser'iyye*, 30-31.

³⁴ İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Thk. et-Türkî, 22/575-588.

³⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14/232.

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/429.

³⁷ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 98.

yapılan yorumların zemmedildiğini söylemektedir. Bu bağlamda Mutezile eleştirisi de yapan Pezdevî, Mutezilenin tefsirin keyfiligi iddiasını ve muradı kesin olarak ortaya koyduğu fikrini eleştirmiştir.³⁸ Nitekim reyle tefsir meselesi, tefsir eserleri ve mukaddimelerinde çokça tartışılmış bir konudur. Muradı ilâhî ekseninde bir değerlendirmenin erken dönemde bir örneği olması sebebiyle, meseleye Pezdevî'nin katkısına yer verilmesi gerekmektedir. Ayrıca onun bu yaklaşımında, Matürîdî'nin tefsir ve tevil ayrımının izlerini taşıdığını söyleyebiliriz.

Müteşâbih konusunda ilk akla gelen Al-i İmrân-3/7 ayeti özelinde, Ebü'l-Usr müteşâbih kavramını, manasının bilinmemesi şeklinde anlamlandırmıştır. O, müteşâbihin manası ortaya koyulamadığı için müteşâbihlere teslim olmak gerektiğini ifade etmiş, ilim sahiplerinin tevilini Allah'a havale edeceğine işaret etmiştir. Bu çerçevede ayette vakfedilecek nokta oldukça önemlidir. Burada, "Mübin olan Kur'ân'da neden manası bilinmeyen şeyler vardır?" sorusuna ise Ebü'l-Usr, vahiyde imtihan ve sınav maksadının gözetildiği şekilde cevap vermektedir. Mukattaa' harflerini müteşâbihe örnek olarak sunan müellif, manası anlaşılmayan lafızların ilahî hikmetini, kişinin haddini bilerek imtihan yönüne dönük bir imanla ilişkili şekilde izah etmiştir.³⁹

Pezdevî kardeşlerin emir sigası özelinde yaptıkları değerlendirmelerden, tefsir özelinde özellikle ahkâma ilişkin meselelerde çokça istifade edilebileceği gözükmektedir. Her ne kadar siga bakımından Kur'ân'da emir olarak gelse de bazı ifadeler kategorik olarak farklı talepleri ifade edebilmektedir. Nitekim İsrâ-17/64 "وَاسْتَفْزِرْ مَنْ اسْتَطَاعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ" ve "وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ" ve "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ" ayetinde emir ifadeleri azarlamak, Kehf-18/29 "وَمَا يَحْدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا" ayetinde emir ifadeleri azarlamak, Kur'ân kelimelerinden "salat" ve "zikrin" dua anlamına işaret ederek, lafızların siyak anlamına da dikkat çekmiştir.⁴¹ Maide-4/6 ayeti özelinde atif harfinin tertibine değinmiş, farklı düşünen mezheplerin delil sadedinde kullandığı ayetlere de işaret ederek farklı değerlendirmeleri ifade etmiştir.⁴²

Ebü'l-Usr, zihâr⁴³ ve liân⁴⁴ ayetlerinde nüzul sebebine dair önemli ilkeler vazetmektedir. Burada, sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mani değildir kaidesini işletirken, nassın sukut ettiği sebepler üzerine hüküm bina edilmeyeceğini söylemesi dikkat çekicidir.⁴⁵ Her ne kadar ahkam ayetleriyle irtibatlı olsa da ortaya koyduğu yaklaşımın tefsir ve yorum için önem arz ettiği izahıta varestedir. Ayrıca usûl eserlerinde hüküm kavramına sadece fikhî açıdan yaklaşıldığı şeklinde düşünülmemelidir.

Ebü'l-Usr Pezdevî, genel olarak ayetleri dilsel delalet açısından örnek olarak kullanmıştır. Ayrıca hasımlarının dayandıkları ayetlere işaret ederek ve farklı manalara dikkat çekerek başka ayetlerle görüşlerini desteklemiştir. Bunun yanı sıra meselenin daha net anlaşılması için de ayetlere referans yaptığını söyleyebiliriz. Usul konularındaki tartışmalarda da ayetlere temas ederek mesele hakkındaki tercihini belirtmiştir. Yine Ebü'l-Usr, tesniyenin çoğul kabul edilmesi konusunda, Nisâ-3/11 "فَإِنْ كَانَ لَهُ" ayetinde iki kardeş için cemi teksir kullanılmasını, bunu mümkün kılabileceğine dair bir örnek olarak verildiğini söyler. O ise dilsel kullanım ve icmâ açısından, çoğulun sınırının üçten başladığını belirtir. Bu bağlamda ona göre ayetteki kullanım mecaza hamledilmeli, kesret üç ve sonrası için kullanılmalıdır.⁴⁶ Bu tartışmada hem ayetlerin hem de diğer şer'î delillerin kullanımını önemlidir.

³⁸ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 99.

³⁹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 102-103.

⁴⁰ Emrin taşıdığı manalar için bkz. Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 122.

⁴¹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 239.

⁴² Detaylar ve farklı ayetleri kullanması için bkz. Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 246-251. Ayrıca bkz. Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 313-314.

⁴³ Mücadele-58/1-4.

⁴⁴ Nûr-24/6-9.

⁴⁵ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 316.

⁴⁶ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 212-213.

Nitekim Taberî de cemi lafzın asgarisini tespiti için farklı rivayetlere temas etmiş, *ihve* kelimesinin iki veya daha fazla kardeş için kullanıldığına değinmiştir. Ayrıca bazı nahivcilerin çoğul için en azın iki olduğunu söylediklerini aktarmıştır.⁴⁷

Ebü'l-Usr, harf-i cerlerin manaları ve kazandıkları anlamlar için Kur'ân ayetlerini delil olarak sunmaktadır. Ba harf-i cerinin ilsak manasına besmeleyi örnek verirken cümlenin takdirini, "Başlarım" olarak zikretmiştir. Abdest ayetinde yer alan "Biruûsikum" ifadesini, mezheplerin takdir ettiği farklı anlamlarla zenginleştirir. Ancak kendi kanaati olan *ilsak* manasını ise öne çıkarır.⁴⁸ Onun bu eserinde, kelimelerin manaları sadedinde ayetlere değindiğini de söylemeliyiz. Mesela *azim* kelimesinin "Kuvvetli irade" manası için Tâhâ-20/115 "وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلِ فَتَسِيٍّ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا" ve Ahkâf-46/35 "فَأَصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَرْشِ مِنَ الرُّسُلِ" ayetlerine işaret etmiştir. Ayrıca bir başka örnek olarak vacip kelimesinin "Düşme" anlamına haiz olduğunu göstermek için Hac-22/36 "فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا" ayetine değinmiştir.⁴⁹

Sonuç

Fıkıhî geniş bir anlam sahasına yerleştiren Pezdevî kardeşler, fıkıh ilminin kapsayıcı bir anlamı olduğunu vurgulamışlardır. Nitekim Bakara-2/269 ayetindeki *hikmet* lafzı, dini anlamak/fıkıh olarak değerlendirilmiş, kitâbullahî anlamak da fıkıhın bir parçası kılınmıştır. Ebu Hanife'nin *Fıkhu'l-ekber* isimli tevhid-sıfat ilmine dair eser de bu minvalde düşünülmüş, dini anlama çabasının tamamına fıkıh denilmiştir. Kur'ân'ı haber kategorisi içerisinde konumlandıran Ebü'l-Yüsr, bilgiye ulaşmanın temelleri arasında konuya dikkat çekmiştir. Dolayısıyla haber olmak bakımından rivayeti meşhur ve mütevâtir şeklinde ayırması, Kur'ân ve sünnetin bilgi değerini göstermektedir. Ayrıca Ebü'l-Yüsr'un, nassın tayin ettiği illete görece fazla ihtimam gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda haber-i vahid Kur'ân'ı nesh edemezken, meşhur haberler için nesih mümkün görülmüştür.

Bu iki usûl eserinde, haber teorisi üzerinden şekillenen bir sistemden bahsetmek mümkündür. Pezdevî kardeşlerin Kur'ân/Kitap kavramını, Mushaf ve vahiy olmak bakımından değerlendirdiğini söylemeliyiz. Nitekim Mushaf'ın tevâtür olarak ulaşmasına yaptıkları vurgular anlamlı olurken, Kur'ân'ın ilâhî kelimeler olması da vahiyle irtibatını göstermektedir. Aynı zamanda vahiyle irtibatlı yaklaşım sünnetin konumuna dair düşünceleri de barındırarak nübüvvete dair işaretler içermekte, tartışmanın pratik boyutu olan namazda Arapça dışında farklı dille tilavetin caizliği sorunu ise meseleci bir perspektifi göstermektedir.

Onların Kitap bölümünde ortaya koydukları düşünce ve sistem, tefsir usûlünde Kur'ân anlayışını oturtmak için gerekli gözükmektedir. Kur'ân'ın mahiyeti meselesine dair cevaplar, yorumun arka planını görmemizi sağlayacaktır. Böylelikle tefsire dair bir usûl ve yorum inşası, geleneğin tamamından istifade ile mümkün olacaktır. Bu bakımdan fıkıh usûlü metinleri, Kur'ân yorumcusunun en esaslı kaynakları arasında yer almalıdır.

Kitap bölümü özelinde yaptığımız araştırmada, ayetleri her iki müellifin de kullandığını söyleyebiliriz. Ancak ayetleri görüşlerinin izahı olmasının yanı sıra, muhalif düşüncelerin delilleri olarak da eserlerine almışlardır. Ayrıca lafızların kelime anlamını tayin hususunda da ayetlere işaret etmişlerdir. Ayetleri, dilsel çıkarımlar ve meşhur rivayetlerle desteklenmiş asılları dikkate alan bir sistem içerisinde zikretmişlerdir. Pezdevî kardeşlerinin usûl eserleri özelinde ele aldığımız kitap bölümleri; vahiy anlayışı, dini düşünce bağlamında nassların bütünlüğü ve Kur'ân'ın hücciyeti açısından önem arz etmektedir. Bu noktada ayetlere değinerek yaptıkları te'viller/yorumlar ve edille-i şer'iyyenin birlikte değerlendirilmesi düşüncesi, tefsir ilmiyle iştiğal eden kimselerin istifade etmesi gereken noktalar olmaktadır. Dolayısıyla ayetin anlamı ve manasıyla irtibatlı konular tefsir ilminin de meselesi olmalıdır.

Ebü'l-Usr'un tevilî murad-ı ilâhî üzerinden aktarması, hem İmam Mâtürîdî'nin tefsir-tevil ayrımıyla hem de sonraki asırlarda şerh geleneğiyle bağlantılandırılmalıdır. Pezdevî kardeşlerin

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Thk. et-Türkî, 6/463-466.

⁴⁸ Detayları için bkz. Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 276-280.

⁴⁹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 327-328.

incelediğimiz bölümlerinde, tefsir ilminin tartıştığı birçok konuyla ilişkili bilgi ve değerlendirmelerin olduğunu söylemeliyiz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlardan bir kısmı; Kur'ân anlayışı ve tanımı, vahiy, yedi harf, Kur'ân'ın lafız-mana boyutu, Kur'ân-sünnet ilişkisi, ayetlerden teemmül sonucu çıkardıkları dinî/fikhî hükümler, ahkâm ayetlerine dair görüşler, dini ilimlerin bütünlük içerisinde yorumlanması, ayetlere dair tikel yorumlar şeklindedir. Ayrıca Kur'ân ilimlerinden i'câzu'l-Kur'ân, muhkem-müteşâbih, nâsîh-mensûh ve mecaz gibi konulara dair birtakım izahlar da bulmak mümkündür.

Kaynakça

- Arslan, Gıyasettin. "Tefsir Usûlü'nün Fıkıh Usûlü'nden Arındırılması". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü (Sempozyum)*, 131-192.
- Aruçi, Muhammed. "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/266-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Baltacı, Burhan. "Tefsir Usûlünün Yeniden İnşasına Fıkıh Usûlünün Katkısı -Şâtıbî Örneği-". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü (Sempozyum)*, 289-312.
- Bedir, Murteza - Koca, Ferhat. "Pezdevî, Ebü'l-Usr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/264-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Boynukalın, Mehmet. "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (I) Usûlü'l-Pezdevî ve Hanefî Usûlündeki Yeri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 487-526.
- Bölükbaş, Emre. *Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Ma'rifetü'l-Hücecü's-Şer'iyye Eseri Bağlamında Usûl-i Fıkıh Anlayışı*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Debûsî, Abdullah b. Ömer. *Takvîmü'l-Edille fi Usûlü'l-Fıkıh*. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2006.
- Ercan, Bilal. *Tefsir Geleneğinde Müfessirde Aranılan Şartlar*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Görgün, Tahsin. "Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırları", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, 02-06 Ekim 2002, 2004, 305-326.
- Nesefî, Necmeddin Ömer. *et-Teysîr fi'l-Tefsîr*. Thk ve Çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'ân'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı". *Uluslararası Serahsî Sempozyumu*, 369-383.
- Pezdevî, Ebü'l-Usr. *Usûlü'l-Pezdevî-Kenzü'l-Vüshûl ilâ Ma'rifeti'l-Uşûl, (M'ahû Tahrîcu Ehâdisi Usûli'l-Pezdevî)*. Thk. Sâid Bektâş. 2. Bs. Medine: Dâru's-Sirâc, 2016.
- Pezdevî, Ebü'l Yüsr. *Kitâb fihî Marifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye*. Thk. Abdulkâdir b. Yâsîn b. Nâsir el-Hatîb. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlü'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Râgıb el-İsfahânî. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Sekme, Emine. *Delalet ve Elfaz Bahislerinin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Metodik Kullanımı: Taberî Ve Cessâs Örneğinde Analitik Bir Çalışma*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Sekme, Emine. "Elfaz Taksiminde Yer Alan Açık ve Kapalı Lafız Ayrımının Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlamada Kullanımı: Ebû Bekir el-Cessâs Örneği". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Tokat İlmîyat Dergisi* 10/2 (2022), 491-514.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezu'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti ve'l-İslamiyyeti, 2001.

EL-HÎDÂYE'NİN MUAMELAT BÖLÜMÜNDE MÂLİKİ MEZHEBİNE YAPILAN ATIFLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Esra YAĞMUR¹

Öz

Mâverâünnehir tarih boyunca siyasi ve kültürel anlamda önemli bir bölge olarak kabul edilmiştir. Araplar ve Türkler savaşlar neticesinde karşı karşıya gelmiş daha sonra Türklerin İslamiyet'i benimsemesi ile önemli bir bölge haline gelmiştir. Bu bölgede ekseriyetle Hânefi mezhebi kabul görmüştür. Ali bin Ebi Bekr el-Merğînânî bölgenin yetiştirmiş olduğu en önemli alimlerdenidir. Birçok eseri bulunmakla beraber en önemli olanı el-Hîdâye'dir. Hânefi Mezhebine tabi medreselerde ve el-Ezher üniversitesinde günümüzde ders kitabı olarak okutulmaktadır. Bu eserin İslam hukuku ve Hanefi Mezhebinde önemli olması mezhebi derinlemesine inceleyen bir eser olmanın yanı sıra klasik fıkıh kitaplarından farklı olarak karşılaştırmalı fıkıh tarzında yazılmasıdır. Mâlikî mezhebine de bazı meselelerde atıfta bulunmuş ancak bazılarının hatalı olduğu tespit edilmiştir. Çalışmamızda el-Hîdâye'nin muamelat bölümünde hatalı aktarımlarını tespit etmeye çalıştık. Toplam yapılan atıf elli bir bunların on dördü hatalı olduğu tespit edilmiştir. Bu hatalı aktarımların Mâlikî mezhep kaynaklarında tahlili ve tahkiki yapılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Fıkıh, Muamelat, İmâm Mâlik, Merğînânî, el-Hidâye*

Abstract

Transoxiana has been historically recognized as a region of political and cultural significance. Arabs and Turks found themselves in conflict in this area, but later it became a crucial region with the adoption of Islam by the Turks. The Hanafi school of thought predominantly prevailed in this region. Ali bin Abi Bakr al-Marghinani is one of the most important scholars to emerge from this region. Among his numerous works, "al-Hidayah" stands out as the most significant. It is currently used as a textbook in Hanafi schools and at Al-Azhar University. Its significance in Islamic jurisprudence and the Hanafi school lies not only in its deep exploration of the school but also in its unique style of comparative fiqh, unlike traditional fiqh texts. While al-Marghinani does reference the Maliki school in some matters, it has been found that some of these references are erroneous. In our study, we aimed to identify inaccuracies in the transactions section of al-Hidayah. Out of a total of fifty-one references, fourteen were found to be incorrect. We attempted to analyze and rectify these inaccuracies by consulting Maliki school sources.

Keywords: *Fiqh, Transactions, Imam Malik, al-Marghinani, al-Hidaya*

Giriş

Ebü'l-Hasan Burhânüddîn Ali bin Ebî Bekr bin Abdilcelîl el-Fergânî el-Merğînânî İslam dünyasında önemli bir yere sahip Hanefî fıkıhının önemli âlimlerindendir. Maveraünnehir âlimlerinden olup hicri altıncı asırda yaşamış ve dönemin önemli hocalarından ders almıştır (Koca, 2004. s. 182-183). El-Hîdâye, Merğînânî'ye ait Bidâyetü'l-Mübtedî adlı eserin şerhidir. el-Bidaye; İmâm Muhammed'in el-Câmi'u's-Sağîr adlı eseri ile Kudûrî'nin el-Muhtasar isimli eserinin derlenip metin haline getirilmesiyle oluşturulmuş bir kitaptır.

Bu eseri diğer mezhep kaynaklarından ayıran önemli bir özellik kitabın mukayeseli fıkıh kitabı tarzında yazılmış olmasıdır (Kallek, 1998, s. 471-473). Merğînânî el-Hidâye'de kendi mezhebinin görüşlerini vermekle beraber İmâm Mâlik'e, İmâm Şâfi'ye ve az olmakla birlikte İmâm Ahmed bin Hanbel'e bazı atıflarda bulunmuştur (el-Merğînânî, t.y., s. 1/15). Biz bu çalışmamızda Merğînânî'nin İmâm Mâlik'e muamelat bölümünde atfettiği görüşlerin isabetli olup olmadığını tespit etmeye

¹ Doktora Öğrencisi

çalışacağız. Bu konularla ilgili delil olarak verilen hadislerin hangi kaynakta geçtiğini de tespit edip kaynaklarını aktarmaya gayret edeceğiz. Bu çalışmada öncelikle Merğînânî'nin el-Hidâye fî Şerhi Bidâyetü'l-Mübtedî adlı eserinde İmâm Mâlik'e ibadetler bölümünde görüş nispet edilen yerleri tespit ettik. Ardından tespit edilen görüşlerin Mâlik'i mezhebinin önemli kaynaklarından olan bazı eserlerinde tahkikini yaptık. Bu eserlerden bazıları; Ebû Abdillâh Mâlik bin Enes el-Muvatta', es-Sahnûn el-Müdevvene, Ebû Said bin el-Berâzei et-Tehzîb fî İhtisârî'l-Müdevvene, Ebû Zeyd el-Kayrevânî er-Risâle Li'l-Keyrevânî, el- Kâdî Abdulvehhab el-Telkîn fîl-Fıkh el-Mâlikî, İbn Abdî'l-Ber el-Kâfi fî Fıkh Ehli el-Medîne, İbn Rüşd el-Kurtubî el-Beyân et-Tahsîl, Ahmet bin Rüşd el-Kurtubî, el-Mukeddîmât el-Mumehhidât, el-Hattâb er-Ruaynî, Mevâhibu'l-Celîl fî Şerhi Muhtasarı Halîl, el-Karâfi ez-Zahîre, Muhammed bin Yusuf el-Mevvâk et-Tac ve el-İklîl li Muhtasari Halîl, İbni Rüşti'l-Hefîd, Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid.

El-Hidâye'de İmâm Mâlik'e muamelat kısmında yapılan atıfların Arapça metnini parantez içinde belirttikten sonra bu metinlerin tercümesini yapmaya çalıştık. Yukarıda belirttiğimiz kaynaklardan meselenin aslı tahkik edilmiş hata varsa asıl kaynaklardan doğru olan bilgi tahlil edilerek aktarılmıştır.

1. Nikâh

1.1. Nikâhta Şahitlerin Hükümü

"ولا ینعقد نکاح المسلمین إلا بحضور شاهدين حرين عاقلين بالغين مسلمين رجلین أو رجل وامرأتین عدولا كانوا أو غیر عدول أو محدودین في القذف. أن الشهادة شرط في باب النکاح لقوله عليه الصلاة والسلام." "لا نکاح إلا بشهود" وهو حجة على مالك "رحمه الله في اشتراط الإعلان دون الشهادة"

Nikâhın kıyılması ancak hür, akıllı ve baliğ iki erkek Müslüman veya bir erkek Müslüman ve iki kadının huzurda -bu kişiler ister adil olsun ister olmasın ya da birine zina iftirası atmış olsun- olmasıyla kıyılabilir. Şahitler bu durumda nikâhın şartıdır. Peygamberimiz (s.a.v) '*Nikâh şahitler olmaksızın olmaz*' (et-Tirmizî, 1975, "Nikah" 3:403) diye buyurmuştur. İmâm Mâlik'in (r.a) nikâhta şahitliği değil de ilanı şart koşan görüşünün aleyhine bu hadis bir delildir (el-Merğînânî, t.y. s. 1/85).

Şahitlik nikâhın sıhhat şartından biridir. Bu duruma binaen şahitsiz nikâh geçerli olmayacağını ifade etmek mümkündür. Nikâh kıyıldıktan sonra uygun bir biçimde duyurusu bu nikahın duyurusu yapılmalıdır. Nikahın gizlenme durumu söz konusu olmamalıdır. Aksi takdirde geçersiz sayılır. Mezhep alimlerinin çoğu bu yönde görüş bildirmişlerdir (el- Kâdî Abdulvehhab, 2004, 17114; İbni Rüşdi'l-Hefîd, 2004, 3/44; el-Karâfi, 1994, 4/400). Ancak Merğînânî, mezhep alimlerinin şahitleri değil yalnız ilanı şart koştuğunu ifade etmiştir. Yapmış olduğumuz incelemelerimiz sonucunda mezhep kaynaklarında bu şekilde bir hüküm verildiğine dair herhangi bir bilgiye ulaşmadık. Bu durumda hatalı bir aktarım olduğunu belirtebiliriz.

1.1. Mutâ Nikâhı

وهو أن يقول لامرأة أتمتع بك كذا مدة بكذا من المال وقال مالك هو جائز لأنه كان مباحا فيبقى إلى أن . "نكاح المتعة باطل يظهر ناسخه"

Mutâ batıl bir nikâhtır. Ve mutâ nikâhı, kadına adamın belli bir süreliğine kendisine kadınlık yapması karşılığında bir miktar mal vermesidir. Bu nikâhtır karşılıklı rıza ile olur. İmâm Mâlik'e (r.a) göre mutâ nikâhı caizdir. Bu nikâh daha önce mubahtı. Bu nikâhın hükmünü kaldıran nâsihlerden herhangi biri gelene kadar hüküm böyle kalacaktır (el-Merğînânî, t.y., s. 1/90).

Merğînânî, mutâ nikâhının İmâm Mâlik'e (r.a) göre caiz olduğunu *el-Hidâye*'de bildirmiştir. Ancak Mâlikî kaynaklarında bu bilgiyi tahkik ettiğimizde durumun böyle olmadığını tespit ettik. Hatta mezhep kaynaklarında mutâ nikâhının caiz olmayan bir nikâh olduğu belirtmiştir. Bu durumda ister fiili bir beraberlik olsun ister olmasın her iki durumda da mezhep kaynakları bu nikâh türünün caiz olmadığını bildirmişlerdir. İmâm Mâlik'in (r.a) bu tür bir nikâha cevaz vermediği *el-Müdevvene*'de belirtilmiştir (Sahnûn, 1994, s. 2/130). Mezhep uleması da aynı şekilde bu nikahın caiz olmadığına dair hüküm beyan etmiştir (el-Karâfi, 1994, 4/404; Ruaynî, Hattâb, 1992. 3/446; ed-Dusûkî, t.y., s. 2/239;

el-Kîrevânî, 1999, s.4/557). Merğînânî bu yönde Mâlikî mezhebinin cevaz verdiği dair beyanda bulunarak hatalı bir aktarım yapmıştır.

1.2. Ergenlik Çağına Varmamış Çocuğun Nikâhı

"يجوز نكاح الصغير والصغيرة إذا زوجها الولي بكرة كانت الصغيرة أو ثيبا والولي هو العصبه - ومالك رحمه الله يخالفنا في غير الأب."

Ergenliğe varmamış kız ya da erkek çocuklarını dul olsun veya olmasın asabe olan akraba evlendirebilir. Bu konuda İmâm Mâlik (r.a) bizden ayrılır. Bu konuda baba hariç çocukları kimse evlendiremez demiştir (el-Merğînânî, t.y. s. 1/191).

Nikâh için kimse birbirini nikâhlamaya yapmaya zorlayamaz. Bu durum aynı şekilde başka birinin nikâhına müdahale eden için de geçerlidir. Asâbe için de bu durum geçerlidir ve müdahale hakkı yoktur. Baba sadece bu durumdan istisna edilen kişidir. Dedenin babası, küçük çocuğun nikâhında babanın hükmüyle aynı olmaz (Sahnûn, 1994, 2/100; İbni Rüşti'l-Hefid, 2004, s. 3/34; el-Keyrevânî, s. 1/89; el-Kurtubî, 1980, 2/522). Mâlikî mezhebinin kaynaklarında yaptığımız araştırmalar sonucunda Merğînânî'nin bu konuda hatalı bir aktarımda bulunduğunu tespit ettik.

Zifafa Girmeden Kadını Boşamak

"ولو طلقها قبل الدخول بها فلها المتعة لقوله تعالى: "وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ" [البقرة: 236] الآية ثم هذه المتعة واجبة رجوعا إلى الأمر وفيه خلاف مالك رحمه الله. " والمتعة ثلاثة أثواب من كسوة مثلها " وهي درع وخمار وملحفة."

Adam karısıyla beraber olmadan önce onu boşarsa karısına bu durumda mut'a vermesi gerekmektedir. Allah'u Teâla ayeti kerimede şöyle buyurmuştur: 'Onlara mut'a hediye cinsinden bir şeyler' verin. Zengin olan durumuna göre fakir de durumuna göre vermelidir.' (el-Bakara 2/236.) Bu ayet emir cinsinden olduğu için Mut'ayı vermek vaciptir. Bu konu hakkında İmâm Mâlik farklı fikir belirtmiştir. Mut'aya belirli bir ölçü getirmiştir. Bu kadının ortalama geliri seviyesine denk gelecek ve üç parça olan içlik, başörtüsü ve dış elbiseden oluşan ortalama bir mut'a olduğunu belirtmiştir (el-Merğînânî, t.y., s. 1/199).

Kişi nikâhlı karısıyla beraberlik yaşamadan önce onu boşarsa bu durumda mut'a ödemek zorunda değildir. "Bu ihsanda bulunanlar/iyilik yapanlar üzerine bir haktır." (el-Bakara 2/236) Ayetin belirttiği doğrultuda bütün müminler ihsan ve takva derecesinde olmadığından, mut'a da tüm müminlere vacip değil müstahap olması gerekmektedir. Başka bir şekilde ifade edilirse mut'ayı vacip görenler onu bütün müminlere vacip görmüşken, ayette yalnızca -müminlerden bir kısım olan- muttakiler ve muhsinler zikredilmiştir. İmâm Mâlik (r.a) bu duruma binaen mut'ayı vacip görmemiştir (Tanrıverdi, 2011, s. 457). Mezhep uleması bunun vacip olması ancak belirli bir miktarın zikredilmiş olması ile gerekli olacağını belirtmiştir. Nitekim mut'ada malın miktar belirlenmediğinden vacip olduğu söylenemez (Sahnûn, 1994, 2/239; el-Kurtubî, 1988, s. 3/116, el-Karâfi, 1994, 4/450; ed-Dusûkî, t.y., s. 2/425). Mezhebin cumhur ulemasının görüşü bu yöndedir. Fakat mezhep kaynaklarını taradığımızda Merğînânî'nin ifade ettiği üzere mut'anın miktarının İmâm Mâlik (r.a)'in belirttiği iddia edilen üç parça olarak belirtilen içlik, başörtüsü ve dış elbiseden ibaret olduğuna dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

Efendisinin İzni Olmayan Kölenin Nikâhı

"لا يجوز نكاح العبد والأمة إلا بإذن مولاهما وقال مالك رحمه الله يجوز للعبد لأنه يملك الطلاق فيملك النكاح ولنا قوله عليه الصلاة والسلام "أبما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر" ولأن في تنفيذ نكاحهما تعييبهما إذ النكاح عيب فيهما فلا يملكانه بدون إذن مولاهما."

Sahiplerinin izni olmadan köle veya cariyeler evlenemezler. Bu durumda İmâm Mâlik (r.a) evlenmelerinin caiz olduğunu belirtmiştir. Köle boşanma hakkına sahipse nitekim bu duruma kıyasla evlenme hakkının da olacağını belirtmiştir. Biz bu konu hakkında Peygamber'in (s.a.v) 'Köle efendisinin izni olmadan evlenirse zâni olur' (et-Tirmizî, 1975, "Nikâh" 1111:3/411) hadisine binaen izinsiz evlenen kölenin nikâhının geçersiz olduğunu düşünmekteyiz. Üstelik evlilik köle için kusurlu bir durumken bu durumda evliliğin caiz olması mümkün değildir (el-Merğînânî, t.y., s. 1/209).

Mezhep âlimlerinin genel görüşü kölenin, efendisinin müsaadesi olmadan nikâh kıyması caiz olamaz. Çünkü nikâhın sahih olması için beş şartın en temel olanı hür olmaktır. Bu durumda köle için geçerli bir durum değildir. Köle efendisinden izin almadan nikâh kıymış ve efendisi de buna izin verirse bu durumda nikâh caiz olur izin vermezse geçersiz olur. İster erkek köle olsun ister kadın köle olsun efendilerinin izni olmadan evlenirse sahipleri onay vermediği müddetçe bu nikâh sahih olmaz. Erkek kölenin efendisi bu durum için kadın kölenin efendisine yapılan nikâhta beraberlik yaşandıysa meydana gelen noksanlıktan ötürü gerekli bedeli ödemelidir (el-Karâfi, 1994, 4/204; Sahnûn, 1994, 2/126; er-Ru'aynî, 1992, 3/426). Merğînânî bu durumu farklı aktardığından mezhebe hatalı bir atıfta bulunmuştur.

2.Süt Emmek- Emzirmek

2.1.Süt Mahremiyetinde Kadının Şahadet

وقال مالك رحمه الله تثبت بشهادة . "ولا تقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات وإنما تثبت بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين امرأة واحدة إذا كانت موصوفة بالعدالة لأن الحرمة حق من حقوق الشرع فتثبت بخبر الواحد."

Süt emzirmesine dair sadece kadınların yaptıkları şahitlik kabul edilmez. Fakat bu şahitlik iki erkek veya bir erkek-iki kadının şahitlik yapmasıyla mümkün olur. Adil olduğu takdirde İmâm Mâlik (r.a) bir kadının şahitliğinin geçerli olacağını belirtmiştir. İslam'ın haklarından biri de mahremiyet olduğu için adil bir kişinin varlığıyla şahitlik geçerli olur ve kadın erkek ayrımı yolmaz (el-Merğînânî, t.y., s. 1/220).

İslam hukukunda kadının tek başına şahitliği geçerli değildir. Bu durum süt emzirme şahitliğinde de geçerlidir. Bu durum hakkında İmâm Mâlik (r.a) *el-Müdevvine*'de bir kadının hatta iki kadının şahitliğinin geçersiz olacağını belirtmiştir. Kadının şahitliği ancak bütünahali tarafından bilinen bir gerçek olması durumunda kabul edilir olduğunu ifade etmiştir. Merğînânî İmâm Malik'in (r.a) bu konu hakkında tek bir kadının şahitliğinin geçerliliğinin mümkün olduğunu beyan etmiştir. Ancak bu bir yanlış aktarımdır (Sahnûn, 1994, 2/171). Mezhep kaynaklarının bazılarında tek bir kadının şahitliğinin kabul edildiği bilgisi yer almaktadır. Ancak bu geçerli olabilmesi için kadının baliğ ve adil vasfını barındırıyor olması şartı aranmaktadır. Bu durumla alakalı daha önce bir akit yapılmışsa ve bunun için şahitlik gerekirse ancak akitten önce böyle bir anlaşma yapıldığıyla ilgili bilgi yayılmış olması durumunda geçerli olur (el-Kurtubî, 1988, 4/450; ed-Dusûkî, t.y. 2/507; el-Kîrevânî, t.y., 4/446).

3. Şirket

3.1.Mufâvada Şirketi

"فلا بد من تحقيق المساواة ابتداء وانتهاء وذلك في المال، والمراد به ما تصح الشركة فيه، ولا يعتبر التفاضل فيما لا يصح الشركة فيه، وكذا في التصرف، لأنه لو ملك أحدهما تصرفاً لا يملك الآخر لفات التساوي، وهذه الشركة جائزة عندنا استحساناً وقال مالك: لا أعرف ما المفاوضة."

Malda konusunda şirketin ilk kurulduğunda, devamında ve sonrasında kişiler arası eşitlik ilkesine riayet edilmelidir. Burada kastedilen mal bizzat şirketin kurulmasının sahih olacağı maldır. Şirket kurmanın caiz olmayacağı mal ile de bu şirketi kurmakta caiz olmaz. Aynı şekilde şirket kurulumu sürecinde ve ortakların tasarruf yetkisinde de bu durum geçerlidir. Taraflardan herhangi biri tasarruf hakkını daha fazla diğer kişiden kullanmış olursa Mufavada şirketinin en temel prensibini yani eşitlik ilkesini ortadan kaldırmış olacaktır. Bizce bu şirket türü istihansen caizdir. Mufâvada şirketiyle ilgili İmâm Mâlik (r.a); bu konuda bilgim yok demiştir (el-Merğînânî, t.y., s. 3/5-6.).

Mufavada şirketi Mâlikî mezhebinde de Hanefî mezhebinde olduğu gibi caizdir. Ancak bu konuyla ilgili iki mezhep arasındaki ihtilafın nedeni malum şirketin kurulumunda olması gereken şartların farklı olmasıdır (İbni Rüşdi'l-Hefid, 2004, 3/74). Mâlikî mezhebinde mufâvada şirketinin genel ve özel olmak üzere iki kısım olduğu kabul edilir. Genel mufâvada olarak belirtilen; ortakların bütün bu işlerde ortak olmayı şart koştuğu özel olan mufâvada ise ortaklıkta ticaretin çeşidine ve işlemine sınırlama getirdiği bir şirket türüdür. Malikî mezhebinde, bu tür şirkette sermayelerin eşit olması şart koşulmamıştır. Ancak bu şirket türünde sermayenin tümünün bu ortaklık için kullanmaları şartı vardır. *el-Müdevvine*'de İmâm Mâlik (r.a) mufavada şirketinin caiz olduğunu fakat inan şirketini

bilmediğini/tanımadığı ifade etmiştir (Sahnûn, 1994, 3/615-616). Bu yönde bir açıklama yapmış olmasına rağmen Merğînânî, İmâm Mâlik'e (r.a) hatalı bir nispet yaparak bilmediğini/tanımadığını belirtmiştir (Kaan, 2016, s.28). Kaynaklarda mezhep uleması mufâvada şirketine cevaz verildiğinin hükmetmiştir (Berâzei', 2002, s. 3/563; el-Kurtubî, 1988, 17/219; İbn Rüşd el-Kurtubî, 1988, 3/35-36; el-Karâfî,1994, 8/58).

4. Şahitlikler

4.1. Şahitlik Üzerine Şahitlik

"تجوز شهادة شاهدين على شهادة شاهدين. ولنا قول على رضي الله عنه: "لا يجوز على شهادة رجل إلا شهادة رجلين"، ولأن نقل شهادة الأصل من الحقوق فهما شهدا بحق ثم شهدا بحق آخر فتقبل. ولا تقبل شهادة واحد على شهادة واحد لما روينا، وهو حجة على مالك رحمه الله، ولأنه حق من الحقوق فلا بد من نصاب الشهادة."

İki kişinin şahitliği üzerine aynı şekilde iki şahitle şahitlik yapmak caizdir. Bu konuda delilimiz; Hz. Ali'nin (r.a) bu sözüdür: 'Bir adam için iki adam şahitlik etmezse bu şahitlik caiz olmaz.' Şahitlik yapacak kişinin şahitliğini iletmek asıl hakkı iade etmektir. Bu durumda iki şahit öncelikle asıl olan meselede sonra da diğer başka mesele hakkında şahitlik yaptıklarında bu şahitlik kabul edilmiş olur. Bir kişinin yalnızca başka bir kişiye şahitlik yapması caiz değildir. Hz. Ali'den (r.a) rivayet edilen delil bunu bildirilmiştir. İmâm Mâlik'in (r.a) aleyhine bu delildir. Şahitlik meselesi kişi haklarından bir hak olduğu için kişi sayısı şahitlik nisabına ulaşmış olmalıdır (el-Merğînânî, t.y. s. 3/129).

Merğînânî, İmâm Mâlik'in (r.a) bir kişinin şahitliği üzerine sadece bir kişinin şahitlik yapmasının yeterli olduğunu *el-Hidaye*'de ifade etmiştir. Fakat Mâlikî kaynaklarına incelediğimizde burada hatalı olan bir aktarımın olduğunu görebilmekteyiz. Çünkü İmâm Mâlik (r.a) kendisine yöneltilen şahitlikle ilgili sorularda ancak bir adamın şahitliğinin üzerine en az iki kişinin şahit olması gerektiğini bildirilmiştir. Öyleki kâdının hüküm verdiği bir durumda orada bulunan herhangi bir kişinin kâdı üzerine şahitlik yapabilir mi sorusuna kesinlikle şahitlik yapamaz diye cevap vermiştir. Çünkü bunun da şahitlik üzerine şahitlik ile ilgili konu kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Aynı durumun zina üzerine şahitlik için de geçerlidir. Bu durumda dört kişinin şahitliği üzerine dört adamın şahitliğinin yeterli olmadığı öyleki her bir şahidin şahitliği için de en az dört şahide gerek duyulduğu ifade etmiştir. Bu kişilerin hepsi aynı olayı ortamda aynı kişiden duymuş olsa bile şahitlikleri kabul edilemez (Sahnûn, 1994, s. 2/93; İbn Rüşd el-Kurtubî, 1988, s. 10/43; el-Karâfî, 1994, s. 10/288; el-Kîrevânî, 1999, s. 14/243).

5. Hayvan Boğazlama

5.1. Hayvan Kesiminde Besmele

"وإن ترك الذابح التسمية عمدا فالذبيحة ميتة لا تؤكل وإن تركها ناسيا أكل. وقال مالك: لا يؤكل في الوجين."

Hayvan kesilimi esnasında besmele çekmenin şart olduğunu bilen kişi besmeleyi bilerek bırakırsa kestiği hayvan leş olacağından yenmesi helal değildir. Fakat unutarak besmelesiz keserse hayvan leş olmaz ve yenmesinde herhangi bir sakınca yoktur. İmâm Mâlik (r.a) hayvanı kesen kişi besmeleyi çekmeyi ister unutarak terketsin ister kasıtlı terketsin her iki durumda da hayvan leş olacağından bu hayvanın yenmesi helal olmaz (el-Merğînânî, t.y. s. 4/347).

Besmele çekmek hayvan kesiminde uyulması gereken şartlardandır. Fakat kişi unuttuğu için besmele getirilmeden hayvan kesilirse bu durumda hayvan leş hükmünde olmaz. Yenmesinde de bir sakınca olmadığını ifade etmişlerdir (Sahnûn, 1994, s. 1/532; el-Keyrevânî, 1999, s. 1/80; Abdulvehhab, 2004, s. 1/106; İbn Rüşd el-Kurtubî, 1988, s. 1/420; İbni Rüşdi'l-Hefid, 2004, s. 2/210; el-Mevvâk, 1994, s. 4/329). Hatta bazı mezhep imamları kesimi yapan kişinin zaten Müslüman olacağından bilerek veya unutarak bescimlenin terkinde bir beis görmemiştir (İbn Abdil'Ber, 1980, 1/428). Merğînânî bu konuyu aktarırken İmâm Mâlik'in unutarak veya kasıtlı olarak besmeleyi terk etmesi durumunda hayvanın yenmesi caiz olmadığını belirtmiştir. Ancak mezhep kaynaklarında yaptığımız incelemeler sonucunda bu yönde bir hükmün verilmediği sonucuna vardık.

5.2. Hayvanın Kesiminde Şart Olan Yerler

"والعروق التي تقطع في الذكاة أربعة: الحلقوم، والمريء، والودجان" لقوله عليه الصلاة والسلام: "أفر الأوداج بما شئت". وهي اسم جمع وأقله الثلاث فيتناول المريء والودجين، إلا أنه لا يمكن قطع هذه الثلاثة إلا بقطع الحلقوم فيثبت قطع الحلقوم باقتضائه، وبظاهر ما ذكرنا يحتج مالك ولا يجوز الأكثر منها بل يشترط قطع جميعها".

Hayvan kesimi yapılacağı zaman bu durumda kesilecek damarlar dörttür. Ve bunlar; nefes borusu, yemek borusu ve iki şah damardır. Peygamberimiz buyurmuş ki: '*İstediğin gibi şah damarını kesebilirsin*' (el-Buhârî, 2001, "Kurban", 7:93) hadiste zikredilen damar kelimesi çoğul bab olarak geldiği için en az üç tane damar söz konusu olması gerekir. Bu durumda nefes borusu ve iki şah damarı da bu kapsamda olur. Ancak hadis açıkça nefes borusu lafzını zikretmemiştir. Bu anlam lafzın iktizasından yani mananın gerekliliğinden dolayı çıkmıştır. Bu hadisi İmâm Mâlik (r.a) zahirî manasıyla değerlendirmiştir. Ancak bu dört yerden başka bir şeyin kesilmesini uygun görmemiştir. Bunların kesilmesini sadece şart koşturmuştur (el-Merğînânî, t.y., 4/348).

İmâm Mâlik'e (r.a) göre hayvan kesiminde dikkat edilmesi gereken yerler nefes borusu ve iki şah damarın tamamı kesilmesidir. Bunlardan birinin kesilip diğerinin kesilmediği durumda ise bu hayvanın yenmesi caiz görülmemiştir. Ancak bu durumda yemek borusuyla ilgili bir hüküm verilmemiştir (Sahnûn, 1994, s. 1/543). Mezhep alimlerinin çoğunluğuna göre hayvanın kesiminde esas olan durum çoğunluğun kesilmesidir. Bu durumda nefes borusu ve iki şah damar kesilmesi gerekmektedir. Yemek borusuyla beraber iki şah damarın tamamının ya da nefes borusunun kesilmesi de uygun görülmüştür (el-Keyrevânî, 1999, s. 1/80; Abdulvehhab, 2004, s. 1/106; İbn Abdil'Ber, 1980, s. 1/427; İbn Rüşd el-Kurtubî, 1988, s. 3/309; İbni Rüşdi'l-Hefid, 2004, s. 4/133; el-Mevvâk, 1994, s. 4/310)

Bu tür bir kesim caiz olan kesimdir. Merğînânî bu konuyu a İmâm Mâlik (r.a)'e atfederken her dört damarın kesilmesini şart koştüğünü belirtmiştir. Aksi bir durumda kesilen hayvanın yenmesinin caiz olmayacağını belirtmiştir. *Mevâhibu'l-Celîl*'de Ebû Temâm'ın '*yemek borusu kesilmeden yapılacak olan kesimin caiz olmayacağı*' aktarılmış ve bu yazar tarafından zayıf bir görüş olarak belirtilmiştir (Hattâb, 1992, s. 3/210). Merğînânî bu konuda hatalı bir aktarım yapmıştır. Naklettiği görüşün Mâliki mezhep kaynaklarıyla uyummadığı anlaşılmaktadır.

6. Rehin

6.1.Rehinin Adil Kişiye Bırakılması

"وإذا اتفقا على وضع الرهن على يد العدل جاز وقال مالك: لا يجوز. ذكر قوله في بعض النسخ؛ لأن يد العدل يد المالك ولهذا يرجع العدل عليه عند الاستحقاق فانعدم القبض".

Rehin akdinde her iki taraf rehini adil bir kişiye bırakmada ittifak ederlerse bu konu caiz olur. İmâm Mâlik (r.a) caiz olmaz dedi. O'nun bu görüşü sadece bazı nüshalarda zikredildi. Adil kişinin elinin rehin verenin eli gibi olur bu durumda. Mala adil kişinin elinde bir zarar gelirse adil kişiden bunu ister. Bu durumda o da rehin verilen kişiden istemiş olacağından ortada rehin akdine dair bir emare kalmamış olur (el-Merğînânî, t.y., s. 4/426).

Rehin konusunda tarafların ittifak etmesi durumunda rehinin adil olan bir kişiye emanet edilmesi sakıncalı görülmemiştir. İmâm Mâlik'in (r.a) görüşü bu yönde olup mezhep uleması da böyle bir hüküm vermiştir (Sahnûn, 1994, s. 4/138; İbn Rüşd el-Kurtubî, 1988, s. 10/175; el-Mevvâk, 1999, s. 6/559; er-Ru'aynî, 1992, s. 5/6; el-Karâfi, 1994, s. 8/102). Merğînânî bu durumu bazı nüshalarda zikredildiğini ifade etmiştir. Ancak genel olarak bu konuda hükmün adil olarak bilinen kişiye rehinin bırakılması konusunda ittifak edilir ise bu durumun caiz olacağı yönündeki aktarımında eksiklik söz konusudur. Buda hatalı bir durumun meydana gelmesine neden olmuştur.

7.Cinayetler

7.1. Babanın Oğluna Karşı Kısas Edilmesi

"ولا يقتل الرجل بابنه لقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يقاد الوالد بولده" وهو بإطلاقه حجة على مالك رحمه الله في قوله".

Babanın oğlunu öldürmesi durumunda kendisine kısas gerekmez. Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.v) 'Baba oğula karşı kısas edilemez' (Tirmizî, 1975, "Kıyas" 1400/4:18) diye buyurmuştur. Bu hadis delil yönünden mutlakdır. Babanın kasıtlı olarak oğlunu öldürmesi burada İmâm Mâlik'in (r.a) kısas gerekir görüşünün aleyhine bir delil olarak zikredilir (el-Merğînânî, t.y. s. 4/444-445).

Baba kendi çocuğunu en en az iki adamın bulunduğu bir meydanda cinayet tarzı bir öldürme ile katlederse bundan sorumlu olmaz. Halk içinde babanın kılıç ile veya bıçakla yaralaması durumunda aynı şekilde taş atmak suretiyle öldürmesi ile meydana gelecek öldürme bu bağlamdadır. Babaya bu durumda kısas uygulanması gerekmez. Fakat baba halkın arasında oğlunu yere yatırmak suretiyle boğazını keser veya karnını yarıp açık bir şekilde öldürme gerçekleşirse bu durumda kısas babaya kısas uygulanır (Sahnûn, 1994, s. 4/498; Abdulvehhab, 2004, s. 2/189; el-Karâfî, 1994, s. 12/281; Hattâb, 1992, s. 6/242; ed-Dusûkî, t.y., s. 4/242). İmâm Mâlik (r.a) kısasın alenen öldürme durumu olduğunda uygulanması gerektiğini ifade etmiştir. Merğînânî burada açıklanan şartı zikretmeden direk kısasın uygulanacağını Mâlikî mezhebine atfetmiştir. Burada eksik ve hatalı bir aktarım olduğu anlaşılmaktadır.

7.2. Diyet Hakkının Miras Yoluyla Karı-Kocaya Geçmesi

"وإذا عفا أحد الشركاء من الدم أو صالح من نصيبه على عوض سقط حق الباقيين عن القصاص وكان لهم نصيبهم من الدية".
وأصل هذا أن القصاص حق جميع الورثة، وكذا الدية خلافاً لمالك في الزوجين. له أن الورثة خلافة وهي بالنسب دون السبب لانقطاعه بالموت."

Kısasta ölen kişinin yakınlarından kan hakkına sahip olanlardan biri kısasın uygulanmasından vazgeçerse ya da kısasın bedelinde bir karşılık talep ederse diğer ortakların hakları düşer ve bu yönde bir talepte bulunamazlar. Ancak diyette üzerlerine ne düşer ise onu alabilirler. Bu durumun aslı şudur: Kısasta bütün mirasçılardan hakkı vardır. Böylece diyet de kısas gibi olur. Karı-koca arasındaki diyet konusunda ise İmâm Mâlik (r.a) ihtilaf etmiştir. Delil olarak verasetlik durumu ölümle son bulduğundan kısas hakkı da evlilikle değil de nesep yoluyla olduğunu bildirmiştir (el-Merğînânî, t.y. s. 4/451).

Mezhep alimleri diyetin asâbenin hakkı olmadığını daha ziyade miras gibi bu durumda da varislerin hakkı olduğunu ifade etmiştir. Kadının kocası öldükten sonra mirastan kalanlarda hak sahibi olamayacağına dair herhangi bir hüküm belirtilmemiştir. Aksine karı-kocanın da diğer mirasçılarda olduğu gibi diyetle de hak sahibi olduğu mezhep kaynaklarında belirtilmiştir. Miras hakkının akrabalık ile oluşan bağ, doğum ve evlilikle elde edilen bir hak olduğunu bunun da ancak dinden çıkma, köle olma durumu ve kişinin varisini öldürmesiyle kaybedeceği mezhep kaynaklarında açık bir şekilde belirtildiği anlaşılmaktadır (Sahnûn, 1994, s. 3/385; Abdulvehhab, 2004, s. 2/194-220; İbn Rüşd el-Kurtubî, 1988, s. 3/317; el-Berâzeî, 2002, s. 4/605; Hattâb, 1992, s. 6/255; ed-Dusûkî, t.y., s. 4/262). Mezhep uleması diyetle karı-kocanın diğer varis olan akrabalar gibi hakkı olduğunu belirtmiştir. Ancak Merğînânî bunu aktarırken mezhep ulemasının bu konuda karı-kocanın hak sahibi olmadığını belirtmiştir. Bu durumda atıfta bir hata meydana gelmesine neden olmuştur.

8. Diyetler

8.1. Zimminin Diyeti

"ودية المسلم والذمي سواء. وقال مالك: دية اليهودي والنصراني ستة آلاف درهم لقوله عليه الصلاة والسلام: "عقل الكافر نصف عقل المسلم" والكل عنده اثنا عشر ألفاً."

Müslüman kişinin ve zimminin diyeti eşit durumdadır. Yahudi ve Hristiyanların diyeti İmâm Mâlik (r.a)'e göre altı bin dirhemdir. Peygamber (s.a.v) 'Kâfirin aklı Müslümanın aklının yarısıdır' (en-Nesâî, 1986, "Diyet" 4807/7:45) diye buyurmuştur. Bu durumda İmâm Mâlik (r.a) Müslümanın diyetinin toplam olarak on iki bin dirhem olduğunu kabul etmiş olur (el-Merğînânî, t.y., 4/461).

Müslüman olmayanın diyeti yani; Yahudi, Hristiyan ve zimmilerin Müslümanın diyetinin yarısına denk gelmektedir. Bu durumda diyet erkeklerin sekiz yüz dirhem kadınların ise dört yüz dirheme denk gelir (Sahnûn, 1994, s. 4/627; el-Keyrevânî, 1999, s. 1/123; Abdulvehhab, 2004, s. 2/190; ed-Dusûkî, t.y., s. 4/268). İmâm Mâlik (r.a) *el-Müdevvene*'de zimminin diyetini net olarak sekiz yüz

dirhem olarak aktarmıştır. Mezhep kaynaklarında da âlimlerinin çoğunluğu aynı rakamın belirtildiği, mezhebin bazı kaynaklarında ise daha farklı rakamlar belirtildiği anlaşılır olmasına (İbn Rüşd el-Kurtubî, 1988, s. 3/298; el-Karâfi, 1994, s. 12/357) rağmen Merğînânî miktarın altı yüz olduğunu ifade etmiştir. Burada eksik bir aktarım söz konusu olup Müslümanın diyetinin yarısı olduğu belirtilen aktarım doğru olmakla beraber miktarda hatalı bir aktarım söz konusudur.

Sonuç

Hanefî fıkıh önemli bir yere sahip olan el-Hidâye İmâm Merğînânî'nin en tanınmış Kitabıdır. Bu eser Bidâyetü'l-Mübtedî adlı eserinin şerhidir. El-Bidaye; İmâm Muhammed Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmi'u's-Sağîr adlı eseri ile Kudûrî'nin el-Muhtasar adlı eserinin derlenip metin haline getirilmesiyle kaleme alınmış bir kitaptır. El-Hidaye'de sadece fikhî meseleler ele alınmaz bunun yanı sıra beyan edilen fikhî konuların akli ve nakli delilleri verilmek suretiyle bu meseleler hakkında tartışma yapılır.

El-Hidâye'de yalnızca İmâm Ebû Hanife'nin görüşlerine yer verilmediği bununla beraber İmâm Şâfiî, İmâm Mâlik'in ve Ahmed bin Hânel'in de Hanefî mezhebine ihtilaf ettiği görüşleri verilmiştir. Bu kitapta görüşler nedenleri deliller ile verilip bir nevi mukayeseli fıkıh kitabı üslubuyla yazılmıştır. Fakat diğer mezheplerden aktarım yapılırken o görüşün mezhep içi tercih edilen görüş olup olmadığına bazı konularda dikkat edilmeyerek aktarımda bulunulmuştur. Bu durumu İmâm Merğînânî'nin kendi mezhebine ait görüşleri daha etkili kılmak için başvurduğu bir yöntem olarak ifade edebilmektedir. Ancak başka bir açıdan bakacak olursak zamanın şartları, ulaşım ve coğrafi konumu dikkate alınırca Mâlikî mezhep kaynaklarına ulaşımın zor olmasına binaen kasıtlı bir durumun olmadığı sonucunu elde edebiliriz. Her durumda yapılan aktarımın hatalı olduğu çalışmamız sonucunda belirtmemiz mümkündür. Hânefi mezhebi için en muteber eserlerden sayılan el-Hidâye'nin diğer mezhepler için kaynak eser olarak aynı etkide olmadığı sonucuna varabiliriz. Biz bu çalışmamızın amacı doğrultusunda el-Hidaye'de Mâlikî mezhebine yapılan atıfları detaylı incelemeye fırsatı bulabildik.

İmâm Merğînânî, el-Hidâye'nin ibadetler bölümünde toplam otuz sekiz konuda Mâlikî mezhebine atıfta bulunduğunu tespit ettik. Bu atıfların toplam yirmi dördü doğru, on dördü ise hata ve yahut eksiklik olduğunu tespit ettik. Bu durumun toplam yapılan atıfların yüzde otuz yedisinin hatalı olduğu sonucunu varabildik. Burada hatalı olan atıfları aktarmayı yeterli gördük.

Kaynakça

- Abdulvehhab, K. (2004). el-Telkîn fi el-Fıkh el-Mâlikî. (Thk. U. el-Tatvânî). Dârul' Kutub el-İlmîye. Cilt 1.
- Berâzei', S. (2002). et-Tehzîb fi İhtisâri'l-Müdevvene. (Thk. M. Sâlim). Dubaî: Dâr el-Buhûs Lildirâsât el-İslâmîye ve İhyâ el-Turâs, Cilt 1. Dubai.
- Buhârî, M. (2001). el-Câmiu's-Sahîh. (Thk. M. Nâsiri'l-Nâsır). Daru Tûku'l-Necât, "Namaz" 6329/8:72, 1422.
- Dusûkî, A. (t.y.). Haşiyetü'l-Dusûkî alâ eş-Şerhü'l-Kebîr. Dâru'l-Fıkr Yayınları. Cilt 1.
- Hattâb, A. (1992). Mevâhibu'l-Celîl fi Şerhi Muhtasari Halîl. Dâru'l-Fıkr. Cilt 1.
- İbn Abdilberr, K. (1980). el-Kâfi Fî Fıkh Ehli el-Medîne. (Thk. M. el-Morîtânî). Mektebetül'Riyâd el-Hadîs, Cilt 1. Riyad.
- İbn Rüşd, K. (1988). el-Mukeddîmât el-Mumehhidât. Dâru'l-Ğarb el-İslâmî, Cilt. 2. Beyrut.
- İbn Rüşd, K. (2004). Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid. Dâru'l-Hadîs, Cilt. 1. Kahire.
- Kallek, C. (1988) "el-Hidaye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 17/471-473. TDV Yayınları. İstanbul.
- Karâfi, M. (1994). ez-Zahîre. (Thk. M. Ebu Hubza). Dâru'l-Garb el-İslâmî. Cilt 1. Beyrut.
- Kayrevânî, Ebî Zeyd. (t.y.). er-Risâle Li'l-Keyrevânî. Darul' Fıkr, ts. Cilt. 1.
- Kayrevânî, Ebî Zeyd. (1999). en-Nevâdir ve ez-Ziyâdât Alâ Mâ Fî'l-Müdevvene Min Ğayriha Mine'l-Ümmehat.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Cilt. 1. Beyrut.

- Koca, F. (2004). "Merğînânî", Tütkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 29/471-473. TDV Yayınları. Ankara.
- Mergînanî, F. (t.y.). el-Hidâye fî Şerhi Bidâyetü'l-Mübtedî, (Thk. T. Yûsuf). Dâru'l-İhyâi et-Turâs el-Arabî. Cilt 1. Beyrut.
- Mevvâk, Y. (1994). et-Tâc ve el-İklîl Li Muhtasari Halîl. Dâru'l-b.y.: Kutubi'l-İlmiye, Cilt. 2.
- Nesâî, A. (1986). es-Sünen. (Thk. Abdulfettah Ebû Ğudde). Mektebetü'l-Metbûâtu'l-İslâmîye, 1699/3:235, Halep.
- Sahnûn, T. (1994). el-Müdevvene, Dâru'l- Kutubi'l-İlmîye. Cilt 1.
- Tirmizî, S. (1975). Sünenü't-Tirmizî. (Thk. A. Şakir). Mısır: Şirketü Mektebetü ve Matbaa' Mustafa el-Bâbî'el-Halebî Yayınları, 'Cünüb ve Hayız' 131/1:236. Mısır.

NESEFÎ'NİN EL-MEDÂRİK'İNDE MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH OLGUSU

Doç. Dr. Arslan KARAOĞLAN¹-Murat Kapan²

Öz

Maveraünnehir bölgesi, İslami ilimlerin gelişmesinde ve yayılmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Söz konusu İslami ilimler içerisinde tefsir bu coğrafyada neşvü nema bulmuş ayrıca birçok ulemanın yetişmesini önyak olmuştur. Bu bağlamda temel tefsir kaynaklarından biri olan Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö.710/1310), *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl* adlı eseri anılmaya değerdir. Burada Nesefî'nin muhkem-müteşâbih konusunu gerek Kur'ân'da gerekse Ulumu'l-Kur'ân'da nasıl ele aldığını ortaya koyacağız. Bu çalışmada öncelikle muhkem müteşâbih olgusunun tarihi serencamı ve önemi üzerinde durulacak daha sonra Kur'ân'ı Kerim'de, Âl-i İmrân 7. âyeti özelinde ve yeri geldikçe tefsirdeki diğer yerlerde göz önünde bulundurularak müfessir Nesefî'nin muhkem müteşâbih anlayışını saptamayı hedefliyoruz. Verilen tanımlardan sonra Nesefî müteşâbihin içini farklı şekillerde doldurmuştur. Nesefî müteşâbihin yorumlanacağını savunmuştur. Bir başka ifadeyle Nesefî müteşâbih âyetlerin, muhkem âyetlere hamedilerek anlaşılabilceğini savunmaktadır. Müteşâbih kategorisinde yer alan âyetleri makul bir seviyede yorumlamıştır. Buna göre Nesefî'nin yettiği coğrafyanın etkisiyle maveraünnehirin yorumlama yolunu tercih ettiğini ve dinin anlaşılmasında yorumun gücünü uygulamalarıyla ortaya koyduğunu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Muhkem-Müteşâbih, Nesefî, Maveraünnehir, Yorum.*

THE PHENOMENA OF MUHKEM AND MUTESABIH IN NESAFÎ'S EL-MEDÂRİK

The Transoxiana region has played an important role in the development and dissemination of Islamic sciences. Among the Islamic sciences in question, tafsir has flourished in this geography and has paved the way for the training of many scholars. In this context, the work of Ebü'l-Berekât en-Nesefî (d.710/1310), named *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, which is one of the basic tafsir sources, is worth mentioning. Here we will reveal how Nasafî handles the issue of muhkem-mutashabih both in the Quran and in *Ulumu'l-Kur'an*. In this study, we will firstly focus on the historical background and importance of the muhkam mutashabih phenomenon, and then we aim to determine commentator Nasafî's muhkam mutashabih understanding by taking into consideration the 7th verse of Al-i Imran in the Holy Quran and other places in the tafsir when appropriate. After the given definitions, Nesefî filled in the mutashabih in different ways. Nasefî defended the interpretation of mutashabih. In other words, Nasafî argues that mutashabih verses can be understood by comparing them to strong verses. He interpreted the verses in the mutashabih category at a reasonable level. Accordingly, it can be said that Nasefî preferred the Transoxiana method of interpretation under the influence of the geography in which he grew up and that he demonstrated the power of interpretation in understanding religion through his applications.

Keywords: *Tafsir, Muhkem-Mutesâbih, Nesefî, Transoxiana, Commentary.*

Giriş

Müslümanların Orta Asya'yı fethinden sonra Mâverâünnehir kelimesi, Arapça kaynaklarda Ceyhun nehrine (Amuderya) izafeten nehrin ötesi anlamına gelen Mâverâü'l-Ceyhûn terkibi kullanılmıştır. Mâverâünnehir izafeti 9/15. yüzyıldan itibaren Farsça kaynaklarda kullanılmaya başlanmıştır. Mâverâünnehir bölgesi, Buhara, Semerkant, Nesef, Tirmiz, Hârizm, Fârâb ve Talas gibi önemli şehirleri içine almaktadır. Bu bölge, fethedildikten sonra (93/712) yılından itibaren Müslümanların ilim, kültür, medeniyet ve sanat havzası haline gelmiştir. Mâverâünnehir'deki Buhara ve Semerkant şehirleri kaynaklarda "İslâm'ın kubbesi" ve "dünya cennetlerinin en önde geleni" şeklinde

¹ Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi akaraoğlan@ohu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-0411-3750>

² Yüksek Lisans Öğrencisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, kapanmurat50@gmail.com, orcid 0009000876459199

tanımlanmıştır. Mâverâünnehir'de kalıcı başarılar, ancak Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi'nin (ö. 95/714) umumi valiliği ve Kuteybe b. Müslim'in (ö. 96/715) Horasan valiliği döneminde olmuştur (Özgüdenli, 2003, s. 177-180) (Esin, 1978, s. 152) (Baltacı, 1995).

Mâverâünnehir İslâm hâkimiyetine girmeden bazı Müslümanların bölgeye yerleşip İslâm'ı yaymak için çalıştıklarına dair rivayetler bulunmakla birlikte Mâverâünnehir'de İslâm'ın yayılışı Kuteybe b. Müslim zamanında gerçekleşmiştir. Kuteybe, takip ettiği başarılı siyasetle ordusuna aldığı askerlerin Müslüman olmasını sağlarken şehirlere yerleştirdiği Müslüman grupların yerli halkla iyi ilişkiler kurması, Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723) gibi âlimlerin İslâm'ı halka iyi anlatmaları bölgenin İslamlaşmasını hızlandırmış, ayrıca Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720), İslâm'a davet uğrunda yaptığı bazı uygulamalar bu bölgenin İslamlaşma sürecini hızlandırmıştır. Çağdaş dönemde Mâverâünnehir, Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasında kalan yaklaşık 660.000 kilometrekarelik coğrafi bölgeyi kapsamaktadır (Kutlu, 2010:156,157). Mâverâünnehir havzasından İslâmî ilimlerin temeli olan, tefsir, kelam, hadis, fıkıh, tasavvuf alanlarında asırlarca, etkileri ve yararları halen devam eden kaynak eserler yazılmıştır. İslâm'ın anlayış, düşünce ve yaşam tarzları Kur'ân ve Sünnet'e uygun olarak hayata geçirilmiştir. İslâm'ın, kişi, toplum, devlet hayatında ve uluslararası ilişkilerde başarıyla uygulandığı örnekler ortaya konulmuştur. İlk ve önemli tefsirler burada yazılmıştır. Mukatil b. Süleyman, Zemahşerî, Beydâvî, Nesefî, Semerkandî ve Râzî gibi müfessirler, Buhârî, Müslim, Dârimî gibi muhaddisler en sağlam ve en meşhur eserlerini Mâverâünnehir'de telif etmişlerdir (Celal, 2014, s. 800) (Ataman, 2020, s. 2962-2977) (Yıldırım, 2012, s. 22). Söz konusu İslâmî ilimler içerisinde tefsir bu coğrafyada neşvü nema bulmuş ayrıca birçok ulemanın yetişmesine vesile olmuştur. Tarihte ilim ve irfan yuvası olan Mâverâünnehir, bünyesinde barındırdığı ulema sayesinde özellikle tefsir sahasında önemli çalışmalara sahne olmuştur. Bu bölgede tefsir havzasında yetişen müfessirlerin telif ettikleri eserleri yıllarca medreselerde okutulmuş, bu eserlere şerhler ve haşiyeler yazılmıştır.

1. Mâverâünnehir'de Tefsir Faaliyeti

Mâverâünnehir'de İslâmî ilimler alanında özellikle Kur'ân ve tefsir üzerine eserler telif edilmiştir. Tefsir sahasında eser veren ilk isimler özellikle fetih döneminde yeni Müslüman olanlara Kur'ân öğretmek amacıyla Mâverâünnehir'e gelen âlimler olmuştur. Sözelimi Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî bu sahada öncü isim olarak zikredilmektedir. Bununla beraber Abbasîler zamanında da bazı müfessirler Irak'tan Mâverâünnehir'e gelmiştir. Bunlar arasında Me'mun'un halifeliği döneminde Buhara'ya gelen Ebû Ubeyd İshâk b. Bişr vardır. Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) talebesi olan ve Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) dersler alan İshak b. Bişr, fıkıh ilmine de ilgi duymuştur. Mâverâünnehir'de tefsir sahasında Ali b. İshâk es-Semerkandî'nin (ö. 237/851) *Tefsîr* ve *Müşâfehât* isimli eserleri yazdığı bilinmektedir. Aynı zamanda fakih olan Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ca'fer (ö. 243/858) ise *Kitâbu't-Tefsîr* isimli bir tefsir kitabı kaleme almıştır. İslâmî ilimlerin hemen her sahasında derin bilgi birikimine sahip olan İmam Buhârî (ö. 256/870) ise Mâverâünnehirli büyük müfessirler arasında gösterilmektedir. Mücahid b. Cübeyr ve Yahya b. Ca'fer'den tefsir dersleri alan Buhârî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr* isimli bir eser telif etmiştir ancak eser günümüze ulaşmamıştır. Buhârî, *el-Cami'u's-Sahih*'ine de "Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân" başlığı taşıyan özel bir bölüm tahsis etmiş ve hadislerden yola çıkarak bazı ayetlerin tefsirini yapmıştır. Buna ek olarak "Kitâbu Fedâilü'l-Kur'ân" başlığı altında Kur'ân'ın faziletlerini konu alan hadislerle yer vermiştir. Tüm bu eserlerin tamamlayıcısı olan, temel tefsir kaynaklarından biri sayılan Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310), *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* adlı eseri hicrî altıncı ve yedinci asrın özelliklerini yansıtmaya ve asırlarca ders kitabı olarak okutulması bakımından incelenmeye değer bir eserdir (Öztürk, 2003, s. 292-293).

Bu çalışmada muhkem-müteşâbih âyetler çerçevesinde Nesefî'nin tefsirini ele almaya çalışacağız. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Müfessirin dilciliğini de düşündüğümüzde tefsirinde mezkûr konu önemli bir yer tutmaktadır. Bu çalışmada öncelikle muhkem-müteşâbih olgusunun tarihi serencamı ve önemi üzerinde durulacak daha

sonra Âl-i İmrân suresinin 7. âyeti ve konuyla ilgili diğer âyetleri de esas alarak müfessir Neseî'nin muhkem-mütesâbih anlayışını ortaya koymayı hedefliyoruz.

2. Müfessirin Hayatına Kısa Bir Bakış

Ebu'l-Berekât en-Neseî Özbekistan'daki (eski ismiyle Türkistan) Sogd ülkesinin Neseî şehrinde doğmuştur (Leknevi, 1998, s. 101-106). Coğrafi konumu bakımından Semerkant ile Ceyhun nehri arasında bulunan Neseî'nin esas isminin “Nahşeb” olduğu, Nasaf veya Neseî isminin Arap coğrafyacıları tarafından zikredildiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Neseî, iki rakip Moğol hanının Buhara'yı istilasından sonra, nispeten daha huzurlu ve istikrarlı gördüğü Kirman'a (bugünkü İran sınırları içinde) yerleşmiş ve uzun süre oradaki el-Kutbiyye es-Sultaniyye medresesinde dersler vermiştir (Bedir, 2006, s. 567-568) (Doğan, 2019, s. 5564-5578). Müellifimiz, ilim için seyahatler yapmış olup, bilinen tek seyahati 710/1310 yılında Bağdat'a gerçekleşmiştir. Bu seyahati sırasında ölüm tarihi ile ilgili bazı gözlemlerde bulunulmuştur. O, bu seyahatten dönerken yolda hastalanmış, “İzec” (bugünkü Mâlûlemîr) denilen yerde Rebiü'l-evvel ayının bir cuma gecesi vefat etmiş ve aynı yere gömülmüştür (Dinç, 2007, s. 5-11). Neseî farklı ilim dallarında birçok eser kaleme almış, konumuza kaynaklık edecek *Medârik* isimli bu eser ise Neseî'nin tefsir alanındaki tek eseridir. Onun, bu eserini olgunluk döneminde yazdığı ifade edilmektedir. Bu tefsir bazı özellikleriyle temayüz etmiş, İslam âleminde, bilhassa Hanefilerce çok tutulmuş ve benimsenmiştir. Müellif kitabının mukaddimesinde, eserini niçin yazdığını -tefsirinin metodunu da yansıtır şekilde- şöyle dile getirmektedir:

“Allah tarafından indirilen kitabın sırlarına ait gerçekleri meydana çıkaran, te'vil ve tefsire ilişkin derin manaları açan, Rahman olan Yüce Allah'ın kelâmının anlaşılmasına tercümanlıkta bulunan, Meâni ve Beyan ilimlerine vakıf olup Kur'ân'ı tefsir ve te'vilde hatalardan sakınan, usul ve fûrua ait bilgileri bünyesinde bulunduran, dinin ve şeriatın koruyucusu ve kollayıcısı olan, İslâm'ın ve Müslümanların önderi bulunan, nebi ve resullerin ilimlerinin varisi, yetişmiş müçtehidlerin en iyisi ve üstünü, araştırmacıların ve muhakkiklerin öne atılanlarının en cesaretlisi, mutluluk getiren keramet sahibi Ebu'l-Berekat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî -Allah uzun Ömürlü kılarak İslâm'ı ve Müslümanları da onunla karşılaştırarak faydalı kılıp bereketlendirsün. Benden, kendilerine cevap vermem bir bakıma zorunlu hale gelen kimileri tarafından tefsir alanında orta hacimli olan, değişik irap ve kıraat hususlarına yer veren, bedi ve mantık ilimlerini içeren, ehli sünnetin görüşleriyle süslenip güçlenen, bidat ehlinin, sapık kimselerin batıl ve yanlış düşünce ve görüşlerinden arınmış, aynı zamanda usanç verici ve bıkkınlık getirecek kadar uzun, maksadı anlatamayacak kadar kısa olmayan bir eser (tefsir) hazırlamam istendi. Ben, bunun insan gücünün üzerinde bir gayret istemesi, bu ağır işin gereğince idraktan eksik olunması gibi gerekçeler nedeniyle böyle bir işten uzak durma yolunu tutarak bu türden oldukça ağır bir yükün altına girmek için ileriye doğru bir adım atarken, aynı anda geriye doğru da bir adım atarak bu konuya hep temkinli yaklaşmışımdır. Oldukça fazla meşguliyet ve sıkıntılara rağmen sonunda Yüce Allah'ın beni buna muvaffak kumasıyla bu tefsir işine giriştim ve gerçekten de kısa bir zaman zarfında bu tefsiri tamamlamış oldum. Bu tefsirin adını da: *Medariku'l-Tenzil ve Hakaikul Te'vil* koydum (Neseî, 2007, s. 105-106) (Çelebi, s. 1640). Müfessirin ifadelerine göre tefsir ve tevlin ayırımına dikkat çekilmiş, dil üzerinden Kur'ân'ın anlaşılmasının önemine dikkat çekilmiş, usandırmayacak, anlaşılması kolay bir tefsirin varlığı gündeme gelmektedir. Müfessire göre te'vil, Kur'ân'ın bilinmezlerini ait olduğu ilahi mercie tahvil etmeye veya bir karine mucibince kısmen bilinmesi beşerin bu alanda keşettiği melekeler ve lafızların sunduğu imkânlar ölçüsünde anlamaya ve açıklamaya yönelik bir faaliyettir. Bazı Kur'ân âyetlerinin açık anlamlarından Allah'ın muradı net olarak anlaşılmadığı veya bu âyetlerin birden fazla anlama gelebileceği düşünüldüğünde, Allah'ın kastının kesin olarak belirlenmesi için te'vil işi önem kazanır. Bu te'vil, İslam bilgisinin temellerinden olan kıyas yöntemine dayanır ve meşruiyetini Kur'ân, Sünnet ve sahabe uygulamalarından alır (Neseî, 2007, s. 257) (Baysal, 2017, s. 183). Görüldüğü gibi te'vil nassın tam olarak kendisi olmamakla birlikte ondan bağımsız da değildir.

3. Tefsir Usûlünde Muhkem ve Müteşâbih Kavramına Genel Bir Bakış

Muhkem ve müteşâbih mevzusu tefsir usulünün en önemli konularından biridir. Bu bağlamda muhkem kelimesi “حکم” kökünden türetilmiş olup, if'âl babından ism-i mefuldür. Filologlar, muhkemi bir işi ihkâm etmenin, o işi sağlam yapmak manasına geldiğini zikretmişlerdir. Aynı kökten gelen muhkem, menetmek, geri çevirmek manasına da gelmektedir (İbn Manzur, 1956, s. 144) (İbn Manzur, 1956: 12/144; Ayrıca “*Kad ahkemethu't-tecarib/tecrübeler onu olgunlaştırdı*” ifadesinden mülhem, tecrübeli insan içinde bu kelime kullanılmaktadır. Müteşâbih kelimesi ise شَبَّه kökünden türetilmiş tefâül vezninde ism-i fâil kalıbında olan bir kelime olup; benzemek, dengi olmak manasına gelir. Arapça'da; “bir şey başka bir şeye benzedi, onunla aynı oldu” anlamında “*İştebehe's-şey'u eş-şey'e*” denilir (İbn Manzur, 1956, s. 503) (Apa, 2002, s. 151-168).

Terim anlamı olarak muhkem, nazım ve te'lîf açısından herhangi bir ihtilafa yol açmayan, kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılabilir derecede manası açık olan ve tek bir anlama delâlet eden âyet demektir. Müteşâbih âyetler ise, -Kıyametin kopması ve bazı sûrelerin başında bulunan harfler gibi- birçok manalara gelebilen, açıklamaya ihtiyaç duyulan veya anlamı akıl ve nakille bilinmeyen âyetlerdir (İbn Manzur, 1956, s. 140-144). Teşâbih mastarından türeyen müteşâbih kelimesi “benzeşen, ayırt edilmesi zor olacak şekilde birbirine benzeyen” demektir. Terim olarak mana yönünden birden fazla ihtimal taşıdığından anlaşılmasında güçlük bulunan lafız veya sözü ifade eder. Müteşâbih âyette yer alan bir lafız konumuna göre başka âyetlerde farklı manalara gelebilir, ancak her birinin kastedilebilir olması açısından anlamlar birbirine benzer, bundan dolayı hangi mananın kastedildiği açıkça bilinemez (Yavuz, 2006, s. 204) (Akın, 2017, s. 67-75). Muhkem ve müteşâbih hakkında yazılmış birçok eserde bulunmaktadır.³

Kur'ân'daki âyetlerin çoğunluğu muhkem, çok az bir kısmının da müteşâbih olduğu Kur'ân'ın kendi beyanıdır. Muhkemlerin tefsiri veya te'vili muhataplarınca yapılmıştır. Müteşâbihin içerdiği hakikatleri Allah'tan başkasının bilemeyeceği Kur'ân'da açıkça beyan edilmektedir. Kur'ân'daki müteşâbihler Allah'ın zâtı, esma ve sıfatlarının hakikati ve ahiret hayatı ile ilgili olarak haber verilen şeylerin gerçek mahiyeti şeklinde üç grupta toplanabilir. Bunların hakikatlerini ancak Allah bilir. Ancak müteşâbihattan olmadıkları halde müteşâbih olarak değerlendirilen bazı âyetlerin dil ve bağlam bütünlüğü esasına göre anlaşılmaları mümkündür. Âyetlerden murat edilen manaların kesin olmasa da açığa çıkarıldığı aşikardır (Duman, 2005, s. 39-54) (Demirci, 1996, s. 59-60) (Şimşek, 1991, s. 21-32).

Bu iki terimin birçok tarifi yapılmıştır. Sözelimi M. Zeki Duman (2005, s. 39) bu iki terimi şöyle tanımlar: “İstîlâhî manası itibarıyla muhkem, kendisinde şüphe bulunmayan; âyetleri nazım ve telif yönünden sağlam ve korunmuş, içerdiği hükümleri mâna ve maksatları yönünden anlaşılır olan demektir. Ancak te'vilini Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği hakikatler ve gerçekler müteşâbihattandır. Te'vili, Allah tarafından tayin edilmiş ve belirlenmiş bir zamana bağlı olup zamanı geldiğinde Allah'tan başkaları tarafından da bilinecek olan gerçekler de müteşâbihattan sayılmazlar.”

Kur'ân'daki âyetler muhkem ve müteşâbih olmak üzere ikiye ayrılır. İslam düşünce tarihinde her mezhebin kendi kelâmi paradigmasına göre muhkem müteşâbih tasnifleri yapılmıştır (Eren, 2013, s. 1805-1823). Kur'ân yorumu bağlamında ciddi ihtilafı açan ve siyasi bağlantısı da bulunan muhkem ve müteşâbih konusu bu türdendir. Müslümanlar aynı âyetten farklı anlamlar üretebilmektedir. Onların her biri öznel anlamalarının sonucunda bir karara ulaşmıştır. Buraya kadar anlama soruna dönüşmemiştir. Ancak buradan itikadın doğduğunu gördüğümüzde anlamının problematik yönü ortaya

³ Bu eserler şunlardır: Kâdi Abdulcebbar b. Ahmed (v.415/1024), Müteşâbihü'l-Kur'ân, el-Hatîb el-İskâfî (v. 420/1029), Dürretü't-tenzîl ve gurretü't-te'vil fi beyânî ayâtî'l-müteşâbihât, Burhanuddîn Ebi'l-Kasım Mahmud b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî (v.505/1110), el-Burhân fi tevcihi müteşâbihî'l-Kur'ân, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzî (v.597/1200), Def'u şübehi't-teşbih, İbni Teymiyye (v. 728/1327), el-İklîl fi'l-müteşâbih ve't-te'vil, İbnu'l-Lebbân, Şemsuddîn Ebi Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Abdülmümin (v. 749/1349), Reddu meâni'l-âyâtî'l-müteşâbihât ilâ meâni'l-âyâtî'l-muhkemât, Suyûtî (v.911/1505), Müteşâbihü'l-Kur'ân (Muhsin Demirci, *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine* (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996, 59-60).

çıkarmak. Çünkü aynı ifadeden çıkan sonuç sadece o karara varanı bağlamadığı gibi karşıdaki ve öteki hakkında da yargıda bulunmaya neden olmaktadır. Buradaki anlama sorunu Müslümanların birbirlerini iman bağlamında tanımlamalarına götürmektedir (Çalışkan, 2003, s. 49).

4. Neseî'nin Tefsirinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu

Müfessirimiz tefsirinde, muhkem ve müteşâbihi açıklarken "te'vil" kavramı üzerinden hareket etmiştir. Âl-i İmran 7. âyetteki "te'vil" lafzına verilen anlamlar üzerinde durmuştur. Muhkem ve müteşâbihin farklı anlaşılmasındaki temel sebebi âyetteki "te'vil" lafzına verilen farklı manalar olduğunu düşünmektedir.

4.1. Neseî'ye Göre Muhkem ve Müteşâbihin Kur'ân'daki Kullanımı

Neseî, Kur'ân'da muhkem kelimesinin üç âyette kullanıldığını, bunlardan birincisi Kur'ân'ın sıfatı; ikincisi hüküm içeren pasajların/surelerin sıfatı; üçüncüsü ise, müteşâbih olmayan âyetler anlamında olup üç nitelikte kullanılmaktadır. "Elif, Lâm, Râ... Bu, hikmeti içeren âyetleri sağlam ve anlaşılır kılınmış sonra da tafsilatlı olarak açıklanmış bir kitaptır; Hakîm ve her şeyden haberdar olan Allah katındandır. Sadece Allah'a kulluk edesiniz diye indirilmiştir. Ben size O'nun katından gelen bir uyarıcı ve müjdeciyim..." (Hud,11/1-2) (Karaman ve diğerleri, 2007) Neseî bu âyette, 'uhkimet' kelimesi, nazım ve te'lif bakımından âyetlerinin tamamı ihkâm edilmiş; kastedilen mana ve maksat tam ve kusursuz olarak âyetlere yüklenmiş, lafzından anlaşılır hâle getirilmiş ve her türlü tahrif ve tağyire karşı muhafaza altına alınmış anlamında Kitab'ın tamamının sıfatı olduğunu ve Kur'ân'ın tamamının bu manada muhkem olduğunu zikreder. Neseî, devamla Allah'ın muhkem âyetleri, itiraza kabil olmayacak şekilde beyan ettiğini, Kur'ân'ın çoğunluğu ve kahir ekseriyetinin bu şekilde olduğunu; tefehhüme ve te'vile ihtiyacı olan müteşâbih âyetlerin az olduğunu söylemektedir (Neseî, 2007, s. 46-47).

Neseî, muhkemin ve müteşâbihin içeriğini farklı rivayetlerle şekillendirmektedir. Sözelimi, Katade'nin, "İman edenler der ki: "Bir sûre indirilmeli değil mi idi?" Muhkem bir sûre indirilip içinde savaş (emri) verilince, kalplerinde hastalık bulunanların, üzerine ölüm baygınlığı gelmiş (kimse) gibi sana baktıklarını görürsün." (Muhammed, 47/20) ayeti bağlamında, cihadın söz konusu edildiği her bir âyetin muhkem olduğunu beyan ettiğini söyler. Neseî, burada geçen muhkem âyeti; içerisinden nesh olmayan âyetlerin muhkem âyetler olduğunu, sağlam anlamına geldiğini bu manada Kur'ân'ın tamamının muhkem olduğunu zikreder (Neseî, 2007, s. 327).

Neseî, müteşâbih kelimesinin Kur'ân'da, ikisi tekrar (En'am, 6/99, 141) olmak üzere beş âyette toplam yedi defa geçtiğini, bunlardan iki âyette müteşâbihin, âyetlerin nitelikleri (Zümer, 39/23), yani manaları ya da kendilerinde bildirilen hakikatlerin ve gerçek mahiyetlerinin idrak edilebilir olup olmamalarını ifade ettiğini dile getirmektedir. Ona göre müteşâbih savunulmaya ihtiyacı olmayan çelişkisiz bir kitap olması, burhanın güvenilirliği ve manalarının üstün olması yönüyle birbirine benzemesini ifade etmektedir. (Zümer 39/23) (Neseî, 2007, s. 176). Bir âyette cennette müminlere sunulacak olan meyvelerin dünyada iken yediklerine çok benzediği ve sanki birbirinin aynımış gibi geldiği ile ilgilidir. (Bakara, 2/25; Neseî, 1/71-72) Kalan iki âyette ise, dünya hayatında insanlar için yaratılan bahçelerin ve oradaki rızıkların birbirlerine benzemeleri hakkındadır..." (Enam, 6/99, 141) (Neseî, 2007, s. 521). Bunların haricinde üç âyette de aynı kökten mazi fiil formunda "teşabehe" ve "teşabehet şeklinde geçmektedir. Bunlar da geçtikleri âyetlerde benzeyenle benzetilenlerin birbiriyle ayırt edilemez derecede benzeştikleri anlamında kullanıldığını beyan eder (Bakara, 2/70,118; Ra'd 13/16).

4.2. Neseî'ye Göre Tefsir Usûlünde Muhkem ve Müteşâbihin Tanımı

Kur'ân'da muhkem ve müteşâbih konusu tefsir usûlünün önemli konularından biridir. Bu bakımdan Kur'ân'ı tefsir etmek isteyenlerin bu sahada bilgi sahibi olması gerekir. Aynı mülâhaza ile bir müfessirin müteşâbih konusundaki tavrı da önem taşımaktadır. Bu çerçevede Neseî, muhkem ve

müteşâbih konusunu ele alan âyetin "Sana Kitabı indiren O'dur. Ondandır Kitabın anası (temeli) olan bir kısım âyetler muhkemdir; diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde bir eğrilik/kayma olanlar fitne çıkarmak ve olmadık te'vilini/yorumlarını yapmak için ondan müteşâbih olanına uyarlar. Oysa onun te'vilini Allah'tan başkası bilemez. İlimde derinleşenler ise: 'Biz ona inandık, tümü Rabbimizin katındandır' derler. Temiz akıl sahiplerinden başkası öğüt alıp düşünmez." (Âl-i İmrân, 3/7) olduğunu zikreder. Nesefî'ye göre muhkem, ibareleri net olarak anlaşılır durumdadır. Çünkü; yanlış yorumlardan korunmuş, bir takım müteşâbih anlamlara gelmekten korunma altına alınmıştır. Bu muhkem âyetlerde herhangi bir karışıklık söz konusu olmaz. Ona göre müteşâbih âyetlerin anlaşılmasından muhkem âyetler temeldir. Nitekim bu konuda alimlerin kafa yormaları, fikir yürütmeleri, gerçek nedir, ne değildir açısından düşünerek bu alanda derinlemesine; akıllarını olabildiğince çalıştırmaları istenmektedir. Sonuçta bunu muhkem olanlar ile değerlendirerek gerçeğe ulaşmaları talep edilmektedir. Çünkü; müteşâbih olanları sonuçta muhkem olanlar çerçevesinde ele alıp değerlendirmekte gerçekten önemli ve güzel yararlar bulunmaktadır. Aynı şekilde birçok ilimler kazanmak ve Allah katında da üstün derecelere ermek demektir (Nesefî, 2007, s. 237). Nüzûlün tarihi sırası, cihat âyetlerinin nâsîh olduğu fikrini doğrulamaktadır. Nitekim Katade, kıtâlin bağışlama ve barış mütarekesini ilga ettiğini, dolayısıyla içinde kıtâlin geçtiği her sûrenin muhkem olduğunu söylemiştir. Bu durumda kıtâl, yani cihat ifadelerinin geçtiği âyetler kıyamete kadar muhkem ve nâsîh telakki edilmelidir (Nesefî, 2007, s. 327,557) (Baysal, 2017, s. 96).

Nesefî muhkem âyetler kategorisinde bazı örnekler sunmaktadır. Mesela Allah'ın indirmiş olduğu her kitabında emrettiği şeylerdir. "De ki: Gelin size Rabbinizin neleri haram kıldığını okuyayım..." (Enâm, 6/151) âyetinden itibaren üç âyetin sonuna kadar olan âyet pasajları olduğunu, İsrailoğulları hakkındaki: "Rabbin: 'Kendisinden başkasına ibadet etmeyin, anne ve babaya iyilikle muamele edin' diye hükmetti..." (İsrâ, 17/23) âyeti, Enâm 151'deki üç âyet, Allah'ın haram kıldığı şeyler, Allah'a ibadet konularını içeren âyetlerin muhkem olduğunu beyan eder.

Nesefî'ye göre müteşâbih anlaşılması kolay olmayan âyetlerdir. Anlaşılamamaları durumunda farklı farklı ihtimalleri taşıdıkları gibi birçok benzer manada ifadeleri de kapsamaktadır. Müteşâbih, muhkemin ötesinde olan, muhkem gibi bir kesinlik ifade etmeyen, demektir. Ya da müteşâbih demek, tek bir ihtimalden başka bir şeye ihtimali olan veya birçok yönlere göre ihtimali bulunan demektir. Ya da tevili bilinen ve tevili bilinmeyen demektir. Ya da bu, kendisiyle amel olunan neshedici, yani nasih olan hüküm ile kendisiyle amel olunmayan mensuh (hükümü yürürlükten kaldırılan) demektir (Nesefî, 2007, s. 237).

Nesefî, ilk başta genel olarak muhkem kavramını; "ibareleri benzerlikten doğan kapalılık ve birden fazla manaya ihtimalli olmaktan korunan, sağlam, muhkem kılınmış âyetler"; müteşâbih kavramını ise, "birden çok manaya ihtimalli olan âyetler" şeklinde tanımladıktan sonra muhkem ve müteşâbihin değişik anlamlarının da olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir: "Ya da muhkem, Yüce Allah'ın indirdiği tüm kitaplarda emrettikleridir" (Nesefî, 2007, s. 146-150).

4.2.1. Nesefî'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Hakkındaki Görüşler ve Sebepleri

Nesefî, "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ" âyetinin tefsiri bağlamında şunları ifade etmektedir: Allah'ın: "İlimde derinleşmiş olanlar" anlamına gelen "الراسخون" alanına kimlerin girdiğini söylemez. Nesefî, cumhurun "ilimde derinleşmiş olanlar" anlamına gelen "الراسخون" kelimesini merfu okuyup Allah lafzına atıf yaptığını ve âyetin anlamının, "Allah'ın kitabındaki müteşâbihleri bilenler" manasında olduğunu; "يقولون" yi "te'vil" in hali olarak nasb mahallinde kabul ettiklerini söyler. Bazı ulemaya göre "ilimde derinleşmiş olanlar" anlamına gelen "الراسخون" kelimesi kendisinden önceki âyetlerden ayrı, yeni bir cümle başı olduğunu, merfu olup mübteda olduğunu, haberinin de "يقولون آمنّا به" cümlesinin olduğunu söylediklerini beyan eder. Böyle olunca müteşâbihi bilmede Allah tek olup râsîh olanlara düşen şey ise; "امنا به" "ona iman ettik" şeklinde bir mananın ortaya çıktığını söylediklerini ifade eder (Nesefî, 2007, s. 238). Yukarıda naklettiğimiz ifadeleri arasında; "Ulaşılmasına bir yol kılınmamış şeylere vâkıf olmaktan

beşer aklının âciz olduğunu bilmektir.” demektedir. Demek ki Allah’ın, gerçeğine ulaşılmasına imkân tanımadığı müteşâbihler dışında kalanlara “ilimde derinleşenler” ulaşabilecektir. Nitekim Nesefî, müteşâbih olduğu söylenen âyetlerin tefsirinde bu tavrını açık bir şekilde ortaya koyar. Bu âyetlerin tefsirinde kendisinden önceki müfessirlerden bu konudaki te’villeri nakletmesi yanında bazen de kaynağını belirtmeden kendisi te’vile gider. Burada şunu da belirtelim ki müfessir bu te’villerinde tamamen Ehlü’s-sünnet mezhebini teyid etmektedir. Zaman zaman Mutezile, Cehmiyye, Mucessime, Müşebbihe ve Havâric gibi Ehlü’s-sünnet dışındaki mezheplere cevaplar vermekte, onların te’villerinin yanlışlığına işaret etmektedir.

Nesefî, Âl-i İmrân suresi 7. âyette geçen “zeyğ” ve “kitap” kelimelerinin anlamlarını vererek işe başlar. “Fakat kalplerinde eğrilik bulunanlar” gerçekten bidat ehli olan sapıklardır. “Sadece fitne çıkarmak ve onları farklı yorumlamak için mütekabil âyetlerle uğraşır dururlar.” Bidat ehli sapıklar, hep muhkem olarak tatbik edilemeyecek olan müteşâbih âyetleri gündeme getirirler ve kafaları hep onlara takılıp kalır. Bu arada hak ehlinden olan ve bir bakıma muhkem ile bir mutabakatı bulunan hükümlere yani müteşâbih meselelere takılıp kalırlar. Çünkü; bidat ehlinin bu gibi meselelere takılıp kalmalarının amacı halkın inançlarını sarsmak ve dinleri hakkında kafalarında bir şüphe ya da kuşku uyandırma ve onları hak olan doğru yoldan saptırmaktır. Çünkü; istedikleri şey, onu kendi kafalarında oluşturdukları sapık bir manaya göre tev’il edip yorumlamaktır (Nesefî, 2007, s. 237).

Nesefî, muhkematı, ahkamı sabit, açıklanmış ve kategorilere ayrılmış anlamına geldiğini; müteşâbih; tahkike, tetkike ve düşünmeye ihtiyacı olan, te’vile ihtiyaç duyulan, akıl veya diğerleriyle çelişen anlamına geldiğini beyan ederek, müteşâbihin türlerinden bahseder. Sapmış kişilerin, ilimde derinleşmiş (rusuh sahibi) olmayanların müteşâbih ile fasit mana arasında bir kavram olduğunu belirtir. **Kalplerinde eğrilik olanlar (ehli zeyğ) ve meseleyi derinlemesine inceleme kabiliyeti (rusuh sahibi) olmayanların fasit bir manaya yöneldiklerini belirtir** (Nesefî, 2007, s. 237-238).

Nesefî’ye göre müteşâbih âyetlerin indirilmesindeki yarar ise şöyledir: Buna iman edip etmemeleri hususunu ki kendisi zaten bilmektedir, Allah’ın bunların hak olduklarına ilişkin neyi murat ettiğine iman etmelerini belirlemek, ortaya koymasını sağlamaktır. Bir de bunun yanında beşer olarak insan aklının bilemeyeceği ve bilmesine akıl erdirip o noktalara ulaşamayacağı, bu hususta akıllarının bu gerçekleri öğrenmede yetersiz kaldığını bildirmektir. Nitekim; Übeyy b. Kab’ın kıraati ile Abdullah b. Mesud’un, kıraati bu gerçeği teyid etmektedir. Ancak Kur’ân’ın tamamı muhkem olarak gelmedi. Çünkü; müteşâbih olanlarda kimi imtihan edilmesi konusu vardır. Çünkü; bu hak üzere sabit olan ile, bu konuda yalpalayan arasındaki gerçeği ayırt etmek, gerçek iman edenle imanında sıkıntısı olanı belirlemek içindir (Nesefî, 2007, s. 238).

4.3. Müteşâbihin Türleri

Kur’ân-ı Kerim’de zikredilen bazı âyetlerde kullanılan ifadelerden neyin kastedildiğini ilk bakışta anlamak güçtür. Bu âyetlerdeki kullanımların hakikat mi mecaz mı olduğuyla ilgili belirsizlikler vardır. Örneğin bu belirsizliklere konu olan ve farklı âyetlerde geçen “Allah’ın eli” ifadesinin belli bir cisim veya parçalardan oluşmuş bir uzuv mu yoksa mecazi bir durum mu olduğu tartışma konusu olmuş ve bu âyetler müşkil olarak kabul edilmiştir (Demirci S. , 2003, s. 137-139). Bu çerçevede Nesefî, Kur’ân’da Allah hakkında geçen istivâ, zat (Kasas, 28/88), vech (yüz), yed (el) (Sad, 38/75; Fetih, 48/10) ayn (göz) (Kamer, 54/14; Tur, 52/48; Taha, 20/39) gibi sıfatları te’vile konu olan bu müteşâbih kavramlar konusunda farklı düşüncelerin olduğunu beyan eder. Şimdide konu bağlamında yer alan kavramları ortaya koyup meseleye nasıl bakıldığını belirlemek istiyoruz.

4.3.1. İstiva

Haberî sıfatlar kategorisinde görülen yed, vech, ayn, istivâ, nüzûl, ityân, isba’, kadem, dıhk (gülme) gibi kavramlar Kur’ân’ın ilk muhatapları olan ashap bu ilâhî beyanları sözlük muhtevaları çerçevesinde anlamış, Kur’ân’ın müteşâbih âyetlerde dile getirilen ve sözlük anlamı itibarıyla Allah’ın insana benzediği izlenimini veren beyanları te’vile başvurmadan benimsemiştir. Ashabın bu tavrı tâbiîn

döneminin ortalarına kadar devam etmiştir. Ancak sıfatlarla ilgili tartışmayı İslâm ilâhiyatının kendi iç dinamiğinin bir sonucu saymak gerekir. Çünkü ilâhî sıfatlar, âyet ve hadislerde üzerinde durulan itikadî bir konu olup müslümanların bunları anlayıp açıklamaya çalışması tabii bir gelişmedir (Çelebi İ. , 2009, s. 100-106). Pek çok âyet-i kerimede Allah'ın semâ ve arşa istivâ etmesinden haber verilmiştir. Konu bağlamında Nesefî, şu örneği vermektedir: "Rahman olan Allah Arşı istiva etti" (Taha, 20/5) âyetinde yer alan, istiva kelimesi hem oturmak hem güç ve kudret ve hem de istila gibi manalara gelir. Bir defa ilk mana olan, "oturma" manasına gelmez. Çünkü bu manaya gelmediğine dair elde muhkem delil, âyet vardır. Bu muhkem delil ya da âyet şöyledir, Rabbimiz buyuruyor ki: "O'nun (Allah'ın) benzeri hiçbir şey yoktur." (Şura, 42/2). Görüldüğü gibi müfessir istivânın hak olduğunu kabul edip keyfiyetine hiç girmemekle Allah'ı tescim ve teşbihten uzak durmaktadır. Ancak ilgili ibarenin dilde cari olan delaletini esas alarak cümleyi, ilahi egemenliğin temsili anlatımı mealinde okumaktan da geri durmamaktadır. Yani lafzın dilde yaygın bir halini karine telakki edip hakiki manayı ihmal etmiş, mecâzî manayı ona takdim etmiştir. Ona göre bunda bir beis yoktur; zira kinaye ve îcâz belagatin parıltılarındandır, Kur'ân'ın süsüdür (Baysal, 2017, s. 159).

4.3.2. Yed/Yedani (İki El)

Naslarda Allah'a nisbet edilen yed, yemîn ve kabz kavramlarının anlamı hakkında âlimler farklı görüşler ileri sürmüştür. Bu kavramların hakikat mânâsında olup naslarda belirtildiği gibi Allah'ın iki elinin bulunduğunu ileri süren ve sayıları çok az olan Müşebbihe ile Mücessime bir yana aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte Selefîyye ile kelâmcılar meseleye dair bazı yorumlar ortaya koymuştur (Yavuz, 2013, s. 375-376). Bu çerçevede müfessirin müteşabih ayetleri muhkem ayetlere paralel olarak hakikat-mecaz ilişkisi bağlamında okuma girişimine bir başka örnek Kur'ân'daki "Allah'ın eli" ifadesi ile alakalıdır. O, "يد" ismi ile dilde güç, kuvvet, egemenlik, mülkiyet, yetki, otorite, hüccet, galebe, üstünlük, bolluk, zenginlik, organ kastedilir dedikten sonra bunca mana içinden tevhide aykırı olmayanlar Allah'a izafe edilebilir, şeklinde külli bir kaideyi zikretmektedir (Nesefî, 2007, s. 246,265,443,459). Yahudiler Hz. Muhammed'i yalanladıklarında, yüce Allah onlara verdiği bol imkanları, malları eksiltti. Oysa Yahudiler daha önce mal varlıkları bakımından çok zengindiler. Artık eskisi gibi mal ve servet edinemeyip gelirleri azalınca Finhas adındaki Yahudi şöyle demeye başladı: "Allah'ın eli bağlıdır, sıkı ve cimridir." Bu Yahudi'nin böyle konuşması üzerine diğer Yahudiler de bu söylenen sözden hoşnut oldular ve onlar da bu şekilde Finhas b. Âzura'nın görüşlerine ortak oldular. Nesefî'ye göre; bu âyette geçen "Elin bağlı ve açık olması" ifadesi, mecazi bir ifadedir. Ve iki anlama gelmektedir. Birincisi cimrilik manasına gelirken, ikincisi de cömertlik anlamındadır. Nitekim yüce Allah'ın şu âyeti de bu manayı açıklamaktadır: "Elini boynuna bağlayan gibi tamamen yardımdan elini kesme (cimri olma); (İnfak konusunda israf derecesinde de) elini açık tutma. Sonra (hem Allah tarafından hem de insanlar tarafından) kınanır bir duruma gelirsin (Fetih, 48/10). Buradaki anlatımla elin varlığının kanıtlanması, bağlı ve açık oluşu anlamında değildir. Burada mecazi bir mana vardır. Örneğin omuzuna kadar kolu kesik olan bir kişi herhangi birine fazlasıyla yardımda bulunmuş olsa, bu kolsuz kimse için de onun bu yardımı sebebiyle, "başkalarına yardım etmede adamın eli ne kadar da açıktır" denir. Oysa adamın eli ve kolu tamamen kesiktir. Demek ki burada kast olunan mana cömertliktir. Nesefî, ayetteki "yedullah" kavlinde "Allah'ın eli" kelimesini, müfret yani tekil olarak geldiği halde "يدانه" kavlinde "el" kelimesinin tesniye gelmiş olmasını, Yahudilerin söylediklerini ve inkârlarını reddetmek anlamında yorumlamaktadır. Bu bir cömertlik manasını içermektedir. Bununla birlikte yüce Rabbimizin sonsuz manada cömert olduğunu ve asla cimri olmadığını kanıtlamak içindir. Cömertliğin sembolü ve anlatımı kişinin verdiği iki eliyle vermesidir. Bu bakımdan söz konusu ifade mecazidir (Baysal, 2017, s. 159-184). Görüldüğü gibi bazı müfessirlere göre, burada "Aksine O'nun iki eli de açıktır" buyurulması, Allah'ın cömertliğinde sınır olmadığını ve hiçbir şekilde O'na cimrilik izâfe edilemeyeceğini veya nimetlerinin sayısız ve sınırsız olduğunu belirtmek içindir (Taberi, 2001, s. 301-302).

4.3.3. Ruh

Müfessirimiz ruh kelimesinin Kur'ân'da başlıca üç anlamda kullanıldığına dikkat çekmektedir: 1. Cebrail. 2. Vahiy. 3. Canlılarda hayat kaynağı olan güç, özellikle insanın manevî cevheri ve özü. Nesefî konuya dair şunları kaydeder: "Ve sana ruhu soruyorlar: "Ruh, Rabbimin emrindedir." (İsra,17/85). Allah Teala bunun hakikati hakkında bilgi vermiş ve bunun Allah'ın emrinden, yani sınırlı bilgisine sahip olduğu bir şeyden olduğunu bildirmiştir. Ebu Hureyre'den rivâyet edildiğine göre, Peygamber (sav) vefat etmiştir. İlk muhataplar, Nefsi tanımayanlar, ilkler de uzun ömürlü olmalarına rağmen onu araştırarak onun ne olduğunu idrak edememişlerdir. Bundaki hikmet, aklın, yanındaki bir mahlûkun ilmini idrak edememesidir. Yaraticısını idrak etmekten acizdir." (Nesefî, 2007, s. 274). Rivâyete göre Yahudiler Kureyşlilere şöyle demiş: Muhammed'e Ashab-ı Kehf'e, Zulkarneyn'e ve ruh'a dair soru sorunuz. Şayet bunlara cevap verir veya hiç cevap vermez susarsa peygamber değildir. Şayet bir bölümü hakkında cevap verir, bir bölümü hakkında cevap vermezse peygamberdir. Hz. Peygamber onlara iki kıssaya dair açıklamada bulundu, ruha dair cevabı müphem bıraktı. Bu Tevrat'ta da müphemdir. "Ve size bilgiden ancak "Yüce Allah'ın bilgisine göre "çok azı verilmiştir." (İsrâ, 17/85). Sizin elde ettiğiniz bilgi ise duyularınızla kazanabildiklerinizdir. Bu tespitlere rağmen ruhun varlığını kanıtlamak ve mahiyetini tam olarak kavramak bugüne kadar mümkün olmamıştır. Nitekim âyette de ruh konusunda insanlara pek az bilgi verildiği belirtilmiştir. İnsana pek az bilgi verildiği ifadesini genel anlamda yorumlayarak "Bütün insanlara her konuda az bir bilgi verildi" şeklinde açıklayanlar da vardır. Çünkü Allah'ın sınırsız ilmi dikkate alındığında insanın bilgisi daima az ve sınırlıdır (Nesefî, 2007, s. 163,188,275).

4.3.4. Huruf-u Mukatta

Kur'ân'da 29 sûre hurûf-ı mukatta'a ile başlar. Müfessir bu harfler hakkında Bakara Sûresinin başında oldukça geniş bilgi vermiş; diğer sûrelerin başında ise ya daha kısa bilgi vermiş veya hiçbir açıklamada bulunmamıştır (Nesefî, 2007, s. 9-10). İşte bu ve benzerin ifadeler müsemmaları (isimlendirmeleri) basit ve farklı farklı (dağınık) harflerden ibarettir ki, kelimeler bu basit yani farklı (yayılmış ya da dağınık) harflerden meydana gelirler. Örneğin; "Kaf" harfi "Kale" fiilinin ilk harfini; "Elif" fiilinin ortadaki harfi, harfi de aynı fiilin "I" ise son harfini gösterir. İşte diğer benzerleri de böyle değerlendirilir. Bu harflerden oluşan söz konusu bu sembollerin isim olarak değerlendirilmelerine gelince, hepsinin kendi adlarına başlı başına birer mana taşımalarından dolayıdır. Bir de bu sembollerin üzerinde imâle, tefhim, tarif/mârifelik, tenkîr/nekrelik, cemi ve tasgirin (küçültme) isminin cereyan etmiş olması sebebiyledir (Nesefî, 2007, s. 35). Farklı bir görüşe göre de tıpkı kimi sesler gibi değerlendirildiklerinden ötürü bunlar mebni (yani değişikliğe uğramayan, değişmeyen) kelimelerdir. Örneğin; karga sesinin taklidi olan, "gak" sesi gibi. Ayrıca cumhurun görüşüne göre bu tür semboller buldukları sûrelerin isimleridirler. İbn Abbas (ra), yüce Allah'ın bu harfler adına yemin ettiğini söylemektedir. İbni Mesud'a (ra) göre de bunlar Allah'ın ism-i Azamıdır (Nesefî, 2007, s. 35). Yine farklı bir görüşe göre bunlar, müteşâbihattan (anlamı açık olmayanlardan) olup te'vilini (yorumunu) Allah'tan başkası bilemez. Bir de mübhem (manaları anlaşılamaz) ve icamları sebebiyle muceme harfler diye adlandırılmışlardır. Bu isimlerin adeta bir metodu izler gibi gelmiş olması şu sebeplerden dolayıdır: Kur'ân'a karşı meydan okuyanlara bir uyarı, kendilerine okunan bu Kitabı dikkatle dinlemeleri noktasında bir tahrik (harekete geçirme).. Fakat hepsi de tümüyle bundan aciz kaldılar, karşı koyamadılar. Oysa bu da tıpkı onların kullanageldikleri söz ve kelimelerden düzenlenmiş olmakla beraber hiçbirisi bir benzerini getirmeye kadir olamadı. Böylece onların dikkatleri bu Kitaba çekiliyor. Eğer bu meydan okuyanların Kur'ân karşısında güç ve kuvvetleri tükenmemiş ve uzun araştırmalar, çaba ve gayretler neticesinde aciz kalmamışlarsa -ki kendileri edebiyat ve şiir alanında bu işin otoriteleridirler buyurup benzerini getirsinler. Ancak bunun bir beşer sözü olmaması nedeniyle asla bunu başaramayacaklar ve hep aciz kaldıkları gibi yine bu acizlikleri sürüp gidecektir. Çünkü bu, en güçlü ve

her şeye kadir olan tek yaratanın sözüdür. İşte bu söz daha gerçekçi ve daha çok kabule değer bir ifadedir (Nesefî, 2007, s. 35).

Yine bir görüş olarak denilir ki; sûrelerin bu tür harfler ile başlaması, bir bakıma dikkat çekmek ve hiç alışmadıkları garip bir tarz ile karşı karşıya kaldıklarını duyup anlamak nedeniyledir. Bir de icaz yani (aciz bırakma) delillerinin bir örneğini sunmak maksadıyladır. Kaldı ki; bizzat bu harflerin kendisiyle konuşmakta tüm Araplar aynı seviyededirler. Bu hususta okuma yazması olmayanlar olsun veya hatipler olsun aynı idiler. Ancak harflerin adlarını bilip söyleyenler böyle değil. Çünkü bu, bizzat yazıp çizen, okuyan ve kitap ehliyle bir araya gelip oturanlara ait bir özelliktir. Onlardan okuyup öğreniyorlardı. Bunlar ile ümmî olanlar aynı değildir. Çünkü ümmî olan bir kimsenin harfleri tanınması, okuyup yazması mümkün değildir (Nesefî, 2007, s. 35).

Peki bütün bu gerçeklere rağmen ümmî olan bir zatın Kur'ân'da söz konusu edilen kıssalardan hiçbirisini kitap ehlinde iktibas etmediğine ve almadığına -ki, Kureyş ve benzerleri de söz konusu kıssalardan hiçbirini bilmediklerine- göre buna nasıl bir hüküm ve karar verilir? Bu hususta nasıl bir yargıya varılabilir? İşte bütün bu bilgiler ona ancak vahiy yoluyla gelmiştir. Bunlar da onun peygamberliğinin sıhhatine, doğruluğuna şahittir. Bilinmesi gereken bir husus da şudur: Sûre başlarında yer alan harflerden bir kısmı mu'cem adı verilen harflerin yarısıdır, ki bunlar da şu harflerden oluşmaktadır: Bu harfler aynı zamanda o sûrelerin adlarını da oluşturmaktadırlar. Yaklaşık 29 sûrede bu mu'cem harflerin sayısındadırlar. Bunlar da sayıca yaklaşık olarak diğer kısımlarını kapsamaktadırlar (Nesefî, 2007, s. 36).

Nitekim bunlardan, "Elif, Lâm, Mîm" bir âyet olarak geldiği gibi "Elif, Lâm, Mîm, Sâd" da bir âyet olarak inmiştir. Bununla birlikte, "Elif, Lâm, Mîm, Ra" bir âyet olarak saymadığı gibi, aynı şekilde, "Elif, Lâm, Râ" da başında bulunduğu beş sûrenin birer müstakil âyeti olarak sayılmamışlardır. Nitekim "Tâ, sin, Mîm" başında yer aldıkları iki sûreden birer âyet sayılmıştır. Aynı şekilde, "Tâ-Hâ" ve "Yâ-Sîn" de buldukları sûrenin birer müstakil âyetidir. Bunun yanında, "Tâ-Sîn" bir âyet değildir. Ancak, "Hâ-Mîm" başında yer aldığı bütün sûrelerde birer âyettirler. Bu arada, "Hâ, Mîm, Ayn, Sin, Kaf" ise başında bulunduğu sûreden iki ayrı âyet sayılmıştır. "Kâf, Ha, Ya, Ayn, Sad" da bulunduğu sûreden bir âyettir. Ancak, "Sâd", "Nûn", ve "Kaf", harfleri buldukları sûre başlarında birer âyet sayılmamışlardır. Aslında bu değerlendirme Küfe okuluna göredir. Küfe okulu dışında kalanlar ise sûre başlarında yer alan bu harflerden hiçbirisini birer âyet olarak değerlendirmemişlerdir. Bu, tevkifi bir ilimdir. Bunun üzerinde görüş işleri sürülemez. Bunlar için herhangi bir kıyas olayı da burada geçerli değildir. Yani, bunlar tamamen duymaya bağlı bilgilerdir. Nasıl duyulup öğrenilmiş ve bize kadar gelmişse aynen öyle kabul edilir. Herhangi bir kıyasa gidilemez (Nesefî, 2007, s. 37).

Sonuç olarak müellif, Kur'ân'daki hurûf-ı mukattaaları bazen Yüce Allah'ın isimlerinden bazılarının kısaltılmış hali, bazen başındaki âyetin -fiil-i mâzî gibi- bir parçası, bazen farklı dil ve lehçelerde anlam ifade eden bir kelime, bazen de dağ, balık gibi hâricî bir varlığı bulunan bir nesne olarak açıklamaktadır. Dolayısıyla Nesefî, kendisinden önceki sahâbe ve tâbiün müfessirleri gibi, bu harflerin birer anlamı olduğunu düşünmektedir. Bu noktada son olarak belirtmek gerekir ki Nesefî, genelde müteşâbih kavramı çerçevesinde değerlendirilen yed, vech, nefis, arşa istivâ gibi haberî sıfatlar hakkında da tek yönlü bir tavır sergilememekte; bazen bunları zâhirleri üzere bırakmakta, bazen de te'vil etmektedir (Nesefî, 2007, s. 145,190-196).

Sonuç

Maveraünnehir'de İslam'ın yayılması ve ilim faaliyetleri, bölgenin İslam medeniyetinin merkezi haline gelmesini sağlamıştır. Buhara ve Semerkant gibi şehirler, İslam'ın kubbesi olarak nitelendirilmiş, bu coğrafya İslami ilimlerin temelini oluşturmuştur. Özellikle Kuteybe b. Müslim ve Haccac bi. Yusuf es-Sekafi gibi yöneticilerin dönemleri, bölgedeki başarıların zirvesini oluşturmuştur. İslam'ın tefsir, kelam, hadis, fıkıh ve tasavvuf gibi alanlarda temelleri atılmış, İslam'ın yaşam tarzı bu coğrafyada hayata geçirilmiştir. Maveraünnehir'de tefsir faaliyeti, İslami ilimlerin merkezi haline

gelmiş, bu alanda önemli eserler telif edilmiştir. Özellikle Ali b. İshâk es-Semerkindî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ca'fer ve İmam Buhârî gibi büyük müfessirler, bu coğrafyada önemli eserlere imza atmışlardır. Nesefî'nin tefsiri, muhkem-müteşâbih âyetlerin ele alınmasıyla, bu alandaki önemli bir çalışma olarak dikkat çekmiştir. Nesefî'nin tefsiri, İslam dünyasında önemli bir yere sahip olup özellikle Hanefî mezhebi içinde büyük kabul görmüştür. Müfessirin tefsirini yazma amacı ve yöntemi, Kur'an'ın anlaşılmasının önemini te'vil ve tefsir ayrımını ortaya koymaktadır.

Muhkem ve müteşâbih kavramları, tefsir usulünün önemli konularından biridir ve Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Muhkem, anlamı açık ve net olan, şüpheye yer vermeyen âyetleri ifade ederken, müteşâbih ise anlamı açıklamaya ihtiyaç duyan veya farklı yorumlara açık olan âyetleri temsil eder. Bu kavramlar, tefsir geleneğinde tartışılan ve farklı mezheplerin kendi kelami paradigmasına göre tasnif ettiği önemli bir konudur. Ancak muhkem ve müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında doğabilecek farklı yorumlar, İslam düşünce tarihinde itikadi ihtilaflara yol açabilir. Bu nedenle, doğru anlamının ve yorumlamanın, İslam düşünce geleneğinde daima üzerinde durulan bir meseledir.

Nesefî'nin tefsirinde muhkem ve müteşâbih kavramları âyetlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Nesefî'ye göre muhkem âyetler, Kur'an'ın sıfatı olarak tam ve anlaşılır bir şekilde ifade edilen hükümleri içerirken, müteşâbih âyetler ise farklı yorumlara açık olan veya açıklamaya ihtiyaç duyan âyetleri kapsamaktadır. Muhkem ve müteşâbih arasındaki farkı açıklarken te'vil kavramına odaklanan Nesefî, bu kavramı çeşitli âyetlerdeki kullanımlarıyla desteklemiştir. Nesefî'ye göre Kur'an'da muhkem kelimesi üç âyette geçerken, müteşâbih kelimesi yedi defa geçmektedir. Muhkem ve müteşâbihin içeriği, Nesefî'nin farklı rivayetler ve örneklerle şekillendirdiği bir konudur. Nesefî, muhkem âyetlerin temel olarak kabul edilmesi gerektiğini ve müteşâbih âyetlerin muhkem olanlarla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Özellikle cihadla ilgili âyetlerin muhkem olduğunu belirten Nesefî, müteşâbih âyetlerin Kur'an'ın bütünlüğü içinde anlamlandırılması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca ona göre muhkem âyetler genellikle emir içerir ve haramları belirler. Müteşâbih âyetlerin anlaşılması için ilimde derinleşilmesi gerektiğini belirtir ve bu anlamda onların doğru anlaşılması için Allah'ın yardımının gerekli olduğunu vurgular. Ona göre müteşâbih âyetlerin indirilmesindeki amaç, iman edenlerin gerçekten inandıklarını belirlemek ve insan aklının ulaşamayacağı gerçekleri ortaya koymaktır.

Sonuç olarak, Nesefî'nin müteşâbih kavramları çerçevesindeki değerlendirmeleri, Kur'an'daki müteşâbihatın anlaşılmasına ışık tutmaktadır. Huruf'u-mukatta'a gibi sıra dışı başlangıçlar, Allah'ın isimlerinin kısaltılmış hali olarak veya farklı anlamlarla açıklanmaktadır. Aynı şekilde istiva, yed, ruh gibi sıfatlar da zahiri veya mecazi olarak değerlendirilmektedir. Nesefî'nin eserleri, bu konularda farklı düşüncelere kapı aralayarak, Kur'an'ın derinliklerine daha iyi nüfuz etmeye yardımcı olmaktadır.

Kaynakça

- Akın, M. (2017). Nesefî Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'an Açısından "Ruyetullah ve Yedullah". *İslami Araştırmalar*, 28(1), s. 67-75.
- Apa, E. (2002). "Müteşâbih Âyetler" Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53(2), s. 151-168.
- Ataman, K. Y. (2020, Eylül). Maveraünnehir'de İslam Medeniyeti Üzerine Küresel Bir Analiz. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9(3), s. 2962-2977.
- Baltacı, A. (1995). Yüksek Lisans Tezi. *Kuteybe b. Müslim ve Türk-Arap Münasebetleri*. Konya.
- Baysal, S. (2017, Aralık). Tefsirde Te'vilin Epistemolojik Dayanakları: Ebu'l-Berekat en-Nesefî Örneği. *Dini Araştırmalar*, 20(52), s. 159-184.
- Bedir, M. (2006). Nesefî. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 32, s. 567-568). içinde İstanbul: TDV Yayınları.

- Celal, V. (2014, Temmuz). Maveraünnehir'de IX-XII Yüzyıllarda Felsefi Düşüncenin Yaygınlaşması. *International Journal of Science Culture and Sport*, 2(1), s. 798-804.
- Çalışkan, İ. (2003). *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Çelebi, İ. (2009). Sıfat. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 37, s. 100-106). içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Çelebi, K. (tarih yok). *Keşfü'z-zunun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun* (Cilt 2). Beyrut: Darü İhyai Türası'l-Arabi.
- Demirci, M. (1996). *Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayınları.
- Demirci, S. (2003). Doktora Tezi. *Fahruddin Razi'de Müşkilü'l-Kur'an Meselesi*. İstanbul.
- Dinç, A. (2007). Yüksek Lisans Tezi. *Rivayet Tefsiri Açısından Neseî'nin Medarikü't-Tenzili*. İzmir.
- Doğan, H. (2019). Ebu'l-Berekat en-Neseî'nin İman ve Tevekkül Konusunda Kerramiyye'yi Tenkitleri (Eleştirel Bir Çözümleme). *International Social Sciences Studies Journal*, 5(46), s. 5564-5578.
- Duman, M. Z. (2005). Müteşabihatın Te'vili. *Biliname: Düşünce Platformu*, 9(3), s. 39-54.
- Eren, C. (2013). Kur'an-ı Kerim'de Muhkem ve Müteşabihin Tespit ve Değerlendirilmesi (Fatıha Suresi Örneği). *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 8(8), s. 1805-1823.
- Esin, E. (1978). *İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- İbn Manzur, E.-F. C. (1956). *Lisanü'l Arab* (Cilt 12). Beyrut: Darü Sadr.
- Karaman, H., Çağrııcı, M., Dönmez, İ. K., & Gümüş, S. (2007). *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. DİB Yayınları.
- Leknevi, E.-H. A. (1998). *el-Fevaidü'l-Behiyye*. Beyrut: Darü'l-Erkam Yayınevi.
- Neseî, E.-B. (2007). *Neseî Tefsiri* (Cilt 10). (H. Ünal, Ş. Şenaslan, & M. Kasadar, Çev.) İstanbul: Ravza Yayınları.
- Özgüdenli, O. G. (2003). Maveraünnehir. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 28, s. 177-180). içinde Ankara: TDV Yayınları.
- Öztürk, M. (2003). Medarik. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 28, s. 292-293). içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Şimşek, M. S. (1991). *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. Konya: Esra Yayıncılık.
- Taberi. (2001). *Tefsirü't-Taberi Camiü'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an* (Cilt 6). Beyrut: Darü İhyai't-Türası'l-Arabi.
- Yavuz, Y. Ş. (2006). Müteşabih. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 32, s. 204-207). içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2013). Yed. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 43, s. 375-376). içinde İstanbul: TDV Yayınları.
- Yıldırım, A. (2012). Türk Dünyasında İslami İlimler. *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, 13, s. 21-32.

ÖMER NESEFÎ'NİN İLMÎ ŞAHSİYETİ, ET-TEYSİR Fİ'T-Tefsîr ADLI ESERİ VE ÖZELLİKLERİ

Doç. Dr. Abdulkadir KARAKUŞ¹

Öz

Mâverâünnehir bölgesinin önemli âlimlerinden Necmeddin Ömer en-Nesefî (öl. 537/1142), Karahanlılar döneminde (840-1212) yaşamış, İslâmî ilimler sahasında kendini yetiştirmiş; tefsir, hadis, kelim ve fıkıh gibi alanlarda dönemin önde gelen âlimleri arasına girmiştir. *Akâidü'n-Nesefî* adlı eseri çok bilinen bir kitap olsa da, *et-Teysîr fi't-tefsîr* isimli tefsiri de bir o kadar önemli ve meşhurdur. 15 cilt halinde yayımlanmış olan tefsiri, hem ele aldığı konular hem de içerik itibarıyla oldukça kabul görmüş ve asırlardır bu sahada çalışan ilim erbabınca rağbet edilen bir eser haline gelmiştir. Söz konusu tefsir, Zemahşerî (öl. 538/1144) ve İbn Atıyye (öl. 541/1147) gibi müfessirlerin eserleriyle önemli benzerlikler taşımaktadır. Fakat Nesefî, kelamî konularda Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ından ve işârî yorumlarda da Abdülmelik el-Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *Letâifü'l-İşârât*'ından oldukça faydalanmıştır. Böylece tefsirinde, hem akılcı ekolün temsilcisi olan Hanefî-Mâtürîdî geleneği öne çıkarmış hem de bu geleneği tasavvufla buluşturmuştur. Bu çalışmada müfessirin ilmî kişiliği, tefsiri ve tefsirinin önemli özellikleri kitabından örneklerle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Kur'an, Ömer Nesefî, et-Teysîr fi't-tefsîr, Mâverâünnehir.*

Abstract:

Najm al-Dîn 'Umar al-Nasafî (d. 537/1142), one of the most important scholars of the Transoxiana region, lived during the Qarakhanids period, educated himself in the field of Islamic sciences, and became one of the leading scholars of the period in fields such as tafsîr, hadîth, kalâm, and fiqh. Although his work *Aqâid al-Nasafî* is a well-known book, his tafsîr *al-Taysîr fi al-Tafsîr* is equally important and famous. Published in 15 volumes, his tafsîr has been highly recognized both in terms of the topics it deals with and its content, and has become a popular work among scholars working in this field for centuries. This tafsîr bears important similarities with the works of commentators such as Zamakhsharî (d. 538/1144) and Ibn Atiyya (d. 541/1147). However, al-Nasafî made considerable use of al-Mâtürîdî's (d. 333/944) *al-Ta'wil al-Qur'an* in theological matters and al-Qushayrî's (d. 465/1072) *Letâif al-Ishârât* in ish'ârî interpretations. Thus, in his tafsîr, he both emphasized the Hanafî-Mâtürîdî tradition, the representative of the rationalist school, and brought this tradition together with Sufism. In this study, the scholarly personality of the commentator, his tafsîr and the important features of his tafsîr will be tried to be revealed with examples from his book.

Keywords: *Tafsîr, Qur'an, 'Umar al-Nasafî, al-Taysîr fi al-Tafsîr, Transoxiana.*

Giriş

Bir ilim ve irfan yurdu olarak zihinlerde yer eden, hakkında tarihî ve coğrafî açıdan etraflı bir şekilde malumat bulunan ve İran ile Turan arasında geleneksel olarak resmi sınır vazifesi gören Mâverâünnehir (Barthold, 1990, 67), İslâm tarihçileri ve Ortaçağ İslâm coğrafyacıları tarafından “nehirin öte tarafı” anlamında Ceyhun nehrinin kuzey ve doğu bölgelerine verilen bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu önemli ve bereketli topraklar günümüzde Kazakistan'ın bazı bölgeleriyle Özbekistan ve Türkmenistan topraklarını içine almaktadır. İslâmiyet öncesi, Soğdlular, Araplar ve Türkler gibi çeşitli halkların yoğun olarak yaşadığı bölgede, Budizm, Zerdüştilik, Maniheizm, Hristiyanlık,

¹ Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı, Orcid ID: [0000-0003-2387-2402](https://orcid.org/0000-0003-2387-2402)

Yahudilik, Şamanizm, Mecûsîlik ve Mezdekiyye gibi pek çok dine inanılıyordu (Özgüdenli, 2003, 27/177-178).

Bölge, Emevîlerin kudretli valilerinden olan ve Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (öl. 95/714) tarafından Horasan Valisi olarak atanan Kuteybe b. Müslim (öl. 96/715) tarafından fethedilince Müslümanların hâkimiyeti altına girmiştir. Onun, valiliği döneminde (705-715), bölgede askerî garnizonlar oluşturması, bunların başına da Müslüman yöneticiler koyması, bunlara ilaveten bölge halkıyla merhamet temelli olumlu ilişkiler geliştirmesi, halk arasında İslâm'ın hızla yayılmasının zeminini oluşturmuştur (Belâzürî, 1988, 405-406; Taberî, 1387/1967, 6/424-425).

Böylesine kozmopolit bir bölge, İslâm egemenliğine geçince, Müslümanlar bu toprakların bağrında taşıdığı kültürden oldukça faydalanmış ve adeta Mâverâünnehir medeniyeti şeklinde adlandırılabilir bir İslâm medeniyeti tesis etmişlerdir. Bunun sonucunda Mâverâünnehir bölgesinde oldukça bereketli ilim havzaları oluşmuş ve buralardan önemli âlimler yetişmiştir. Bu ilim adamlarından bir tanesi de 840-1212 yılları arasında Orta Asya ve Maveraünnehir'de hüküm süren bir Türk-İslâm Hanedanı olan Karahanlılar döneminde yaşamış olan Necmeddin Ömer en-Nesefî'dir.

"Müftî's-sekaleyn", "Necmüddîn" gibi lakaplarla anılmasının yanında çok hadis ezberlemiş olması sebebiyle "hâfız" unvanına da sahip olan Nesefî, *Ta'dâdü şüyûhi 'Ömer* "Ömer'in hocalarının sayısı" başlığıyla kitap yazacak (Kâtib Çelebi, 1941, 1/418; Leknevî, 1324, 149; Ziriklî, 2002, 5/60) kadar çok hocadan rivayette bulunmuş ve İslâmî ilimler sahasında meşhur olan pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Bu önemli şahsiyetin birçok eserinin yanında, kendinden sonraki döneme ışık tutmuş *et-Teyşîr fi't-tefsîr* adlı çok önemli bir tefsiri de mevcuttur. Bu çalışmada, onun ilmî şahsiyeti yanında tefsire dair bu eserden ve tefsirinin karakteristik özelliklerinden bahsedilecektir.

1. Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Tam adı Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmâil b. Muhammed b. Alî b. Lokmân en-Nesefî es-Semerkandî olan müellif, 461/1068-69 yılında Buhara'ya yakın bir yerde, Nahşeb olarak da isimlendirilen Nesef şehrinde dünyaya gelmiştir. Tahsil hayatına burada başlayan Nesefî, devrinin ileri gelen pek çok âlimden dersler almış, Semerkant'a göç ederek tahsil hayatına burada devam etmiş ve yetkin bir ilim adamı olarak yetişmiştir. Kaynaklarda birçok hocadan ders aldığına, pek çok öğrenci yetiştirdiğine özellikle vurgu yapılmıştır. Güçlü bir hafızaya ve keskin bir zekâyâ sahip olan Nesefî'nin zühd ve takva sahibi bir kişi olduğu bildirilmiş kelim, fıkıh, usûl ve tefsir başta olmak üzere pek çok sahada ilim sahibi olduğundan bahsedilmiştir. Öte yandan yazdığı pek çok şiire, bazı eserleri manzum olarak kaleme almasına dikkat çekilerek edebî yönünün gücüne vurgu yapılmıştır (Sem'ânî, 1395/1975, 1/527-529; Hamevî, 1414/1993, 5/2098; Zehebî, 1427/2006, 14/494; İbn Kutluboğa, 1992, 2/658; Dâvûdî, 1396, 2/8; Ednevî, 1417/1997, 171).

Nesefî hac için de Mekke'ye (Zehebî, 1427/2006, 14/494) gitmek üzere yola çıkmış bu esnada Bağdat'a uğramış (Zehebî, 1427/2006, 14/494; Dâvûdî, 1396, 2/9) ve orada birtakım ilmî faaliyetlerde bulunmuştur. Hac esnasında Mekke'de Zemahşerî ile karşılaşmış ve kendisiyle görüşmüştür. Bu karşılaşmada birbirleriyle girdikleri edebî bir diyalog, kaynaklarda özellikle zikredilmiştir (Kureşî, 1413/1993, 2/658; Dâvûdî, 1396, 2/8). Nihayetinde, 537/1142 yılında daimî olarak ikamet ettiği Semerkant'ta, 76 yaşında vefat etmiştir (Sem'ânî, 1395/1975, 1/529; Hamevî, 1414/1993, 5/2098; Zehebî, 1427/2006, 14/494; Kureşî, 1413/1993, 2/658; İbn Kutluboğa, 1992, 220; Süyûtî, 1396, 88; Dâvûdî, 1396, 2/9; Ednevî, 1417/1997, 171).

Her anını ilim ve irfanla geçirdiği 76 yıllık ömründe dönemin önde gelen âlimlerinden dersler almıştır. Hocalarının önde gelenleri şunlardır: "Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (öl. 493/1100), Cemâleddin Hâmid b. Muhammed er-Rîğadmûnî (öl. 493/1100), Muhammed b. Mâhân el-Kebindevî (öl. 493/1099), Ömer b. Muhammed el-Buhârî el-Hoşnâmî (öl. 522/1128), Ahmed b. Abdullah es-Sıbgî (öl. 526/1131), İsmâil b. Muhammed et-Tenûhî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115), Ebû Ali Hasan b. Abdülmelik en-Nesefî (öl. ?)."

Öğrencilerinden bazıları şu kişilerden oluşmaktadır: “Burhâneddin el-Mergînânî (öl. 593/1197), Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Akîlî (öl. ?), Muvaffakuddin Ahmed b. Muhammed el-Hârizmî (öl. 568/1172), Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Belhî ez-Zahîr (öl. 553/1158), Ebü'l-Fazl Muhammed b. Abdülcelîl es-Semerkindî öl. 537/1142), Ahmed b. Mûsâ el-Keşşenî (öl. 550/1155), Burhâneddin Muhammed b. Hasan el-Kâsânî (öl. ?) ve Neseî'nin oğlu Ebü'l-Leys Ahmed b. Ömer en-Neseî (öl. 552/1157).” Hocalarının ve öğrencilerinin mensup olduğu coğrafi bölgeler göz önüne alındığında Neseî'nin ilim hayatının sadece Mâverâünnehir bölgesinde geçtiği anlaşılmaktadır.

Neseî, yoğun ilmî çalışmaları arasına adını ölümsüzleştirecek yüze yakın (Zehebî, ts., 2/453; İbn Kutluboğa, 1992, 220) eser telif etmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır:

Tefsirle alakalı eserleri: “*et-Teysîr fi't-tefsîr; el-Ekmeî'l-atvel, Tefsîr-i Neseî* (Farsça).”²

Hadisle ilgili eseri: “*Nazmü'l-Câmi 'i's-sağîr.*”

Kelama dair eseri: “*Akâ'idü'n-Neseî.*”

Fıkıhla ilgili eserleri: “*el-Manzûmetü'n-Neseîyye, Tulbetü't-talebe (Talibetü't-talebe) fi'l-ıstılâhâti'l-fikhiyye, Fetâvâ Necmiddîn, Tuhfetü'l-mülûk, Zelletü'l-kârî, el-Yevâkît fi'l-mevâkît, Qalâ'idü'l-ferâ'id fi şerhi Kaydi'l-evâbid, Minhâcü'd-dirâye fi'l-fürû'.*”

Tasavvufa dair eseri: “*Risâle fi beyâni mezâhibi't-tasavvuf.*”

Biyografik eseri: “*el-Kand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand,*

Hocalarından yaptığı 550 rivayeti topladığı eseri: “*Tatvîlü'l-esfâr li-tahsîli'l-ahbâr (Ta'dâdü şüyûhi 'Ömer)*”

Pek çok konudan bahsettiği ansiklopedik eseri: “*Matla'u'n-nücûm ve mecma'u'l-'ulûm.*” (Aslantürk, 2006, 32/572-573).

2. Tefsiri ve Genel Özellikleri

Neseî'nin en kayda değer eserlerinden bir tanesi de kendisi hayattayken bir öğrencisi tarafından kaleme alınan *et-Teysîr fi't-tefsîr* adlı klasığıdır. Bu bölümde onun bu eseri tanıtılacak ve tefsirinin genel özelliklerinden bahsedilecektir. Bu esnada da, tefsirin Mâhir Edîb Habbûş ve arkadaşları tarafından tahkiki yapılan, Dâru'l-Lübâb tarafından, 2019 yılında 15 cilt halinde İstanbul'da yayımlanan nüshası esas alınacaktır.

Tefsirin müellife aidiyeti konusunda herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır, zira örnek olarak söylemek gerekirse tefsirin farklı nüshalarında, müstensihlerin her cildin başında ve sonunda eserin Neseî'ye ait olduğuna dair kayıtları mevcuttur ve müfessir de tefsirin muhtelif yerlerinde kendi yazdığı diğer kitaplara atıf yapmak suretiyle tefsirin kendine aidiyetini kanıtlamaktadır.

et-Teysîr, günümüze ulaşan yüzlerce el yazma nüshasıyla, zaman içerisinde tahrip olan veya kaybolan çağdaş bazı eserlere göre çok daha şanslıdır. Günümüze kadar geçen süre içerisinde, üzerinde ihtisar ve haşiye çalışmalarının yapılmış olması, sonraki dönemlerde yazılan tefsirler tarafından kendisine atıflar yapılması sebebiyle eserin, sonraki dönemler üzerinde etkili oldukça olduğu anlaşılmaktadır.

Tefsir, kısa bir mukaddimeyle başlamakta ve bu bölümde Allah'a hamd ile birlikte Kur'an'ın isimleri sıralanmaktadır (Neseî, 1440/2019, 1/5-6). Tefsirin, öğrencilerin ve ilim ehlinin ısrarlı istekleri sonucunda kaleme alındığı ifade edildikten (Neseî, 1440/2019, 1/7) sonra tefsir ve tevil kelimelerinin anlamı üzerinde durulmaktadır. Bu çerçevede tefsir, ayetin nüzulü, durumu, iniş hikâyesi, hangi konuda hangi olayla bağlantılı olarak nazil olduğu, ayetle kimlerin kastedildiğinin bilinmesi şeklinde tarif edilmekte; tevil ise ayetin, bağlamıyla ilgili uygun bir manaya hamledilmesi şeklinde tanımlanmaktadır (Neseî, 1440/2019, 1/8). Daha sonra da Kur'an'ın rey ile yorumlanmasının caiz olup olmadığı üzerinde durulmakta ve Mâtürîdî'den alıntılarla konunun cevazı yönünde yorumlar yapılmaktadır (Neseî,

² Neseî, tefsirinin birkaç yerinde “Bahru 'ulûmi't-tefsîr 'alâ nahvi rusûmi't-tezkîr” isimli bir tefsirinden daha bahseder ama tespit edebildiğimiz kadariyle tabakât kitaplarında ve tefsir kaynaklarında böyle bir eserden bahsedilmemektedir (bk. (Neseî, 1440/2019, 1/223; 12/71).

1440/2019, 1/16-18). Akabinde istiaze ve bismelenin anlamları üzerinde durularak Fâtiha Suresinin tefsirine başlanmaktadır (Nesefî, 1440/2019, 1/19-70).

Nesefî, tefsire başlarken besmeledeki "Allah, rahmân ve rahîm" sözcüklerini, surede geçen bazı lafızlarla süsleyerek sureye kafiyeli bir girişte bulunmaktadır. Bakara suresinin başında besmeleyi şu şekilde süslemiştir:

"بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالرَّحْمَنِ الَّذِي لَطَفَ بِالْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ بِالْغَيْبِ، الرَّحِيمِ الَّذِي مَنْ عَلَى الْمُقْصِرِينَ بَسْتَرِ الْعَيْبِ"

"Kitabı hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde indiren Allah'ın, takva sahibi müminlere gaybla ilgili bilgiler lütfeden Rahmân'ın, günahkârların ayıplarını örtmek suretiyle ihşanda bulunan Rahîm'in adıyla..." (Nesefî, 1440/2019, 1/183).

Bu girişten sonra müfessir surenin ismi, Mekkî-Medenîliği, surenin kelime ve harflerinin sayısı gibi genel özellikleri hakkında bazı malumatlara temas ettikten sonra surenin faziletine dair bilgiler aktarmaktadır. Örnek olarak Fâtiha Suresinin faziletiyle ilgili olarak ortaya koyduğu ifadelerden bir tanesinde şunları söylemektedir: "Fâtiha Suresinin faziletiyle ilgili hadislerden bir tanesinde: 'Eğer Fâtiha Suresi Tevrat'ta olsaydı İsrailoğulları Yahudileşmezdi. Eğer İncil'de bulunsaydı İsâ'nın kavmi Hıristiyanlaşmazdı. Eğer Zebûr'da yer alsaydı Dâvûd'un kavmi maymuna dönüştürülmezdi. Herhangi bir Müslüman Fâtiha Suresini okursa Allah ona bütün Kur'an'ı okumuş ve tüm Müslüman erkek ve kadınlara tasaddukta bulunmuş gibi sevap verir' buyrulmuştur." (Nesefî, 1440/2019, 1/87-88. Ayrıca Nesefî'den etkilenen müfessirler açısından bk. Bursevî, ts., 1/26).

Nesefî, daha sonra surenin öncesiyle anlam ilişkisi üzerinde durarak münâsebetü'l-Kur'an'a dair önemli bilgiler aktarmıştır. Bu açıdan bakıldığında onun münâsebetü'l-Kur'an ilmiyle ilgili eser veren ilk müfessirlerden biri olduğunu söylemek mümkündür. O, tefsirinde ayet ve sureler arası anlam ilişkilerine işaret ederek konuyla ilgili bilgiler aktarmış ve bu konuda müracaat eserlerinden birini kaleme almayı başarmıştır. Örnek vermek gerekirse Nesefî, Bakara Suresinin Fâtiha Suresiyle intizamı ve anlam ilişkisini "وَأَنْتَظِمُ هَذِهِ السُّورَةَ بِالْفَاتِحَةِ" "ve'ntizâmü hâzihî sûrati bi'l-Fâtiha" "bu surenin Fâtiha Suresiyle münasebeti" ifadesini kullanarak yedi madde halinde şu şekilde belirtmiştir:

1. Fâtiha Suresi "أُمُّ الْكِتَابِ" "ümmü'l-Kitâb" "Kitab'ın anası/esası" olarak bilinirken (Buhârî, 1414/1993, "Tefsîr", 1) Bakara Suresinde de, "ذَلِكَ الْكِتَابِ" "zâlike'l-Kitâb" "işte bu kitap" ifadesi mevcuttur ve birbirini tamamlamaktadır. Fâtiha Suresinin Mekke'de indirilen ilk sure olmasına (Zemahşerî, 1407, 4/775; Râzî, 1420, 34/215; Nesefî, 1419/1998, 3/662; Ebû Hayyân, 1420, 10/506; İbn Kesîr, 1418/1997, 4/24) karşılık Bakara Suresi de Medine'de indirilen ilk suredir.

2. Fâtiha Suresi övgü ve dua olmak üzere iki bölümden meydana gelmişken Bakara suresinin de başı övgü sonu ise duadır. Zira surenin başındaki mukattaa harfleri Allah'ın ism-i azamıdır ve Allah'ın övgü dolu isim ve sıfatlarına vurgu yapmakta, sonunda ise açık ifadelerle dua cümleleri mevcuttur.

3. Fâtiha Suresinin başında Allah'ın ulûhiyet, rubûbiyet, rahmet ve hükümranlılığına; ortasında Allah'a ibadet etmeye ve O'ndan yardım dilemeye; sonunda ise istikamet üzere bir hayat yaşama hususunda Allah'tan yardım istemeye vurgu vardır. Yani kulun dünya ve ahirete dair maslahatlar için Allah'a yönelmesi gerektiği belirtilir. Bakara Suresinin tamamında da bu hususlara işaret edilmektedir. Surenin başında ortasında sonunda imana davet söz konusudur (bk. el-Bakara 2/3; el-Bakara 2/136; el-Bakara 2/177; el-Bakara 2/285). Surede Allah'ın birliğine dair beyanlar mevcuttur (bk. el-Bakara 2/163; el-Bakara 2/255). Yine surede Rabbe kulluk etmek gerektiği üzerinde durulmakta (bk. el-Bakara 2/21; el-Bakara 2/133) ve bunların yanında çeşitli ibadetlerden, ahlâkî ilkelerden ve peygamber dualarından bahsedilmektedir.

4. Fâtiha Suresi indirilip de insanlar tevhide davet edildiğinde putperestlerden oluşan bir grup bu davete uydu ve iman etti. Ehli kitabın oluşturduğu ikinci bir grup da iman etti. Üçüncü bir grup iman etmedi ve Hz. Peygamber'i yalanladı. Dördüncü grup korku sebebiyle iman etmiş gibi göründü fakat

iman etmedi. Bakara Suresinin hemen başında ise bu dört gruba işaret edilerek sureler arasında sağlam bir münasebet olduğu ortaya konuldu (bk. el-Bakara 2/2-3; el-Bakara 2/4; el-Bakara 2/6; el-Bakara 2/8).

5. Fâtiha Suresinde hamd, kulluk, yardım dileme, hidayet ve dalalet olmak üzere beş husustan bahsedilmiştir. Bakara Suresinde ise bu beş hususun ayrıntıları ve açıklamaları yapılmıştır.

6. Fâtiha Suresinin hemen başında bahsi geçen "العَالَمِينَ" "el-âlemîn" "âlemler" kelimesi, çoğul formunun "ي" "yâ" ve "ن" "nûn" harfleriyle yapılması sebebiyle canlı varlıklara karşılık gelmektedir. Bunların da insanlar, melekler, cinler, şeytanlar, kara hayvanları ve uçan canlılar olduğu bilinmektedir. Bakara Suresinde de bu canlıların tamamından bahsedilerek (bk. el-Bakara 2/21; el-Bakara 2/30; el-Bakara 2/34; el-Bakara 2/70; el-Bakara 2/93; el-Bakara 2/98; el-Bakara 2/102; el-Bakara 2/161; el-Bakara 2/173; el-Bakara 2/196; el-Bakara 2/260; el-Bakara 2/285) Fâtiha Suresinde sözü geçen "âlemler" kelimesi açıklanmıştır.

7. Fâtiha Suresi yedi ayetten oluşmaktadır ve bu ayetlerdeki tüm kelimeler Bakara Suresinde de zikredilmiştir (Nesefî, 1440/2019, 1/183-188).

Tefsirde sadece sureler arası münasebetlere işaret edilmemiş aynı zamanda "انتظامها بما قبلها" "intizâmühâ bimâ kablehâ" "önceki âyetle münasebeti" ifadesi kullanılarak bazı ayetlerin veya ayet gruplarının birbirleriyle olan anlam ilişkilerine de vurgu yapılmıştır. Bunlardan bir tanesi şu şekildedir:

"إِنَّ الصَّافِيَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ"

"Safâ ile Merve tepeleri de Allah'ın birer nişanesi ve ibadet edilecek yerlerindedir. Hac veya umre yapmak için Kâbe'yi ziyaret eden bir kimsenin bunlar arasında sa'y etmesinde bir sakınca yoktur. Her kim samimiyetle gönüllü bir iyilik yaparsa bilsin ki Allah iyiliği mükâfatlandırır ve kulların niyetlerini çok iyi bilendir." (el-Bakara 2/158).

"Safâ ile Merve tepeleri de Allah'ın birer nişanesi ve ibadet edilecek yerlerindedir." ayetinin öncesiyle münasebeti şöyledir: Bundan önceki ayetlerde "korkuyla imtihan"dan bahsedilmektedir. Ayette bahsi geçen korku, düşman ve cihatla sınanma korkusudur. Bu ayette de Allah, hacın bir nişane olduğundan bahsetmektedir. Böylece uğruna canların ve malların feda edilmesi sebebiyle cihat ve hac arasında çok önemli bir benzerlik mevcuttur. Bu sebeple de cihat ve hac ibadeti birbiri ardına gelmiştir.

Bu ayetler arasında şöyle bir irtibat da kurulabilir: İnsanlar olarak sizler musibetlerden hoşlanmıyorsunuz. Hâlbuki sabredenler için bu tür musibetlerin sonunda büyük mükâfat vardır. Safa ile Merve tepeleri arasında sa'y yapmaktan da İsâf ve Nâile denen putlar sebebiyle hoşlanmıyorsunuz, ama bu iki tepe arasında sa'y yapmakta büyük mükâfat mevcuttur (Nesefî, 1440/2019, 3/16).

Nesefî sure başlarında şimdiye kadar işaret edilen hususlara belli bir düzen içerisinde yer verdikten sonra suredeki ayetleri belli bir düzen içerisinde ele almıştır. Her ne kadar tefsirde her bölümü birbirinden ayıran başlıklar mevcut değilse de her bölüm birbirinden bazı ifadeler kullanılarak ayrılmaya çalışılmıştır. Mesela ayetler, "وَأَمَّا تَفْسِيرُهَا" "ve emma tefsiruha" "tefsirine gelince" şeklinde bir ifade kullanılarak sırasıyla tefsir edilmeye başlanmıştır. Bu esnada kelimelerin sözlük anlamı verilmiş, bunlarla ilgili sahabe ve tabiinden gelen rivayetler dil bilimsel açıklamalara da yer verilerek ve şiirlerdeki kullanımlara da müracaat edilerek ele alınmış ve derinlemesine tahliller sonucunda bir kanaate varılmıştır.

Nesefî tefsirinde kıraat farklılıkları üzerinde de durmuş "وقرى" "ve kurie" "kelime şu şekilde de okunmuştur" şeklinde bir ifade kullanarak farklı okuyuşlara dikkat çekmiştir. "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" "Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur." (el-Fâtiha 1/2) ayetinin okunuşuyla ilgili şu bilgileri vermiştir: Bu ayeti kıraat imamlarının çoğunluğu "الْحَمْدُ لِلَّهِ" "el-hamdu lillah" şeklinde mübteda olarak okumuşlardır.

Hârûn b. Mûsâ el-Atekî el-A'ver ve Ru'be b. Accâ' ise "د" "dâl" harfinin nasbı ile "الْحَمْدُ" "el-hamde" şeklinde okumuşlardır. Bu durumda "hamd" sözcüğü mastar kabul edilerek başında gizli bir emir fiili var olduğu kabulüne dayalı olarak iğrâ yoluyla emir sayılmış, böylece kelime mansub kabul okunmuştur.

Hasan-ı Basrî kelimeyi, "الحمد لله" "el-hamdi lillah" şeklinde "د" "dâl" harfî, "ل" "lâm" harfinin kesresine tabi kılarak okumuştur.

İbrâhîm b. Ebû Able eş-Şâmî ise "د" "dâl" harfinin ref hali ve ona tabi kılarak lam harfinin ötresiyle "الْحَمْدُ لِلَّهِ" "el-hamdu lillah" şeklinde okumuştur.

"الْحَمْدُ لِلَّهِ" "el-Hamdu lilleh" şeklinde kasr ile ve "ه" "he" harfî üzerinde durmak da mümkündür. Bu durum, Allah lafzındaki iki "ل" "lâm" arasında bulunan "ا" "elif" harfini hafzetmek suretiyle gerçekleşir. Bu husus bir şiirde şöyle gerçekleşmiştir:

أَقْبَلْ سَيْلٌ جَاءَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ / يَحْرَدُ حَرْدَ الْجَنَّةِ الْمُجَلَّةِ

Allah'ın takdiriyle bir sel geliyor / Dallarla kaplı bahçeyi harap ediyor.

Nesefî, "şairin bu şekilde kullanımından, Arapçada iki lâm arasındaki elif harfini hafzetmenin caiz olduğu anlaşılmış olsa da, bu elifin sabit bırakılması daha doğrudur ve fesahate daha uygundur." demiştir (Nesefî, 1440/2019, 1/99-100).

Daha sonra müfessir, ayetlerin nüzul dönemi ve varsa nüzul sebepleri üzerinde durmuş "قصة الآية" "تذوق الآية" "kassatü nüzûli'l-âyeti" "ayetin nüzul sebebi şudur" şeklinde ifadeler kullanarak sebep-i nüzulle ilgili rivayetlere yer vermiştir. Bu hususa, şu ayeti örnek vermek mümkündür:

" وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ "

"İsraioğulları, 'Sayılı birkaç gün dışında, bize kesinlikle azap edilmeyecektir', dediler. (Ey peygamber!) Onlara de ki: 'Bu konuda Allah katından bir söz mü aldınız? Şayet öyleyse -ki böyle bir şey olmaz- Allah sözünden asla caymaz. Allah hakkında bilmediğiniz (ve aslı esası olmayan) şeyleri nasıl söylüyorsunuz?' (el-Bakara 2/80).

Nesefî, Yahudilerin "Sayılı birkaç gün dışında, bize kesinlikle azap edilmeyecektir" sözüyle ilgili olarak bu sözün, Hz. Musa kırk gün süreyle ayrılıp gidince kavminin buzağıyı ilah edinmesi sebebiyle söylendiğini belirttiikten sonra ayetin sebep-i nüzülüyle ilgili olarak Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721) ve Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) kanalıyla şu rivayeti aktarmıştır: Yahudiler, "sayılı birkaç günlük süre" ile yedi günlük bir zamanı kastetmektedirler. Çünkü ayet, Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde oradaki Yahudilerin, "Dünyanın ömür yedi bin senedir, bize de her bin seneye karşılık bir gün azap edilecektir." sözleri sebebiyle nazil olmuştur (Nesefî, 1440/2019, 2/293).

Nesefî, kelimeler ve fıkıh ilmiyle ilgili olarak "وَدَلَّتِ الْآيَةُ عَلَى" "ve delleti'l-âyetu 'alâ..." "ayet şu hususa delalet eder" diyerek kelamla ilgili başta İmam Mâturîdî olmak üzere birçok âlimden alıntılar yapmış; fıkıhla ilgili de önemli açıklamalarda bulunarak fıkıh ilmindeki maharetini göstermiştir.

Müfessir, ayetlerin sonunda "وقال أهل المعرفة" "ve kâle ehlu'l-ma'rife" "tasavvuf ehli kişiler şöyle der" veya "وقال أهل الحقيقة" "ve kâle ehlu'l-hakika" "hakikat ehli kişiler şöyle der" gibi ifadeler kullanarak ayetlerin işârî yorumlarına yer vermiştir. Bunu yaparken daha çok Kur'an'ın tüm ayetlerini işârî bir usulle yorumlayanların ilklerinden olan Kuşeyrî'nin görüşlerine atıfta bulunmuştur. Bu duruma şu ayeti örnek vermek mümkündür:

" إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ "

"Ey Muhammed! Şüphesiz Biz bu Kitab'ı sana hakikatin kaynağı olarak indirdik. Öyle ise sen de dini Allah'a has kılarak şirkten ve nifaktan arınmış bir inançla sadece O'na ibadet et." (ez-Zümer 39/2). Ayetin yorumuyla ilgili Nesefî, Kuşeyrî'den alıntı yaparak şu bilgileri vermiştir: "İbadet, tam bir huşu ile emre itaat etmektir. Bu da nefis, kalp ve ruhla gerçekleşir. Nefisle olan ibadet, noksanlıklardan arınmak suretiyle ihlaslı olmaktır. Kalple olan ibadet, kişilerin eksikliklerini görmeyerek ihlaslı olmaktır. Ruhla olan ibadet ise ihtiyaç olmayan şeyleri istemekten uzaklaşmak suretiyle samimi olmaktır." (Kuşeyrî, ts., 3/267; Nesefî, 1440/2019, 13/9).

Bir başka örnek ise şöyledir:

" إِنَّ الدِّينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ "

"Şüphesiz 'Rabbimiz Allah'tır' deyip de dosdoğru olanlar var ya, onlara melekler gelir ve: 'Korkmayın, üzülmeyin, size (dünyada iken) vaat edilen cennetle sevinin!' derler." (Fussilet 41/30).

Ayetin tefsiriyle ilgili olarak Nesefî, Kuşeyrî'den aktararak şöyle yorum yapmıştır: "Zahidin istikameti dünyayı terk etmek ve ona bir daha asla dönmektir. Âbidin istikameti şehvetine uyararak boşluğa düşmemek, ameline riya ve süm'a karıştırmamaktır. Ârifin istikameti, iki cihanda da kendisiyle Rabbi arasına perde olacak hiçbir hazzı marifetine karıştırmamaktır. Allah'ı seven bir kimsenin istikameti ise sevdiğinden başka bir gaye edinmemek, onun varlığıyla iktifa etmek ve varlığını sürdürmek için onun ikramıyla yetinmektir (Kuşeyrî, ts., 3/328; Nesefî, 1440/2019, 13/177). Bu tür işârî yorumlar, Allah'a rağbeti artıracığı için önemlidir. Nesefî de, ayeti bu çerçevede yorumlamış ve dünyada yaşamının gayesinin Allah'ın hoşnutluğuna ermek olduğu düşüncesinden yola çıkarak, istikamet üzere bir hayat sürmenin önemine işaret etmiştir.

Nesefî, tefsirinin isminden de anlaşılacağı gibi dili kolayca anlaşılabilen, dirayet ve rivayetin ustaca birleştirdiği bir eser kaleme almıştır. Bu eser, kendinden önce yazılan Mâtürîdî, Taberî (öl. 310/923), Zemahşerî, İbn Atıyye ve Kuşeyrî gibi pek çok müfessirin tefsirlerinin içeriğini günümüze taşımaya yanında kendinden sonrakilere de kaynaklık etmiş ve bu işlevine de devam edecek olan önemli bir eserdir. Ayetlerin açıklanmasının işârî yorumla bitirilmesi de tasavvufun soluk aldırın nefesine, insanlığa devamlı olarak muhtaç olduğu şeklinde algılanabilir. Günümüzde İslâmî ilimlerin, amelden ziyade fikir yönüyle ele alındığı gerçeği de göz önüne alındığında, Kur'an'ın, samimiyetle Allah'a kulluğa yönlendiren bu tür işârî yorumlarının insanlığa bir nefes olabileceği gözlerden uzak tutulmamalıdır.

Sonuç

Mâverâünnehir kültür havzasının yetiştirdiği önemli simalarından birisi olan Necmeddin Ömer en-Nesefî 12. yüzyılda yaşamış ve devrinin önemli âlimlerinden dersler alarak kendini yetiştirmiş, böylece tefsir, hadis, kelam ve fıkıh başta olmak üzere pek çok sahada söz sahibi olmuş bir âlimdir. İliminin gücünü yetiştirdiği öğrenciler ve kaleme aldığı yüze yakın eseriyle ispatlamıştır. Bu eserlerinden *Akâidü'n-Nesefî* bir adım öne çıkmış olsa da en az onun kadar önemli bir diğer eseri de *et-Teyisîr fi't-tefsîr* adlı tefsiridir. Bu tefsir hem kendinden önceki dönemim kültürel ve ilmi birikimini aktarması hem de kendinden sonrakilere kaynaklık etmesi açısından değerli bir hazinedir.

Tefsir kısa bir mukaddimeyle başlamış ve burada Kur'an'ın yüz tane ismi tek tek zikredilmiştir. Tefsirin yazılış gayesi ve sebebi belirtildikten sonra tefsir ve tevil kelimelerinin anlamları üzerinde durulmuştur. En sonunda ise o günün önemli tartışmalarından birini oluşturan reyle tefsir yapmanın cevazına yönelik, İmam Mâtürîdî'den de alıntılar yaparak önemli açıklamalarda bulunmuştur.

Tefsirine, her sure başında, besmeledeki lafzullah, Rahmân ve Rahîm isimlerini surenin konusuna uygun ifadelerle süsleyerek başlamıştır. Sonra surenin ismi, Mekke veya Medine'de nazil olması, surenin kelime ve harf sayıları gibi bazı teknik konulara yer verdikten sonra surelerin faziletiyle ilgili rivayetlere yer vermiştir. Bundan sonra gerek surelerin gerekse sure içindeki ayetlerin veya ayet gruplarının birbirleriyle olan mana ilişkilerine ve münasebetlerine temas etmiştir. Bu yönüyle eser, münâsebetü'l-Kur'an'la ilgili bilgiler içeren kitapların başında gelmekte ve bu konuda sonraki dönemlere kaynaklık etmektedir.

Nesefî, sure ve ayetler arası irtibata temas ettikten sonra her ayeti ve ayetlerdeki her kelimeyi derinlemesine ele alarak incelemiş ve böylece tefsire başlamıştır. Tefsir esnasında ayetlerin veya kelimelerin farklı okunuşlarına işaret etmiş ve bazen kıraatler arasında tercihte bulunmuştur.

Kelama dair ayetlerin izahında Mâtürîdî'den oldukça faydalanmış ve tezlerini, onun görüşleri çerçevesinde oluşturmuştur. Fıkıhla ilgili ayetlerde fıkıh bilgisini konuşturmuş ve önemli izahlarda bulunmuştur. Tefsirinin sonunda ise özellikle Kuşeyrî'den alıntılacağı ve aynen aktardığı işârî açıklamalara yer vermiş ve bununla ayet veya surenin tefsirini tamamlamıştır. Tefsirini, işârî yorumla bitirmesinde kendi tasavvufî kişiliğinin etkisi olduğu gibi muhtemelen insanların Allah'la yaklaşmasını istemesi de önemli rol oynamıştır.

Kaynakça

- Aslantürk, Ayşe Hümeýra. "Necmeddîn Nesefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/572-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Barthold, Vasily Wilhelm. *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*. ed. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya el-. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Buhârî, İsmail Ebu Abdillâh el-. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı b. Mustafâ el-. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali ed-. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Alî Muhammed Ömer. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed el-. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Süleymân b. Sâlih el-Hazzî. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hıkem, 1417/1997.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yakût b. Abdillâh el-. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. 21 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddin Kâsım. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1941.
- Kureşî, Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2. Basım, 1413/1993.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin el-. *Letâ'ifü'l-işârât (Tefsîru'l-Kuşeyrî)*. thk. İbrahim el-Besyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 3. Basım, ts.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay el-. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Dâru's-Sa'âde, 1324.
- Nesefî, Ebû'l-Berkât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, 1419/1998.
- Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-. *et-Teyisîr fî't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440/2019.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Mâverâünnehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/177-180. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-. *et-Tahbîr fî'l-mu'cemi'l-kebîr*. thk. Münîre Nâcî Sâlim. 2 Cilt. Bağdat: Riâsetü Dîvânî'l-Evkâf, 1395/1975.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Alî Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Târîhu't-Taberî / Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1387/1967.

Zehebî, Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. ‘Osmân ez-. *el-İber fi haberi men gaber*. thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Sa‘îd b. Besyûnî Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.

Zehebî, Ebû ‘Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. ‘Osmân ez-. *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1427/2006.

Zemaşerî, Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-. *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki’t-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 3. Basım, 1407.

Ziriklî, Hayrüddin b. Mahmûd ez-. *el-A‘lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

NECMEDDİN EN-NESEFÎ'NİN (Ö. 537/1142) "BAHRU 'ULÛMÎ'T-Tefsîr" ADLI ESERİ

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Şerif KAHRAMAN¹

Öz

Hicrî VI/Miladi XII. asır ulemâsından Necmeddîn en-Neseî fıkıh, tefsir, hadis, kelâm ve tabakat alanlarında eserler telif etmiş çok yönlü bir âlimdir. Daha çok kelim alanında yazmış olduğu *Akâidü'n-Neseî* isimli eseriyle tanınan müellifin tefsir alanında da *et-Tefsîr fî 'ilmi't-tefsîr* adında bir eseri olduğu bilinmektedir. Neseî'nin tefsire dair başka eserleri de olmakla birlikte gerek tabakat kitaplarında gerekse müfessir üzerine yapılan biyografi çalışmalarında bahsi geçmeyen bir tefsir çalışması daha bulunmaktadır. Üç yüz yetmiş dokuz varaktan müteşekkil *Bahru 'ulûmî't-tefsîr 'alâ nahvi rusûmî't-Tezkîr* isimli eser sadece Fâtîha sûresinin tefsirinden ibaret hacimli bir çalışmadır. Neseî'nin, bu esere *et-Tefsîr* adlı tefsirinde atıfta bulunmuş olması söz konusu çalışmanın ona aidiyetini ortaya koyan bir husustur. Ayrıca başta Diyârbekrî (ö. 990/1582) olmak üzere bazı müelliflerin *Bahru 'ulûmî't-tefsîr*'den alıntıda bulunması da eserin ona nispetini destekler mahiyettedir. Kanaatimizce bu nâîde eserin yegâne nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Cârullah Efendi Bölümü'nde bulunmaktadır. Ancak yazma eser kataloglarında hataen *Bahru'l-Ulum fî't-Tefsîr* adıyla Alâaddîn es-Semerkandî'ye (ö. 860/1456) nispet edilmiş olması eserin gün yüzüne çıkarılmasını engellemiş olmalıdır. Çalışmamız Necmeddîn Ömer en-Neseî'nin meçhul Fâtîha tefsiri *Bahru 'ulûmî't-tefsîr 'alâ nahvi rusûmî't-Tezkîr*'inin ilim dünyasına tanıtılmasını amaçlamaktadır. Müstakil sûre tefsiri olan ilgili eserin nüsha özellikleri ve muhteva analizi bildiri sınırları içerisinde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsîr, Fâtîha sûresi, Necmeddîn en-Neseî, Bahru 'ulûmî't-tefsîr, Yazma eser.*

Abstract

Najm al-Dîn al-Nasafî, one of the scholars of the VI/XIIth century, was a versatile scholar who wrote works in the fields of fiqh, tafsîr, hadîth, theology, and tabaqât. He is mostly known for his work in the field of theology, *Aqâid al-Nasafî*, and is also known to have written a work in the field of tafsîr, *al-Taysîr fî 'ilmi al-tafsîr*. Although al-Nasafî had other works on tafsîr, there is another tafsîr work that is not mentioned in either the tabaqât books or the biographical studies on the commentator. *Bahr 'ulûm al-tafsîr 'alâ nahvi rusûmî al-Tazkîr*, which consists of three hundred and seventy-nine leaves, is a voluminous work consisting only of the tafsîr of Surah al-Fatiha. The fact that al-Nasafî referred to this work in his commentary al-Taysîr is an indication that it belongs to him. Moreover, the fact that some authors, notably Diyârbekrî (d. 990/1582), cite *Bahru 'ulûm al-tafsîr* supports the attribution of the work to him. In our opinion, the only copy of this rare work is in the Cârullah Efendi Department of the Suleymaniye Library. However, the fact that it was erroneously attributed to 'Ala al-Dîn al-Samarqandî (d. 860/1456) under the name *Bahru al-Ulum fî al-Tafsîr* in the manuscript catalogues must have prevented its unearthing. This study aims to introduce Najm al-Dîn 'Umar al-Nasafî's unknown tafsîr of al-Fatiha, *Bahr 'ulûmî al-tafsîr 'alâ nahvi rusûmî al-Tazkîr*, to the scholarly world. The copy characteristics and content analysis of this work, which is an independent sûrah commentary, will be discussed within the limits of this paper.

Keywords: *Tafsîr, Sûrah al-Fâtîhah, Najm al-Dîn Al-Nasafî, Bahr 'Ulûm al-Tafsîr, Manuscript.*

Giriş

İslam ilim dünyasında ortaya konan yazılı eserlere dair hazırlanacak sistematik bir listenin ne derece hacimli olacağı malumdur. Bunun yanı sıra yalnızca günümüze ulaşmamış veya kayıp eserlerin dikkate alındığı bibliyografik bir çalışma dahi zengin bir içeriğe sahip olacaktır. Savaş ve istilalar, müellifin meşhur olmaması, eserin istinsah imkânı bulamayıp münferit bir nüsha ile kütüphane raflarına mahkum olması, yazma eserin ilk ve son sayfalarının kaybolmasıyla isim ve aidiyet hususunun müphem

¹ Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Ana Bilim Dalı.

kalması ve daha birçok sebep bazı kıymetli eserlerin ilim dünyasında tanınmamasına yol açmıştır. Nitekim Haneffakihi Mâturidî kelâmcı, aynı zamanda muhaddis ve müfessir olan Necmeddîn Ömer en-Nesefî'nin müstakil Fâtiha sûresi tefsiri de yazıldığı günden bugüne sınırlı sayıda atıf almasından dolayı meçhul eserler arasında sayılabilecek bir yapıttır.

Geçmişte Maveraünnehir'in orta kesiminde kalan, günümüzde ise Özbekistan sınırları içerisindeki Nesef'te (Nahşeb) 461/1068-69 yılında doğan, Nesef, Semerkand, Buhâra, Bağdat ve Mekke gibi yerlerde yaşayan ve İslâmî ilimlerin hemen her alanında 100 civarında eser telif eden Nesefî 537/1142 yılında Semerkand'da vefat etmiştir (Aslantürk, 2006, 32/571; Çol, 2023, 9-10). Nesefî'nin en önemli eserleri arasında meşhur muhtasar akaid risalesi *Akâidü'n-Nesefî*, fıkha dair ilk manzûm eser *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye*, tam tefsiri *et-Teyşîr fi't-Tefsîr*, Mâverâünnehir ulemasının biyografilerini kaleme aldığı *el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand*, fıkıh terimleri sözlüğü *Tilbetü't-Talebe*, ansiklopedik bir eser olan *Matlau'n-Nücûm ve Mecmau'l-Ulûm* sayılabilir (Aslantürk, 2006, 32/571-572).

Nesefî'nin tefsir alanında telif ettiği eserler arasında en bilineni *et-Teyşîr fi't-Tefsîr* isimli çalışmasıdır. Bunun haricinde Farsça bir tefsir de yazmış olduğu kayıtlarda geçmektedir (Çol, 2023, 15). Ancak kaynaklarda bahsi geçmediğinden dolayı tabakât eserlerinde ona ait olan tefsirler arasında zikredilmeyen bir Fâtiha tefsiri de bulunmaktadır. Bu çalışmamızda Necmeddîn en-Nesefî'nin meçhul Fâtiha tefsiri olan *Bahru Ulûmi't-Tefsîr* adlı eserini ilim dünyasına tanıtmayı amaç edindik.

1.Eserin Nesefî'ye Aidiyeti

Bir eserin bir müellife nispetinde en güçlü argüman yine müellifin diğer eserleridir. Bu bağlamda tabakât eserlerinde Nesefî'ye ait eserler arasında göremediğimiz *Bahru Ulûmi't-Tefsîr*'e müellifin *et-Teyşîr* adlı hacimli tefsirinde atıfta bulunması eserin ona aidiyetini ortaya koymaktadır. Nesefî Bakara sûresi 2. âyetin tefsirinde "müttakîn" kelimesini açıklarken takvâ ve muttakî ifadelerinin anlamıyla ilgili yaklaşık yüz görüşün bulunduğunu, bu görüşleri *Bahru Ulûmi't-Tefsîr 'alâ nahvi rusûmi't-Tezkîr* tek tek sıraladığını belirtmektedir (Nesefî, 2019, 1/223). Müellif Lokmân sûresi 20. âyetin tefsirinde ise zâhirî ve bâtinî nimetler konusuna değinerek bununla ilgili çok sayıda görüşün bulunduğunu, *Bahru Ulûmi't-Tefsîr 'alâ nahvi rusûmi't-Tezkîr* isimli kitabında üç yüz görüşü uzun uzadıya zikrettiğini, *et-Teyşîr*'de ise bazı görüşleri aktarmakla yetineceğini ifade etmiştir (Nesefî, 2019, 12/71).

Nesefî'nin *Teyşîr*'de haber verdiği üç yüz çeşit nimet çeşidi konusu ile ilgili ilginç bir anekdot bulunmaktadır. Buna göre Süyûtî, bazı arkadaşlarının İmâm Nesefî'nin bazı hacimli kitaplarında "" âyetinin tefsirinde nimetle ilgili üç yüz görüşten bahsettiğini gördüklerini, kendisine buna denk gelip gelmediğini sorduklarını bildirir. Kendisi böyle bir şeyle karşılaşmadığını, ancak istinbat ile kendisinin de benzer bir bilgiyi ortaya koyabileceğini söyler (Süyûtî, 2023, 75-76). Öyle ki Süyûtî'nin, Nesefî'nin gıyabında (eseri görmeden) bu aktarıma nazire denemesi bir risale telif etmesine vesile olmuştur.

Tespit ettiğimiz kadarıyla Nesefî'nin kendisinden başka onun Fâtiha tefsirine değinen ilk kişi Osmanlı müelliflerinden tarihçi Diyârbekrî (ö. 990/1582) olmuştur. Müellif *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis* isimli eserinde İbn Habîb en-Nisâbüri'nin Kur'ân'ın nüzûlüyle ilgili görüşlerini Necmeddîn Ömer en-Nesefî'nin *Bahru'l-Ulûm* ve Zerkeşî'nin *el-Burhân* adlı eserlerinden aktarmaktadır. (Diyârbekrî, 1/10) Bu durum, Diyârbekrî'nin Nesefî'nin söz konusu eseriyle karşılaştığı düşüncesini desteklemektedir.²

² Esasında, şahsımı Nesefî'nin *Bahru Ulûmi't-Tefsîr* adında bir eserinin olup olmadığına yönelik bir araştırmaya sevk eden çalışma da Diyârbekrî'nin *Târîhu'l-hamîs*'i olmuştur. Doktora tez yazım aşamasında İbn Habîb en-Nisâbüri'nin Mekkî-Medenî ile ilgili görüşlerinin Zerkeşî öncesi bir kaynakta geçip geçmediği ile ilgili incelemelerim esnasında müellifin bu bilginin Nesefî'nin *Bahru'l-Ulûm* adlı eserinde de geçtiğini bildirmesi bu Fâtiha tefsiri ile tanışmama vesile olmuştur. O dönem (2022 yılı) *Teyşîr* üzerine doktora tezi hazırlayan arkadaşım Muhammet Çol'a Nesefî'nin böyle bir eserinin var olup olmadığını sorduğumda *Teyşîr*'de iki yerde bu eserden bahsedildiğini, ancak söz konusu çalışmanın kayıp olduğunu haber vermişti. Bunun üzerine yaptığım araştırmaların sonucunda tefsirin yazma nüshasına web ortamında erişmek nasip oldu.

Yine İbn Akîle el-Mekkî (ö. 1150/1737) Kur'ân ilimlerine dair hacimli eseri *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adındaki eserinde İbn Habîb'in söz konusu görüşlerini Diyârbekrî gibi aynı eserlere referansla nakletmektedir. (İbn Akîle el-Mekkî, 2006, 1/205-206) Kanaatimizce İbn Akîle bu bilgiyi Diyârbekrî'nin eserinden alıntılanmış olmalıdır. Öte yandan *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*'ın muhakkiki Neseî'ye ait *Bahru'l-Ulûm* adında bir esere ulaşamadığını, bu isimde meşhur olan telifin Alaaddin Ali es-Semerkindî'ye ait olduğunu belirtmektedir (İbn Akîle el-Mekkî, 2006, 1/206). Ancak çalışmamızda da ortaya konulduğu üzere mevzubahis eser Neseî'nin *Bahru Ulûmi't-Tefsîr* isimli eseridir.

Görüldüğü üzere telifinden itibaren sınırlı yerde bahsi geçen Neseî'nin ilgili tefsirinin varlığına modern zamanda ilk defa *el-Fihrisü's-Şâmil* isimli bibliyografik eserde dikkat çekilmiştir. Söz konusu çalışmada Cârullah Kütüphanesi'nde Neseî'ye ait *Bahru Ulûmi't-Tefsîr* isimli yazma bir eserin bulunduğu belirtilmiştir (*el-Fihrisü's-Şâmil*, 1989, 1/155). Öte yandan Kahraman ve Çol doktora tezlerinde söz konusu çalışmaya değinmişlerdir (Kahraman, 2022, XIII; Çol, 2023, 16). Kanaatimizce bu çalışmaların haricinde Neseî'nin bu tefsirine değinen başka bir araştırma bulunmamaktadır. Bu durum eserin yeterli düzeyde tanınmasının önünde bir mania olduğu kadar müstakil bir çalışma ile tanıtılması için de yeterli bir sebeptir.

2.Eserin İsmi ve Katalog Bilgisi

Necmeddîn en-Neseî'nin müstakil Fâtiha tefsirinin tam ismi eserin mukaddimesinde de belirtildiği üzere *Bahru 'ulûmi't-tefsîr 'alâ nahvi rusûmi't-Tezkîr* şeklindedir (Neseî, Carullah, 00087, 2b). Nitekim müellif Teysîr adlı tefsirinde de bu esere atıfta bulunurken kitabın tam adını zikretmektedir (Neseî, 2019, 1/223, 12/71). Öte yandan eserin ismi ilk sayfada kısaca *Bahru 'ulûmi't-tefsîr* şeklinde geçmektedir (Neseî, Carullah, 00087, 2b). Bunun haricinde eserin iç kapağında *Kitâbu Bahri 'ulûmi't-tefsîr li-Fâtihati'l-Kitâb li'l-İmâm Ömer en-Neseî Nakale anhu fî't-Teysîri lehû* şeklinde bir kayıt düşünülmüş olması dikkat çekicidir (Neseî, Carullah, 00087, 1a). Bunun haricinde Diyârbekrî ve İbn Akîle bu eserden nakilde bulunurken ismini *Bahru'l-Ulûm* olarak belirtmişlerdir.

Neseî'nin meçhul Fâtiha tefsirini katalog taramalarında tespit etmek mümkün görünmemektedir. Bunun sebebi eserin Yazma Eserler Veritabanı'nda *Bahru'l-Ulûm* adıyla Alaaddin Ali es-Semerkindî'ye nispet edilerek kaydedilmiş olmasıdır (“Eser Detayı”, 29 Haziran 2024). Süleymaniye kütüphanesi Carullah koleksiyonunda 00087 koleksiyon numaralı, 225144 bibliyografik kayıt nolu yazma eser detaylı olarak incelendiğinde Necmeddîn Ömer en-Neseî'nin *Bahru Ulûmi't-Tefsîr* isimli tefsiri olduğu anlaşılmaktadır.³

3.Eserin Nüsha Özellikleri ve Konu Başlıkları

Süleymaniye kütüphanesi Carullah koleksiyonunda bulunan *Bahru 'ulûmi't-tefsîr* üç yüz yetmiş dokuz (379) varaktan müteşekkil bir yazma eserdir. Mahtût eserin her sayfası on beş (15) satırdan oluşmaktadır. Öte yandan mukaddimenin olduğu ilk sayfanın (2. varak) üst kısmı yırtılmış olduğundan hamdele-salvele kısmı eksiktir. Baş taraftan mevcut olmayan kısım muhtemelen bir buçuk sayfadır. Yine kitabın son kısmında da en az bir varakın eksik olduğu görülmektedir. Bu yüzden istinsâh tarihi vs. hakkında bir bilgiye erişme imkânı bulunmamaktadır. Dolayısıyla mevcut nüshanın müellif hattı olup olmadığı hakkında bir kanaat belirtmemiz güçtür.

³ Eserin PDF nüshasına erişmek için bk. <https://www.quranicthought.com/ar/books/%d8%a8%d8%ad%d8%b1-%d8%b9%d9%84%d9%88%d9%85-%d8%a7%d9%84%d8%aa%d9%81%d8%b3%d9%8a%d8%b1-87/> (Erişim tarihi: 29.06.2024) Öte yandan Suudi Arabistan'ın Uneyze şehrindeki el-Mektebetü's-Sâlihiyye'de bulunan bir yazma eserin iç kapağında eserin Neseî'nin *Bahru Ulûmi't-Tefsîr* isimli tefsirinin ilk cüzü olduğu belirtilmişse de inceleme sonucu bunun müellifin *Teysîr* isimli hacimli tefsirinin baş kısmı olduğu anlaşılmıştır. İlgili nüsha için bk. <https://www.quranicthought.com/ar/books/1-017809-%d8%a7%d9%84%d8%ac%d8%b2%d8%a1-%d8%a7%d9%84%d8%a3%d9%88%d9%84-%d9%85%d9%86-%d8%aa%d9%81%d8%b3%d9%8a%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d8%a7%d9%85%d8%a7%d9%85-%d8%a7%d9%84%d9%86%d8%b3%d9%81%d9%8a-%d8%a7/> (Erişim tarihi: 29.06.2024)

Bahru 'ulûmi't-tefsîr müstakil sûre tefsiri olması yönüyle hacimli bir eser olmadığı düşünülebilir. Ancak yalnızca Fâtiha sûresinin tefsirine hasredilen çalışma 379 varaklık büyük bir hacme sahiptir. Bu nedenle eserin konu başlıklarının belirlenmesi ondan istifade imkanını kolaylaştıracaktır. Tefsiri incelediğimizde altta tabloda verildiği üzere sekiz bölümden oluşan bir başlıklandırma yapmanın mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

Tablo 1: Tefsirin muhtemel bölüm başlıkları

Konu Başlığı	Varak Numarası	PDF Sayfa No
Mukaddime	2 ^b	5
Teavvüz (İstiâze)	2 ^b	5
Besmele	23 ^a	25
Fâtihatü'l-Kitâb	76 ^b	80
Fâtiha'nın nüzulü	88 ^a	91
Fâtiha'nın âyet, kelime ve harf sayısı	93 ^b	97
Fâtiha tefsiri	98 ^b	102
Birinci âyet (الحمد لله رب العالمين)	101 ^a	104
İkinci âyet (الرحمن الرحيم)	153 ^b	157
Üçüncü âyet (مالك يوم الدين)	162 ^b	166
Dördüncü âyet (إياك نعبد وإياك نستعين)	228 ^a	231
Beşinci âyet (اهدنا الصراط المستقيم)	246 ^a	249
Altıncı âyet (صراط الذين أنعمت عليهم)	260 ^a	263
Yedinci âyet (غير المغضوب عليهم ولا الضالين)	310 ^a	313
Âmîn ifadesi	366 ^b	370
Fâtiha'daki kırâatler üzerine suâller	370 ^a	373
Fâtiha üzerine sorular	372 ^b	376

Görüldüğü üzere Nesefî'nin Fâtiha tefsirini sekiz bölüme ayırdığını söyleyebiliriz. İstiâze ve besmeleyi ayrı bölümlerde inceleyen müellif Fâtiha'nın âyetlerini Hanefîlerin tercihine uygun bir şekilde tasnif etmiş olmalıdır.

4.Eserin Muhtevası

Yukarıda farazi olarak sekiz bölümden oluştuğunu belirttiğimiz *Bahru 'ulûmi't-tefsîr* esasında müellif tarafından meclis adıyla bölümlere ayrılmıştır. Kanaatimize göre her biri bir ders halkasında (celse, meclis, oturma) kayıt altına alınan kısımlardan ibaret olan bu meclislerin sayısı tespit ettiğimiz kadarıyla yüz on ikidir.⁴ Burada eserin içeriğiyle ilgili kısaca bazı bilgiler vermeye çalışalım.

Müellif her bir meclisin başında senediyle aktardığı bir rivayet zikretmektedir. Örneğin 1. meclisin başında şu rivayet yer almaktadır:

قال السيد العالم أبو طاهر المهدي بن محمد بن المهدي بن إسحاق بن موسى بن إبراهيم بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب إمامنا إمامنا بصحة عن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "مَنْ قَالَ جِبْنَ يُصْبِحُ عَشْرَ مَرَّاتٍ أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ أُجِرَ مِنَ الشَّيْطَانِ إِلَى أَنْ يُمَسِيَ وَمَنْ قَالَهَا جِبْنَ يُمَسِيَ أُجِرَ مِنَ الشَّيْطَانِ إِلَى أَنْ يُصْبِحَ."

es-Seyyid Ebû Tâhir el-Mehdî b. Muhammed b. İshâk b. Mûsâ b. İbrâhîm b. Ca'fer b. Muhammed b. Alî b. el-Huseyn b. Alî b. Ebî Tâlib'in yazdırdığı sahîh bir hadiste Enes b. Mâlik (r.a.) Hz. Peygamber'den (s.a.s.) şöyle rivayet etmiştir: "Kim sabah olunca on defa Eûzu billâhi mine'ş-şeytânî'r-racîm derse akşama kadar şeytandan korunur; kim de akşam olunca bunu derse sabaha kadar korunmuş olur." (Nesefî, Carullah, 00087, 3a)

⁴ Tefsirdeki meclislerin içeriklerinin ve varak numaralarının yer aldığı tablo çalışmanın sonunda verilmiştir.

Eserde muhtelif konularda maddeler halinde sıralanmış bol miktarda ansiklopedik bilgiler verilmektedir. Örneğin 3. mecliste بالله “billâhi” kelimesinin tefsirinde şöyle ilginç bir bilgi aktarmaktadır:

و"بالله" خمسة أحرف، وهو أبلغ ثناء على الله تعالى وأجمع كلمة، لأنها لا تنقص بنقصان حرفه إلى أن يبقى حرف واحد. فإن قلت بالله فمعناه: به ما كان ويكون ما يكون؛ وإن قلت الله تنقص الباء منه فقد أمرت به (قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ)؛ وإن قلت لله فتنقص الألف أيضا فهو من قوله (لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)؛ وإن نقصت اللام الأولى بقي له وهو من قوله (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ)، (وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)، (لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ)، (وَلَهُ الدِّينُ وَاصْبَاءُ)؛ وإن نقصت اللام الآخرة هو من قوله (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ)، (هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ)، (هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ). ونظائره كثيرة.

Billâhi ifadesi 5 harfli olup Allah'ı övmeye en kuşatıcı kelimedir. Çünkü tek harf kalıncaya kadar eksilen her bir harfle manasında bir noksanlık olmamaktadır. Nitekim *billâhi* dediğinde manası “her ne olmuşsa onunla olmuş, olacak olan da onunla olacaktır” şeklindedir. “Bâ” harfini çıkarıp *Allah* dediğinde “*Allah, de, sonra bırak onları!*”⁵ âyetiyle muhatap olursun. “Elif” harfini çıkarıp *lillâhi* dediğinde “*Göklerin ve yerin hükümranlığı yalnızca Allah'a aittir.*”⁶ âyeti tecelli etmiş olur. İlk “lâm” harfini çıkarıp *lehû* dediğinde “*Bilesiniz ki, yaratma da yönetme de yalnız O'na aittir.*”⁷, “Göklerde ve yerde kim varsa, hepsi O'na boyun eğmiştir.”⁸, “*Önünde de sonunda da hamd O'na mahsustur. Hüküm de O'nundur.*”⁹ ve “*İtâat de dâimâ O'nadır.*”¹⁰ âyetleri tezahür eder. Diğer “lâm” harfini de çıkardığında *hû* kalır ki “*O, kendisinden başka hiçbir ilâh bulunmayan Allah'tır.*”¹¹, “*O Allah ki, her şeyin yaratıcısı Hâlik'tir; yoktan var eden Bâri'dir.*”¹², “*O, dâimâ diri Hay'dır; O'ndan başka ilâh yoktur!*”¹³ vd. başka âyetlerde buna işaret vardır (Nesefî, Carullah, 00087, 9b).

Yine daha önce de geçtiği üzere *Teysir* adlı tefsirinde muhtasar olarak zikredip *Bahru Ulûmi't-Tefsîr*'de takvâ ve muttakî kelimelerine dair yüz, zâhirî ve bâtinî nimetlerle ilgili üç yüz görüşü (79 ilâ 90. meclisler) sıralaması bu eserin ansiklopedik bir hüviyete sahip olduğunu göstermektedir.

Dil ve edebiyat alanında da yetkinliği olan Nesefî, Fâtiha tefsirinde sık sık dil ve gramere dair nakil ve tespitlerde de bulunmaktadır.

Müellif, 3. meclisi istiâzedeki *min* harfine tahsis etmiştir. Bu kısımda Arap dilindeki kelime türlerini, birçok açıdan harf çeşitlerini, *min* harfinin işlevini ele almıştır. Bu bağlamda istiâzede geçen *min* harfinin sıla amaçlı olduğunu ifade etmektedir (Nesefî, Carullah, 00087, 12b-14b).

Yine müfessirin altmış altıncı mecliste “*ıyyâke*” ifadesiyle ilgili dilcilerin görüşlerine yer vermiş olması da tefsirdeki lugavî açıklamalara örnek olarak verilebilir. (Nesefî, Carullah, 00087, 230b-231b).

Araştırma konumuz olan *Bahru Ulûmi't-Tefsîr*'de bir bölümün Fâtiha'daki kıraatler üzerine suallere ayrıldığı görülmektedir.

Müfessir, 110. meclisi tahsis ettiği kıraat konusunda evvela “*elhamdu lillâh*” ifadesini ele alır. Burada dört farklı kıraatin (elhamdu, elhamde, elhamdi, elhamdu lullâh) söz konusu olduğunu belirten müellif çoğunluğun kıraatinin bu şekilde *madmûm* okuyuş olduğunu söyler.

“*Rabbi'l-âlemîn*” ifadesinde üç kıraatin (Rabbi, Rabbu, Rabbe) bulunduğunu aktararak çoğunluğunun *meksûr* okuyuş olduğunu dile getirir.

“*Mâlîki yevmi'd-dîn*” âyetinde yedi okuyuşun varlığından bahseden Nesefî bunları şu şekilde sıralar: *Mâlîki, Melîki, Melki, Mâlîke, Melike, meleke, Mâlîku*. Nesefî, buralarda ve Fâtiha'daki diğer

⁵ el-En'âm 6/91.

⁶ el-Mâide 5/120.

⁷ el-A'râf 7/54.

⁸ Âl-i İmrân 3/83.

⁹ el-Kasas 28/70.

¹⁰ en-Nahl 16/52.

¹¹ el-Haşr 59/23.

¹² el-Haşr 59/24.

¹³ el-Mü'min 40/65.

kıraat farklılıklarında her bir okuyuşun i'râb veçhini ve taşıdığı muhtelif anlamları da zikreder (Nesefî, Carullah, 00087, 370a-372b).

Nesefî hacimli Fâtiha tefsirinde Kur'ân ilimlerine de yer vermiştir. Müfessir, 24. meclisi Fâtiha'nın nüzûlü, 25. meclisi Fâtiha'nın âyet, kelime ve harf sayısı konularına tahsis etmiştir. (Esbâb-ı Nüzûl vd.)

Yirmi dördüncü mecliste Mekki-Medenî konusunu ele alan müfessir, sûrenin Mekke'de veya Medine'de indiği görüşlerinin yanı sıra hem Mekke hem de Medine'de olmak üzere iki defa indiğine dair bir iddiayı da aktarmaktadır. Müellif ardından İbn Habîb en-Nisâbûrî'den Mekki-Medenî ile ilgili nakilde bulunmaktadır (Nesefî, Carullah, 00087, 88a-93b).

Yirmi beşinci mecliste Nesefî, Fâtiha sûresinin 6 veya 8 âyet olduğu yönünde iki görüş aktardıktan sonra çoğunluğun görüşünün sûrenin 7 âyet üzere olduğunu belirtir. Ancak sûreyi 7 âyet kabul edenler de besmelenin âyet sayılıp sayılmayacağı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Buna göre besmeleyi âyet saymayanlar "gayri'l-mağdûbi aleyhim ..." kısmını yedinci âyet olarak kabul etmişlerdir (Nesefî, Carullah, 00087, 93b-94a).

Nesefî'nin müstakil Fâtiha tefsiri incelendiğinde yer yer işârî yorumların mevcudiyeti fark edilecektir. Örneğin istiâzede bulunmaları nedeniyle Allah tarafından ikrama nail olan beş seçkin kişiden şu şekilde bahsetmektedir:

فقد نال هؤلاء الأصفياء الخمسة بالاستعاذة خمس كرامات: نال نوح البركة والسلام (سَلَّمَ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَلَمِينَ)؛ ونال يوسف صرف السوء والفحشاء بقوله (كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ)؛ ونال موسى المناجاة والقربة بقوله (وَوَقَّرَبْنَاهُ نَجِيًّا)؛ ونالت حنة بقبول الفدية بقوله (فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ)؛ ونالت مريم البشارة بقوله (إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ).

Her türlü kötülükten arınmış bu beş seçkin kişi Allah'a sığınmaları sayesinde beş çeşit ihšana nâil olmuşlardır. Hz. Nûh "Bütün âlemler içinde, selâm olsun Nûh'a!"¹⁴ âyetinde geçtiği üzere bereket ve esenliğe erişmiştir. Hz. Yûsuf "Böylece biz ondan kötülüğü, çirkin ve taşkınca halleri ondan uzaklaştırmak için böyle hatırlatmalarda bulunduk."¹⁵ âyetinde olduğu üzere kötülük ve taşkınlıktan uzak tutulmuştur. Hz. Mûsâ "Kendisi ile gizlice konuşmak için onu kendimize yaklaştırdık."¹⁶ âyeti veçhiyle Allah'a münâcat ve yakınlık ile taltif edilmiştir. Hanne "Böylece Rabbi onu güzel bir şekilde kabul buyurdu."¹⁷ âyetinde işaret edildiği üzere adağının kabulü ile ödüllendirilmiştir. Hz. Meryem ise "Allah kendi nezdinden bir kelimeyle seni müjdeliyor."¹⁸ âyetinde belirtildiği üzere Hz. İsa ile müjdelenmiştir.

Bahru Ulûmi't-Tefsîr incelendiği zaman müellifin sıklıkla Farsça ifade ve terkipler kullandığı görülecektir. Müfessirin Farsça ayrı bir tefsiri bulunsa da bu tefsirinde de Farsça ibarelerin geçmiş olması onun Farsçaya olan ilgisini ve döneminde ilmî mecrada Farsçanın önemini ortaya koymaktadır (Çol, 2023, 30-31).

Sonuç

Ebû Hafs Necmeddîn Ömer en-Nesefî es-Semerkindî'nin (ö. 537/1142) *Bahru Ulûmi't-Tefsîr* adında müstakil bir sûre tefsiri (Fâtiha sûresi) bulunmaktadır. Necmeddîn en-Nesefî, müstakil Fâtiha tefsirinde meclis adını verdiği başlıklarla yüz on iki bölümde sûreyi tefsir yorumlamış, üç yetmiş dokuz varak tutan hacimli eserinde rivayetler, ansiklopedik bilgiler, dil ve kıraat vecihleri, Kur'ân ilimleri ve işârî yorumlara yer vermiş, bazı yerlerde Farsça açıklamalarda bulunmuştur.

Mevzubahis kıymetli eser gerek tabakât kitaplarında yer almayışından gerekse de -muhtemelen- tek nüsha olmasından dolayı ilim dünyasında meçhul kalmış durumdadır. Oysaki müfessirin başka bir eserinde bu tefsire atıfta bulunması ve diğer başka eserlerdeki referanslar bu kitabın mevcudiyetini açık

¹⁴ es-Sâffât 37/79.

¹⁵ Yûsuf 12/24.

¹⁶ Meryem 19/52.

¹⁷ Âl-i İmrân 3/37.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/45.

bir şekilde ortaya koymaktadır. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Alâaddin Semerkandî'ye nispet edildiği hâlde dikkatli bir şekilde incelenen bir yazma nüshanın Neseffî'nin kayıp Fâtîha tefsiri olduğu anlaşılmıştır.

Bu bağlamda yazma eser kataloglarının deyim yerindeyse kuyumcu titizliğiyle arkeolojik tetkike tabi tutulmasının şimdilik kayıp olan birçok kıymetli eserin yeniden keşfedilmesine vesile olabileceğini belirtmekte fayda vardır. Bu vesileyle bu çalışmayla eserin kısaca tanıtılmasının, üzerine yapılacak çalışmalara kaynaklık etmesi durumunda amacına ulaşmış olacağını belirtmek gerekir.

Kaynakça

- Aslantürk, Ayşe Hümeysra. "Neseffî, Necmeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/571-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çol, Muhammet. *Ömer en-Neseffî ve et-Teysîr fi't-tefsîr'i*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen. *Târîhu'l-ğamîs fi ağvâli enfesi nefis*. Beyrut: Müessesetü Şa'bân, ts.
- İbn Akîle el-Mekkî, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Şârika : Camiatü's-Şârika, 2006.
- Kahraman, Muhammed Şerif. *Ulûmu'l-Kur'ân literatüründe Mekkî-Medenî ile ilgili ihtilaflar ve tefsire yansımaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Neseffî, Ebû Hafs Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Fâdî el-Mağribî - Mâhir Edîb Habbûş. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019.
- Neseffî, Necmeddîn Ömer. *Bahru 'Ulûmi't-Tefsîr 'alâ nahvi rusûmi't-Tezkîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 00087, 1b-379b.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Fevâidü'l-Bârize ve'l-Kâmine fi'n-Niami'z-Zâhire ve'l-Bâtine*. thk. Abdülhakîm el-Enîs. el-Elûkeh, 2023.
https://www.alukah.net/Books/Files/Book_8847/BookFile/naaeem.pdf
- el-Fihrisü's-şâmil li't-türâsi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: Ulûmu'l-Kur'ân Mahtûtatu't-Tefsîr ve Ulûmih*. 2 Cilt. Amman: Müessesetü Âli'l-Beyt li'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.
- Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. "Eser Detayı". Erişim 29 Haziran 2024.
<https://portal.yek.gov.tr/works/detail/22514>

HORASAN VE MAVERAÛNNEHİR'DE YETİŞMİŞ BİR ÂLİM OLARAK MUHAMMED B. KERRÂM VE KERRÂMÎ DİN VİZYONU

(Mohammad b. Karrâm as a Scholar Raised in Khorasan and Transoxiana and Religion Vision
of Karrâmiyyâh)

Prof. Dr. Hüseyin DOĞAN¹

Öz

İslâm düşüncesinde, özellikle de Horasan ve Maverâünnehir başta olmak üzere Orta Asya ile Kuzey Afrika'da dinî, mezhebî ve siyasî anlamda adını tarihe yazdıran hareketlerden birisi Muhammed b. Kerrâm'ın kurucusu olduğu Kerrâmiyye'dir. Bu hareket, itikat ve hukuk görüşlerini kendilerine ana kaynak olarak seçtikleri Ebû Hanîfe'nin Kûfe okulundan almış olup, zamanla daha sistematik ve örgütlü bir yapıya bürünerek insanlara temel öğretilerini takdim etmiştir. Muhammed b. Kerrâm, Ebû Hanîfe'den devşirmiş olduğu itikat ve hukuk görüşlerini tasavvufî ve mistik tarzda yeniden yorumlayarak hicrî III. yüzyılda Horasan ve Maverâünnehir bölgesinin başat mezhebi haline gelmiş ve özellikle de Gazneliler dönemindeki dinî ve itikâdî çalışmaları sayesinde Gazneli Mahmûd'un takdirini kazanmıştır. İbn Kerrâm ve hareketi, Horasan ve Maverâünnehir'de o zamana kadar ezilen, dışlanan ve toplum dışı addedilip ötekileştirilen insanların (mevâlî) hayat kaynağı ve ümit ışığı olmuştur. Muhammed b. Kerrâm ve arkadaşları, kabul ettikleri temel öğretiyi ile inanç ve düşüncelerini insanlara aktarırken oldukça yumuşak, sade ve sıcak bir üslûp kullanmaya özen göstermişler, bu sayede de pek çok insanın İslâm'la tanışmasının önünü açarak gayri müslim olanlardan ve Ehl-i Kitâp'tan dine katılanların sayısında artış sağlamışlardır.

Muhammed b. Kerrâm ve hareketi, Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunda ilk defa medreseye benzer veya ona alternatif olacak biçimde yeni ve orijinal bir kuruluş olan "hankâhları" tesis ederek, eğitim ve öğretimin faaliyetlerinin daha organize ve örgütlü olmasının önünü açmışlardır. Böylece kendi dinî yöntemleri hatta irşâd çalışmaları için kendilerine farklı bir manevra alanı yaratmış oldular. Önceleri sohbet evi veya zikir meclisi olarak faaliyet gösteren bu oluşumlar, zamanla Kerrâmî din anlayışının ve Muhammed b. Kerrâm'ın kurumsallaştırdığı zühd ve teosofik öğretisinin temeli haline gelmişlerdir. 'Ahmed b. Harb, Yahyâ b. Mu'âz ve Mümşâd ed-Dineverî gibi büyük tasavvuf ve zühd erbabıyla teşriki mesai sağlayan Muhammed b. Kerrâm, İslâm tasavvuf hareketinin neşvu nema bulmasında tarikat silsilelerinin oluşumunda katkısı olmuş bir kişiliktir. Ne var ki Muhammed b. Kerrâm ve hareketinin Kelâm ve Mezhepler Tarihi sahalarındaki gündem konusu olacak yaklaşım biçimleri ve mistik eğilimleri, Tasavvuf alanında neredeyse hiç ele alınmamış ve hep ihmal edilmiştir. Çünkü onların İslâm kültür ve medeniyetine katkıları, sadece itikat ve hukuk alanında değil, İslâm düşüncesinin kemale ermesini sağlayan Tasavvufta daha fazla yoğunluk kazanmaktadır. İslâm düşüncesinde her alanda bu denli katkı ve etkisi olan Muhammed b. Kerrâm ve hareketi, sonradan iktidar olan siyasiler tarafından ve mezheplerce insanlara sapkın ve ehl-i bid'at olarak takdim edildiğinden sürekli bir kötüleme ve itibarsızlaştırma çabasına kurban edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Ebû Hanîfe, Muhammed b. Kerrâm, Nişabur, Kerrâmiyye, Tasavvuf, Hankah.*

I. Muhammed B. Kerrâm'ın Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî, 190/805 yılında Sicistân'a bağlı Zerenc kasabasında doğmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte kaynaklar genel olarak 190/805 yılını işaret etmektedirler. İbn Kerrâm'ın, Benî Tûrâblı olduğunu söyleyenler olmuşsa da, onunla ilgili genel kanaat kendisinin Benî Nizarlı olduğu yönündedir (es-Subkî, trz: II/302).

Muhammed b. Kerrâm çocukluk dönemini Zerenc'te geçirdikten sonra Horasan'a geçmiştir. Daha sonra Nişabur'a geçen İbn Kerrâm, dönemin ünlü ve yetkin âlimlerinden birisi olan Mürcîî 'Ahmed b. Harb'le (öl.234/848) burada karşılaşmış ve ondan ders almıştır. Ayrıca ünlü âlimlerden 'Ali b. İshâk el-Hanzalî es-Semerkandî'den (öl.275/889) de tefsîr dersleri okumuştur (el-Kütübî, 1973: III/233; Kehhâle, 1376/1957, IV/132).

¹ Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Muhammed b. Kerrâm, ilmî ve felsefî (bilimsel) kişiliğinden çok ibâdet ve zühd anlayışıyla meşhur olmuş bir kişiliktir. Kerrâmiyye hakkında bilgi veren, onların görüş ve düşüncelerini eleştiren ikinci kaynaklar göz önüne alındığında, İbn Kerrâm'ın ilminin derinliği ya da yelpazesi konusunda detaylı bir malûmâta rastlamak mümkün değildir. İbn Kerrâm'ın babası da, eski sufilerdendir. Bu nedenle o, babasının açtığı çığırı daha da genişletmiş ve kendi döneminde aslında bir mezhep lideri olmaktan öte tam bir tarikat şeyhi olmuştur. Buna göre Muhammed b. Kerrâm, tam bir halk adamıdır; insanların önünde ve her an cemaatinin başında bulunan kanaat lideridir. Davası ve benimsediği fikirleri itibarıyla o, sadece bir lider değil; aynı zamanda temel savunusunu üstlendiği kelâmî teolojisinin de başlıca banisi ve mimarıdır (es-Seksekî, 1425/2004: s. 20).

İbn Kerrâm, Nişabur'dayken kendisinin sufi (münzevî) ve bir hukukçu olarak yetişmesinde önemli derecede etkili olan sufi vâiz ve Mürcîî 'Ahmed b. Harb'le arkadaşlık etmiştir. Bu nedenle İbn Kerrâm'ın, 'Ahmed b. Harb'in arkadaşı olması hususu çok önemlidir ve İbn Kerrâm'ın ilerideki yaşantısı hatta ortaya koyacağı kelâmî teolojisinin de temelini teşkil etmektedir. Çünkü 'Ahmed b. Harb, İslâm'ın yayılması için enerjisini sarf eden ve Müslümanları onurlu davranmaya davet eden ilk Müslüman vâizler ve sufiler geleneğine müntesip bir şahsiyet olarak bilinmektedir. Bu nedenle 'Ahmed b. Harb, her şeyden öte kentliliği veya kentselliği takip eden bir gelenekçidir. Buradan hareketle İbn Kerrâm'ın, 'Ahmed b. Harb'in arkadaşlığını ve onun içtenliğini kazanmış olmasının yanında, özellikle de onun mücadelecî kişiliğinden ve hayat felsefesinden çok şeyleri kazandığını da belirtmek gerekmektedir. Bu nedenle de İbn Kerrâm'ın Mürcîî görüş ve düşünceleri öğrenmesi ve kabul etmesi daha rahat ve kolay olmuştur. İlk dönemlerde İbn Kerrâm'ın, doğrudan Mürcie ile ilişkilendirilmesi ya da Mürcîî bazı görüşleri savunmuş olduğunun ileri sürülmesi, muhtemelen 'Ahmed b. Harb'le olan yakınlığı ile alakalı olsa gerektir. Onun, Mürcîî âlim 'Ahmed b. Harb'e öğrenci olması dolayısıyla da onunla yakın bir ilişki ve diyalog içinde bulunması, böylesi bir değerlendirmede belirleyici olmuştur denebilir (es-Subkî, trz: II/302; Şeref, 1984: s. 154). Hiç şüphe yok ki onun en meşhur görüşlerinden birisi imân konusunda olmuştur. İbn Kerrâm, imânın, "*kalbin tasdiki olmasa bile sadece sözle (ikrâr) geçerli olabileceği*" fikrini ortaya atmıştır. O, bu esnada bir yandan kendi kelâmî doktrinini veya teolojisini yaymaya çalışırken öte yandan da, bölgede bulunan diğer kelâmî doktrin ve teolojilerle de ciddi ve hatırı sayılır mücadeleye girişmiştir. Zamanla onun özellikle de inançsal konulardaki kabul ve öğretisi, halk arasında da tartışılmaya başlanmıştır. Bazıları onu inançlı ve dindar birisi olarak kabul ederlerken, bazıları da benimsemiş olduğu temel inanç öğretisi ve düşünceleri dolayısıyla eleştirmeye ve suçlamaya devam etmişlerdir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, onun en önemli ve kayda değer müntesipleri genel olarak şehir merkezi ve metropollerin dışında kırsal kesim ile köylerde yaşayanlardan oluşmuştur. Bu nedenle İbn Kerrâm, daha çok işçi sınıfı ile üreten kesimlerden, yani köylü ve ezilen kesimlerden rağbet görmüştür. Bu kesimin diğer bir ismi de, mevâlî ya da zımmîdir (ed-Dımeşkî, 1416/1995: II/362; Sviri, 2003: s. 455-478).

Mekke'den sonra tekrardan Horasan'a dolayısıyla da Nişabur'a dönen İbn Kerrâm Belh, Merv ve Herat gibi şehirlere seyahatler düzenleyerek irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Ancak bölgedeki diğer âlimlerin karşı koyması ve şikâyetleri sonucunda o, Herat'an çıkarılmıştır. Muhammed b. Kerrâm'ın kendisini tamamıyla zühd ve ibâdete adanması, âbid ve zâhid yaşantısı sebebiyle "teşbih" ve "tecsîm" nazariyesini bilinenden çok daha farklı yorumlaması ve kendisinden bir dönem evvel bölgede güçlü bir teoloji oluşturmuş olan Mürcie'nin imân görüşünü savunmasından ötürü, kendi etrafında değişik kesimlere müntesip pek çok kişi toplanmıştır. Sicistân Valisi, bu durumun farkına vararak kendi otoritesini sarsacağı korkusuyla, önce bir grup âlim tarafından onun sorgulanmasını ve hesaba çekilmesini talep etmiştir. Valinin huzurunda yapılan bu münâzarada İbn Kerrâm, bütün görüşlerini Allah'tan ilhamla aldığını dolayısıyla da kendi teolojisinin ilâhî bir karakter taşıdığı yönünde ciddi bir irade göstermiş ve görüşlerini açıklamıştır. İbn Kerrâm hareketinin büyümesinden, yayılmasından ve diğer çevrelere etki etmesinden çekinen Vali, onu, Sicistân'dan uzak tutmanın ve

yaklaştırmamanın yollarını aramıştır. Aslen Sicistânlı olan Muhammed b. Kerrâm, buradan sürülmesinin sonrasında Merv, Herat, Gûr ve Gazne şehirleri arasında orta bir yer olan Garcistân'a gitmiştir. O, Garcistân'dayken âbid ve zâhid görünümüyle Şûmin ve Afşinli pek çok kimsenin sempatisini kazanmıştır. Burada görüş ve düşüncelerini özellikle de kırsal kesimlerde ve köylüler arasında yaymaya ve insanları davet etmeye gayret eden İbn Kerrâm, insanları daha çok münzevî yaşamı ve dış görünüşüyle etkilemeye çalışmıştır (el-İsferâyînî, 1403/1983: s. 111; Çift, 2008: s. 445).

İbn Kerrâm, Tâhirîler zamanında Muhammed b. 'Abdillâh b. Tahir'in (248-259/862-873) iktidarında Nişabur'a yerleşmiştir. Buradaki faaliyetleri ve çalışmaları sonucunda, Nişabur'un kırsal kesimleri ile köylerinden orta tabakayı oluşturan, çok bilgili olmayan ancak, devamlı olarak dışlanmış ve horlanmış olan kimseler onun fikirlerini ve kelâmî teolojisini sempatik bularak çok rahatlıkla benimsemişlerdir. O, özellikle de imân ve amel gibi temel itikâdî konularda bu kesimde bulunan insanların sempatisini kazanarak, gerçekte onlara rahat bir nefes almanın imkânını yaratmıştır. Şöyle ki İbn Kerrâm, bu haliyle inanç konularında sebeplerin yerindeliği konusunda Ehl-i Hadîs ile Mu'tezile arasında orta bir yerde pozisyon almıştır. Aynı şekilde skolastik kavramların kullanımı ve onların tanımı hususunda Haşeviyye ile Mu'tezile arasında mutedil bir yerde konuşlanmıştır. Böylelikle o, sufi ve gelenekçi olmanın yanı sıra aynı zamanda bir ilâhiyatçı (teolog) olmuştur (el-İsferâyînî, 1403/1983: s. 111; es-Subkî, trz: II/302).

Kudüs'te Hz. İsâ'nın makamı olarak kabul edilen yerde halka dönük vaaz ve sohbetlerde bulunmuştur. Burada imân ve peygamberlik konusundaki görüş ve düşüncelerini yineleyen İbn Kerrâm, kimi zaman halkla ters düşmüş ve yanlış anlaşılmıştır. Bir gün vaaz ve nasihatte bulunduğu sırada karşısına gelen birisi: "İmân nedir?" diye sormuş, bunun üzerine İbn Kerrâm ilk etapta suskun kalmış ve sorunun ikinci kez tekrarlanması üzerine: "*İmân, sözdür* (ikrâr)" demiştir. Bu cevap, onun, Kudüs'ten kovulmasına ve Remle'ye sürgün edilmesine neden olmuştur. Bunun sonucunda Kudüs yönetimince kitapları ve risâleleri yakılmış ve Remle'ye sürgün edilmiştir. Muhammed b. Kerrâm'ın, Remle'de 255/869 yılında dâru'l-fenâdan dâru'l-bekâya irtihal eylediği kabul edilmektedir. Onun naşı, tekrardan Kudüs'e getirilerek Eriha'da Hz. Zekeriyâ'nın kabrinin yakınlarına defnedilmiştir. Onun ölümü, arkadaşları tarafından bir süre gizlenmiş ve hemen etrafa duyurulmamıştır (es-Subkî, trz: II/302-303; İsferâyînî, 1403/1983: s. 111).

II. Kerrâmiyye'nin Din Vizyonu

II.1. Allah Görüşü

Muhammed b. Kerrâm'a göre Allah, zât ve sıfatlarında tek olup O'nun herhangi bir eşi ve benzeri yoktur. Kerrâmiyye tarihî sürece de paralel olarak Allah hakkında, "*O, cisim ve cevherdir; ancak bizim bildiğimiz veya tasavvur ettiğimiz cisimler gibi değildir*" biçiminde bir görüş ileri sürmüştür. Özellikle de Muhammed b. Kerrâm'dan sonraki süreçte Kerrâmî fırkalarca dile getirilen bu ifade veya bakış açısı, İslâm kültüründe Kerrâmiyye dönük ciddi anlamda eleştiri ve ithamların yapılmasına neden olmuştur (Aydın, 2012: s. 27-36). Gerçekte Kerrâmiyye'nin ortaya çıktığı ilk dönemlerde onların Allah tasavvurları, aynen Ehl-i Sünnet kelâmcılarınca beyan edilen ve algılanan Allah anlayışıyla benzerlik göstermiştir. Çünkü İbn Kerrâm, Ebû Hanîfe'nin din alayı ve metodolojisini savunmuştur (el-Âmidî, 1391/1971: s. 7-9, 14). Burada üzerinde durulması gereken en temel husus, gerçekte Kerrâmiyye'nin kurucusu da dâhil olmak üzere ilk dönemlerde böylesi bir ifade hiç söylenmezken, niçin zamanla bu ifadenin beyan edildiği veya karşıtlarıyla yapılan tartışma ve münâzaralarda kullanıldığı sorunudur. Eş'arî 'Abdülkâhir el-Bağdâdî, bu tartışmayı şöyle aktarmaktadır:

"*Muhakkak ki Yüce Allah, Zât'ın birliği ve Cevher'in birliğidir.*" Bugün ona uyanlar, haberin yayılması ile rezil olmaktan korktukları için halkın yanında, Yüce Allah'a "*cevher*" denmesine izin vermezler. Ancak O'na "*cisim*" adını vermeleri, "*cevher*" adını vermelerinden daha iğrençtir.

[Kerrâmiyye] Allah'ın "cisim" olduğunu söylemesine rağmen, O'na "cevher" demekten kaçınmaları, Râfiziler'den Şeytân et-Tâk'ın, Allah'ın, insan suretinde olduğunu söylemesine rağmen, O'na "cisim" demekten kaçınması gibidir. Seçilen şeyler kötü olduğunda herhangi bir kıyasa gitmek faydasızdır." (el-Bağdâdî, 1986: s. 149; ed-Dimeşkî, 1416/1995: s. 59).

'Abdülkâhir el-Bağdâdî'den tevarüs edilen bu tartışma örneğinde, İslâm kültüründe uzun soluklu tartışma ve münakaşalara neden olan "cevher-araz" metafiziği söz konusu edilmektedir. Bilindiği üzere ilk dönemlerde, yabancı ilâhiyat ve kültürlerin İslâm düşüncesine olan sirayetlerinden sonra "yoktan yaratma teorisi", "cevher-araz metafiziği" ve "ilâhî sıfatlar" gibi temel problemler tartışılmıştır. Özellikle de "cevher-araz metafiziği", ilk dönemlerde henüz kavramların yerli yerine oturmaması ve içeriklerinin de tamamıyla doldurulamaması sebebiyle, önemli boyutta fikrî çalkantı ve münâzaralara neden oluşturmuştur. Dolayısıyla kelâmcılar ve filozoflar kendi aralarındaki tartışmalarda dahi, kimi zaman "cevher" kavramını "cisim" kavramı yerine; kimi zaman da "cisim" kavramını, "cevher" yerine kullanmaktan çekinmemişlerdir. Onlara göre, "Allah" kavramını ifadelendirmede veya nesnel alanda O'nun karşılığını bulma hususunda, ("Allah" kavramını) bazen "cisim" olarak, bazen de "cevher" olarak karşılamak/ifade etmek istemişlerdir. Bu nedendir ki Ebû Hüseyin es-Sâlihî, "cisim" kavramını, "cevher" kavramının yerine kullanmış ve aralarında da herhangi bir fark gözetmemiştir. (Karadaş, 2002: 55). Aynı şekilde İslâm düşüncesinde Allah'ı, bir "cisim" olarak vasıflandırma anlayışının izlerine, ilk dönemlerde hem Müfessir Mukâtil b. Süleymân'da (öl.150/767) hem de Hâricî- kelâmcı Hişâm b. el-Hakem'de (öl.190/805) rastlamaktayız. Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî'ye (öl.493/1099) göre Hişâm b. el-Hakem, Allah'ın cisim olduğunu kible ehlinde söyleyen ilk kişidir. O, şöyle demiştir:

"Allah, cisimdir; O, et ve kandan müteşekkil insan suretindedir. O, nûrdur; hatta parlaklıkta billur gibidir." (el-Pezdevî, 2013: s. 46; Bulliet, 1972: s. 15).

Kerrâmiyye, tamamen dünyevî, insanî ve ahlâkî unsurlardan hareketle farklı bir bakış açısı geliştirerek Allah hakkında "cisim" kavramını kullanmıştır. el-Pezdevî'nin de vurguladığı gibi onlar, "cisim" sözcüğünü, aslında "isim" anlamında kullanmışlardır. Kerrâmiyye'nin teşekkül ettiği hicrî III. yüzyılın sonları ile IV. yüzyılın başlarında İslâm toplumunda Yahûdî ve Hıristiyan dinlerinin etkisiyle "teşbihçi" ve "tecsîmci" görüşlerin çokça tartışıldığı malumdur. Müşebbihe ve Mücessime gibi itikâdî oluşumların, Mu'tezile'nin Eski Yunan Felsefesi'nden esinlenerek kurguladığı ve zihinlere çok da somut düşmeyen Zât=Sıfat anlayışına bir tepki olarak insan biçimci (antropomorfist) Allah anlayışını savundukları bir gerçektir. Bu nedenle de, çoğu kere Mu'tezile'nin anlamaya çalıştığı biçimiyle soyut kalan Allah tasavvurunu nesnel planda daha anlaşılır kılmak isteyen Müşebbihe ve Mücessime, Allah'ı nesnel ve duyusal âlemin bir parçası hatta yaratılmış bir insan gibi telakki etmiştir. İşte Mu'tezile'nin çok da belli olmayan ve nesnel olanaklara göre soyut kalan Allah algısıyla, Müşebbihe ve Mücessime'nin somutlaştırdığı ve insanî ve dünyevî kategoriye indirmediği Allah tasavvuru arasında orta ve mutedil bir çizgiyi bulmaya çalışan Kerrâmiyye, Allah'ı algılama ve onu insan zihnine yerleştirme konusunda "cevher-araz" metafiziğine sığınmak zorunda kalmıştır. Bu, bir eksiklik ya da kusur değildir. İlk dönemlerde felsefenin de etkisiyle İslâm Kelâmında, özellikle de Allah-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda neredeyse bütün dinî, itikâdî ve felsefî oluşumlar, bu nazariyeden istifade etmişlerdir. el-Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin dillendirdiği "Allah, cisimdir" görüşleri yüzünden, "onların Müşebbihe ve Mücessime'ye dâhil olduklarını" kabul etmektedir. (el-Bağdâdî, 1986: s. 149; es-Sâbûnî, 1998: s. 67).

Kerrâmiyye'nin benimsediği, "Allah, cisim ve cevherdir; ancak bizim bildiğimiz veya tasavvur ettiğimiz cisimler gibi değildir" biçimindeki ifadesi iyice irdelendiğinde onların, muhalifleri veya karşıtlarınca savunulan görüş ve yaklaşımlardan çok da farklı şeyleri imâ etmedikleri anlaşılacaktır. Şayet Kerrâmiyye Allah hakkında, "O, bizim bildiğimiz bir cisim ve cevher gibidir" demiş olsalardı, kuşkusuz onları en sıkı ve sert biçimde eleştiren el-Bağdâdî'ye haklılık payının

tanınması icap ederdi. Hatta el-Bağdâdî'nin dilinden de anlaşıldığına göre Kerrâmiyye mensuplarının, o dönemde "Allah cevherdir" şeklindeki bir beyanı reddetmiş oldukları da anlaşılmaktadır. Mevcut durumda Mâtürîdî kelâmcılardan el-Pezdevî'nin açıkça beyan ettiği gibi Kerrâmiyye, hakikatte şunu söylemek istemiştir:

"Allah, hakikî olarak değil, isim olarak "cisimdir". Bizim bildiğimiz cisimler gibi değil, ama "cisimdir."" (el-Pezdevî, 2013: s. 46).

Kerrâmiyye, "Allah, cisimdir" derken, tamamen içsel-bâtınî bir tasavvurla bunu söylemitir. Kerrâmî söylem, kesinlikle teşbihi ve tecsîmi reddeder. Onların tahayyülünde Allah'a bir mekân ve yer tayin etmek olmamıştır ki, Allah'ı belli bir mekân ve konumda tasavvur etsinler. Bu nedenle de onların, *Allah'ın bir mekânı vardır, dolayısıyla da Allah, o mekânı dolduran bir cisimdir* biçimindeki anlayışa kucak açmaları hiçbir biçimde geçerli ve tutarlı değildir. Muhtemelen o dönemde Horasan'da Mâtürîdî kelâmcılarınca söylenen, "Allah, şeydir" sözünü, Kerrâmiyye biraz daha tasavvufî ve mistik bir çehreye bürümüş olabilir. Kerrâmiyye'ye göre nasıl ki, Mâtürîdîler'ce dillendirilen "Allah, şeydir" ifadesinden, "Allah, mevcuttur" manası çıkıyorsa; aynı şekilde "Allah, cisimdir" sözünden de, "Allah, vardır" anlamı çıkarılmalıdır. Bu cümleden hareketle Mâtürîdî kelâmcıların, "Allah şeydir; ancak bizim bildiğimiz şeyler gibi değildir" yaklaşımıyla, Kerrâmîler'in beyan ettikleri, "Allah cisimdir; ancak bizim bildiğimiz isimler gibi değildir" sözü arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır. Dolayısıyla Allah'a, "şey" denildiği gibi "cisim/isim" de denebilir:

"Allah hakkında "şey" demenin dinî açıdan bir sakıncası yoktur. Çünkü O'nun bir "şey" olmaması halinde, Allah'ın sıfatlarını reddetmiş oluruz. Çünkü "şey" in zıttı, bir "şey" olmayandır. Allah'ın sıfatlarının varlığı mümkün kılan hususlardan birisi de, O'nun bir "şey" olduğunun imkânını varsaymaktır. Mu'attıla, teşbihten kaçınmak maksadıyla Allah hakkında "şey" kavramının kullanılmayacağını savunmuştur." (en-Nesefî, 2010: s. 36).

Tarihî olarak aynı bölge ve coğrafyada varlık bulmuş olan bu iki hareketin ilham aldıkları ve beslendikleri ana kaynaklarının Ebû Hanîfe Okulu olduğu nazarı dikkate alınrsa, iki itikâdî hareket arasındaki bu yakınlıkta çok da şaşılacak bir durumun olmaması gerekir.

Eş'arî kelâmcılardan Seyyid eş-Şerîf 'Ali b. Muhammed el-Cürcânî (öl.816/1413) de, Kerrâmiyye'nin benimsediği "cisim" ve "cevher" anlayışı konusunda onlarla yapılan tartışmaların gereksizliğine işaret etmiştir. el-Cürcânî, Kerrâmîler'in, "cisim" kelimesini tıpkı Mâtürîdîler gibi, "mevcut" veya "kendi başına var olabilen (kıyâm bi-nefs)" anlamında yorumladıklarını kaydetmektedir (el-Cürcânî, 1257: III/21-22). el-Cürcânî, bu konudaki temel problemin kavramların veya lafızların kullanılış biçiminden kaynaklandığını ifadeye çalışmaktadır. Çünkü ona göre, Allah'ın, somut biçimde cisim olarak nitelendirilmesi, değişik nesne ve maddelerden mürekkep bir varlık olarak tasavvur edilmesini gerekli kılmaktadır (el-Cürcânî, 1257: III/21-22). el-Cürcânî'nin bu tespiti çok doğrudur; çünkü yukarıda da açıkladığımız üzere ilk dönemlerde kavramların içerikleri yerli yerine oturmadığından kavramlar arası anlam ve bağlam kargaşası sürekli yaşanmıştır. Bir de buna, mezhepleri doğuran şartlar ile onların zihin dünyaları ve hayata bakışları da eklenince, olayın genel çerçevesi ve boyutu bütün ayrıntılarıyla ortaya çıkmaktadır.

Mâtürîdî kelâmcılardan Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (öl.508/1115), Allah'ın sıfatlarının, araz olarak vasıflandırılmasına karşı çıkmıştır. Çünkü en-Nesefî, arazların "geçici, fânî" özellikleri dolayısıyla Allah hakkında kullanılmasının mümkün olamayacağını kabul etmiştir. Çünkü ona göre araz, süreksizliği ve geçiciliği ifade etmek için kullanılan bir yüklemidir. Bu sebeple onca, Allah'ın, araz olarak nitelenmesi caiz değildir. O bu hususta şunları söylemektedir:

"Arazın, görünüşte araz olarak kalmasının nedeni, onun süreksizliğinin imkânsızlığı ile ilgilidir. Bu, dilin ona yüklediği bir anlamdır. Yoksa kendi zâtıyla kâim olmadığı için araza, araz denmemektedir. Bu sebeple, Allah'ın sıfatlarına araz denmez. [Gerçekte] Allah'a sıfat isnat etmekle de, ezelden Allah'a araz isnat etmek durumuna düşülmez. Aynı şekilde arazların, Allah'ın zâtında

bulduğunu söylemeye de götürmez. Bu yüzden Allah hakkında araz kavramının kullanılmasını gerektiği kanaatine vardık..." (en-Nesefî, 1993: I/95; Karadaş, 2007: s. 42).

en-Nesefî, Allah hakkında araz kavramının kullanılmasına karşı çıkarken, Mâtürîdî kelâm sisteminde kabul edilen sıfat anlayışına sadık kalarak tutarlı davranmak istemiştir. Bilindiği üzere Mâtürîdîler, Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatlarını ezeli kabul ettiklerinden, Allah'ın sıfatlarını araz veya cevher olarak nitelendirmekten özellikle kaçınmışlardır (en-Nesefî, 1993: I/95; ez-Zehebî, 1982: s. 64).

İslâm kelâmcılarına göre âlem, cevher ve arazların toplamından ibarettir. Cevher ve arazlar, hâdistirler yani sonradan yaratılmışlardır. İslâm kelâmcılarının geneline Allah'ın isim ve sıfatlarının dışında her şeyi ifade etmekte olan bu âlem, herhangi bir mekânda tek başına var olabilen (mütehayyiz) atomlar ile bu atomların varlık nedeni olan arazlardan müteşekkildir. İslâm kelâmcıların böylesi bir kuramı geliştirmelerinin temel amacı, âlemin sonradan yaratılmışlığı (hâdis) görüşüne istinaden, onun, "bölünebilir" ve "parçalı yapısını" öne çıkarmak; bunun da ötesinde zorunlu ve kadîm varlık olan Allah'ın "ezeliliği" ile "varlığının bölünemezliğine" vurgu yapmaktır. Âlemdeki cisim ve arazların bu yapıda olması bir zorunluluktur; çünkü kendi başlarına herhangi bir mekânda yer tutmayan ve parça parça olan atomları bir araya getiren ya da onlara bütüncül bir varlık kazandıran mutlak kudret Allah'tır. Bu bakış açısından hareket eden el-Bağdâdî, nesnel alandaki cisim ve arazlardaki değişim ve dönüşümü doğrudan Allah'ın sürekli yaratması ve âleme olan müdahalesiyle ilişkilendirmiştir. Çünkü ona göre arazın kendisinde, söz konusu değişim ve dönüşümü gerçekleştirecek herhangi bir güç ve nitelik yoktur. Bu itibarla cisim ve arazlardaki hatta cevherlerdeki değişim ve dönüşüm, zaman ve mekân değişikliğinin ötesinde doğrudan Allah'ın her an âleme olan müdahalesiyle ilgili bir husustur:

"Arazların, birer cisim olduğunu' iddia eden kimseye, 'Arazlar, kendileri için mi, yoksa bir başkası için mi bir araya gelmişlerdir?' denilir. Eğer kendileri için bir araya gelirlerse, ayrılmaları imkânsız olur. Kimi zaman ilk tadı kalmakla birlikte cismin rengi değişebilmektedir. Cinsindeki ilk vasfı kalmakla beraber, onun tadında değişiklik olabilir. Şayet renk ve tat, kendilerinde bulunan bir birleşme ile bir araya gelselerdi, bununla arazın arazla kâim olması gerekirdi. [Bu durumda] birleşme de araz olunca, o, renk ve tat ile bir araya gelirse, o halde de bu üçünü birleştirecek bir başka birleştirici gerekir. Böylece bu, sonsuz birleştiricilere kadar uzayıp gider (teselsül)." (el-Bağdâdî, 1346/1928: s. 49-50; Bolat, 2003: s. 84).

İslâm kelâmcılarının bu yaklaşım biçimine paralel olarak Mu'tezilî Kâdî 'Abdülcebbar (öl.405/1025) da, âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu dolayısıyla da arazların sonradanlığını (hudûs) ispata çalışmıştır. Kâdî 'Abdülcebbar'a göre arazlar hakkında yokluğun mümkün olmasının delili, onların bölünebilir ve parçalanabilir yapıda olmalarıdır. Çünkü onca, hareketli olanının hareketi durduğunda, hareket ortadan kalkmakta ve bu özellik son bulmaktadır. Aynı şekilde sabit ve durağan olan da, hareketinden sonra bu özellik ve niteliğini yitirmektedir. O, bu konuda şunları söylemektedir:

"Kadîm hakkında yokluğun ('adem) caiz olmadığı delili, kadîmin, kendiliğinden kadîm olmasıdır. Zâtî sıfatlardan herhangi bir sıfata sahip olan bir varlığın ise, herhangi bir nedenle o sıfatlardan ayrılması mümkün değildir. Şayet arazların hâdis olduklarını anladıysan, onların bir fâil ve muhdis muhtaç oldukları şeyin mahiyetine geçebiliriz. Nesnel âlemindeki tasarruflarımız, nasıl bizlere muhtaç ve bizlerle ilgili ise, onların hudûsu da bize muhtaçtır. Hudûsa ortak olan tüm varlıkların bir muhdis ve fâile ihtiyaçta ortak olmaları gerekir. Bu konudaki görüşümüz, bu minval üzere cereyan eder." ('Abdülcebbar, 1408/1988: s. 93-94).

Kerrâmîler, Allah'ın "cisim" olduğu hususunda ittifak ederken "cisim" in anlamı ve mahiyeti konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Ancak Kerrâmîler'in büyük çoğunluğu Allah hakkında, "zâtıyla kâim bir cevher" anlayışını kabul etmişlerdir. Kerrâmiyye'nin karşıtları, onların benimsediği "Allah cisimdir; ancak bizim bildiğimiz cisimler gibi değildir" anlayışından hareketle onların, Allah'ı birer cisim gibi algıladıklarını dolayısıyla da Allah'a "bir mahal" ve "yer tayin ettiklerini" ileri sürmüşlerdir. Gerçekte Kerrâmiyye, az önce de işaret edildiği gibi "Allah'ın mekânı"

veya "işgal ettiği yer" anlamına gelebilecek ne bir beyanda bulunmuş ne de böylesi bir tezin savunmasını yapmıştır. Muhtemelen böyle bir suçlamanın nedeninin, o dönemde tartışılan ve itikâdî gruplar arasında ciddi bölünmelere sebebiyet oluşturan "sıfatların te'vîl edilmesi" meselesiyle doğrudan bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce Yahûdilik, Hıristiyanlık ve diğer kültürlerde cari olan "teşbih" ve "tecsîm" ile ilgili görüş ve düşünceler, mevcut ortam ve siyasî erk eliyle Kerrâmiyye'ye atfedilmiştir (Doğan, 2015: s. 184-211; Erdem, 1994: s. 75; Keyânî, 2013: s. 25).

Bilindiği üzere Selefiyye, Kur'an'ın müteşâbihleri ile Allah hakkında dinî naslarda beyan edilen ve insan-biçimci dili çağrıştıran haberî sıfatların aynen bizlere (ümme) aktarıldığı ya da beyan edildiği biçimiyle anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Buna karşılık Mu'tezile, aklın ön gördüğü ve tayin ettiği istikamette Arap dili ve belagâtının imkânları çerçevesinde bu sıfatların mutlak suretle uygun anlamlara "te'vîl" edilmesi gerektiğini benimsemiştir. Dolayısıyla Horasan'da güçlü nüfuza ve önemli taraftar topluluğuna sahip gruplar arasında cereyan eden bu tartışmalara Kerrâmîler de müdahil olmuşlar; ancak birçok konuda olduğu gibi meseleye derûnî ve manevî bir boyutla eğildiklerinden nihayetinde yanlış anlaşılmaktan da kurtulamamışlardır (İbn Maksûd, trz: s. 24); Muhtâr, 1971: s. 48. Bu hususta el-Bağdâdî'nin, Kerrâmîlere dönük ciddi itham ve suçlamaları bulunmaktadır:

"İbn Kerrâm, kitabında (Kitâbu 'Azâbi'l-Kabr) Yüce Allah'ın 'arşa dokunduğunu ve 'arşın, O'nun mekânı olduğunu yazmıştır. Fakat dostları (taraftarlar), 'arş hakkında "dokunma-temas etme" sözcüğü yerine "karşılaşma (mulâkât)" kelimesini kullanmış ve demişlerdir ki: "O'nunla 'arş arasında, 'arş aşağıya doğru inmedikçe, bir cismin bulunması doğru olmaz." Bu ise, onların kullanmaktan kaçındıkları "dokunma" sözünün anlamıdır." (el-Bağdâdî, 1991: s. 161).

"Onlardan bazıları, Allah'ın, 'arştan daha büyük olduğunu, 'arşın sağında ve solunda iki 'arş daha yaratsaydı, vasıtasız olarak üst yönden ikisine de dokunacağını (mülâkî) ileri sürmüşlerdir. Bu, her 'arşın Allah'ın bir parçası olmasını ve dolayısıyla da O'nun parçalanmasını gerektirmektedir." (el-Bağdâdî, 1991: 161; er-Râzî, 1398/1978: s. 29).

"Kerrâmiyye'den şöyle söyleyenler de vardır: "O, 'arşta dokunduğu yerde ne 'arşın dışına taşar ne de 'arşta herhangi bir şey ondan daha fazladır." Bu da, O'nun genişliğinin, 'arşın genişliği kadar olmasını gerekli kılar. Nişabur'da Kerrâmîlerden İbrahim b. Muhâcir diye bilinen birisi, bu görüşü savunuyor ve bu görüş lehinde münâzaralarda bulunuyordu." (el-Bağdâdî, 1991: s. 161; er-Râzî, 1406/1986: s. 29).

Görüldüğü üzere Kerrâmiyye tarafından savunulduğu ileri sürülen "Allah'ın 'arşına teması" ile ilgili görüşünün de temelde onların, "Allah cisimdir (vardır)" görüşleriyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Hatta onlar bu konuda o kadar hassas davranmışlar ki, "temas" kavramının yanlış anlaşılmasını önlemek amacıyla "karşılaşma" kavramının kullanılmasını tercih etmişlerdir. Kerrâmiyye'nin bu görüşünü ortaya attığı dönemde Müşebbihe ve Mücessime'nin, Allah hakkındaki teşbîhe ve teccîme istinat eden ciddi beyanları bulunuyordu. Allah'ın zâtı ve birliği konusundaki bu asılsız ve mesnetsiz beyanlara cevap vermek isteyen Kerrâmiyye, zamanla muhaliflerinin suçlamasına mazhar olmuş ve kavram kargaşası yaşanmıştır. Kerrâmiyye'nin geliştirdiği ve savunduğu "Allah, cisimdir" görüşü, doğal olarak Allah'ın bir mekânda olmasını gerekli kılmaktadır. Bu mekânda 'arştır ve Allah 'arşı üzerinde istikrar kılmıştır (Malamud, 1994: s. 55).

Kerrâmiyye, Allah'ın zâtı ve varlığı söz konusu olduğunda bu denli hassas ve anlaşılır bir yaklaşım sergilemesine rağmen onun muhalifleri, hadiseyi onların izah ve bakış açılarının tamamen dışında nesnel ve dünyevî bir çerçevede değerlendirmişler ve onları suçlamışlardır. Sözelimi Nureddîn es-Sâbûnî, Kerrâmiyye'nin bakış açısının kabulü halinde kendilerini teşbîhe sürükleyeceğini beyan ederek Allah'ın bütün boyutlarıyla 'arşına yerleşeceğini savunmuştur. Buna göre Allah, 'arşına ya tam denk gelecek ya da ondan büyük veya küçük olacaktır. Eğer Allah'ın zâtı, 'arşının yüzeyine eşit veya ondan küçük farz edilirse, bu durumda da Allah'ın sınırlı ve sonlu olması gibi bir durum ortaya çıkacaktır. Sonlu olmak ise, ilâh olmanın özelliklerinden değildir. Şayet Allah, 'arşından büyük olursa,

O'nun 'arşa denk gelecek miktarı, 'arşın miktarına eşit olacaktır. Bu durumda da Allah'ın parçalara ve kısımlara ayrılması gerekecektir ki, bu son tahlilde muhâldir. (es-Sâbûnî, 1993: s. 67-68; Mahmûd, 1967: s. 26; ez-Zehabî, 1982: s. 67).

Kerrâmiyye, nesnel ve dünyevî bütün olanaklardan uzak bir Allah tasavvuru geliştirmeye ve savunmaya çalışırken, karşıtları meseleyi nesnel olanaklara indirgeyerek çözümlenmeye çalışmışlar; bu sebeple de onların tıpkı Müşebbihe ve Mücessime gibi Allah'a yer ve mekân tayin etmiş olduklarını iddia etmişlerdir. Kerrâmiyye'nin temel amacı, başta Müşebbihe ve Mücessime'nin bakış açısını çürütmek sonrasında da İslâm Kelâmı'na dışarıdan servis edilmiş olan yabancı etiketli sanal görüşlerin önüne geçmektir. Kerrâmiyye, Allah'ın sınırlı ve sonlu bir varlık olarak algılamış değildir. Bu nedenle de O'na, ne bir mekân aramış ne de O'nu bir cihet/yön tayin etmiştir. Zira cihetlerin sınırlı olup olmaması sorunu da, Kerrâmiyye'yi bir hayli meşgul etmiştir. Çünkü Mücessime, Allah'a "bir nihayet" (*son*) takdir etmişlerdir. Onlardan bir kısmı Allah'ın nihayetini, altından; diğer bir kısmı da altı cihetten olacağını söylemişlerdir. Kerrâmiyye'nin geneli, Allah hakkında herhangi bir cihet sınırlamasının mümkün olmadığını savunmuş ve "*Allah azamet sahibidir*" demişlerdir:

"Allah, vahdeti ile birlikte 'arşın her cüzü üzerindedir. 'Arş, O'nun altında, O ise, 'arş dâhil olmak üzere her cüzün üzerindedir. O, 'arşın bir parçasının üzerinde olduğu gibi hepsinin üzerindedir." (er-Râzî, 1406/1986: s. 42-43).

Kerrâmiyye, Allah'a izafe edilen bütün isim ve sıfatların, O'nun zâtının yerini almasını veya zâta indirgenmiş olmasını istemediğinden sıfatları, Allah'ın zâtından başka hâdis olan unsurlar olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla sıfatlar, mevsufun dışında olup vasıflanan şeyden tamamen ayrıdır. Bu nedenle Kerrâmiyye, Mu'tezile tarafından savunulan zât ile sıfatın aynı olduğu yaklaşımını reddetmiş ve Ehl-i Sünnet geleneğine de uygun olarak Allah'ın zâtı ile sıfatlarını ayrı ayrı değerlendirmiştir. Böylece onlar, Allah'ın zâtı yerine kullandıkları "cisim" kavramını, "ezelî" ve "kadîm" addederken, Allah'ın zâtına izâfe edilen sıfatları ise, "arazlar" olarak kabul etmişlerdir. Bundan dolayı Kerrâmiyye, isim ile müsemâyı (isimlenen) birbirinden ayırmıştır. Buna mukabil Eş'arî kelâmcılar ise isim ile müsemâyı bir ve aynı kabul etmişlerdir (es-Sâ'ûdî, 1996: s. 32). Onlara göre müsemâmâ ve onun ibareleri, "tesmiye"den ibarettir:

"Ashabımızdan çoğu, ismin müsemâmâ ve onun ibârelerinin, tesmiyeleri olduğunu söylemiştir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, "Tefsîru'l-Kur'ân" da buna delil getirmiştir. O, "Kitâbu's-Sifât" da, ismin, sıfat olduğunu ve onun kısımlarının da sıfatların kısımları gibi olduğunu beyan etmiştir." (el-Bağdâdî, 1346/1928: 114-115; en-Nesefî, 1412/1991: s. 64).

Kerrâmiyye, Mu'tezilî kelâmcılarca ileri sürülen zât=sıfat anlayışının bir yansıması olarak Allah'a izafe edilen isim ve sıfatların O'nun zâtının yerini almasını istemediğinden, büyük ihtimalle Mu'tezile'ye karşı direnmek için böylesi bir isim ve sıfat anlayışını ortaya atmıştır. Normalde Kerrâmiyye'nin benimsemiş olduğu sıfat teorisi, Ehl-i Sünnet'in özellikle de Eş'arîler'in sıfat anlayışla bağdaşmaktadır.

II.2. İmân ve İkrâr Düşüncesi

İmân konusuna kendi teolojik sisteminde eğilen ve ona farklı bir bakış açısı getiren ekollerden birisi de, Kerrâmiyye'dir. Gerçekte Kerrâmiyye'nin imân tarifini ya da imân nazariyesini nasıl algıladığını incelemeyen evvel, onların kurguladıkları temel teolojik sistemlerinin köklerini iyi çözümlenmek ve irdelenmek gerekmektedir. Daha önce de tespit edildiği gibi onların düşünce sisteminin ana dayanaklarının, bölgede kendilerinden önce etkili olan Ebû Hanîfe ve bu çizgide düşünen ve hareket etmiş olan meşhur zevatın din anlayışına istinat ettiğini belirtmekte yarar vardır. Bu bakımdan Kerrâmiyye'nin imân anlayışını anlamaya ve incelemeye çalışırken, aslında İbn Kerrâm ve Kerrâmîler'in temel esin kaynağı olan Ebû Hanîfe'nin imâna bakışını ve ona yüklediği anlamı hatırlamak gerekmektedir.

Ebû Hanîfe imânı şöyle tanımlamıştır:

"Allah, insanları küfür ve imândan hâlî olarak yaratmış, sonra onlara hitap ederek emretmiş ve nehyetmiştir. Kâfir olan; kendi fiili, hakkı inkâr ve reddetmesi ve Allah'ın yardımını kesmesiyle küfre sapmıştır. İmân eden de kendi fiili, ikrârı, tasdiki ve Allah'ın muvaffakiyet ve yardımı ile imân etmiştir. Allah, Âdem'in neslini, sulbünden insan (zerreler) şeklinde çıkarmış, onlara akıllar (ukelâ) vermiş, onları muhatap almış, imânı emredip küfrü de nehyetmiştir. Onlar da hemen O'nun Rabblığını ikrâr etmişlerdir. İşte bu, onların imânı olmuştur ve onlar bu fitrat üzerine doğmaktadırlar. İşte kim bundan sonra küfrederse, o aslî fitratını değiştirmiş ve bozmuş olur. İmân ve tasdik eden de, bu fitrat üzere sebat ve devam etmiş olur." (Ebû Hanîfe, 1992: s. 56).

"Allah, kullarından hiç birisini imân ya da küfre zorlamamış, onları mü'min veya kâfir olarak yaratmamıştır. Ancak onları, şahıslar (eşhâs) olarak yaratmıştır. İmân ve küfür onların filleriştir. Allah, küfre sapanı, küfrü esnasında kâfir olarak bilir. O kimse daha sonra imân ederse, Allah imânı halinde onu mü'min olarak bilir, ilmi ve sıfatı değişmeksizin onu sever." (Ebû Hanîfe, 1992: s. 56).

Ebû Hanîfe, imânı, insanın yaratılışı ile ilişkilendirmektedir. İnsanın ilk yaratılışı esnasında kendisine yaratılışının Allah tarafından hatırlatıldığını dile getiren Ebû Hanîfe, bir bakıma "fitrat"ı öncelemiştir. Ebû Hanîfe'den aktardığımız bu pasajda dikkati çeken en önemli unsur, ilk yaratılıştaki insanın Allah tarafından muhatap alınıp konuşulması ve insana yaratılış olarak en yüksek değer ve şeref verilmesidir. O, burada Allah ile insan arasında gerçekleşen "söz"e (*mîsâk*) vurgu yapmıştır. İlk yaratılıştaki alınan "ikrâr"ın, insanın bütün benliğini ve ontolojisini oluşturduğuna dikkati çekmiştir. İnsanın özüne ve asliyetine dönük bu beyan, Ebû Hanîfe'ye göre bilfiil imân ya da bilfiil "küfür" demek değildir. Ancak insanın ilk yaratılıştaki bu durumu ve özü olmasaydı, imân olayından da bahsedilemezdi. Ebû Hanîfe, ilk yaratılıştan sonra dünya hayatını yaşamayan terk edilmiş insanın, doğrudan kendi eylem ve davranışlarıyla imân şerefini ya da küfür bataklığını hak ettiğini (*kesb*) savunmaktadır. Yani diyor Ebû Hanîfe, imân ya da küfür, bir zorlama ve mecburiyet meselesi değildir. İlk yaratılıştaki (*zerr-i evvel*) bir eşitlik ve adalet söz konusudur. Bu durum, Allah'ın insana bir rahmeti ve ihsanıdır. Bu nedenle Ebû Hanîfe, imân ve küfürde bütün insanların eşit ve âdil yaratılmış olduklarını dolayısıyla da mü'mine, fitratı gereği çabalayan ve arayışta olana lütfuyla imânı sevdirdiğini; ancak kalbini fesat, kötülük, çirkinlik ve din dışı eylemlerle dolduran ve yönlendiren kişiye de küfrü layık gördüğünü söylemek istemiştir. Ebû Hanîfe, ilk yaratılıştaki (*zerr-i evvel*) "belâ" ikrârının, kişinin imân veya küfrünü tercihinde önemli bir asiyeonah sahip olduğunu düşünmekte, bu nedenle de safiyyetini, asliyyetini, varlık nedenini, özünü ve insan olma şeref ve onurunu hatırlayan kişinin mü'min olacağını kabul etmektedir. Ebû Hanîfe'nin imân anlayışında "fitrat"ı öncelemesi ve üzerinde yoğunlaşması, diğer yandan Hz. Peygamber'in, "fitrat"a bakışını da akla getirmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle demiştir:

"Her doğan, İslâm yaratılışı (fitrat) üzere doğar. Sonra ana-babası onu yahûdîleştirir yahut hıristiyanlaştırır yahut da mecûsîleştirir. Sonunda o, bunu, dili ile açıklar, ikrâr eder." (el-Buhârî, 1315: s. 79-80).

İmânı, dinin vazgeçilmez bir ilkesi olarak telakki eden Kerrâmîyye, imân anlayışında kullandığı ve geliştirdiği kavram metodolojisi açısından selefi Ebû Hanîfe'yi izlemiştir. Çünkü Ebû Hanîfe'nin imân tarifi ve bu tarifte kullandığı kavramlar, başta İbn Kerrâm'ı sonradan onun takipçilerini derinden etkilemiştir. İmânın mahiyeti ve içeriği üzerinde yoğunlaşan Kerrâmîler, imânı, tamamen insanî, ahlâkî ve dünyevî hükümler açısından yorumlamaya çalışmışlardır. Kerrâmîyye içinde bulunduğu mevcut koşul ve imkânlar itibarıyla hemen hemen herkesi kucaklayacak, dinî dairenin içine yerleştirecek ve gönlünü İslâm'a ısındıracak bir projenin peşinde olmuştur. Bu yüzden de onların imân telakkisinde başat unsur "ikrâr"dır. "Niyet ve ikrâr"ın üzerinde yoğunlaşan Kerrâmîyye, imânın asliyyeti ve ana gövdesi konusunda bunu yeterli ve geçerli görerek, bir bakıma kendinden önceki Mürcîî anlayışı

biraz daha geliştirmiş ve kuramsallaştırmıştır. Bu istikamette Kerrâmiyye'nin imân nazariyesi kaynaklarda şöyle aktarılmaktadır:

"Kerrâmiyye, imânın sadece "ikrâr" olduğunu ileri sürmüştür. Bu, Allah'ın, zerr-i evvelde (ilk yaratılış) yaratıklara: "Ben, sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da: Evet (belâ) dediler" sözündeki "evet" (belâ) ifadesidir. Kerrâmiyye, bu sözün kıyâmete kadar susmuş olsa veya dilsiz kalsa da bunu söyleyen herkeste devam edeceğini; bunun ancak dinden dönmekle (riddet) geçersiz olabileceğini ileri sürmüştür. [Bir kimse], irtidât ettikten sonra ikinci kez ikrâr ederse, dinden döndükten sonraki ilk ikrârı, imân olmuş olur. Dolayısıyla onlar (Kerrâmiyye), ikrârın tekrarının imân olmadığını benimseyerek münâfikların imânının aynen peygamberlerin, meleklerin ve diğer mü'minlerin imânı gibi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hatta onlar; münâfikların gerçek mü'min olduklarını dahi ileri sürmüşlerdir. Gerçek mü'minin, münâfikların lideri 'Abdullah b. 'Ubeyy gibi cehennemde ebedî olarak kalmasını; gerçek kâfirin de küfür ifadesine/davranışına zorlanarak ölmesi durumunda, tıpkı 'Ammâr b. Yâsir'de olduğu gibi cennette kalmasını mümkün görmüşlerdir." (el-Bağdâdî, 1346/1928: s. 248; ez-Zehebî, 1963: s. 44).

Kerrâmiyye, imânı "ikrâr"la sınırlandırırken, bunun "soyut veya niyet ve karardan bağımsız bir lisan ile olduğunu" asla beyan etmemiştir. Kerrâmiyye, ilk yaratılış yani zerr-i evvelde Allah'a verilen sözün niyeti de kapsadığını ve kişinin kalbinde karar kılmış olduğunu kabul etmektedir. Aslında bu kabulde onlar, benimsemiş olduğu din ve hayat telakkisine de uygun biçimde, gerçek imânın insanı mükemmelleştireceğini, özüne ve hakikate döndüreceğini hatta biraz daha ileri gidersek tasavvufî ve mistik söylemle ilâhî varlıkta kaybolacağını (*fenâfillâh*) söylemek istemişlerdir. Kerrâmiyye, gerçek tevhid ve adaletin bu şekilde geçerli olacağını; cenneti elde etmenin veya rûz-i mahşerde mutluluğa erişmenin selâmet ve usûlünü burada aramaktadır. Dolayısıyla onlar, "belâ" ikrârının, imânın asliyyetini ve özünü oluşturduğunu tasarladıklarından, benimsemiş oldukları teolojilerini Kur'ân'la da uyumlu hale getirmenin çabasına koyulmuşlardır. Eğer bu çabada olmasalardı, dinden dönen kimseler (*ehlu'r-ridde*) konusunda onların ikinci kez "ikrâr"larını zorunlu addetmezlerdi. Kerrâmiyye'ye göre kişi, küfre girmedikçe kâfir olmaz. Şayet küfre girecek olursa, bu durumda kesinlikle yeniden imân etmesi gerekir. Dinden dönmedikçe, zerr-i evvelde alınan "ikrâr" geçerli ve yeterlidir. Hak din insanın fitratına tevdi edildiğinde, alınan söz (*mîsâk*) gereği insanın bu fitratı değiştirmede müddetçe ya da ona müdahil olunmadıkça, bu yapıda bir değişme ve dönüşümün olmayacağı kabul edilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki zerr-i evveldeki bu ikrâr, kişinin ilk yaratılıştaki bu sözünü unutmaması sebebiyledir. Allah, insanın asî ve unutkan bir varlık oluşunu hesaba katarak, tâ yaratılışın başında bu sözü ondan almış ve bizzat insanın kendisini buna şahit tutmuştur:

"Kerrâmiyye, imân konusuyla da uğraşmış ve imânın, bir ferdin tâ zamanın başlangıcındaki ikrârı olduğunu ve bunu tekrar edip durmanın, -dinden dönmüş birinin dinden dönüşünden sonra yeniden imâna gelmesi dışında- imân sayılmayacağını ve imân olmadığını iddia etmişlerdir. Onlar şu iddiada bulunmuşlardır: "İmân, selâm olsun Neb'i'nin istenmesi hususunda ilk nesillerin eski ikrârı olup bu konudaki sözleri, "Evet, şüphesiz (belâ)'dır". Bu sözün, din değiştirmedikçe kaybolmayacağını, ebedî olarak sürüp gideceğini ileri sürmüşlerdir..." (el-Bağdâdî, 1991: s. 166).

Onların bu konuda kendilerine temel referans aldıkları âyet şu şekildedir:

"Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine şahit tutarak: "Ben, sizin Rabbiniz değil miyim?" demiş, onlar da: "Evet, şahit olduk (ki Rabbizsin)" demişlerdi. Böyle yapmamız, kıyâmet günü, "Biz, bundan habersizdik" dememeniz içindir." (el-A'râf: 7/172).

Teolojik olarak bakıldığında Kerrâmiyye'nin imân anlayışında geçerli olan "ikrâr", elbetteki içten gelen, kabullenilen ve ilk yaratılıştaki verilen söz (*mîsâk*) tescil edilmiş bir imândır. Kanaatimizce Kerrâmiyye, imânın mahiyetini iki aşamalı kabul etmiştir. *İlk aşamada*; zerr-i evvelde

yapılan şahit ve konuşma dolayısıyla insanın özünde ve ruhunda; kısacası kalbinde böyle bir durum tecelli etmiştir. Bu durum onlara göre, bir karar ve bir niyettir. İşte Kerrâmiyye, özellikle de dinî anlamda imânî konuşlandırırken temel ilhamını buradan almakta ve böylesi bir imânın, her türlü tarif ve tanımlamadan berî olduğunu düşünmektedir. Bu imânın, "bir *fitrat imânî*" olduğunu düşünen Kerrâmîler, insanı insan yapan ve yaratılmışlar içerisinde onu farklı kılan yegâne unsurun bu olduğunu tasarlamışlardır (el-Makdîsî el-Beşşârî, 1424/2003: s. 89; Massignon, 1954: s. 71).

İkinci aşamada ise; daha çok insanî, ahlâkî ve dünyevî faktörleri hesaba katarak hareket etmişlerdir. Bu imânın, "bir *hukuk/ahlâk imânî*" olduğunu kurgulayan Kerrâmîler, nesnel alanda bu imânî yeterli ve geçerli görerek sadece ikrârla sınırlandırmışlardır. Çünkü dünyevî ahkâmın icrası için *ikrâr* yeterlidir. Bu sınırlandırma hiçbir şekilde, ne tasdikin ne de amelin ötelendiği veya bertaraf edildiği anlamına gelir. Anlaşıldığına göre Kerrâmiyye, imân hükmünün gerçekleşmesini öncelikle içte; daha doğrusu gönül/kalpde, daha sonra da onun bir şartı olarak dille ikrârını/ilanını ön görmüştür. Bundan dolayı onlar, insanın içinde hissettiklerini ve duygularının coşkunu dışa yani nesnel alana yansıtılmalarını ilk etapta ikrâra bağlamışlardır. Şayet muhaliflerinin iddia ettikleri gibi olsaydı, bu durumda onların ameli de ötelediklerini veya âhiret inancını reddettiklerini de kabul etmemiz gerekirdi. Oysaki onlar, ne ameli ne de âhiret inancını reddetmişlerdir. Bu bakımdan onların kelâm sistemlerinin satırları arasında kayıtlı bu iki aşamalı imân algısının gayet tutarlı ve anlaşılır olduğunu söylemek gerekir. Kaldı ki her şeyin de ötesinde, eğer Kerrâmiyye sadece dille yapılan imânî dini yaşama ve samimiyet anlamında makbul görmüş olsaydı, bu durum onların aşırı mistik ve tasavvufî din politikalarıyla da çelişirdi. Öyle ya, imânî sadece mutlak dille ikrâra indirgeyen bir anlayışın bırakın zühd, ibâdet ve takvâ ehli olmalarını onların imân edip etmedikleri dahi tartışmalı hale gelirdi. Zindan ve sürgün hayatı yaşamış olan ve yaşamı sürecince de binbir hengâme, çile ve sıkıntıyla yüz yüze kalmış olan İbn Kerrâm'ın, zühd ve ibâdet hayatı, neredeyse bütün Horasan ve civar bölgelerde duyulmuştur. İbâdet ve zühdüne bu denli düşkün olan hatta bu anlayışı kendi kelâm sisteminin ana merkezine yerleştiren bir şahsiyet ve onun taraftarlarının, imân anlayışlarını bir polemik konusu haline getirme ancak yukarıda sıraladığımız dinî, siyasî, sosyal ve kültürel nedenlerle izah edilebilir (ez-Zehebî, 1963: s. 46).

Kerrâmiyye'nin kabul ettiği imân anlayışlarının ahlâkî olduğu kadar insanî; diğer bir deyişle psikolojik ve anatomik yapıya uygun olduğunu belirtmekte yarar vardır. Zira imân olayı, bir çırpıda insanın içinde ve gönül dünyasında belirecek ve onu coşturacak bir aksiyon değildir. Çünkü İmân, bir sürecin ismidir. Bu sebeple de imâna ilk giriş "*ikrâr*"la olmakta ve doğrudan beyan edilmektedir. Kuvvetle muhtemeldir ki Kerrâmîler de, bu yaşantıyı biraz daha zamana bırakarak manevî ve ruhsal anlamda insanı rahat ve huzurlu tutmak istemişlerdir. Belki de Kerrâmîler, gerek içinde buldukları toplumları gerekse arenada itibar edilen diğer dinî-mezhebî anlayışlarla aynı çizgide kalmamak için, böylesi bir metodolojiyi kendi teolojilerine iliştiirmiş olabilirler. Kerrâmiyye'nin Horasan ve Mâverâünnehir'deki mücadele ve çalışmaları dikkate alındığında bu tespitimiz iyice belirginleşmektedir. Zira bölge insanların mevâlî denilen ve ötelenen, daha çok köy ve kırsal kesimde yoğunlukta bulunan insanlardan oluştuğu nazar-ı dikkate alındığında, onların niçin sadece "*ikrâr*" üzerinde bu denli yoğunlaşmış oldukları daha net anlaşılmaktadır. Bir de buna, onların, gayr-i müslim insanları İslâm'a kazandırmak için ciddi bir gayret sarf etmiş olduklarını ilave edersek, Kerrâmî orijinli imân nazariyesinin haklılığı iyice ortaya konmuş olur. Bilindiği üzere İslâm'a yeni giren ve İslâm'la ilk kez karşılaşan insanların imânî olup olmadığı veya ne denli imâna mütehayyiz oldukları problemi hep tartışılmıştır. Dolayısıyla Kerrâmiyye'nin, ilk kez dine girecek insanlara onların ikrâr ve beyanlarına itibar etmekten başka bir çıkar yolu da kalmamıştır. Hiç kuşkusuz onlar, imânın gerçekleşmesinde *kelime-i şehâdeti* dille ifade etmeyi yeterli ve geçerli görmeleri nedeniyle, İslâm'a girişi kolaylaştırmışlardır. Çünkü Kerrâmiyye zaviyesinden bu kişi, Müslüman olmuş ve bu vasfıyla da ümmetin bir parçası haline gelmiştir. Kaldı ki, imânın ve imân beyanının dille olması gerektiğini ilk

söyleyenler sadece Kerrâmîler de değildir. Sözelimi İslâm tasavvuf kültüründe yetişmiş ünlü sufilerden birisi olan Cüneyd-i Bağdâdî (öl.207/822) de, ilk ikrârın üzerinde yoğunlaşan ve zerr-i evveldeki *mîsâkı* öne çıkararak bir bakış açısına sahiptir. Aynı durumun izlerini, Muhyiddîn İbnu'l-Ârâbî'nin (öl.560/1240) varlık felsefesinde de bulmak mümkündür. (Affi, 1975: s. 175, 192; Yasa, 2007: 89; ez-Zehebî, 1963: s. 49).

II.2.1. Münâfığın İmânı

Kerrâmiyye, benimsemiş olduğu imân anlayışına paralel olarak münâfığın da mü'min olduğunu savunmuştur. Ancak onların bu savunusunun temelinde tamamen dünyevî ve insanî unsurlar belirleyici olmuştur. Eş'arî 'Abdülkâhir el-Bağdâdî bu konuda şu bilgileri vermektedir:

"...Dolayısıyla onlar (Kerrâmiyye), ikrârın tekrarının imân olmadığını benimseyerek münâfıkların imânının aynen peygamberlerin, meleklerin ve diğer mü'minlerin imânı gibi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hatta onlar, münâfıkların gerçek mü'min olduklarını dâhi ileri sürmüşlerdir. Gerçek mü'minin, münâfıkların lideri 'Abdullah b. 'Ubeyy gibi cehennemde ebedî olarak kalmasını; gerçek kâfirin de küfür ifadesine/davranışına zorlanarak ölmesi durumunda, tıpkı 'Ammâr b. Yâsir'de olduğu gibi cennette kalmasını mümkün görmüşlerdir." (el-Bağdâdî, 1346/1928: s. 251; eş-Şehristânî, 1934: s. 131).

"Yine iddialarına göre şehâdet kelimesinin iki bölümünü (Allah'tan başka ilâh bulunmadığına şehadet ederim ve Hz. Muhammed'in de O'nun kulu ve resûlü olduğuna şehâdet ederim) ikrâr eden kimse, risâlet konusunda küfre inansa bile, gerçek bir mü'mindir. Yine onlar, Yüce Allah'ın haklarında küfürle suçlanmaları konusunda birçok âyet indirdiği münâfıkların da gerçek birer mü'min olduklarını ve imânlarının, peygamber ve meleklerin imânı gibi olduğunu iddia etmişlerdir. Muhaliflerinden olan Ehlü'l-Ehvâ ve Ehl-i Sünnet'in muhalifleri hakkında, "onların âhiretteki azapları ebedî olmayacaktır" demişlerdir. Ehlü'l-Ehvâ ise, Kerrâmiyye'nin temelli cehennemde kalacağına inanmaktadır." (el-Bağdâdî, 1346/1928: s. 251).

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre Kerrâmiyye, Hz. Peygamber dönemindeki münâfıkları da hakikî mü'min olarak kabul etmiştir. (el-Eş'arî, 1400/1980: I/141). Şunu ifade edelim ki Kerrâmiyye, gerçekte el-Eş'arî'nin söylediği gibi doğrudan münâfıkları mü'min olarak kabul etmemiştir. Şayet muhaliflerinin iddia ettikleri gibi bu görüş doğru olsaydı, o takdirde onların mü'min kabul ettikleri insanları âhirette cehenneme değil, cennete göndermeleri gerekirdi. Zaten eş-Şehristânî'nin Kerrâmîler hakkında vermiş olduğu, "*Kerrâmîler'e göre münâfık, dünyada hakikaten mü'mindir, âhirette ise ebedî azaba duçar olacaktır*" (eş-Şehristânî, 1934: s. 131) şeklindeki bilgi, bizleri destekler mahiyette bir kayıttır. Aslında eş-Şehristânî'nin bu beyanı, Kerrâmîler'e bu hususta göndermede bulunan ve onları itham eden bütün Eş'arî geleneğe müntesip kelâmcıları susturacak bir cevaptır (Madelung, 1988: s. 15). Bu çerçevede onların, diğer sünnî mezheplerden farklı çok da maksadı aşan bir düşüncüyü savunmadıkları hatta amelî bakımdan halefî oldukları Ebû Hanîfe ve müntesipleriyle aynı çizgide kaldıklarını söylemek pekâla mümkündür. Bizlerin, onları Hanefiler'e bağlı bir kelâm okulu olarak vasıflandırmamız da işte bu sebeptir.

Yukarıda el-Bağdâdî'nin kendi eserinden aktarmış olduğumuz tartışma örneğinde de görüldüğü gibi Kerrâmiyye, münâfıkların âhirette Allah'ın izniyle mutlaka azaba duçar olacaklarını ve cehenneme gideceklerini savunmuştur. Bizler, bu konuda da Kerrâmiyye'ye haksızlık yapıldığını ve hiçbir karne ve belge olmaksızın yerildiklerini ve itibarsızlaştırıldıklarını düşünmekteyiz. Çünkü onların münâfıklarla ilgili bu tarifleri, aslında Hz. Peygamber'in uygulamalarına istinat etmektedir. Bilindiği üzere Hz. Muhammed, kendisine iltica eden gayr-i müslimlere evini açmış, onları misafir etmiş; dolayısıyla da onların beyan ve ikrârlarına göre bir muamelede bulunmuştur. Hiç kuşkusuz Hz. Muhammed de bu muameleyi, sadece dünyevî hükümler için uygulamış, genel-geçer bir örneklik oluşturmamıştır. Kısacası bu muamelenin tamamen insanî, ahlâkî ve dünyevî kaygılardan ve hukuktan

ötürü varlık bulunduğu anlaşılmaktadır. İşte Kerrâmîler de, Hz. Peygamber dönemindeki bu uygulamaya istinaden münâfıkların ikrârlarına karşılık onların mü'min kabul edilebileceğini ve kendilerine dünyevî ahkâmın uygulanmasını mümkün görmüşlerdir. Kerrâmîler'in mü'min diye tarif ettikleri bu kimseler, haddi zâtında Allah katında kâfir olanlardır. Allah onların kalbini ve gönüllerinin tâ derinliklerini bilmektedir (el-Bağdâdî, 1346/1928: s. 251). Ancak diyor Kerrâmîler, biz insanların lisanlarında beyan ettikleri söz ve kavllerine göre davranmak durumundayız. İnsanların içini (kalp) ve gönül dünyalarını doğrudan doğruya bilemeyeceğimize ve niyet testine de kalkışamayacağımıza göre son tahlilde onların sözlerini dikkate almak zorundayız. Zira bir insan nifak üzere bile olsa ikrâr ettiği takdirde dünyada ve hukuk nazarında genel anlamda diğer inananlarla eşit bir emniyet ve güven içerisindeyler. Nifakına rağmen insanlar nazarında mü'mindirler. Çünkü burada önemli olan sözlü beyandır, yani “ikrâr”dır. İnsanlar nazarında hukuken mü'min olmalarına rağmen akibetlerinde cehennemliktirler. İşte Kerrâmiyye, dünya hayatının ötesinde münafıklarla ilgili kesin hükmün, ancak Allah tarafından verileceğini düşünmektedir. Eğer bir insan buna rağmen ikrâr etmezse, dünyevî/ictimâî zaviyeden mü'min addedemez; fakat gerçekte mü'mindir ve cennet ehlidir (el-Bağdâdî, 1346/1928: s. 254). Öyle görünüyor ki Kerrâmîler'in, imân söz konusu olduğunda “*dil ile ikrâr*” unsuru üzerinde niçin bu kadar yoğunlaştıkları hatta ısrarcı oldukları daha iyi anlaşılmaktadır. Nitekim iki hasım insan arasında akli ve mantikî bir karar verebilmemiz için, öncelikle onları dinler ve beyanlarını esas kabul ederiz. Bu durum, aynen mahkemede de böyledir; zira hâkim kararını verirken insanların kalplerinde geçenlere veya o anda hissettiği duygularına göre değil; iki kişinin öncelikle beyan ve uygulamalarına dayanarak karar vermektedir.

II.2.2. Çocukların İmânı

Kerrâmiyye'nin, küçük çocukların imânı ile ilgili görüş ve yaklaşımları da, İslâm düşüncesinde yansımaları bulmuş ve bu minvalde değişik tartışmalar yaşanmıştır. el-Bağdâdî, bu tartışmayı kendi eserinde şu şekilde aktarmaktadır:

“Kerrâmiyye, ilk yaratılış (zerr-i evvel) sırasında herkeste imânın bulunduğunu ileri sürmüştür. Sonra onlar, kendi aralarında görüş ayrılığına düşmüşlerdir: Onlardan el-Esram diye bilinen birisi, bugün zürriyetin imânla sorumlu (me'mûr) olmadığını iddia etmiştir. [Hiç kuşkusuz] onlara tevâhidten sorulsa, tâ'at olarak değil de, ancak imân olarak cevap verirler. Onların çoğunluğu sorumlu olduklarını söylemişlerdir. Onların cevabı da, tâ'attır.” (el-Bağdâdî, 1346/1928: s. 257).

“Onlara şöyle deriz: “Eğer onlar [çocuklar] imân üzere doğmuş olsalardı, Müslümanların, müşriklerin çocuklarına köle muamelesi yapmaları doğru olmazdı. Çünkü onların çocukları, ilk imândan sonra şirklerini açıkça ortaya koymamıştır. [Bu itibarla] vucûbiyyetin akıl ve ergenliğe erişmekle ilgili olduğuna delil, Hz. Peygamber'in şu sözüdür: “Ergenliğe varıncaya kadar çocuktan, ayrılincaya kadar mecnûndan ve uyanıncaya kadar da uyuyandan kalem kaldırılmıştır.” (el-Bağdâdî, 1346/1928: s. 257).

“Çocukların imânı konusundaki tartışma, birazdan değineceğimiz farklılıklara dayanmaktadır: Kerrâmiyye'ye göre çocuklar, ister mü'min isterse de kâfir olarak doğmuş olsalar, ilk yaratılış esnâsında geçmiş olan ikrârlarıyla mü'min olarak doğmuşlardır. [Şu hâlde], onlardan birisi ergenlik dönemine erişirse, onun durumuna bakılır: Eğer onun anne-babası kâfir ise, onun da küfrüne karar kılınır. Yok, eğer onun anne-babası veya onlardan her biri mü'min ise, o [çocuk] dinden dönmüş (mürted) kabul edilir.” (el-Bağdâdî, 1346/1928: s. 257).

“[Bu durumda] onlara şöyle deriz: Bu değerlendirmeye göre, anne-babası kâfir olan bir çocuk mü'min olup ergenliğe erişmeden önce ölse, tıpkı mü'minlerin çocuklarına yapıldığı gibi Müslümanların kabristanlığına defnedilmesi, onun yıkanması ve namazının da kılınması gerekir. Hatta onun malı, kâfirlere değil de Müslümanlara kalması gerekir. Aynı şekilde ergenliğe erişip anne-babasının dinini seçmiş olsa, dinden dönmüş olması dolayısıyla öldürülmesi ve kendisinden cizyenin

kabul edilmemesi gerekir. [Diğer taraftan], Kaderiyye'den el-Gaylâniyye, âlemin sonradan yaratılışını (hudûs) ve Allah'ın varlığını zarûrî olarak bilip bunu ve Allah katından geleni ikrâr eden bir çocuğun mü'min olduğunu; bunun zıttına inanan ve bunun zıttını ikrâr eden bir çocuğun da kâfir olduğunu ileri sürmüştür." (el-Bağdâdî, 1346/1928: s. 258).

Kerrâmiyye, küçük çocukların, mü'min ya da kâfir anne-babadan doğmuş olsun her halükârda Müslüman olarak kabul edilmeleri gerektiğini savunmuştur (el-Bağdâdî, 1346/1928: 258). Onların buna en büyük delil i ise, zerr-i evvelde onlardan mîsâk alınmış olmasıdır. Tıpkı imânı ikrâr olarak tanımlarken hangi delile istinat etmişlerse, çocukların imânı meselesinde de aynı anlayışa dayanarak hareket etmişlerdir. Kerrâmiyye daha sonradan kendi öz ve yaratılış gayesine aykırı hareket eden çocuk şayet küfre girecek olursa, onun anne-babasına bakılarak karar verilmesi gerektiğini belirterek bu durumda anne-babası kâfir iseler, çocuğunda kâfir kabul edilmesini savunmuşlardır. Şayet anne-babasından ikisi veya birisi kâfir iseler, bu durumda da çocuğun dinden dönmüş (*ehlu'r-ridde*) olduğuna karar vermişlerdir.

el-Bağdâdî'nin eserinden alıntıladığımız yukarıdaki tartışma metninde, kendisinin de doğrudan aktardığı gibi Hz. Muhammed'den gelen beyanata dikkat kesilmek gerekmektedir. Hz. Muhammed, küçük çocukların ergenlik çağına erişinceye kadar kendilerinden sorumluluğun kaldırıldığını, onların bu dönemdeki inanç ve davranışlarıyla ilgili herhangi bir hesabın söz konusu olmadığından bahsetmiştir. Bu anlamda Kerrâmiyye, İslâm Peygamberi'nin Sünnetine de sadık kalarak, benimsediği imân nazariyesine uygun biçimde küçük çocukların imânlarıyla ilgili olarak kesin bir değerlendirmede bulunmuştur. Kerrâmiyye'nin meseleye yaklaşımının, İslâm'ın hoşgörüsü, adalet ve ahlâk ilkelerine oldukça uygun olduğunu söylemek gerekmektedir. Çünkü onlar, küçük bir çocuğun imân anlayışını bir problem haline getirmeyerek, aslında İslâm'a karşı muhtemel menfi ve olumsuz bakışları kırmak ya da en azından bunun önüne geçmek istemişlerdir. Kerrâmiyye, kendi teolojisinde ilk yaratılıştaki fitrî imânı, gerçek ve en doğru imân olarak benimsediğinden çocuğun anne-babasının kâfir olup olmadığına veya onun zinâ sonucu oluşup oluşmadığına bakmak istememiştir. Bilakis onlar, özellikle de akîl bâliğ olduktan sonra, çocuğun kendi özündeki ve asliyetindeki (fitrat) imâna göre davranıp davranmadığını; eylem, söylem ve düşüncelerinin ilkiyle ne kadar uyumlu olup olmadığına bakmışlardır. Bu doğrudur, zira onlara göre çocuk sonradan diliyle tekrardan mü'min olduğunu ikrâr eder ve bunu da çevresi duyarsa, onu İslâm ümmetinin bir parçası ve ferdi olarak kabul etmek gerekir.

el-Bağdâdî'nin, bu tartışmada Kerrâmiyye'ye çok şiddetle karşı koyduğunu veya kesinkes onları reddetmiş olduğunu söylemek imkânsızdır. Öyle ki o, satır arasında istemede de olsa küçük çocukların kâfir veya müşrik addedilmeleriyle ilgili bir problemde İslâm ümmetinin onlara olan bakışını ve uygulamalarını sorgulamak istemiştir. Zira küçük çocukların köleleştirilmeleri, öldüklerinde cenazelerinin yıkanmaması, cenaze namazlarının kılınmaması ve Müslüman kabristanlığına defnedilmemeleri gibi temel fikhî meseleler bunlardandır. Bu cümleden hareketle diyebiliriz ki, çocukların inançları gereği hiçbir sorumlulukları yokken köle olarak çalıştırılmaları, öldüklerinde de yıkanmamaları, cenaze namazlarının kılınmaması ve Müslüman kabristanlığına defnedilmeleri gibi tamamen insanî ve dünyevî hükümler konusunda, bu pasajda olduğu gibi Kerrâmiyye'yi yermek ve kötülemek mi gerekir yoksa bu olumlu ve ahlâkî bakış açıları ve katkıları dolayısıyla kendilerini takdir mi etmek gerekir? Buna göre küçük bir çocuğun, daha kendi varlığını bile algılayamadan veya insanlığını (fitrat) henüz doğru biçimde içselleştiremeden böylesi bir hukukî duruma maruz kalması hiçbir şekilde anlaşılır değildir. Durum ne olursa olsun, küçük bir çocuğa eziyet etmemek, ölünce de onu İslâmî ilke ve uygulamalara göre kabrine defnetmek, her şeyden önce insan olarak Allah'ın yarattığı mukaddes bir varlığa gösterilmesi gereken saygının gereğidir. Hiç kuşkusuz bu saygı ve değer, dinin de bir emridir. Bilindiği üzere İslâm Peygamber'i, Yahûdi ve Hıristiyanlar'dan birisi vefat ettiğinde ve onların cenazesi önünden geçtiğinde ayağa kalkmış ve saygı göstermiştir. Hz. Muhammed'in bu

uygulaması, onun merhametinin, insanlığının, rahmetinin ve duasının, Allah'ın yaratmış olduğu inançlı-
inançsız bütün varlıklara eşit olduğunu gösteren en büyük kanıttır.

II.3. Peygamberlik Anlayışı

Nübüvvet ve risalet konusunda Kerrâmiyye'nin benimsemiş olduğu düşünce ve görüşler, kendi teolojik sistemleriyle uyumlu ve anlaşılır türdendir. "Nebî", "Resûl" ve "Mürsel" arasında çok ince ayrıntılara vurgu yapan Kerrâmîler, bu süreçte genel olarak muhalif veya karşıtlarının tepkisini çekmişlerdir. Şunu ifade edelim ki onlara bu konuda yöneltilen eleştirilerin büyük çoğunluğu Şâfi'î-Eş'arî geleneği temsil eden kelâmcılardan gelmiştir.

"Kerrâmiyye, "risâlet" ve "nübüvvet" in, Allah'ın göndermesi, ismeti ve mu'cizesinin tamamen dışında "Resûl" ve "Nebî"nin zâtıyla kâim iki sıfat olduğunu ileri sürmüştür. Onlar, "Resûl" ile "Mürsel"i birbirinden ayırdılar ve şöyle dediler: "Resûl", kendisinde bu iki sıfatın bulunduğu kimsedir. Bu kimseyi Allah'ın göndermesi vâciptir. "Mürsel", göndericisinin gönderdiği kimsedir. Onlara, "Resûl" olmanın sıfatı sorulunca, onu, Allah'ın göndermesinin, ismetinin ve mu'cizesinin tamamen dışında "Resûl"ün zâtıyla kâim bir sıfattan başkasıyla vasıflamazlar. Onların, manasını bilmedikleri bir konuda söz söyleyecek halleri de yoktur." (el-Bağdâdî, 1346/1928: s. 154).

Kerrâmiyye'ye göre "Nebî" ve "Resûl", kişinin doğuştan sahip olmuş olduğu iki temel özelliğidir. Allah her kimde bu sıfatları yaratılıştaki yerleştirmişse ve karar kılmışsa, o kişiyi peygamber olarak göndermesi vâciptir. Daha başka bir deyişle "risalet" özelliğine doğuştan sahip olana "Resûl"; "Resûl" olarak göndermesini zorunlu kılacak bu sıfata sahip olmayan birisinin Allah tarafından elçi olarak seçilip gönderilmesine de "Mürsel" demişlerdir. Onlara göre nübüvvet ve risalet, çalışılarak elde edilmez. Onlar, nübüvvet ve risaletin, "Nebî" ve "Resûl"ün nefsinde "mâ'nâ" olarak ezelde mevcut olduğu görüşünü savunmuşlardır. Allah'ın peygamberleri ve resulleri seçmesinin asıl nedeni, bu "mâ'nâ"nın onların nefislerinde ezelden beri mevcut olmasıdır. (el-Bağdâdî, 1346/1928: s. 151).

Kerrâmiyye Allah'ın, "Mürsel"i, "Resûl" olarak ve belli bir görevi yerine getirmekle görevlendirdiğini benimsemiştir. Buna göre her "Resûl", "Mürsel"dir; ancak her "Mürsel", "Resûl" değildir. Bu bakımdan "Resûl"ün "Mürsel" olması, Allah tarafından gönderilmesine bağlıdır. Zira bu kişi "Mürsel" olarak gönderilmeden önce de yine "Resûl"dür. "Mürsel" in görevden azli mümkün iken, "Resûl" için böyle bir şey mümkün değildir. Hem "Resûl" hem de "Mürsel" olan kişi, öldükten sonra "Mürsel" olmaktan çıkar ve sadece "Resûl" olarak kalır. Ölümle birlikte "Mürsel" in görevi sona erdiğinden, Hz. Muhammed kabrinde sadece bir "Resûl" olarak kalmıştır. Onların böyle bir fikri benimsemelerinin sebebi isimleri, cisimlerle var olan birer sıfat olarak kabul etmeleridir. Çünkü cisim yok olunca, sıfat da yok olmaktadır. (el-Bağdâdî, 1986: s. 152).

Kerrâmiyye'nin nübüvvet telakkisi, aslında imân nazariyesiyle doğrudan bağlantılıdır. İnsanların ilk yaratılıştaki kendilerine verilen öz ve fitrat nedeniyle, gerçek imân sahibi olduklarını kabul eden ve dünyevî planda sadece ikrârı yeterli ve geçerli kabul eden bir söylem, bu anlayışına paralel olarak nübüvvet ve risaletin zerr-i evvelde o şahsa tevdi edildiğini düşünmektedir. Onlar, bunu "mâ'nâ" diye tarif etmişlerdir. Bu "mâ'nâ", aslında tâ zerr-i evvelde yani Allah'ın insanlıktan *mîsâk* aldığı zamandan itibaren peygamber olacak şahsın kalbine ve gönlüne ilka edilmiş bir mahiyeti ifade etmektedir. Bu nedenle onlar, insanın emeğiyle, uğraşısıyla ya da çalışıp kazanmasıyla nübüvvet ve risaletin elde edilemeyeceğini söylemişlerdir. (el-Bağdâdî, 1986: s. 152).

Kerrâmiyye, risâletin sürekliliğini ve kalıcılığını savunmuştur. Allah'ın, "Resûl" olarak âlemlere ve insanlığa gönderdiği "Mürsel", normal bir insan gibi yaşayabilir, görevini/tebliğini ifâ edebilir; sonunda da vefat eder ve dünya hayatını sonlandırır. Ancak her halükârda, "Risâlet" devam eder ve o evrensel bir boyut taşır. Çünkü Kerrâmî teolojide "Risâlet", mutlak suretle "Resûl" ya da "Mürsel"le sınırlı değildir. Onlar, Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret konusunda da, temkinli davranmışlar ve bu ziyaretin, dinî bir gereklilik olmadığını söylemişlerdir. Onlara göre bu ziyarette asıl olan, Allah'ın Kitâb'ında emretmiş olduğu "hacc" farızasını yerine getirmek ve sevabını Allah'tan

ummaktır (İbn Teymiyye, 1402/1982: s. 8-29). Öyle anlaşılıyor ki Kerrâmiyye'nin fıkıh ve kelâm sahasındaki bu orijinal görüş ve düşüncelerinin bir zaman sonra, hicrî VII. yüzyılda İslâm düşüncesini yeniden ele almak ve değerlendirmek amacıyla ortaya çıkacak olan yeni ihyâcî ve müceddid İbn Teymiyye (öl.728/1327) üzerinde derin etkileri olmuştur (İbn Teymiyye, 1402/1982: s. 8-29). Hatta kabir ziyaretleriyle ilgili bu inanç ve tutumları, yine Selefi Vehhâbîler'ce Arabistan'da yeniden gündeme taşınacaktır. Ancak şunu söyleyelim ki, Kerrâmiyye'nin benimsediği ve savunduğu kabir anlayışı ve tutumu ile Vehhâbîler'in savunduğu kabir anlayışı ve tutumu arasında kıyaslanamayacak kadar farklar ve özellikler vardır.

Diğer taraftan Kerrâmiyye, peygamberlerin ismet sıfatına; daha doğru bir söylemle onların mutlak masumiyetlerine karşı çıkmıştır. Onlara göre peygamberler, adaleti yok eden veya herhangi bir cezayı gerektiren her türlü günahattan korunmuşlardır; fakat bunun aşağısındaki günahlardan ise korunmuş değildirler. el-Bağdâdî, onların bu konudaki görüşlerini şöyle aktarmaktadır:

"Sonra selâm olsun peygamberlerin ismeti konusuna da el atmışlar ve şöyle demişlerdir: "Onlar, adaleti yok eden veya herhangi bir cezayı gerektiren her türlü günahattan korunmuşlardır; ancak bunun aşağısındaki günahlardan dolayı korunmuş değildirler." Onlardan bir kısmı, peygamberlerin tebliğ konusunda hata yapmaları caiz değildir, derken; bir kısmı bunu caiz görmüş ve selâm olsun Nebî'nin "... Ve sonuncusunun üçüncüsü Menât" âyetini tebliğ ederken, "Bunlar, şefa'atları dilenen yüceltilmiş kuğulardır" diyerek hataya düştüğünü ileri sürmüşlerdir. Bu hususta Ehl-i Sünnet: "Bu kelime, selât ve selâm Nebî'nin âyeti okuyuşu sırasında, âyetler arasında duraklarken Şeytân'ın ona öğrettiği sözlerdendir" demiştir. Şeyhimiz Ebu'l-Hasan el-Eş'arî bazı kitaplarında, "Doğrusu peygamberler, nübüvvetle görevlendirildikten sonra büyük ve küçük günahlardan korunmuşlardır" der." (el-Bağdâdî, 1991: s. 165).

Kerrâmîler'in böylesi bir inanç ve görüşü savunmuş olmaları, temelde onların peygamberlere bir insan olarak bakmış olmaları nedeniyledir. Onlar da, ilâhî adalet ve hukuk söz konusu olduğunda, mutlak suretle onların korunduğunu, hata ve günahlardan münezzehe olduklarını benimsemişlerdir. Ancak ilâhî yönün dışında peygamberlerin bir de insanî, ahlâkî ve dünyevî tarafları vardır. İşte Kerrâmiyye, bundan bahsetmektedir. Hz. Muhammed'in ev yaşantısı, eşleriyle olan ilişkisi, dostlarıyla olan konuşması, gezip dolaşması, alış-veriş yapması vb. tüm detayların ancak insanî, ahlâkî ve dünyevî unsurla değerlendirilebileceğini savunmuşlardır. Gerçekten de öyledir, çünkü Hz. Muhammed'in eşleriyle olan ilişkisinin boyutunu, ev halindeyken onlarla olan münasebet ve hukukunu hiçbir şekilde bilmek mümkün değildir. Kaldı ki, bu ilişki ve münasebetler sırasında meydana gelebilecek her türlü arıza, kusur ve eksiklik onun peygamberî veya ilâhî yönüne herhangi bir hâle ve zarar da getirmemiştir.

Bu açıdan bir vakıa olarak Kerrâmiyye doğruyu ve gerçeği dillendirmiştir. Ancak muhalifleri, tıpkı el-Bağdâdî örneğinde olduğu gibi Kerrâmîler'in, "ismet" sıfatını tümünden kabul etmediklerini; dolayısıyla da peygamberlerin her türlü hata ve kusuru işleyebilecekleri yönünde inanç ve düşünceleri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kerrâmiyye ne böyle bir inancı savunmuştur ne de iddia edildiği gibi böylesi bir görüşü dillendirmiştir. Çünkü onların peygamber konusuna bakışları nettir ve bu inanç içinde hiçbir "kuşku", "tereddüt" ve "ikilemi" barındırmamaktadır.

Kerrâmiyye'nin velîlik müessesesine bakışını da bu bağlamda ele almak ve değerlendirmek gerekmektedir. Zira onlar, bazı velîlerin, peygamberlerden daha üstün olduğunu savunurken öncelikle *ilk yaratılış* (zerr-i evvel) felsefesine dikkat çekmek istemişlerdir; başka bir deyişle, insanî ve ahlâkî tarafı öncelemiştir. Bir başka neden de onların, Allah'ın velî olan kullarındaki samimiyyet, muhabbet, riyâzet ve takvâ anlayışını ön plana çıkartmış olmalarıdır. Çünkü dini yaşamadaki samimiyyet, muhabbet, riyâzet ve takvâ; kısacası âbidlik ve zâhidlik kişinin içtenliğiyle (kalp) alakalı bir durumdur. Dolayısıyla diyor Kerrâmiyye, insanların içini/kalbini açıp bakamayacağımıza göre peygamberin mi yoksa velînin mi imânı fazla bunu kestiremeyiz ve bilemeyiz.

Aslında Kerrâmîler, velîlik konusundaki bu saptamalarıyla kendilerinin tasavvufî ve mistik bir kökenden gelmiş olduklarının farkında olarak bir bakıma anlayışlarına da çanak tutmak istemişlerdir. Bilindiği üzere Kerrâmîler, kendi hoca ve üstadları olan Muhammed b. Kerrâm'ı üstün feyiz ve keramet nitelikleri olan değerli bir şahsiyet olarak algılamışlardır. Bu nedenle de zaman zaman onun, Allah'ın velî kullarından daha yüksek bir mertebede olduğunu iddia etmişlerdir.

Bu anlamda onların "mu'cize" telakkisi de oldukça ilginçtir ve konuşulmaya değerdir. Kerrâmiyye, hemen hemen bütün Ehl-i Sünnet kelâmcılarının aksine bir söylemle, peygamberlerin hiçbir biçimde "mu'cize"ye ihtiyaçlarının olmadığını beyan etmiştir. Kerrâmîler açısından, peygamberlerin kendilerinin doğrudan "*ben Allah'ın peygamberiyim*" beyanatları, onların peygamberliği için yeter de artar bile. Bu nedenle peygamberliklerini ilan ettikten sonra hiç kimse, doğruluğunu ispatlayacak bir delil istemeksizin onları doğrudan "*ikrâr etmesi*" gerekir. el-Bağdâdî, onların bu konudaki inançlarını şu sözleriyle teyid eder:

"Peygamber, peygamberliğini ilan ettiği zaman, bu çağrıyla ondan işiten veya onun haberi kendisine ulaşan kimsenin, onun peygamberliği hakkında bir delili (mu'cize) öğrenmeyi beklemeksizin onu doğrulaması ve kabul etmesi gerekir." (el-Bağdâdî, 1991: s. 165).

el-Bağdâdî, bu konuyla alakalı sözlerinin devamında Kerrâmiyye'nin bu inancı, Hâricîler'in İbâdiyye kolundan devşirdiğini ve daha sonra da kendi teolojisine ilişirmek suretiyle benzeri görülmüş ve yapılmış bir bid'at işlediklerini söylemektedir. Aslında Hâricîler'in bu görüşü, Kerrâmiyye'nin nübüvvet inancına aykırıdır. Hâricîler, nasıl ki Allah, peygamber göndermek için *herhangi bir delil ve işarete ihtiyaç duymamışsa, aynen peygamber de peygamberliğini izhâr için herhangi bir delile veya mu'cizeye ihtiyaç hissetmez* demek istemişlerdir (el-Bağdâdî, 1991: s. 165). Öyle anlaşılıyor ki el-Bağdâdî, bu söylemiyle ilmî ve felsefî açıdan kesinlikle dibe vurmuş durumdadır. O, muhatabın söyledikleri üzerinde eleştiri, beyan ve tavsiyede bulunmak yerine son tahlilde olayı *çarpıtmakta ve amacından saptırmakta* hatat konunun bağlamıyla hiç alakası olmayan bir noktaya doğru çekmek istemektedir. Hiç kuşkusuz bu metodolojinin bir cedel uygulaması olduğunun farkında olmakla birlikte, bilimsel ve nesnel ölçütler çerçevesinde olayın izaha kalır bir yanı yoktur. Bu nedenle, İslâm Kelâmı'nda tartışılan konuları özele indirgeyip şahsileştirerek veya tamamen amacının dışında saptırarak spekulasyon konusu yapmak bilimle alakalı değildir. Zira bilimin temeli, Allah'ın ilkelerine ve kanunlarına dayanır. Bu ilke ve kanunlara da ilk önce bilim insanlarının riayet etmesi ve hassas davranması icap eder.

Kerrâmî teoloji, insalcıdır, herkesi içine alan sempatik ve ahlâkî bir zeminde seyretmiştir. Onlar, "*vahiy olmasaydı insan hiçbir şeye yaramazdı*" demeyecek kadar seküler ve laiktir. İnsan aklını vahiyle bütünleştiren bir felsefeye sahip olan Kerrâmî kelâm sistemi, yeri geldiğinde akılcı kalmış ve öylece konuşlanmış; kimi zaman da naklî önceleyen ve ona bağlı kalan bir anlayışı savunmuştur. Nitekim onlar, peygamberin gerekliliği ve ona duyulan ihtiyaç ile "*husûn-kubûh*" meselelerinde tamamen akılcı ve rasyonalist bir tutum sergilemişlerdir. Şöyle ki, Allah peygamber gönderme dahi insan, aklının ilke ve kanunlarına göre hareket etmeli ve mutlak suretle Allah'ın peygamber gönderdiğine kesin bir itikatla inanmalıdır. Bu anlamda bütünüyle Mu'tezilî bir bakış açısına sahip olan Kerrâmiyye, kader meselesinde ise tamamen Ehl-i Sünnet'le aynı kategoride yer almıştır. Kerrâmiyye, insanî irade ve tercihin olmadığı yerde "*ilâhî kadere*" sığınmıştır. Bu doğru bir yaklaşımdır; insanın yapıp-etmeleri, tercihleri ve iradesi, ona tanınacak bir özgürlüğe bağlıdır. Kerrâmiyye kader konusundaki bu görüşüyle, kendisinden sonra aynı coğrafyada mezhepleşecek olan Mâtürîdîliğe de önemli ölçüde kapı açmıştır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslâm düşüncesinde, özellikle de Horasan ve Maveraünnehir başta olmak üzere Orta Asya ile Kuzey Afrika'da dinî, mezhebî ve siyasî anlamda adını tarihe yazdıran hareketlerden birisi

Muhammed b. Kerrâm'ın kurucusu olduğu Kerrâmiyye'dir. Bu hareket, itikat ve hukuk görüşlerini kendilerine ana kaynak olarak seçtikleri Ebû Hanîfe'nin Kûfe okulundan almış olup, zamanla daha sistematik ve örgütlü bir yapıya bürünerek insanlara temel öğretisini takdim etmiştir. Muhammed b. Kerrâm, Ebû Hanîfe'den devşirmiş olduğu itikat ve hukuk görüşlerini tasavvufi ve mistik tarzda yeniden yorumlayarak hicrî III. yüzyılda Horasan ve Maveraünnehir bölgesinin başat mezhebi haline gelmiş ve özellikle de Gazneliler dönemindeki dinî ve itikâdî çalışmaları sayesinde Gazneli Mahmûd'un takdirini kazanmıştır. İbn Kerrâm ve hareketi, Horasan ve Maveraünnehir'de o zamana kadar ezilen, dışlanan ve toplum dışı addedilip ötekileştirilen insanların (mevâlî) hayat kaynağı ve ümit ışığı olmuştur. Muhammed b. Kerrâm ve arkadaşları, kabul ettikleri temel öğreti ile inanç ve düşüncelerini insanlara aktarırken oldukça yumuşak, sade ve sıcak bir üslûp kullanmaya özen göstermişler, bu sayede de pek çok insanın İslâm'la tanışmasının önünü açarak gayri müslim olanlardan ve Ehl-i Kitâp'tan dine katılanların sayısında artış sağlamışlardır.

Muhammed b. Kerrâm ve hareketi, Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunda ilk defa medreseye benzer veya ona alternatif olacak biçimde yeni ve orijinal bir kuruluş olan "hankâhları" tesis ederek, eğitim ve öğretimin faaliyetlerinin daha organize ve örgütlü olmasının önünü açmışlardır. Böylece kendi dinî yöntemleri hatta irşâd çalışmaları için kendilerine farklı bir manevra alanı yaratmış oldular. Önceleri sohbet evi veya zikir meclisi olarak faaliyet gösteren bu oluşumlar, zamanla Kerrâmî din anlayışının ve Muhammed b. Kerrâm'ın kurumsallaştırdığı zühd ve teosofik öğretisinin temeli haline gelmişlerdir. Muhammed b. Kerrâm, benimsediği ve kabul ettiği temel din anlayışını, tesis edilen bu hankâhlarda zühtü bakışı ve yaşantısı ile harmanlayarak insanlara ve müridlerine servis etmiştir. Bu kurumlardan esinlenen pek çok sûfi ve mürid, başta Orta Asya olmak üzere Kuzey Afrika ve Anadolu kapılarından geçerek İslâm Tasavvuf kültürünün şekillenmesinde önemli ölçüde etkili olmuşlardır. Hiç kuşkusuz 'Ahmed b. Harb, Yahyâ b. Mu'âz ve Mümşâd ed-Dineverî gibi büyük tasavvuf ve zühd erbabıyla teşriki mesai sağlayan Muhammed b. Kerrâm, İslâm tasavvuf hareketinin neşvu nema bulmasında tarikat silsilelerinin oluşumunda katkısı olmuş bir kişiliktir. Ancak üzülecek belirtmek gerekir ki, onun başta Nişabur, Sicistan ve Herat bölgesi olmak üzere Horasan ve Maveraünnehir topraklarının büyük bölümünde temelini atmış olduğu bu fikrî yapılanma, bir dönem sonra sadece bir Kelâm mezhebi olarak telakki edilmiştir. Ne var ki Muhammed b. Kerrâm ve hareketinin Kelâm ve Mezhepler Tarihi sahalarındaki gündem konusu olacak yaklaşım biçimleri ve mistik eğilimleri, Tasavvuf alanında neredeyse hiç ele alınmamış ve hep ihmal edilmiştir. Çünkü onların İslâm kültür ve medeniyetine katkıları, sadece itikat ve hukuk alanında değil, İslâm düşüncesinin kemale ermesini sağlayan Tasavvufta daha fazla yoğunluk kazanmaktadır. İslâm düşüncesinde her alanda bu denli katkı ve etkisi olan Muhammed b. Kerrâm ve hareketi, sonradan iktidar olan siyasîler tarafından ve mezheplerce insanlara *sapkın* ve *ehl-i bid'at* olarak takdim edildiğinden sürekli bir kötüleme ve itibarsızlaştırma çabasına kurban edilmiştir. Gelinen noktada Muhammed b. Kerrâm ve hareketini kötüleştiren *tekfîr* edenler, insanlara sempatik gelebilecek ya da onların hepsini aynı akâid sahsında tutabilecek bir din yorumu geliştiremedikleri gibi, İslâm'ın bu ılımlu ve insancıl din anlayışını da geri plana iterek bir bakıma ihanet etmiş oldular.

KAYNAKÇA

- Aydın, Salih. *Bir Ehl-i Sünnet Okulu: Kerrâmiyye (Kerrâmiyye'nin Kelâm Teorisi, İmân Anlayışı ve Din Politikası)*. Viyana: Viyana Üniversitesi Dil ve Kültür Bilimleri Fakültesi, 2012.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed b. 'Abdülkâhir. *Mezhepler rasındaki Farklar*. trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları. 2003.
- Bulliet, Richard W. *The patricians of nishapur*. Cambridge: Harvard university press, 1972.

- Çift, Salih. "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27. Bursa: 2008, II: 439-462.
- ed-Dimeşkî, Ebu'l-Kâsım Sikatuddîn 'Ali b. Hasan b. Âsâkir. *Tebyînu kezibi'l-müfterî fimâ nesebe ile'l-imâm ebi'l-hasan el-eş'arî*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ. Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1416/1995.
- Doğan, Hüseyin. *Horasan ve Maverâünnehirde Ilımlı Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Erdem, Erol. *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdî Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzi'n fırkatî'n-nâciye 'an fırakî'l-hâlikîn*. Thk. Zâhid el-Kevserî. Beyrut: 1403/1983.
- İbn Maksûd, 'Abdurrahîm b. 'Ali. *Risâle fi beyâni hakikati'l-melâmiyye*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi. Yazmalar Bölümü, 927, trz.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn 'Ahmed, *el-'Akîdetu'l-Vâsıtıyye*, Suudi Arabistan: Şirketü Mektebeti'l-'Ukkâz, 1402/1982.
- Karadağ, Cağfer. "Kerrâmiyye ve İtikâdî". *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi* V/2, (2007): 34-48.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifîn -terâcimu'l-musannifi'l-kütübi'l-'arabiyye*. Beyrut: 1376/1957.
- Keyânî, Muhsin. *Hankahlar Tarihi*. trc. Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- el-Kütübî, Muhammed b. Şâkir. *Fevâtu'l-vefeyât*. 4 Cilt. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru's-sadr. 1973.
- Madelung, Von Wilfred. *Religious trends in early islamic iran*. Bibliotheca persica: 1988.
- Mahmûd, 'Abdülkâdir. *Felsefetu's-sufiyye fi'l-islâm*. Kahire: Dâru'l-fikr, 1967.
- Malamud, Margaret. "The politics of heresy in medievel khurasan: The karramiyya in nishapur". *International Society for Iranian Studies and Taylor & Francis*. I: 43-74. (İran): 1994.
- el-Makdîsî el-Beşşârî, Şemsuddîn Ebî 'Abdillâh Muhammed b. 'Ahmed. *Ahsenu't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. thk. Muhammed Emîn ed-Dennâvî. Beyrut: Dâru Kütübî'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- Massignon, Louis. *Essay on the origins of the technical language of islamic mysticism*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana: 1954.
- Muhtâr, Süheyr Muhammed. *et-Tecsim 'inde'l-müslimîn -mezhebu'l-kerrâmiyye-*. Kahire: 1971.
- en-Nesefî, Necmüddîn 'Ömer b. Muhammed b. 'Ahmed. *el-Kand fi zikri'l-'ulemâ-'i semerkad*. Thk. Nazar Muhammed el-Fâreyânî. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-kevser, 1412/1991.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer. *İ'tikâdâtü fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. thk. Tâhâ 'Abdilra'ûf Sa'd-Mustafâ el-Havârî. Kahire: 1398/1978.
- es-Sâbûnî, Nureddîn 'Ahmed b. Mahmûd, *Mâtürîdiyye 'Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.
- es-Sâ'udî, Ebu'l-Hasan 'Ali. *en-Nutâf fi'l-fetâvâ*. thk. Muhammed Nebil Bahsalî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1996.
- es-Seksekî, 'Abbâs b. Mansûr. *el-Burhân fi ma'rifeti 'akâidi ehli'l-edyân*. nşr. Halîl 'Ahmed İbrâhîm el-Hâc. Beyrut: 1425/2004.
- es-Subkî, Takiyyuddîn 'Ahmed. *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, trz.
- Sviri, Sara. "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hâkim Tirmizî". çev. Salih Çift. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* IV/11: 455-478. İstanbul: 2003.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. 2 Cilt. Beyrut: 1317.
- Şeref, Muhammed Celâl. *Dirâsât fi't-tasavvufi'l-islâmiyyi*. Beyrut: Dâru'n-nehdâti'l-islâmî, 1984.
- ez-Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. 'Ahmed b. 'Osmân. *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Kahire: Dâru'l-kütüb, 1963.
- ez-Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. 'Ahmed b. 'Osmân. *Târîhu medîneti dımaşk*. thk. Sekîne eş-Şihâbî. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1982.

ŞÂFİ'İLİĞİN MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİNDEKİ GELİŞİMİ

Doç. Dr. Davut EŞİT¹

Öz

Şâfi'îlik, mezhebin kurucu imamı olan Şâfi'î'nin (öl. 204/820) hayatının son yıllarını geçirdiği Mısır merkezli bir fikhî hareket olarak İslam dünyasının farklı bölgelerine yayılmıştır. Şâfi'î, Mısır öncesi Hicâz ve Irâk'ta fikhî faaliyetlerde bulunmuş ve bu bölgelerde Şâfi'î'nin görüşlerini benimseyip takip eden bir fikhî çevre oluşmuştur. Ancak Şâfi'î'nin görüşlerinin nihai olarak şekillendiği Mısır dönemi kavli-i cedîd olarak bilinmektedir. Şâfi'î burada eserlerini yeniden kaleme almış ve bir çok öğrenci yetiştirmiştir. Şâfi'î'nin görüşlerini öğrenmek isteyenler onun eserlerinin yeniden yazıldığı Mısır'a gelmek durumundaydılar. Erken dönemde İslam dünyasındaki bilgi ağı, belli bir ilim merkezine veya alanında otorite bir âlimin yanına gitmek, hadis rivayeti için yapılan rihle ve hac farızası için yolculuk gibi birçok faktör bulunmaktadır. Bu sebeplerden ötürü İslâm dünyasının doğusundan batısını veya batısından doğusuna ilmi hareketlilik yaşanmıştır. Bu hareketlik sonucu Şâfi'îlik Mısır dışında Irak, Hicâz, Horâsan, Şâm ve Mâverâünnehir başta olmak üzere farklı bölgelere yayılmıştır. Mâverâünnehir bölgesinden hadis rivayeti başta olmak farklı ilmî gayelerle İslâm dünyasının farklı bölgelerine seyahat eden el-Kaffâl eş-Şâşî (öl. 365/976) Şâfi'î fikhî ile karşılaşmıştır. Daha sonra memleketi Şâş'a dönen el-Kâffâl, Mâverâünnehir bölgesine Şâfi'î mezhebinin yayılmasını sağlamıştır. el-Kâffâl eş-Şâşî'nin dışında Buharalı Ebû Bekr Muhammed el-Evdenî (öl. 385/995), kendi asrında Mâverâünnehir'de tartışmasız olarak Şâfi'îlerin imamı olarak kabul edilmektedir. el-Kaffâl eş-Şâşî ve Ebû Bekr el-Evdenî'nin öğrencisi Ebû 'Abdillâh el-Hâlimî (öl. 403/1012) de Mâverâünnehir'de ön plana çıkan Şâfi'î fakihlerindedir. Bu veriler Şâfi'îliğin erken dönemde Mâverâünnehir'deki varlığını göstermektedir. Bu noktada araştırma erken dönemde Şâfi'î mezhebinin Mâverâünnehir'deki izlerini sürmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şâfi'î, Şâfi'îlik, Mısır, Mâverâünnehir, Gelişim

Abstract

Shâfi'î madhhab spread to different parts of the Islamic world as a jurisprudential movement centred in Egypt, where the founding imâm of the madhhab, al-Shâfi'î (d. 204/820), spent the last years of his life. Before Egypt, al-Shâfi'î was engaged in jurisprudential activities in Hijâz and Irâq, and a jurisprudential circle that adopted and followed al-Shâfi'î's views was formed in these regions. However, the Egyptian period, in which al-Shâfi'î's views were finally shaped, is known as the *al-qawl al-jadîd*. Al-Shâfi'î rewrote his works here and trained many students. Those who wanted to learn al-Shâfi'î's views had to come to Egypt, where his works were rewritten. The network of knowledge in the Islamic world in the early period included many factors such as travelling to a certain centre of knowledge or to a scholar who was an authority in his field, *rihlah* for the narration of *hadîth*, and travelling for the pilgrimage. For these reasons, scholarly mobility was experienced from east to west or west to east in the Islamic world. As a result of this mobility, Shâfi'î madhhab spread to different regions other than Egypt, especially Irâq, Hijâz, Khorâsan, Shâm and Mawarannahr. Al-Qaffâl al-Shâshî (d. 365/976), who travelled to different parts of the Islamic world for different scholarly purposes, especially the narration of *hadîth* from the Mawarannahr, encountered Shâfi'î jurisprudence. Later, al-Qaffâl al-Shâshî returned to his hometown of Shâsh and helped spread the Shâfi'î madhhab in the Mawarannahr. Apart from al-Qaffâl al-Shâshî, Abû Bakr Muḥammad al-Awdanî (d. 385/995) of Bukhara is unquestionably regarded as the imâm of the Shâfi'îs in Mawarannahr in his century. Abû 'Abd 'Allâh al-Hâlimî (d.403 /1012) a student of al-Qaffâl al-Shâshî and Abû Bakr al-Awdanî was also one of the prominent Shâfi'î jurists in Mawarannahr. These data show the presence of Shâfi'î in the early period in Mawarannahr. At this point, this study aims to trace the traces of the Shâfi'î madhhab in the early period in Mawarannahr.

Keywords: *Al-Shâfi'î, Shâfi'î Madhhab, Egypt, Mawarannahr, Development*

¹ Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı.

Giriş

Müctehid imamların görüşleri etrafında şekillenip ortaya çıkan ve kurumsal yapıya kavuşan mezhepler, doğduğu bölgelerin çok ötesinde geniş coğrafyalara yayılma imkânı bulmuşlardır. Nitekim Hanefilik, kurucu imamı Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) yaşadığı Irak, dışında İslam dünyasının birçok bölgesine yayılmış, aynı durum kurucu imamı İmam Mâlik (öl. 179/795) olan Mâlikîlik için de söz konusu olup, Mâlikîlik, Hicâz dışında çok farklı bölgelere yayılmıştır. Bu yayılım bazı bölgelerde, belli mezheplerin güçlü bir şekilde temsil edilmesini ve o bölgenin belli bir mezheple özdeşleşmesini de beraberinde getirmiştir. Nitekim Tâcuddîn İbnu's-Subkî'nin (öl. 771/1370) "tecrübe ehline" dayandırdığı bir tespit belli bölgelerde bazı mezheplerin ağırlık merkezini elinde tuttuklarını göstermektedir. Onun "tecrübe ehline" dayandırdığı tespite göre Mısır, Şâm ve Hicâz bölgelerindeki herhangi bir belde ne zaman ki Şâfi'ilerin dışındakilerin elinde olursa orası harap olur ve bu beldelerdeki Sultan ne zaman Şâfi'ilerin dışında olursa onun devleti hemen ortadan kalkardı. Bu tespite göre bu durum Allah'ın bu beldeler için gerçekleştirdiği bir sırdır. Keza bu tespite göre Allah bu sırrı Mağrib için İmâm Mâlik'e ve Mâverâünnehir için Ebû Hanîfe'ye vermiştir.² Bu tespitin doğruluğuna ilişkin tartışmaları bir tarafa bıraktığımızda belli bölgelerde bazı mezheplerin ağırlık merkezini oluşturduklarına dair izlenimin varlığını göstermesi bakımından kayda değerdir. Aynı zamanda bu tespit mezheplerin doğdukları coğrafyaların dışında çok uzak bölgelere yayıldıklarına da işaret etmektedir. Bazı bölgelerde belli mezheplerin güçlü olması, farklı mezheplerin orada fikhî faaliyetlerde bulunmadıkları anlamına gelmemektedir. Mâverâünnehir bölgesinde Hanefî mezhebinin güçlü bir şekilde temsil edilmesi, Şâfi'î mezhebinin burada varlık göstermediği anlamına gelmemektedir. Nitekim Ebû İshâk eş-Şîrâzî (öl. 476/1083), Mâverâünnehir'de Şâfi'î mezhebine mensup bir çok kimsenin olduğu tespitini yapmaktadır.³ Keza Subkî, çok geniş bir coğrafya olmasına rağmen Horâsân, Azerbaycân, Harizim ve Hind bölgesinden; Mâverâünnehir bölgesinin bütününde Çin'e kadar bir çok bölgede Şâfi'ilerin olduğunu tespit etmektedir. Subkî, aralarında Semerkant ve Buhârâ'nın da olduğu Mâverâünnehir bölgesinde bir çok Şâfi'î'nin olduğunu belirtmektedir. O, sayı da vererek Azerbaycân ve onun çevresindeki yüz şehirde yüz minberin Şâfi'ilere ait olduğunu Şâfi'iler dışında başka mezheplerin orada zikirde bulunmaya güç yetiremediğini kaydetmektedir.⁴ Bu veriler Şâfi'î mezhebinin doğduğu coğrafyalar dışında geniş bir alanda varlık gösterdiğini ve ilk dönemlerden itibaren Şâfi'iliğin Mâverâünnehir'e intikal ettiğini göstermektedir. Araştırmamızda çoğunlukla Şâfi'î tabakât eserlerine dayanarak Mâverâünnehir bölgesindeki Şâfi'iliğe ilişkin ilk fikhî hareketliliği ve Şâfi'iliğin yayılışını izlemeye çalışacağız.

1. Mâverâünnehir'de Şâfi'iliğe Dair İlk İzler

Şâfi'î'nin ömrünün son yıllarını geçirdiği, fikhî görüşlerini şekillendirdiği ve kavli-i cedîd olarak adlandırılan son döneminin merkezi Mısır'dır. Şâfi'î burada Buveytî (öl. 231/846), Muzenî (öl. 264/878) ve Rabi' b. Suleymân el-Murâdî (öl. 270/884) gibi bir çok fakih yetiştirmiştir. Şâfi'î'den sonra onun kavli-i cedidini öğrenmek isteyenler Mısır'a geliyorlardı. Hadîs rivâyeti başta olmak üzere farklı sebeplerle Mısır'a gelenler burada Şâfi'î'nin öğrencilerinden onun mezhebini öğrenme ve eserlerini istinsah etmek imkânı bulmuşlardır.⁵ O dönem İslam dünyasının doğusu (Maşrik) olarak adlandırılan Horâsân başta olmak üzere Mâverâünnehir bölgesinden bir çok kişi Mısır'da Şâfi'î'nin görüşleri ve eserleri ile karşılaşma imkânı bulmuştur. Nitekim 'Abbâdî (öl. 458/1066), günümüzde Özbekistan sınırları içinde yer alan Tirmiz kökenli olan Ebû İsmâ'il et-Tirmizî'yi (öl. 280/893), Buveytî'den (öl. 231/846) hadîs rivâyetinde bulunan ve Şâfi'î'nin eserlerini Mısır'dan toplayan bir kişi olarak takdim

² Ebû Naşr Tâcuddîn İbnu's-Subkî 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. Abdilkâfi Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, ed. Maḥmūd Muḥammed Tanâhî - 'Abdufettâh Muḥammed el-Hulv (Kâhira: Maṭba'âtu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), 8/320.

³ Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: y.y., 1390/1970), 132-133.

⁴ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 1/328.

⁵ Davut Eşit, *Şâfi'î Fikh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 89-91.

etmektedir.⁶ Aynı şekilde 'Abbâdî Maşrık ehlinin fakîhi, müftüsü ve muhaddisi olarak tanıttığı Ebû Ya'kûb İshâk el-Hanzalî'nin [İbn Râhûye] (öl. 238/853), Şâfi'î ile münazara ettiğini ve onun faziletini anlayınca Mısır'da Şâfiî'nin eserlerini istinsah edip topladığını belirtmektedir. 'Abbâdî, İbn Râhûye'nin Şâfi'î'nin eserlerini çokça incelediğini ve Şâfi'î'nin eserlerine dayanarak kendisi için *el-Câmi 'u'l-kebîr* adında bir eser tasnif ettiğini de aktarmaktadır.⁷ 'Abbâdî, tabakâtının başka bir yerinde İshâk'ın [İbn Râhûye] Ebû İsmâil et-Tirmizî'den Şâfi'î'nin eserlerini istinsah ederek *el-Câmi 'u'l-kebîr*'i oluşturduğunu belirtmektedir.⁸ Şâfi'î'nin eserlerinin Maşrık bölgesine intikalini gösteren bilgilerden biri de Ebu'l-Hasen Ahmed b. Seyyâr el-Mervezî (öl. 268/881)'nin biyografisinde ortaya çıkmaktadır. İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) aktardığına göre o, Şâfi'î'nin eserlerini ilk defa Merv'e götüren kişidir. Mervli olan diğer bir bilgin 'Abdân el-Mervezî (öl. 293/905) de Merv'den Mısırâ gelerek Şâfi'î'nin öğrencilerinden ders almış ve Ahmed b. Seyyâr'dan Şâfi'î'ye ait daha fazla eser istihsân ederek Merv'e dönmüştür.⁹

Şâfi'î'nin eserlerinin Maşrık'a intikalini gösteren diğer bir veri ise mezhepte '*Uyunu'l-mesâil* adlı eserin sahibi olarak ünlenen Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Sehl el-Fârisî'nin biyografisinde yer almaktadır. Subkî'nin aktardığına göre o, Muzenî'nin rivâyeti ile Belh şehrinde Şâfi'î mezhebi üzerinde ders veren ilk kişidir. Subkî, bazı nakillerde bulunarak Fârisî'nin Şâfi'î'nin seçkin öğrencileri (ashâbı) ile karşılaştığı ve Muzenî'den ders aldığı bilgisinin yer aldığını belirttikten sonra bu bilgilerin onun hicrî 305 yılında vefat ettiği görüşüyle uyumlu olduğu tespitini yapmaktadır. Ancak Subkî, Fârisî'nin Iraklı Şâfi'îlerden İbn Sureyc'ten (öl. 306/918) sonra vefat etmiş olması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü Subkî, Dımeşk'teki "el-Medresetu'l-Badraiyye" kütüphanesinde '*Uyûnu'l-mesâil*'in asıl (müellif) nüshalarının birinci cildinde Semerkant'ta hicrî 339 yılında bitirildiğine ilişkin kayıt olduğunu belirtmektedir. Subkî eserin son cildinin bitiriliş yılının ise hicrî 341 olarak yazıldığını aktarmaktadır.¹⁰ Fârisî'nin vefat yılına ilişkin tartışmaların yanında burada dikkati çeken husus, Fârisî'nin Mâverâünnehir'in kentlerinden biri olan Semerkant'ta kaldığı ve eserini burada yazdığıdır. Beyhâkî (öl. 458/1066), '*Uynu'l-mesâil*'i Şâfi'î'nin nasslarını toplayan eserler arasında zikretmektedir.¹¹ Bu noktada '*Uynu'l-mesâil* Şâfi'î'nin nasslarını toplayan birkaç eserdin biri olması bakımından dikkate değerdir ve bu esere Ebû Muhammed el-Cuveynî (öl. 438/1047) bir şerh yazmıştır.¹²

Şâfi'îliğin Maşrık'a özellikle de Mâverâünnehir'e intikalini gösteren verilerden biri Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin fikhî faaliyetlerinde kendisi göstermektedir. Hadîs rivayeti için İslam dünyasının bir çok yerine seyahatte bulunan Mervezî, Mısır'da Şâfi'î'nin öğrencileri ile karşılaşmış ve onlardan hadîs rivayet etmiştir.¹³ Semerkant'a yerleşen ve orada 294/906 vefat eden Mervezî, Şâfi'î'nin görüşlerini benimseyen bir müctehid olarak ön plana çıkmaktadır.¹⁴

Abbâdî, tarafından Müzenî'nin öğrencisi olarak takdim edilen¹⁵ Nîsâbürlü Ebû Bekr İbn Huzeyme (öl. 311/924) hadîs rivayetleri için bir çok bölgeyi gezmiş ve Mısır'da Muzenî dışında Buveytî

⁶ Ebû 'Asım Muhammed b. Ahmed 'Abbâdî, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*, ed. Gösta Vitéstam (Leiden: E.J. Brill, 1964), 57; Ebu'l-Fidâ' 'İmâduddîn 'İsmâ'il b. Ömer İbn Kesîr, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyyin* (B.y.: Mektebu'-Sekâfeti'd-Diniyye, 1993), 159; Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdurrahîm b. el-Hasen İsnevî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyye*, ed. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1987), 1/148.

⁷ 'Abbâdî, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*, 38.

⁸ 'Abbâdî, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*, 38.

⁹ Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 264-265.

¹⁰ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 2/184-185.

¹¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî Beyhâkî, *Risâletu'l-İmâm Ebi Bekr el-Beyhâkî ile'l-İmâm Ebi Muhammed el-Cuveynî* (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007), 70-72.

¹² Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 321.

¹³ Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, 106-107; Ebû 'Amr Takıyyuddîn 'Osmân b. Şalâhuddîn 'Abdirrahmân b. Mûsâ es-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*, ed. Muhyuddîn 'Alî Necîb (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 1/280.

¹⁴ Mervezî'nin Şâfi'î mezhebine aidiyeti ile ilgili tartışmalar için bk. Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, 106; Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 1/280-281.

¹⁵ 'Abbâdî, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*, 44.

ve Rabi' b. Suleymân el-Murâdî'den fıkıh eğitimi almıştır.¹⁶ İbn Huzeyme'nin Mâverâünnehir bölgesindeki Şâfi'îliğin yayılması bakımından önemi hem hadis faaliyetleri için Maşrık bölgesini gezmiş olması hem de Mâverâünnehir bölgesinde Şâfi'îliğin yayılmasında etkili olan el-Kaffâl eş-Şâşî'nin kendisinden ders almış olmasıdır.¹⁷

İbn Huzeyme'den ders alıp Mâverâünnehir'de Şâfi'îliğin gelişimine katkı sağlayanlardan biri de Semerkant, Nesâ' ve Buhara'ya ilmi seyahatlerde bulunan ve Semerkant'ta kâdılık yapmış olan İbn Hibbân (öl. 354/965)'dir.¹⁸ İbn Hibbân, eserlerinde ele aldığı temel meselelerin (asılların) ve sünnetlerden elde ettiği fer'î meselelerin tümünün Şâfi'î'nin eserlerine dayandığını ve onun görüşleri olduğunu vurgulamaktadır.¹⁹

'Abbâdî, ismini verdiği ancak hayatı hakkında yeterli bilgi vermediği Tirmizli Ebû Ca'fer Muhammed b. Nasr et-Tirmizî'nin Buveytî'den hadis rivayetinde bulunduğunu aktarmaktadır.²⁰ Bu bilgi de hadis rivayeti için Mâverâünnehir bölgesinden Mısır'a gidenlerin Şâfi'î'nin öğrencileri ile karşılaştıklarını göstermektedir. Ebû Ca'fer et-Tirmizî'nin, İbn Sureyc'ten önce İrâk bölgesinde Şâfi'îlerin şeyhi olduğunu Şâfi'î'nin öğrencilerinin yanında fıkıh eğitimi aldığını belirtmektedir. Tirmizî hicrî 295 yılında vefat etmiştir.²¹

Erken dönemde Mâverâünnehirli olan ve Şâfi'î fıkıhıyla irtibatlı olan isimlerden biri de Ebû Turâb 'Asker b. el-Husayn ('Asker b. Muhammed b. el-Huseyn) en-Nahşebî'dir. Mâverâünnehir'in beldelerinden olan Nahşeb'e nispet edilmektedir. Subkî bu beldenin isminin Arapçalaşmış olduğunu ve Nesef olarak bilindiğini tespit etmektedir. Subkî, onu tartışmasız bir şekilde din ve dünyayı birleştiren, kendi zamanın şeyhi, verâ sahibi ve mütevekkil biri olarak tanıtmaktadır.²² Defalarca Bağdât'a gitmiş ve orada Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ile bir araya gelmiştir. Meşhur sûfi Hâtim el-Esam (öl. 237/851) vefat edene kadar onunla arkadaş olmuş, Şâm'a gitmiş, çokça hadis yazmıştır. O, Şâfi'î'nin kitaplarını incelemiş, onun mezhebinde fıkıh eğitimi almıştır.²³ 245/859 yılında badiyede (çölde) vefat etmiştir.²⁴

Şâfi'î mezhebin doğduğu coğrafyaların çok ötesinde varlık göstermesini sağlayan bir çok faktör vardır. Her şeyden önce hadis veya hadis dışındaki ilmî faaliyetler için İslâm dünyasının batısından doğusuna kadar yapılan rihleler Şâfi'îliğin Mâverâünnehir bölgesine intikaline olanak sağlamıştır.

2. Şâfi'îliğin Mâverâünnehir'de Yayılması

Tarihi kaynaklarda Mâverâünnehir bölgesinde Şâfi'îliğin yayılmasını sağlayan kişi olarak Ebû Bekr el-Kaffâl eş-Şâşî'nin ismi ön plana çıkmaktadır. Şîrâzî, hicrî 336 yılında vefat ettiğini belirttiği el-Kaffâl el-Kebîr'in Iraklı Şâfi'îlerden İbn Sureyc'ten (öl. 306/918) ders aldığını Mâverâünnehir'de Şâfi'î mezhebinin onunla yayıldığı tespitini yapmaktadır.²⁵ Ebû Bekr İbn Huzeyme, Muhammed b. Cerîr [et-Taberî] (öl. 310/923), Ebu'l-Kâsım el-Beğavî (öl. 317/929) ve başkalarından hadis rivayet etmiştir. el-Hâkim Ebû 'Abdillâh en-Nîsâbûrî (öl. 405/1014), Ebû 'Abdirrahmân es-Sülemî (öl. 412/1021), Ebû 'Abdillâh el-Halîmî ve başka alimler kendisinden hadis rivayet etmiştir. İbn Kesîr, Mâverâünnehirli Şâfi'î fakihlerinden el-Halîmî'nin; "şeyhimiz el-Kaffâl karşılattığımız en büyük âlimdi" şeklindeki

¹⁶ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 3/110; Ebu's-Sıdk Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakâtu's-Şâfi'îyye* (Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1987), 1/99.

¹⁷ el-Kâffâl el-Kebîr'in hocaları hakkında detaylı bilgi için bk. İhsan Akay, "Üç Kaffâl ve Şâfi'î mezhebine Katkıları", *Diyanet İlmî Dergi* 59/1 (Mart 2023), 233.

¹⁸ İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/116-117.

¹⁹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *Şahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Balabân*, ed. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1993), 5/497.

²⁰ 'Abbâdî, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*, 56-57.

²¹ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 2/187-188.

²² Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 2/306.

²³ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 1/307.

²⁴ Ebû Hafş Sirâcuddîn Ömer b. 'Alî b. Ahmed İbnü'l-Mulaqqın, *el-'Akdu'l-muzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*, ed. Eymen Naşr el-Ezherî - Seyyid Mehennâ (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 247.

²⁵ Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, 122.

değerlendirmesini aktarmaktadır.²⁶ Subkî de el-Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin el-Kâffâl'ı fakih, edîb, kendi asrında Mâverâünnehir'de Şâfi'ilerin imâmı, usûlü en çok bilen ve hadîs için en çok rihlede bulunan kişi olarak tanıttığını nakletmektedir.²⁷

Mâverâünnehir'deki Şâfi'ilerden biri de Ebû Nasr Ahmed b. 'Alî b. Tâhir el-Cevbekî'dir. Cevbek Nesef'e bağlı bir yerdir. 320 yılından sonra Irâk'a gitmiş, Irâk ve Horâsân şeyhlerinden çok istifade etmiştir. Irak'ta Ebû İshâk el-Mervezî'den (öl. 340/951) fıkıh eğitimi almış ve Muzeni'nin *Muhtasar*'ını ondan ta'lik etmiştir. Daha sonra memleketi Nesef'e geri dönmüş ve orada iki yıl kalmıştır. Hacc ibadetini gerçekleştirme için 339 yılında yola çıkmış. Hac ibadetini yaptıktan sonra dönüşte 340/951 yılında bâdiyede (çölde) vefat etmiştir.²⁸

Şâfi'î fakihlerinden Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Tâlib b. 'Alî en-Nesefî, Mâverâünnehir bölgesinde faaliyet gösteren diğer bir kimsedir. Kaynaklarda Şâfi'ilerin bu beldelerdeki imâmı olarak tanıtılmaktadır. Kendi beldesi olan Nesef'te 339/950 yılında vefat etmiştir.²⁹

Mâverâünnehir bölgesinde faaliyet gösteren diğer bir Şâfi'î fakihî bir müddet Buhara'da kalan Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. 'Alî el-Fârisî'dir. Muzeni'den ders alan Zekeriyâ' es-Sâcî'den (öl. 307/920)³⁰ hadis işitmiş ve Fars beldelerinin kadılığını yapmıştır. İbn Kesîr onu kendi zamanında Şâfi'ilerin imâmı olarak tanıtmakta ve el-Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin ondan hadîs rivayet ettiğini belirtmektedir. 361/971 veya 362/972 yılında vefat etmiştir.³¹

el-Bâhis olarak bilinen el-Kâdî Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Suleymân el-Zûzenî, Mâverâünnehir bölgesinde öne çıkan Şâfi'î fakihlerinden biridir. el-Bâhis olarak bilinmesinin sebebi fasîh bir şair olmasından kaynaklanmaktadır. Şâfi'î fikhında eğitim görmüştür.³² Horâsân ve Mâverâünnehir'in bir çok yerinde kâdılık görevinde bulunmuştur. Ebû Ca'fer el-Bâhis tefsir, hadîs, fıkıh ve edebiyatın farklı bölümlerine dair yüzden fazla eser yazmıştır.³³ O, Büveyhîlerin vezirlerinden olan es-Sâhib b. 'Abbâd'ın (öl. 385/995) yanına gitmiş, es-Sâhib onun ilimdeki uzmanlığını görmüş ve ona Mu'tezile mezhebini benimsemesi şartı ile kâdılık teklifinde bulunmuştur. O ise, "dini dünyaya karşılık olarak satmam" şeklinde cevap vererek bu teklifi reddetmiştir.³⁴ 370/980 yılında Buhara'da vefat etmiştir.³⁵

Erken dönemde Mâverâünnehir'de Şâfi'î fikhî ile irtibatlı olanlardan biri el-Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Sufyân el-Usbânîkesî'dir. Nesef şehrinin kâdisıydı. Ebû Bekr el-Fârisî'nin en seçkin öğrencisi olan Usbânîkesî hâkimlerin en verâlî olanı ve en nezihî olarak takdim edilmektedir. 376/986 yılında vefat etmiştir.³⁶

Mâverâünnehir bölgesinde el-Kaffâl eş-Şâşî el-Kebîr'den sonra ön plana çıkan Şâfi'î fakihî Ebû Bekr el-Evdenî el-Buhârî'dir. Tam Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed b. Basîr b. Varaka olup Buhâra'nın köylerinden biri olan Evden'e nispet edilmektedir.³⁷ İbn Kesîr onu ashâbu'l-vucûh'un büyüklerinden olarak tanıtmaktadır.³⁸ İbnu's-Salâh (öl. 643/1245) ise onu kendi zamanında Mâverâünnehir'de tartışmasız bir şekilde Şâfi'ilerin imâmı olarak takdim etmektedir. Ondaki hadîs rivayetinde bulunan el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, Evdenî'nin hacca gittiği hicrî 366 yılında kendilerine

²⁶ İbn Kesîr, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn*, 299-300.

²⁷ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 3/200.

²⁸ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 3/21; İbnu'l-Mulâkkin, *el-'Akdu'l-muzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*, 241-242.

²⁹ İbn Kesîr, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn*, 262; İbnu'l-Mulâkkin, *el-'Akdu'l-muzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*, 232.

³⁰ Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 35.

³¹ İbn Kesîr, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn*, 289.

³² İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/135.

³³ İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/131.

³⁴ İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/132.

³⁵ İbnu's-Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/135; Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 1/143.

³⁶ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 3/166-167; İbnu'l-Mulâkkin, *el-'Akdu'l-muzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*, 232.

³⁷ İbn Kesîr'in tespit ettiğine göre İbn Mâkula ve başkalarının kaydettiği gibi Evdenî olarak okunur. Keza ona göre Sem'ânî, Üdenî olarak okunması gerektiğini söyler ancak birinci görüş doğrudur. İbn Kesîr, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn*, 322.

³⁸ İbn Kesîr, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn*, 322.

uğradığını belirtmekte ve onu fakihlerin en zâhidi, en verâli olanı, en çok ibadet edeni, en çok ağlayanı ve en çok tevazu sahibi olanı olarak tanıtmaktadır. Buhâra ve Nesef'te hadîs rivayetinde bulunmuş ve Buhara'da 385/995 yılında vefat etmiştir.³⁹

Mâverâünnehir bölgesi Şâfi'îliği için önemli olan isimlerden biri de Horâsân Şâfi'î ekolünün kurucusu olarak kabul edilen Ebû Bekr el-Kaffâl el-Mervezi'dir. İbn Kesîr onu Horâsân Şâfi'îlerinin ve mezhepte Horâsân tarikinin şeyhi olarak takdim etmektedir. Horâsân tarikinin imâmları ondan fıkıh eğitimi almıştır. Mâverâünnehir bölgesi için onu önemli kılan İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (öl. 478/1085) de aktardığı üzere Melik Mahmûd Sebuk Tekin'in (Gaznelî Mahmûd'un) (öl. 421/1030) onun eliyle Şâfi'î mezhebine geçmesidir.⁴⁰ 90 yaşında (öl. 417/1026) yılında vefat etmiştir.⁴¹

Tarihî kaynaklarda Mâverâünnehir bölgesinde Şâfi'îleri temsil eden önemli isimlerden biri, el-Kaffâl eş-Şâfi el-Kebîr ve Ebû Bekr el-Evdenî'nin öğrencisi el-Hâkim Ebû 'Abdillâh el-Halîmî'dir. Adı el-Huseyn b. el-Hasen b. Muhammed b. Halîm'dir.⁴² Bazı görüşlere göre Cürcân bazı görüşlere göre ise Buhara'da hicrî 338 yılında doğmuştur.⁴³ Subkî tarafından Mâverâünnehir'de Şâfi'îlerin şeyhi olarak tanıtılmaktadır. Subkî, el-Hâkim en-Nîsâbü'rî'den nakille Halîmî'nin fakih ve kâdî olduğunu Mâverâünnehir'de iki üstadı olan Ebû Bekr el-Kaffâl el-Kebîr ve Ebû Bekr el-Evdenî'den sonra Şâfi'îler arasında en çok nazar sahibi ve Şâfi'îlerin biricigi olduğunu belirtmektedir. Horâsân'da kâdılık yapmıştır. Hicrî 377 yılında Hac yolculuğu için Nîsâbü'rî'ye gitmiş ve burada hadis rivayetinde bulunmuştur. Aynı zamanda hicrî 375 yılında Sultan tarafından Nîsâbü'rî'ye elçi olarak gönderilmiş, orada kendisi için bir imlâ meclisi kurulmuş ve hadis rivayetinde bulunmuştur. el-Hakim en-Nîsâbü'rî ondan rivâyette bulunmuştur. Hâlîmî'nin Ebu'l-Fadl el-Hasen b. Ebî Muhammed el-Hasan el-Halîmî adında bir kardeşi vardır. Halîmî'nin doğumu hicrî 338 yılıdır. Kardeşi Ebu'l-Fadl el-Halîmî ise hicrî 301 yılında Buhara'da doğmuştur. Ebû 'Abdillâh el-Hâlîmî 403/1012 yılında vefat etmiştir.⁴⁴

Mâverâünnehir bölgesindeki önemli Şâfi'îlerden biri el-Kâffâl el-Kebîr'in oğlu el-Kâsım b. Muhammed b. 'Alî eş-Şâfi (öl. 400/1010)'dir. Kaynaklar onu *et-Takrîb* adlı eserin sahibi olarak tanıtmaktadır. 'Abbâdî onun faziletiyle meşhur olduğunun ve yazdığı *et-Takrîb* adlı kitabın bunun bir göstergesi olduğunu belirtmektedir.⁴⁵ Subkî'nin aktardığına göre el-Kâsım b. Ebî Bekr el-Kaffâl, el-Halîmî'den fıkıhtan on cüz ta'likte bulunmuştur.⁴⁶ Beyhâkî, Ebû Muhammed el-Cüveynî'ye gönderdiği mektupta Şâfi'î'nin naslarını toplayan müellifler arasında en güvenilir olanın *et-Takrîb* olduğunu tespit etmektedir.⁴⁷ Subkî ise el-Kâsım eş-Şâfi'nin babası hayatta iken önemli bir kimse olduğunu buna örnek olarak Ebû 'Abdillâh el-Halîmî'nin rada' konusuyla alakalı bir meselede tereddütte kalması sonucu meseleyi el-Kaffâl ve oğluna arz ettiğinde onların bunu kabul ettiklerini gördüğünde gönlünün huzura kavuştuğuna ilişkin veriyi aktarmaktadır.⁴⁸

Ebû 'Abdillâh el-Hâlîmî'den sonra Mâverâünnehir bölgesinde ismi ön plana çıkan Şâfi'î fakihî Ebû Sehl Ahmed b. Alî el-Ebîverdî'dir. Ebû Bekr el-Evdenî'den, Ebû 'Abdillâh el-Halîmî, el-Hâfız Ebu'l-Fadl es-Suleymânî (öl. 404/1014) ve başkalarından hadîs rivayet etmiştir. Onun hakkında Hanefîlerden Ebû Zeyd ed-Debûsî (öl. 430/1039) şu ifadeyi kullanmaktadır: "Ebû Sehl el-Ebîverdî olmasaydı, Mâverâünnehir'de Şâfi'îler için başını kaldıracakları bir yer bırakmazdım."⁴⁹ Yani Debûsî, kendi döneminde Ebîverdî olmamış olsaydı, Şâfi'îlerin Mâverâünnehir'de hiçbir varlık

³⁹ İbnü's-Salâh, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*, 1/96; Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 3/183.

⁴⁰ İbn Kesîr, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyyin*, 371-372.

⁴¹ İbn Kesîr, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyyin*, 373.

⁴² Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 4/334.

⁴³ İbn Kesîr, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyyin*, 374.

⁴⁴ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 4/334; İbn Kesîr, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyyin*, 374.

⁴⁵ 'Abbâdî, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*, 106; Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 3/472.

⁴⁶ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 3/473.

⁴⁷ Beyhâkî, *Risâletu'l-İmâm Ebî Bekr el-Beyhâkî ile'l-İmâm Ebî Muhammed el-Cüveynî*, 70-72.

⁴⁸ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 3/473.

⁴⁹ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 3/473.

gösteremeyeceği değerlendirmesinde bulunarak, Ebîverdi'nin Mâverâünnehir bölgesinde Şâfi'iler için nasıl bir öneme haiz olduğunu vurgulamaktadır. Muhammed b. Sâbit el-Hucendî (öl. 483) ve *Tetimme* adlı eserin sahibi olarak bilenen Ebû Sa'd el-Mutevellî⁵⁰ (ö. 478/1086), Buhara'da Ebû Sehl el-Ebîverdi'den fıkıh eğitimi almıştır. Subkî, [Ebû Bekr] el-Evdenî'nin 385 yılında Hucendî'nin ise 483 yılında vefat ettiğinden hareketle Ebû Sehl el-Ebîverdi'nin uzun bir süre yaşadığı sonucuna ulaşmaktadır.⁵¹

Mâverâünnehir bölgesinde fikhî faaliyetlerde bulunan Şâfi'ilerden biri Ebû Sa'd el-Mütevellî'dir. Kaynaklarda *Tetimme*'nin sahibi olarak tanıtılmaktadır. Hicrî 427 yılında doğmuştur. Üç farklı bölgede üç imamdan ders almıştır. Merv'üz'de el-Kâdî el-Huseyn'den (ö. 462/1069), Buhara'da Ebû Sehl Ahmed b. Alî el-Ebîverdi'den, Merv'de ise Ebu'l-Kâsım el-Fûrânî'den (öl. 461/1068) eğitim almıştır. Hocası Fûrânî'nin *el-İbâne* adlı eserine yazdığı *Kitâbu't-tetimme*'yi "el-hudûd" bölümüne kadar yazmıştır, daha sonra vefat etmiştir. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'den sonra Nizamiye Medresesi'nde ders vermiştir. Sonra azledilip, yerine İbnu's-Sabbâğ (öl. 477/1084) geçmiştir, daha sonra Nizamiye Medresesi'ne geri dönmüş vefat eden kadar orada ders vermiştir. 478/1086 yılında vefat etmiştir.⁵²

Mâverâünnehir bölgesinde faaliyet gösteren diğer bir Şâfi'î fakih, hicrî 397 yılında Şâş'ta doğan Ebû Bekr Muhammed b. 'Alî b. Hâmid eş-Şâşî'dir. Kendi beldesinde Ebû Bekr es-Sincî'nin yanında fıkıh eğitimi almış ve Gazne'ye Sultan'ın yanına gitmiştir. Burada çokça kabul görmüştür. Gazne'de kaldı ve burada çocukları oldu, münazara ehli olup, birçok eser yazmıştır. Daha sonra ömrünün sonlarında Nizâmülmülk (öl. 485/1092) tarafından Herât'a davet edilmiştir. Subkî'nin aktardığına göre bu durum onun ilmini bilen Gazne halkına çok ağır gelmesine rağmen vezirin emrine uyumaktan başka seçenekleri kalmamıştı. Gazneliler onu ve çocuklarını ikramlarla Herât'a yolcu etmişlerdir. Herât'taki Nizâmiye Medresesi'nde dersler vermiş ve Nisâbur'u ziyaret etmiştir. Daha Sonra Herât'a dönmüş ve 485/1092 yılında ise vefat etmiştir.⁵³

Mâverâünnehir'de fikhî faaliyet gösteren fakihlerden biri Ebu'l-Hasen İdris b. Hamza b. 'Alî eş-Şâmî er-Ramlî'dir. Mısır'ın köylerinden biri olan Remle'ye mensuptur. Önce Kudüs'te Ebu'l-Feth Nasr b. İbrâhîm el-Makdisî'nin (öl. 490/1096) yanında, daha sonra Bağdat'ta Ebû İshâk eş-Şîrâzî'den fıkıh eğitimi almıştır. Horasan ve Mâverâünnehir'e gitmiş ve Semerkant'ta yerleşmiştir. Oradaki "Mescidu'l-Menara" camiinde Şâfi'î ashâbına ders verme görevi kendisine tevdi edilmiştir. Vefat edene kadar Semerkant'ta kalmıştır. 504/1110 yılında vefat etmiştir.⁵⁴

Mâverâünnehirli Şâfi'ilerden bir diğeri Ebû Hafs Ömer b. 'Abdilazîz b. 'Amr b. 'Abdilazîz el-Buhârî el-Burhân'dır. Hicrî 483 yılında doğmuştur. Buharalı olup kendisi gibi âlim olan babasından fıkıh eğitimi almıştır. Mâverâünnehir'de şan ve şöhreti artmış ve Semerkant'ta 536/1141 yılında vefat etmiştir.⁵⁵

Mâverâünnehir bölgesinde Şâfi'îliğin yayılmasına katkı sağlayan fakihler dışında devlet adamlarının varlığı da dikkat çekmektedir. Bunlardan en önemlisi fütuhâtı, adaleti, âlimleri ve ilim meclislerini sevmesi ile bilinen, huzurunda Hanefî ve Şâfi'î alimlerin münazara ettikleri Gaznelî Mahmûd'tur. Şâfi'î tabakât yazarları onu Şâfi'î mezhebine mensup olarak kabul ederler ve Hanefî mezhebinden Şâfi'î mezhebine geçtiğini belirtirler. Nitekim Subkî, adaletin imâmlarından biri olarak takdim ettiği Sultan Mâhmûd'un önceleri Hanefî mezhebine mensup iken el-Kaffâl el-Mervezî'nin onun yanında sadece Şâfi'îler ve sadece Hanefîler için kılınması caiz olan iki farklı namazı kıldıktan sonra

⁵⁰ İbnu'l-Mulakkîm, *el-'Akdu'l-muzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*, 81.

⁵¹ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 3/44.

⁵² Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 4/190; İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakâtu's-Şâfi'îyye*, 1/271.

⁵³ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 4/190; İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakâtu's-Şâfi'îyye*, 1/271.

⁵⁴ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 7/40-41.

⁵⁵ İbnu'l-Mulakkîm, *el-'Akdu'l-muzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*, 112.

Şâfi'î mezhebine geçtiğini nakletmektedir.⁵⁶ O, bu naklin el-Kaffâl el-Mervezî'nin *Fetâvâ*'sında geçtiğini, daha sonra İmamı'l-Harameyn el-Cüveynî ve başkalarının bunu naklettiğini belirtmektedir.⁵⁷

Mâverâünnehir bölgesinde Şâfi'î mezhebini benimseyen sultanlardan biri Mâverâünnehir'in sâhibi olarak takdim edilen es-Sultân Şemsu'l-Mülk Nasr b. İbrâhîm b. Nasr'dır. Dâru'l-Curcâniyye'de fıkıh eğitimi aldığı, güzel bir hattının olduğu ve Mushaf'ı yazdığı nakledilmektedir. Din, siyaset, ilim bakımında en faziletli meliklerden biri olarak tanıtılmaktadır. Semerkant ve Buhara'daki minberlerde hutbe okuduğu, insanların onun hitabetine şaşırarak, hadis imlasında bulunduğu ve insanların ondan hadis yazdığı aktarılmaktadır. 492/1098 yılında vefat etmiştir.⁵⁸

Mâverâünnehir bölgesinde Şâfi'îliğin yayılması konusunda etkili olan devlet adamlarından biri de Nizâmülmülk'tür.⁵⁹ Nizâmülmülk, Sultan Melikşâh (öl. 485/1092) ile beraber bir çok sefere katılmış ve saha sonra Horasan ve Mâverâünnehir'e gitmiştir. Onun meclisinin âlimlerle, imâmlarla ve zâhidlerle dolu olduğu nakledilmektedir. İslâm dünyasının birçok yerinde medreseler kurmuştur. Bağdât, Belh, Nisâbûr, Herât, Asbahân, Basra, Merv, Âmul, Taberistân ve Mûsul'da kurduğu medreseler bunlardır.⁶⁰ Nizâmiye Medreseleri olarak adlandırılan bu medreselerin Şâfi'îler için kurulduğu, müderrisinden vaizine medreselerde görevlendirilen kişilerin Şâfi'î mezhebine mensup olması gerektiği bilinmektedir.⁶¹ Mâverâünnehir bölgesine yakın olan Horâsân bölgesinde de açılan medreseler dikkate alındığı takdirde bu medreseler sayesinde Şâfi'î mezhebinin Mâverâünnehir bölgesinde yayıldığını söylemek gerekir.

Mâverâünnehir'de fikhî faaliyetlerde bulunan diğer bir devlet adamı el-Vezîru'l-Kebîr Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. el-Muzaffer b. 'Abdilmelik b. Ebî Tevbe el-Mervezî'dir. Mervli olup hicrî 466 yılında doğmuştur. Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî'den fıkıh eğitimi aldıktan sonra Mâverâünnehir'e gitmiştir, orada imamlarla karşılaşmıştır.⁶² Vezirlik görevine rağmen hasımlarla münazara ederdi. Güçlü bir munazara ehli, müdekkik bir fakih idi. Buhara'da Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen el-Pezdevî'den ve başkalarından hadis işittiği. 530/1135 yılında vefat etmiştir.⁶³

3.Mâverâünnehir'de Faaliyet Gösteren Bazı Şâfi'î Fakihleri

Bu bölümde fıkıh eğitimi veya hadis rivayeti gibi nedenlerle Mâverâünnehir bölgesinde bulunan Şâfi'î tabakât eserlerinde ulaşabildiğimiz isimlerin biyografilerine kısaca yer vereceğiz.

Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. el-Hâkim el-İstirabâzî

Subkî, Ebu Hafs Ömer en-Nesefî'nin onun için Semerkant'taki ehl-i hadîsin büyüklerinden olduğuna ilişkin bir değerlendirme aktarmaktadır. Subkî'ye göre, İbnu's-Salâh'ın değerlendirmesi ile ehl-i hadîs ile kast edilen Şâfi'î mezhebidir. Çünkü bu belgelerde ehl-i hadîs ifadesi Şâfi'îler dışında başkaları için kullanılmaz.⁶⁴

el-Hâfız Ebu'l-'Abbâs Ca'fer b. Muhammed en-Nesefî el-Mustağfirî

⁵⁶ "Şâfiî kaynakların verdiği bilgilere bakılırsa Sultan Mahmûd, Hanefî birisi olmasına karşın Hz. Peygamber'in hadislerine de ilgi duyan birisidir. Ancak zamanla hadislerde belirtilen hususlara Şâfiî mezhebinin daha sadık kaldığı kanaatine ulaşır. Bunu test etmek amacıyla Şâfiî ve Hanefî fikhına göre huzurunda iki rekât namaz kılınması fikri ortaya atılır. Fikri uygulamakla sorumlu kişi Şâfiî Ebû Bekr 'Abdullah b. Ahmed el- Kaffâl el-Mervezî'dir (ö.417/1027). O her iki mezhebin öngördüğü çerçevede iki rekât namaz kılar. Ancak Şâfiî fikhına göre kıldığı namazda tüm ta'dil ve erkânı gözetmesine karşın, diğerinde Hanefîliğin en istisnâî durumlar için cevaz verdiği ruhsatları merkeze alır. Bu çerçevede abdestini nebîzden alır, köpek derisinden tabaklanmış bir elbise giyer, kıraati farsça gerçekleştirir, ta'dil ve erkâna riayet etmeden hızlıca tavuk gibi kalkar oturur. Sonuç tam bir faciadır; sıcak bir ortamda hurma nebiziyle alınan abdest, tüm sineklerin Mervezî'nin üzerine hücum etmesine yol açar. Bunun üzerine Sultan Mahmûd Hanefîliği bırakır ve Şâfiîliğe geçer." Hadisenin aktarımı için bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 13-15.

⁵⁷ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 5/314-316.

⁵⁸ İbn Kesîr, *Tabakâtu'l-fukâhâi's-Şâfi'îyyin*, 518.

⁵⁹ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 4/309.

⁶⁰ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 4/313.

⁶¹ Abdülkerim Özeydin, "Nizâmiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/189.

⁶² Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 7/293.

⁶³ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 7/295.

⁶⁴ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 5/239-240.

[Ebû Bekir] el-Evdenî'nin öğrencilerinden olup, birçok eser yazmıştır. Kendi zamanında Mâverâünnehir'in muhaddisiydi, 80 yıl yaşadı, 432/1040 yılında vefat etmiştir.⁶⁵

Ebû Alî el-Hasen b. Alî el-Hamadî en-Nesefî,

Önemli kimselerden biri olarak takdim edilmektedir. Hanefî mezhebine mensupken iken Şâfi'î mezhebini benimsemiştir. 460/1067 yılında vefat etmiştir.⁶⁶

'Alî b. Ahmed b. 'Alî b. 'Abdillâh b. Muhammed b. el-Huseyn et-Taberî er-Revyânî

Buhara'da yaşamıştır. Faziletli biri olup ve Şâfi'î mezhebini bilen biriydi. Ebu'l-Kâsım el-Fûrânî ve Ebû Sehl el-Ebîverdî ve başkalarından fıkıh eğitimi almıştır. Buhâra'da 483/1090 yılında vefat etmiştir.⁶⁷

Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Huseyn es-Simincânî

Belh dolaylarında bulunan bir Simincân'a nispet edilmektedir. Buhara'da Ebu Sehl el-Ebîverdî'nin yanında fıkıh eğitimi almış Merverûz'da ise el-Kâdî el-Huseyn'den fıkıh eğitimi almıştır. Belh'de [hadîs] imlasında bulunmuştur. Mâverâünnehir ve Horâsân'da bir grup ondan hadîs rivayetinde bulunmuştur. 504/1110 yılında Belh'te vefat etmiştir.⁶⁸

Ebu'l-Recâ' el-Muемmel b. Mesrûr b. Ebî Sehl b. Me'mûn eş-Şâşî el-Me'mûnî

Şâş ehlindedir. Hicrî 440 yılından önce doğduğu tahmin edilmektedir. Merv şehrine yerleşmiş ve orada vefat etmiştir.⁶⁹ Buhâra'da Ebu'l-Hattâb et-Taberî'nin yanında fıkıh eğitimi almıştır. Gazne'de de Şâş fakîhi, Muhammed b. Alî eş-Şâşî'nin yanında fıkıh eğitimi almıştır. 517/1123 yılında Merv'de vefat etmiştir.⁷⁰

Ebû Sa'd Yahya b. Alî b. el-Hasen el-Hulûvânî

Hicrî 401 veya 405 yılında doğmuştur. Fıkıh eğitimi almış ve Bağdat'ta hisbe görevini üstlenmiştir. Nizâmiye Medresesi'nde tedaris görevinde bulunmuştur. Halife el-Mustersîd-Billâh (ö. 529/1135) onu Mâverâünnehir'in sahibi el-Hakân Muhammed b. Suleyman'a hil'at giydirmesi için göndermiştir. Orada yani Semerkant'ta iken 520/1126 yılında vefat etmiştir.⁷¹

Ebû Hâmid 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahmûd el-Hasen el-Kazvinî

Hicrî 468 yılında doğmuştur. Münazara ehli, din ve fazilet bakımından iyi bir aileden gelmektedir. Mâverâünnehir'e gitmiş ve orada fıkıh eğitimi almıştır. 528/1133 yılında Âmul'de vefat etmiştir.⁷²

Ebû Muhammed Ömer b. Ahmed b. Ebi'l-Hasen el-Merğînânî el-Ferğânî

Semerka'da yerleşmiş ve 556/1160 yılında vefat etmiştir.⁷³

Ebû Sa'd 'Abdulkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî

Subkî onu "Doğunun Muhaddisi" olarak takdim etmektedir. *Mu'cemu'l-buldân* adlı eserini yazmıştır. Ebu'l-Muzaffer adında bir oğlu olmuş ve onunla Semerkant ve Buhâra'nın olduğu yerlere rihlede bulunmuştur.⁷⁴ Merv'de 562/1166 yılında vefat etmiştir.⁷⁵

Ebû Bekr Muhammed b. Ali b. 'Abdillâh b. Muhammed b. Yâser el-Ensârî

Endülülü olup Mısır, Irak, Şam, Horasan ve Mâverâünnehir'e gitmiştir. 563/1167 yılında Haleb'te vefat etmiştir.⁷⁶

⁶⁵ İbnu'l-Mulakkın, *el-'Akdu'l-muzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*, 445.

⁶⁶ İbnu'l-Mulakkın, *el-'Akdu'l-muzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*, 263.

⁶⁷ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 5/212.

⁶⁸ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 6/153; İbn Kesîr, *Tabakâtu'l-fukâhâi's-Şâfi'îyyîn*, 532.

⁶⁹ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 7/316.

⁷⁰ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 7/317.

⁷¹ İbnu'l-Mulakkın, *el-'Akdu'l-muzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*, 519.

⁷² İbnu'l-Mulakkın, *el-'Akdu'l-muzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*, 478.

⁷³ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 7/241.

⁷⁴ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 7/180-181.

⁷⁵ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 7/185.

⁷⁶ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 6/153-154.

Ebû Muhammed Muzhiruddîn Mahmûd b. Muhammed b. el-'Abbâs el-'Abbâsî el-Hevârizmî

Hârizmlidir olup Harizm'de hicrî 492 yılında doğmuştur. Subkî, onu fıkıh ve tasavvufta imâm, muhaddis ve muerrih olarak tanıtmaktadır. Hârizm'de babasından, dedesinden ve İsmâ'îl b. Ahmed el-Beyhakî'den, Semerkant'ta ise Ahmed b. Abdilvâhid el-Fârisî'den, Buhara'da ise Muhammed b. 'Alî et-Taberî'den hadis işitmiştir. Muhyissune Bağavî'den (öl. 516/1122) fıkıh eğitimi almış ondan [Şâfi'î] mezhebini ta'lik etmiştir. Nizâmiye Medresesi'nde vaaz etmiştir. *el-Kâfi* adlı eserin sahibidir.⁷⁷ 568/1172 yılında vefat etmiştir.⁷⁸

Ebû Hârûn Mûsâ b. İbrâhîm b. 'Abdillâh b. Muhammed el-Mağribî

Mağribli olup kendi beldesinden çıkıp Mısır, Hicâz, Irak, el-Cibâl, Horâsân ve Mâverâünnehir'e varıncaya kadar rihlede bulunmuştur. Bir müddet Nisâbü'r'da kalmıştır. Ebû Nasr el-Kuşeyrî'nin (öl. 514/1120) yanında fıkıh eğitimi almıştır. Faziletli biri olup münazara ehliydi. Ebû Hafes es-Semerkandî'den onun hakkında şu ifadeler nakledilmektedir: "Bize 516 yılında geldiğinde genç, fâzıl, fakîh ve münazara ehliydi. Belîğ bir şair ve muhaddisti."⁷⁹

'Abdullatif b. 'Abdikâdir b. 'Abdillâh b. Muhammed

Hicrî 534 yılında doğmuştur. Ebu'n-Necîb es-Suhreverdî'nin (öl. 563/1168) oğludur. Babasının yanında fıkıh eğitimi almış daha sonra Horasan ve Mâverâünnehir'e gitmiştir ve orada ilim tahsil etmiştir. Bağdat'a geri dönmüş ve daha sonra Şâm'a gitmiştir. el-Meliku'n-Nasır Selâhuddîn'in (öl. 589/1193) yanında bulunmuştur. Selâhuddîn sahil bölgesinde ve oranın dışında nereyi fetih etti ise onu kâdî olarak atamıştır. Daha sonra Bağdat'a geri dönmüş ve sonrasında Erbil'e gitmiştir. Orada 610/1213 yılında vefat etmiştir.⁸⁰

Sonuç

İlmî seyahatler başta olmak üzere farklı gerekçelerle Mısır'a gelen bilginler, Şâfi'î'nin görüşlerini öğrenme ve eserlerini istinsâh ederek farklı bölgelere nakletme imkanı bulmuşlardır. Mâverâünnehir bölgesine de bu şekilde intikal eden Şâfi'î'nin görüşleri ve eserleri burada yayılmıştır. Nitekim Şâfi'î'nin naslarını toplayan birkaç eserden ikisi Mâverâünnehir bölgesi Şâfi'î alimlerine aittir. Ebû Bekr el-Fârisî'nin *Uyunu'l-mesâil*'i Mâverâünnehir'de yazılmış, Beyhakî'nin Şâfi'î'nin naslarını cem etme konusunda en güvenli eser olarak takdim ettiği el-Kâsım eş-Şâsî'nin *et-Takrîb*'i de Mâverâünnehir bölgesindeki bir Şâfi'î fakîhi tarafından ortaya konmuştur. Bu durum erken dönemden itibaren Mâverâünnehir bölgesinde Şâfi'î'nin görüşlerinin ve eserlerinin etüt edildiğini göstermektedir. Şâfi'î tabakât yazarları Mâverâünnehir'de Şâfi'îliğin yayılmasının el-Kaffâl eş-Şâsî el-Kebîr gerçekleştiğine vurgu yaparlar. Bu da hicrî dördüncü asra denk gelmekte ve Mısır, Irak ve Horâsân dışında Şâfi'îliğin yayılmaya başladığı yeni yerin Mâverâünnehir olduğunu göstermektedir. el-Kâffâl eş-Şâsî dışında oğlu el-Kâsım eş-Şâsî, Ebû Bekr el-Evdenî, Ebû 'Abdillâh el-Halimî ve Ebû Sehl el-Ebîverdî Mâverâünnehir'in ön plana çıkan Şâfi'î fakîhlerinden bazılarıdır. Bu isimler arasında hoca-talebe ilişkisinin bulunması, Mâverâünnehir'deki Şâfi'îlerin zamanla başka bir merkeze ihtiyaç duymadan kendi uzman fakihlerini yetiştirebilecek potansiyele ulaştığını göstermektedir. Mâverâünnehir'de Şâfi'îliğin yayılmasında farklı hanedanlıklara ait sultan ve vezir gibi devlet adamlarının etkisinin olduğu söylenebilir. Özellikle Nizâmülmük'ün ilmî faaliyetleri Mâverâünnehir'de Şâfi'îliğin yayılmasında rolü bulunmaktadır.

⁷⁷ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 7/289; İbn Kesîr, *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyyin*, 673.

⁷⁸ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 7/290.

⁷⁹ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 7/309.

⁸⁰ İbnü'l-Mulâkkın, *el-'Akdu'l-muzheb fî tabakâti hameleti'l-mezheb*, 414.

Kaynakça

- Abbâdî, Ebû 'Âsım Muḥammed b. Aḥmed 'Abbâdî. *Ṭabaḳâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*. ed. Gösta Vitestam. Leiden: E.J. Brill, 1964.
- Akay, İhsan. "Üç Kaffâl ve Şâfiî mezhebine Katkıları". *Diyanet İlmî Dergi* 59/1 (Mart 2023), 221-250.
- Beyhakî, Ebû Bekr Aḥmed b. el-Ḥuseyn b. 'Alî. *Risâletu'l-İmâm Ebî Bekr el-Beyhakî ile'l-İmâm Ebî Muḥammed el-Cuveynî*. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007.
- Eşit, Davut. *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu, 2019.
- İbn Ḥıbbân, Ebû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥıbbân b. Aḥmed et-Temîmî. *Şahîhu İbn Ḥıbbân bî Tertîbi İbn Balabân*. ed. Şu'ayb el-Arnâvût. 18 Cilt. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1993.
- İbn Kâdî Şuhbe, Ebu's-Sıdık Taḳıyyuddîn Ebû Bekr b. Aḥmed b. Muḥammed b. Ömer. *Ṭabaḳâtu's-Şâfi'îyye*. 4 Cilt. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1987.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' 'İmâduddîn 'İsmâ'il b. Ömer. *Ṭabaḳâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyyîn*. B.y.: Mektebu'-Sekâfeti'd-Diniyye, 1993.
- İbnu'l-Mulaḳḳın, Ebû Ḥafş Sirâcuddîn Ömer b. 'Alî b. Aḥmed. *el-'Akdu'l-muzheb fî ṭabaḳâti ḥameleti'l-mezheb*. ed. Eymen Naşr el-Ezherî - Seyyid Mehennâ. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbnu's-Şalâh, Ebû 'Amr Taḳıyyuddîn 'Osmân b. Şalâhuddîn 'Abdirrahmân b. Mûsâ es-Şehrezûrî. *Ṭabaḳâtu'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*. ed. Muḥyuddîn 'Alî Necîb. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İsnevî, Ebû Muḥammed Cemâluddîn 'Abdurrahîm b. el-Ḥâsen. *Ṭabaḳâtu's-Şâfi'îyye*. ed. Kemâl Yûsuf el-Hût. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1987.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmiye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/188-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Subkî, Ebû Naşr Tâcuddîn İbnu's-Subkî 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. Abdilkâfi. *Ṭabaḳâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*. ed. Maḥmûd Muḥammed Ṭanâhî - 'Abdulfettâh Muḥammed el-Ḥulv. 10 Cilt. Ḳâhira: Maṭba'âtu 'İsâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1964.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî eş-. *Ṭabaḳâtu'l-Fukahâ*. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: y.y., 1390/1970.

BURHÂNEDDİN el-BUHÂRÎ'YE GÖRE HÂKİMİN DELİLLERİ TERTİBİ (İFTÂ USULÜ)

Ramazan ÇÖKLÜ¹

Öz

Türk-İslâm kültür ve medeniyetinin temelini oluşturan zihniyetin geliştiği yer olarak anılan Mâverâünnehir bölgesinde pek çok Hanefî hukukçu yetişmiştir. Bunlardan biri de Burhâneddin el-Buhârî'dir. Karahanlılar'ın hâkimiyetindeki Buhara'da birçok âlim yetiştiren Türkistan'lı Burhan ailesine mensup olan Burhâneddin el-Buhârî, Hanefî fıkhına dair çeşitli eserler kaleme almıştır. Bu çalışmada *el-Muhîtü'l-Burhânî* özelinde onun hâkimin hüküm verirken şer'î delilleri hangi sıraya göre kullanacağına yönelik görüşleri tespit edilmiştir. Bu bağlamda ictehad ehliyetine sahip olabilmek için gerekli olan şartlar, şer'î delillerle hüküm verme yöntemi ve Hanefî mezhebi imamların görüşleriyle fetva verme usulü gibi konular açıklanmıştır. Burhâneddin el-Buhârî'nin ilmî şahsiyeti ve bazı konulardaki görüşleriyle ilgili akademik çalışmalar yapılırsa da yargılama hukukuna dair görüşleriyle ilgili bir çalışma bulunmamaktadır. Araştırmada önce Burhâneddin el-Buhârî'nin hayatından ve *el-Muhîtü'l-Burhânî*'nin değerinden kısaca söz edilmiştir. Daha sonra Buhârî'nin ictehad ehliyetine sahip olabilmek için zorunlu gördüğü şartlar ve hâkimin delilleri tertip etme usulüne dair görüşleri açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Fıkh, Kaza, Delil, Burhâneddin el-Buhârî*

The Judge's Order of Evidence According to Burhân al-Dîn al-Bukhârî (Usûl al-Iftâ)

Abstract

Many Hanafî jurists were trained in the region of Mâverâünnehir, which is known as the place where the mentality that formed the basis of Turkish-Islamic culture and civilisation developed. One of them is Burhâneddin al-Bukhârî. Burhân al-Dîn al-Bukhârî, a member of the Burhan family from Turkestan, who raised many scholars in Bukhara under the rule of the Qarakhanids, wrote various works on Hanafî jurisprudence. In this study, al-Muhît al-Burhânî's views on the order in which the judge should use the sharî'ah evidences when making a judgement have been determined. In this context, issues such as the conditions necessary for having the capacity for ijtehad, the method of ruling with sharî'ah evidence, and the method of issuing fatwa with the opinions of the Hanafî sect imams are explained. Although there are studies on Burhân al-Dîn al-Bukhârî's scholarly personality and his views on some issues, there is no study on his views on the law of judgement. In this study, Burhân al-Dîn al-Bukhârî's life and the value of *al-Muhît al-Burhânî* are briefly mentioned. Then, al-Bukhârî's views on the requirements for having the capacity for ijtehad and the judge's method of organizing the evidence are explained.

Keywords: *al-Fıkh, judicial law, Evidence, Burhân al-Dîn al-Bukhârî.*

Giriş

Hanefî fıkıh ve kelâm okulları Mâveraünnehir bölgesinde Irak'tan sonra yeniden ve güçlü bir şekilde temsil bulmuş, özellikle Semerkant ve Buhara ilim silsilesi Hanefî mezhebi içerisinde müstesna bir konuma sahip olmuştur. Bu coğrafyada yaşayan fakihler yazdıkları muhtasarlar, şerhler, fetva kitapları ve haşiyelerle Hanefî fıkıh literatürüne büyük katkı sağlamışlardır. Bunlardan biri de Burhâneddin el-Buhârî'dir. Yaşadığı dönemin meşhur fakihleri arasında yer alan, tâlim ve tedris faaliyetlerinin yanında önemli ve hacimli kitaplar kaleme alan Buhârî'nin eserlerden biri *el-Muhîtü'l-Burhânî*'dir. Araştırmada *el-Muhîtü'l-Burhânî* çerçevesinde Burhâneddin el-Buhârî'nin İslâm yargılama

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, ramazancoklu55@hotmail.com, Orcid org:0000 0002 3639 1600.

hukukunun kapsamına dâhil konulardan hâkimin delilleri tertip usulüne dair görüşlerine yer verilecektir. Bu görüşler aynı zamanda hâkimin fetva verirken riayet edeceği iftâ usulünü de oluşturmaktadır.

Buhârî, İslâm yargılama hukukunun kapsamına giren meseleleri *kitâbü'l-kadâ* başlığı altında incelemiş, bu kapsamda toplam otuz üç alt başlığa yer vermiştir. Hâkimin delilleri tertibi, bunlardan üçüncü başlığı oluşturmaktadır (İbn Mâze, 1424/2004, 8/4). Araştırmanın amacı Buhârî'nin görüşlerini tespit etmek olduğu için çalışma *kitâbü'l-kadâ* bahsinde yer alan içerikle sınırlı tutulacak, bu yüzden onun görüşleri diğer fakihlerin görüşleriyle mukayese edilmeyecektir. Yine araştırmada iftâ usulü ve hâkimin delilleri tertibine yönelik meseleler incelenecek, Buhârî'nin fazla ayrıntıya girdiği; konuyla doğrudan ilişkili olmayan tartışmalara ve ihtilaflara yer verilmeyecektir.

Buhârî, gerek ilmî kişiliği gerek yazdığı eserlerle Türk-İslâm kültür ve medeniyeti tarihinde önemli bir şahsiyet olsa da hakkında fazla akademik çalışma yapılmamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Buhârî'nin sadece bir konu hakkındaki görüşleriyle ilgili bir yüksek lisans tezi yazılmıştır (Aydoğan, 2018, 1-193). Öyle ki araştırmamız Buhârî'yle ilgili ilk çalışmalardan sayılabilir. Araştırmada önce Burhâneddin el-Buhârî'nin hayatından, ilmî şahsiyetinden ve *el-Muhîtü'l-Burhânî*'nin ilmî değerinden kısaca söz edilecektir. Ardından Burhâneddin el-Buhârî'nin ichtihad ehliyetine sahip olabilmek için gerekli gördüğü şartlara yer verilecek, en sonunda da hâkimin delilleri nasıl tertip edeceği açıklanacaktır.

1. Burhâneddin el-Buhârî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Buhârî, Karahanlılar döneminde ilmiye sınıfından pek çok insan yetiştiren Burhan ailesinin fertlerinden biridir. Tam adı Burhânüddîn (Burhânüşşerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdülazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî el-Mergînânî'dir. Mergînân'da doğan ve Buhara'da vefat eden Buhârî'nin doğum ve vefat tarihi hakkında çeşitli tarihler ileri sürülmüştür. Carl Brockelmann 1156'da doğup 1219'da vefat ettiğini söylemiştir. Kâtib Çelebi de 1219'da vefat ettiğini belirtmiştir (Kâtib Çelebi, 1360/1941, 1/343). Ömer Nasuhi bilmen ise onun 1149'dan sonra vefat ettiğini savunmuştur (Özel, 2013, 96; Uzunpostalıcı, 1992, 6/435-437).

Babası, amcası ve dedesi âlim olan Buhârî'nin ailesi "sadr" unvanıyla anılır. Kaynaklarda geçen bilgilere göre bu unvan ilk kez Sultan Sencer tarafından Buhârî'nin dedesi ve Buhara başkadısı olan Abdülazîz b. Ömer'e verilmiştir (Uzunpostalıcı, 1992, 6/435-37). Bu ailenin İslâm dinine, halka ve devlete hizmeti oldukça fazladır. Şöyle ki Buhara ve çevresindeki Müslüman halk ve ulemâ ilim öğrenmek ve istişare etmek için Burhan ailesinin açtığı medreselere gelmiştir. Benzer şekilde devlet ricali zaman zaman bazı önemli konuları bu aileyle istişare etmiştir. Yine ekonomik açıdan güçlü ve halk arasında oldukça nüfuzlu olan Burhan ailesi cihada çok önem vermiş, birçok üyesi savaflara katılan ailenin bazı fertleri "şehid" unvanıyla anılmıştır (Aydoğan, 2018, 9).

Buhârî, ailesinin kurduğu ve pek çok âlimin yetiştiği medreselerin en meşhur hocalarından, bunun yanı sıra başta Buhara ve Semerkant olmak üzere çeşitli şehirlerdeki ilmiye sınıfından ders almıştır. İbn Kemal'in "mesâilde müctehid" kabul ettiği Buhârî, yaşadığı dönemin fıkıh alanındaki otoritelerinden biridir. Müftülük ve kadılık yapmış, birçok ilim adamı yetiştirmiş ve yazdığı eserlerle de fıkıh ilmine katkıda bulunmuştur (Özel, 2013, 96; Uzunpostalıcı, 1992, 6/435-437). Yüce Allah mekânını cennet, makamını âlî eylesin!

2. *el-Muhîtü'l-Burhânî*'nin İlmî Değeri

Eserin tam adı *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî* dir. Müellif mukaddimede Hanefî mezhebinde zâhirü'r-rivâye olarak bilinen altı kitaptaki meseleleri topladığını, bunlara nâdirü'r-rivâye, vâkıât ve fetvâvâ türü eserlerdeki görüşleri, babasından ve kendi yaşadığı dönemdeki şeyhlerden öğrendiği bilgileri de eklediğini belirtmiştir. Buhârî'nin esere "*el-Muhît*" ismini vermesinin temel nedenlerinden biri, içeriğinin oldukça zengin olmasıdır (İbn Mâze, 1424/2004, 1/28-29; Uzunpostalıcı, 1992, 6/435-437).

Buhârî bu eserde sadece mevcut fikhî birikimi cemetmediğini, aksine meseleleri tahlil ettiğini ve kendisinden önceki asırlarda yaşayan fakihlerin görüşlerini çeşitli delillerle temellendirdiğini de belirtir. Çalışma içinde örneklerini vereceğimiz şekilde Buhârî, Hanefî meşâyihin ihtilaf ettiği meseleleri aktardıktan sonra tercihte bulunmuştur. Onun *el-Muhîr*'i yazma amaçlarından biri de sonraki nesillerin Hanefî fikhını delilleriyle birlikte anlayabilmesidir. Yine eser önemli tarihî bilgiler içermektedir (İbn Mâze, 1424/2004, 1/28-29; Aydoğan, 2018, 11-12).

3. Burhâneddin el-Buhârî'ye Göre İctihad Ehliyeti

Buhârî, icthadı "*İstenilen şeyi elde etmek için bütün gücünü sarfetmek.*" olarak tanımlar. Bir fakihin icthad ehliyetine sahip olabilmesi için öncelikle Kur'an'ı, sünneti, haber teorisini, fikh ilminin esaslarını, yöntembilimini, hatta insanların örf ve âdetini iyi bilmesi gerekir. Çünkü fikhîta *istisnâ'* akdi gibi örf ve âdete göre hüküm verilen meseleler vardır. Benzer şekilde zamanın değişmesi sebebiyle buna bağlı bazı hükümler değişebilir. Yine bir kimsenin icthad edebilmesi için Arap dilini çok iyi bilmesi gerekir. Çünkü şer'î delillerin asılları olan Kur'an ve sünnetin dili Arapçadır. Buhârî ilave olarak icthad edecek kişide buna yönelik bir istidadın bulunması gerektiğini de belirtmiştir (İbn Mâze, 1424/2004, 8/11-12).

4. Burhâneddin el-Buhârî'ye Göre Hâkimin Delilleri Tertibi (İftâ Usulü)

Burhâneddin el-Buhârî hâkimin fetva verme yöntemini (iftâ usulünü) şer'î delilleri hücciyet derecesine göre tasnif ederek açıklamıştır. Bu bağlamda kitap, sünnet, icmâ, sahabe kavli, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn kavli, mezhep imamlarının görüşüyle istidlâl ve istişare konularına yer vermiştir. Buhârî söz konusu delilleri tek başlık altında incelemiştir. Biz ise konunun daha iyi anlaşılması için başlıkları çoğalttık.

4.1. Kitap

Şer'î delillerin birincisi, Kur'an-ı Kerîm'dir. Herhangi bir fikhî meselenin hükmü bizzat Kur'an'la açıklandığında hâkimin bununla hüküm vermesi gerekir. Buhârî'ye göre hâkimin bizzat âyetlerle hüküm verebilmesi için ilk olarak Kur'an'ın nâsih ve mensuh âyetlerini çok iyi bilmesi zorunludur. Çünkü nâsih olan âyetle amel etmek vâciptir ki aksi halde hâkim kendisiyle amel edilmeyen bir nassa göre hüküm vermiş olur (İbn Mâze, 1424/2004, 8/7).

Hâkimin ikinci olarak nâsih âyetlerden hangisinin muhkem hangisinin müteşâbih olduğunu çok iyi bilmesi gerekir. Buhârî'nin bilgi anlayışında muhkem; herhangi bir tev'il ihtimali taşımayan lafızdır. Müteşâbih lafız ise birden çok anlama ihtimalli olan lafızdır. Mesela *kur'* lafzı hem hayız hem de temizlik anlamlarına ihtimalli olan müteşâbih bir isimdir. Buhârî'ye göre hâkimin, müteşâbih âyetlerin yanında âlimlerin bu âyetlerin anlamlarına yönelik yorumlarını ve ihtilaflarını da bilmesi gerekir. Zira ancak bu takdirde icthad ederek ulemânın görüşleri arasından en doğrusunu tercih edebilir (İbn Mâze, 1424/2004, 8/8).

Buhârî'nin Kur'an âyetlerini kelâmcılara göre taksim ettiğini görmekteyiz. Çünkü kelâmcı lafız taksimine göre anlamına doğrudan delalet eden ve te'vile ihtimali olmayan lafızlar muhkemdir. Mesela zâhir, has lafız, tahsis edilmeyen veya tahsise ihtimali bulunmayan âmm lafız ve mutlak lafızlar muhkemdir. Tahsis ve takyide ihtimalli olan veya bir delil sebebiyle te'vile elverişli olan lafızlar ise müteşâbihtir. Âlimlerin çoğunluğu müteşâbihlerin muhkeme hamledilmesi gerektiği hususunda ittifak etmiştir (Çöklü 2022b, 199-227).

Buhârî, burada yeni bir icthad ortaya koyan değil, yerleşmiş ve kabul görmüş olan görüşler içerisinde en makul olanı tercih etme durumunda olan hâkimin delil tertibinden söz etmektedir. Dolayısıyla görüş beyân edecek olan kadı, gerekli ilmî donanıma sahip *ashâbü't-tercih* derecesinde bir hâkim kabul edilebilir (*Ashâbü't-tercih* kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kılıçer, 1991, 3/471). Zira birazdan açıklayacağımız şekilde Buhârî, önceki dönemlerde yaşayan âlimlerin ihtilaf ettiği meselede üçüncü bir görüş ortaya koymayı doğru bulmamaktadır.

4.2. Sünnet

Şer'î delillerin ikincisi sünnettir. Buhârî'nin bilgi anlayışında hâkim bir meselenin hükmünü Kur'ân-ı Kerîm'de bulamadığında sünnete göre hüküm verir. Bunun dayanağı "*Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin.*" (el-Haşr 59/7.) ve benzeri âyetlerdir (İbn Mâze, 1424/2004, 8/8).

Tıpkı Kur'an'da olduğu gibi sünnetle hüküm verebilmek için de hâkimin öncelikle hadislerin nâsîh ve mensuh olanını bilmesi ve nâsîh olan haberlerle amel etmesi vâciptir. Şayet nâsîh haberler farklı mânalara delalet ederlerse, yani müteşâbih olurlarsa *eşbeh* (kıyasa ve usule en uygun) olan (Eşbeh kavramının hadis ilminde delalet ettiği anlam hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Alkan, 2021, 142) haber tercih edilir. Bunlara ilave olarak hâkimin mütevâtir, meşhur ve âhâd haberleri bilmesi de zorunludur. Buhârî'nin bilgi anlayışında mütevâtir haber kesin bilgi ifade eder. Öyle ki onu inkâr eden küfre girer, bu yüzden mütevâtir haberle amel etmek vaciptir. Haber-i vâhidi inkâr eden ise hata yapmış olur (İbn Mâze, 1424/2004, 8/8).

Hâkimin râvilerin mertebelerini de bilmesi gerekir. Çünkü dört büyük halifenin de içinde bulunduğu râvilerin bir kısmı *adaleti*yle ve fıkıh bilgisiyle tanınmıştır. Bir kısmı da tûl-i sohbet, yani hoca-talebe ilişkisi içerisinde hocasıyla uzun yıllar ders yapması ve *zabt* sahibi olmasıyla meşhur olmuştur. Buhârî'ye göre hâkim, hüküm verirken fıkıh bilgisiyle tanınan râvinin rivayetini, bu yönüyle tanınmayan râvinin rivayetine tercih eder. Benzer şekilde hâkimin hocasından uzun yıllar ders alan râvinin rivayet ettiği haberi, bu vasfı taşımayan râvinin rivayetine tercih etmesi gerekir. Şayet bir meselenin hükmü hakkında sünnetten bir delil yoksa hâkim bu durumda üzerinde icmâ edilen delile göre hüküm verir (İbn Mâze, 1424/2004, 8/8).

Haberi mütevâtir, meşhur ve âhâd şeklinde üç kısma ayırması, Buhârî'nin Hanefî hadis taksimini benimsediğini gösterir. Yine onun bu konudaki açıklamalarının genel itibarıyla Hanefîlerin haber teorisine uygun olduğu söylenebilir. (Hanefîlerin hadisleri kullanımıyla ilgili bk. Çöklü, 2022, 145-70).

4.3. İcmâ

İlk olarak sahâbenin görüş beyan ettiği meselelerle nasıl amel edileceğini; hâkimin delilleri nasıl tertip edeceğini açıklayan Buhârî, konuyla ilgili şu iki delile yer verir:

1. Sahâbenin üzerinde icmâ ettiği meseleler. Buhârî'ye göre sahâbe bir mesele üzerinde icmâ ettiğinde hâkimin hükmü buna göre vermesi zorunludur. Çünkü sahâbenin icmâıyla amel etmek vaciptir. (İbn Mâze, 1424/2004, 8/8).

2. Sahâbenin ihtilaf ettiği meseleler. Sahâbe bir meselenin hükmü hakkında ihtilaf ettiğinde, şayet hâkim icthad ehli ise bu görüşlerden birini tercih eder. Böyle bir durumda hâkimin sahâbeye muhalefet ederek mevcut görüşlerden farklı üçüncü bir görüş ileri sürmesi caiz değildir. Zira sahâbenin iki görüş üzerinde ihtilaf etmesi, bunların dışında görüş ortaya koyulamayacağı; yani meselenin bu iki görüşten biri tercih edilerek çözüme kavuşturulacağı hususunda ittifak edildiğini gösterir. Buhârî'nin aktardığına göre bu yaklaşım Hanefî fakihlerinden Hassâf'a (ö. 261/875) aittir (İbn Mâze, 1424/2004, 8/8).

Daha sonra icmâmın iki şekilde gerçekleştiğini belirten Buhârî, bir kısım sahâbenin açıkça görüşünü beyan etmesi, diğerlerinin ise mezkûr görüş kendilerine ulaştıktan sonra karşı çıkmayıp sükût etmesiyle (*sükûtî icmâ*) gerçekleşen icmâmın da Hanefî mezhebine göre delil olduğunu söyler. Çünkü Hanefîler, sahâbenin kendilerine ulaşan görüşe karşı çıkmaları durumunda bunu açık sözlülükle dile getireceklerini, daha açık bir ifadeyle sahâbenin sükûtunun söz konusu görüşü onayladıkları anlamına geleceğini savunurlar. Ancak icmâm bu türü, hakkında ihtilaf olduğu için bilgi değeri bakımından icmâmın ilk kısmından, yani bütün sahâbenin açık bir şekilde görüş bildirip ittifak ettiği sarîh icmâdan düşüktür. Hâkimin bunu dikkate alarak hüküm vermesi gerekir (İbn Mâze, 1424/2004, 8/8).

Şayet bir meselede tek bir sahâbî, sahâbenin geriye kalanına muhalefet ederse; Buhârî, bu gibi durumlarda sahâbenin tavrına bakarak amel edileceğini belirtir. Söz gelimi eğer sahâbenin çoğunluğu bir meselede ihtilafî caiz görür ve muhalif görüş beyan eden sahâbîye tepki göstermezse, tek sahâbînin ihtilafî sebebiyle icmâ oluşmaz. Mesela ebeveynle birlikte zevcin/kocanın mirastan alacağı pay hakkında sahâbe ihtilaf etmiştir. Sahâbenin büyük çoğunluğuna göre koca terekenin yarısını, anne kalanın üçte birini, baba da geriye kalanı alır. İbn Abbas (r.a.) (ö. 68/687-88) ise annenin terekenin tamamının üçte birini alacağını belirtmiştir. (Bu mesele hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Serahsî, 1414/1993, 29/146). Sahâbe İbn Abbas'ın (r.a.) görüşüne itibar edip karşı çıkmadığı için mirasla ilgili bu meselede icmâ oluşmamıştır. Eğer sahâbe, söz konusu meselede ihtilafî caiz görmeyip muhalif görüş belirten sahâbîye tepki gösterir ve onu kınarsa, bu durumda tek bir sahâbînin muhalefeti icmân sıhhatine zarar vermez. Mesela sahâbe, bir dirhem iki dirhem karşılığında satılmasını caiz gören İbn Abbas'a (r.a.) karşı çıkmış, bu görüşü tasvip etmemiştir. Dolayısıyla İbn Abbas'ın (r.a.) bu meseledeki muhalefeti icmân sıhhatine zarar vermez. (Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Erdem, 2023, 105-118). Buna binaen hâkim bir dirhem iki dirhem karşılığında satılmasına cevaz verse, bununla amel edilmez. (İbn Mâze, 1424/2004, 8/8).

Buhârî, kendi benimsediği görüşün Hanefî mezhebinin bu konudaki genel görüşü olduğunu savunmuştur. Nitekim Cessâs (ö. 370/981) ve Serahsî (ö. 483/1090) gibi Hanefî fakihleri de mezhebin görüşünü bu şekilde açıklamıştır. (Cessâs, 1414/1994, 1/201, 3/301; Serahsî, 1414/1993, 1/316). Bununla birlikte Buhârî'nin aktardığına göre Hanefî mezhebi içinde bu konuda farklı düşünen fakihler de vardır. Söz gelimi Buhârî, Hanefî fakihlerinden Ebû Hâzim el-Kâdî'nin (ö. 292/905), Hulefâ-yi Râşidîn bir meselede ittifak ettiğinde onlara muhalefet eden sahâbînin görüşüne itibar edilmeyeceğini savunduğunu belirtir. Mesela Hulefâ-yi Râşidîn *zevî'l-erhâmın* mirastan pay alabileceği hususunda ittifak etmiş, Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) (r.a.) ise buna karşı çıkmıştır. Ebû Hâzim el-Kâdî'ye göre bu meselede Zeyd b. Sâbit'in (r.a.) görüşüyle amel edilmez. Hanefî fakihlerinden Ebû Saîd el-Berdaî (ö. 317/930) ise Zeyd b. Sâbit'in görüşüyle amel ederek *zevî'l-erhâmın* mirasçı olabileceğini ileri sürmüştür. Buhârî, bu meseledeki en doğru yaklaşımın kendi benimsediği görüş olduğunu aktarır. (İbn Mâze, 1424/2004, 8/9).

Görüldüğü üzere Buhârî, icmânın bilgi değerini ve mertebelerini Hanefilere göre açıklamış, bunun yanı sıra bazı konularda farklı düşünen fakihlerin görüşlerine yer vermiştir. Meseleleri fikhî misallerle açıklayan Buhârî, ihtilafî konularda tercihte bulunmuş ve mezhebin genel görüşünü açıklamıştır.

4.4. Sahabe Kavli

Buhârî'nin aktardığı kadarıyla tek bir sahâbînin kavli bulunup sahâbeden buna muhalif bir görüşün nakledilmediği durumlarla ilgili Ebû Hanîfe'ye üç farklı görüş nispet edilmiştir:

1. Kadılık ve müftülük yönüyle öne çıkan sahâbîler taklit edilir. Onlara muhalif görüş beyan edilmez. Dört büyük halife ve Muâz b. Cebel (ö. 17/638) (r.a.) gibi sahâbîler bu şekildedir. (İbn Mâze, 1424/2004, 8/9).

2. Üç sahâbî dışında bütün sahâbe taklit edilebilir. Bunlar; Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve Semüre b. Cündeb'dir (ö. 60/680) (r.anhüm). Bunun nedeni, Enes b. Mâlik'in (r.a.) ömrünün son yıllarında aklının karışması, Ebû Hüreyre'nin (r.a.) fakih olmaması, Semüre b. Cündeb'in (r.a.) ise şarap dışındaki sarhoş edici içecekler hususunda geniş davranması ve benzeri durumlardır. Bununla birlikte adı anılan sahâbeler Hz. Peygamber'den bir hadis aktardıklarında, râviliklerine güvenildiği için onunla amel edilir. (İbn Mâze, 1424/2004, 8/9).

3. Bütün sahâbîler taklit edilir. Zira sahâbe ictihad ederek veya bizzat işittiği bir görüşle fetva verir. Onlar Hz. Peygamber'e arkadaşlık yapmış ve vahyin nüzûlüne bizzat müşâhede yoluyla vakıf olmuş kişilerdir. Buhârî, bu yaklaşımın mezhebin genel görüşü olduğunu belirtir. (İbn Mâze, 1424/2004, 8/9).

4.5. Tâbiîn Kavli ve İcmâ

Sahâbenin icmâ ettiği bir meseleye tâbiînden tek bir kişi muhalefet ederse bakılır; şayet bu kişi sahâbe dönemine yetişmemiş birisi ise görüşüne itibar edilmez. Hatta hâkim onun görüşüyle hüküm verirse sahâbenin icmâna muhalefet ettiği için verdiği hüküm bâtil olur. Eğer tâbiînden sahâbeye muhalefet eden kişi, sahâbe dönemine yetişmiş, fetva konusunda onlarla yarışabilen ve sahâbenin icthad etmesine izin verdiği bir kimse olursa, bu takdirde onun muhalefeti icmâm oluşmasına engel olur. Çünkü bu nitelikteki birisi, sahâbî seviyesinde kabul edilir. Onun muhalefeti, tıpkı sahâbeden birinin muhalefet etmesi gibidir. Buhârî, tâbiînden Kādî Şüreyh (ö. 80/699), İbrâhim en-Nehâî (ö. 96/714) ve Şa'bî'nin (ö. 104/722) bu seviyede olduğunu söyler. (İbn Mâze, 1424/2004, 8/10).

Eğer sahâbenin icmânının bulunmadığı veya onlardan herhangi birinin görüş beyan etmediği bir mesele hakkında tâbiîn icmâ ederse, hâkimin tâbiînin icmâna göre hüküm vermesi gerekir. Çünkü "*Kim kendisine doğru yol besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, mü'minlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız.*"² âyetinin delaletiyle onların icmâi da hüccettir. Buhârî'ye göre tâbiînin icmâna muhalefet etmek "*Mü'minlerin yolundan başkasına uymak*"tır. Bununla birlikte tâbiînin icmâi derece ve hücciyet bakımından sahâbenin icmâından düşüktür. (İbn Mâze, 1424/2004, 8/10).

Tâbiîn bir mesele hakkında ihtilaf ederse, Buhârî'ye göre hâkim eğer icthad ehli ise doğruya en yakın olan görüşü tercih eder. Ancak sahâbenin ihtilaf ettiği meselelerde olduğu gibi tâbiînin ihtilaf ettiği meselelerde de hâkimin üçüncü bir görüş ileri sürmesi caiz değildir. Hâkim burada ashâbü't-tercih konumunda olabilir. (İbn Mâze, 1424/2004, 8/10).

Tâbiînin sadece bir kısmının görüşünün bilindiği durumlarla ilgili Ebû Hanîfe'den iki görüş nakledilmiştir: Birinci görüşe göre Ebû Hanîfe "*Onları taklid etmem. Çünkü onlar da adam biz de adamız.*" demiştir. Buhârî bu yaklaşımın mezhebin genel/zâhir görüşü olduğunu söyler. İkinci ve nevâirden olan görüşe göre ise Ebû Hanîfe, tâbiînden sahâbe döneminde fetva veren; sahâbenin icthad etmesine izin verdiği âlimlerin görüşünü taklid edeceğini belirtmiştir. Çünkü tâbiînden bu nitelikteki kimseler sahâbeden biri gibi kabul edilir. Bu itibarla hâkimin sahâbenin ve tâbiînin icmâ ettiği meselelerde önce sahâbenin, sonra da tâbiînin üzerinde icmâ ettiği görüşle amel etmesi gerekir. (İbn Mâze, 1424/2004, 8/10).

4.6. Hanefî Mezhebi İmamlarının Görüşüyle Amel

Bir mesele hakkında icmâ yoksa mezhep imamlarının görüşüyle hüküm verilir. Buna göre eğer Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) bir görüş üzerinde ittifak etmişlerse onunla amel edilir. Hâkimin buna muhalif farklı bir görüşle amel etmesi caiz değildir (İbn Mâze, 1424/2004, 8/10-11).

Hanefî mezhebi imamları kendi aralarında ihtilaf ettiğinde fetvanın neye göre verileceği hususunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. Buhârî'nin aktardığı kadarıyla tebeu't-tâbiînin önde gelen âlimlerinden Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ihtilaf anında her zaman Ebû Hanîfe'nin görüşüyle amel edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Çünkü Ebû Hanîfe tâbiîn döneminde yaşamış ve fetva verme konusunda onlarla rekabet edecek seviyeye ulaşmıştır. Sonraki dönem Hanefî meşâyihî ise kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Onların bir kısmına göre şayet iki imam bir görüş üzerinde ittifak edip bunlardan biri de Ebû Hanîfe olursa, onunla fetva verilir. Eğer Ebû Hanîfe bir tarafta, Ebû Yûsuf ve Şeybânî diğer tarafta olursa; hâkim icthad ehli ise icthad ederek birini tercih eder, eğer icthad ehli değilse başkasından fetva ister ve tıpkı *âmmî* gibi fetva aldığı müftünün görüşüyle amel eder. Şayet hâkim fetva isteyeceği birini bulamazsa, diğerlerinden daha fakih olduğu için Ebû Hanîfe'nin görüşüyle fetva verir, başka bir mezhebin görüşünü almaz. (İbn Mâze, 1424/2004, 8/11).

² en-Nisâ 4/115.

4.7. İstişare

Bir bölgede fakih bir topluluk bulunduğu hâkimin onlarla istişare etmesi gerekir. Nitekim Hz. Peygamber ashâbıyla istişare etmiş ve ümmetine istişare etmeyi tavsiye etmiştir (Ayrıntılı bilgi için bk. Aslan, 2014, 223-241). Çünkü istişare ederken görüşler toplanır ve en doğru olan görüş tercih edilir. Buhârî'ye göre istişare sonucu bir görüş üzerinde ittifak edilmesi icmâ gibidir. Yani o meselede verilecek en güçlü hükümdür (İbn Mâze, 1424/2004, 8/12).

Şayet istişare edenler kendi aralarında ihtilaf ederlerse, hâkim de ictihad ehli ise mevcut görüşlerden en doğru bulduyuyla hüküm verir. Ebû Hanîfe'ye göre burada istişare edenlerin yaşının büyük olması veya çoğunluğun bir görüş üzerinde birleşmesi belirleyici değildir. Zira doğru hüküm, tek bir kişinin savunduğu görüş olabilir. Bu yüzden hâkim en doğru bulduğu görüşle amel etmelidir. Ancak Şeybânî, çoğunluğun kabul ettiği görüşle amel edilmesini gerektiğini belirtmiştir (İbn Mâze, 1424/2004, 8/12).

Eğer hâkim mevcut görüşlerden birini tercih etme hususunda kararsız kalırsa diğer bölgelerin fakihleriyle iletişime geçip istişare yoluyla hüküm verebilir. Bu istişare sonucunda bütün fakihler aynı görüş üzerinde ittifak ederlerse, hâkim de ictihad ehli olup onlarla aynı fikirde olursa o görüşle amel edilir. Şayet diğer bölgelerin fakihleri kendi aralarında ihtilaf ederlerse; hâkim de ictihad ehli ise en doğru bulduğu görüşle hüküm verir, eğer hâkim ictihad ehli değilse bölge âlimlerinin en fakih ve en takva sahibi olanının görüşüyle amel eder. Çünkü bu durumda hâkim fetva talep eden âmmî konumunda olur (İbn Mâze, 1424/2004, 8/13).

Hâkim fakihlerden oluşan bir toplulukla istişare ettikten sonra onlar bir görüş üzerinde ittifak etmelerine rağmen kendisi tek başına tam aksini düşünürse, Buhârî'ye göre bu takdirde hâkim kendi görüşüyle amel edebilir. Çünkü hâkime göre onlar hata etmişlerdir ki göz göre göre hatalı olan görüşle amel etmek doğru değildir (İbn Mâze, 1424/2004, 8/13).

Sonuç

Burhâneddin el-Buhârî, hâkimin şer'î delillerle bilgi ve kesinlik derecesine göre hüküm vermesi gerektiğini belirtmiştir. Konuyla ilgili açıklamalarını göz önünde bulundurduğumuzda Buhârî'nin delil tertibinin Hanefî mezhebinin iftâ usulüyle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Buhârî şer'î delillerin yanında istişareye de çok önem vermiş ve hâkimin kimlerle ne şekilde istişare edeceğini ve istişare sonucuna göre nasıl görüş bildireceğini ayrıntılı bir şekilde okuyucuya aktarmıştır.

Buhârî'yi ayrıcalıklı kılan şeylerden biri de mezhebine sıkıca bağlı olmasıdır. Hâkimin başka mezheplerin görüşlerine yönelmek yerine mümkün mertebe Hanefî mezhebine göre karar vermesi gerektiğini belirtmiş, zor durumda kaldığında ise onu istişareye yönlendirmiştir. Başka mezheplerin görüşleriyle amel etmekten söz etmemiştir.

Kaynakça

- Alkan, Ahmet. 2021. *Hicri İlk İki Asır Fıkıh Eserlerinin Hadis Usûlü Terimlerinin Oluşumundaki Rolü*. Ankara: Fecr Yayınevi.
- Aslan, Recep. 2014. "İstişârenin Önemi ve Hz. Peygamber'in Uygulamalarından Örnekler". *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (1): 223-241.
- Aydoğan, İbrahim. 2018. "İbn Mâze'nin el-Muhîtu'l-Burhânî Adlı Eserindeki Mazharlar ve Siciller". İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. 1414/1994. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. 4 c. Kuveyt: Vezâretu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye.
- Çöklü, Ramazan. 2022a. *Fıkıh Usulü Kelam İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları.
- 2022b. "Hicri 4. Asır Fıkıh Usûlü Düşüncesinde Muhkem ve Müteşâbih: Cessâs, Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebâr Mukayesesi" 22 (22): 199-227.
- Erdem, Abdullah. 2023. "Müçtehitlerin Çoğunluğunun İttifakına Karşılık Azınlığın Muhalefetinin İcmân Oluşumuna Etkisi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2): 105-18.

- İbn Mâze, Ebü'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed b. Abdulaziz b. Ömar b. Mâze el-Hanefî. 1424/2004. *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. 9 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Kâtib Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe. 1941. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 6 c. Bağdat: Mektebetü'l-Musennâ.
- Kılıçer, M. Esat. 1991. "Ashâbü't-Tercih". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3:471. İstanbul: TDV Yayınları.
- Özel, Ahmet. 2013. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. 3. bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Serassî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. 1414/1993. *el-Mebsût*. 30 c. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. 1992. "Burhâneddin el-Buhârî". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6:435-37. İstanbul: TDV Yayınları.

MÂVERÂÛNNEHİR FAKİHLERİNDEN DEBÛSÎ'NİN USÛL İLMİNE GETİRDİĞİ BAZI YENİLİKLER

Gürkan KARABABA¹

Öz

Mâverâünnehir bölgesinde yetişen alimlerinden Debûsî (ö.430)'nin ortaya koyduğu metodolojiyle özeldir Hanefî fikhına genelde ise fıkıh usûlüne önemli katkılarda bulunduğu ve kendisinden önceki eserlerde konu edinilmeyen bazı bahisleri konu edindiği ileri sürülmektedir. Çalışmada müellifin kaleme aldığı eserlerin incelenmesi, alana yaptığı katkılarının ortaya koyulması ve fukaha üzerindeki etkisinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Bu çalışma Mâverâünnehir ilim havzasındaki Semerkant usûl ekolünden olan Debûsî'nin eserlerini ve metodolojisini tanıtmayı, düşünce dünyasını ortaya koymayı, Hanefiliğin Mutezilî etkiden kurtulma çabalarını göstermesi ve müellifin sonraki Hanefî ve diğer mezhep fakihleri üzerindeki etkisini saptamaya çalışması açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmanın sonucunda, Debûsî'nin benimsemiş olduğu usûl anlayışıyla önceki fukahannın metodlarına katkıda bulunarak onları geliştirdiği, kendisinden önceki usûl eserlerinde konu edinilmeyen bazı bahisleri incelediği, Irak Hanefiliği ile bazı konularda ihtilaf ettiği, dörtlü taksim diye isimlendirilebilecek olan bir düşünce geliştirdiği, diğer mezhepleri eleştirdiği ve sonraki Hanefî fakihler üzerinde etkin olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: *Mâverâünnehir, Semerkant, Fıkıh, Hanefî, Debûsî.*

Abstract

It is argued that al-Dabûsî (d.430), one of the Samarkand scholars who grew up in Transoxiana, made important contributions to Hanafî jurisprudence and the methodology of jurisprudence in general with the methodology he put forward, and that he covered some topics that were not covered in his previous works. It aims to analyze the author's works, to reveal his contributions to the field, and to determine his influence on the jurists. It is also important in terms of introducing the works and methodology of al-Dabûsî, who belongs to the Samarkand school of jurisprudence in the Transoxiana scholarly basin, revealing his world of thought, showing the efforts of Hanafî School to get rid of the Mutazilite influence, and trying to determine the influence of the author on later Hanafî and other sectarian jurists. As a result of this study, it is seen that al-Dabûsî contributed to and developed the methods of the previous jurists with his understanding of usûl, examined some issues that were not covered in the previous usûl works, disagreed with Iraqi Hanafism on some issues, developed an idea that can be called quadruple taxation, criticized other sects, and was influential on the later Hanafî jurists.

Keywords: *Transoxiana, Samarkand, Fiqh, Hanafî School, al-Dabûsî.*

Giriş

Batı dillerinde Transoxania veya Transoxiana olarak bilinen Arapça kökenli bir kelime olan Mâverâünnehir, Türkçe'de nehrin ötesi/çay ardı manasına gelen bölge, Orta Asya'da Seyhun ve Ceyhun nehirleri arasındaki kısım günümüzde Özbekistan, Türkmenistan, Kazakistan ve Kırgızistan'ın yer aldığı coğrafyadır (Özgüdenli, 2003, 177). Hicri ikinci asırda İslam'ın bölgede yayılmasıyla beraber bölgenin Semerkant ve Buhara gibi önemli kültür merkezlerinin yanı sıra Fergana, Merginân, Serahs, Şaş, Taşkent, Özkent ve Oş gibi önemli ilim havzaları ortaya çıkmıştır. Buralardan yetişen birçok ilim adamının kelim, fıkıh, tefsir ve hadis gibi İslami ilimler başta olmak üzere İslam medeniyetine çeşitli katkıları olmuştur. Hanefî mezhebinin kök saldıgı bu coğrafyada yetişen Debûsî (ö.430), Pezdevî (ö.482), Serahsî (ö.483), Abdülazîz el-Buhârî (ö.730) başta olmak üzere ortaya koydukları eserleriyle İslami ilimlere katkılarda bulunmuş ve sonraki çağlara kaynaklık etmişlerdir (Şen, 2016, 1401). Bu

¹ Doktora Öğrencisi, Uluslararası İslâmî İlimler ve Eğitim Üniversitesi (ÜRDÜN), İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, gurkankarababa@gmail.com.

katkıların başında Semerkant civarında doğan Debûsî'nin ortaya koyduğu metodolojiyle özelde Hanefî fikhına genelde ise fıkıh usûlüne önemli katkılarda bulunduğu ve kendisinden önceki eserlerde konu edinilmeyen bazı bahisleri konu edindiği ileri sürülmektedir.

1. Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Metodolojisi

1.1. Debûsî'nin Hayatı ve Eserleri

Tabakat eserlerinde hayatı hakkında sınırlı bilgilere yer verilen Debûsî'nin, tam adı Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî'dir. Kaynaklarda verilen bilgilere göre tahmini hicri 367 yılında Buhara-Semerkant yolu üzerinde bir yerleşim yeri olan Debûsiye/Debûse'de doğduğu söylenebilir (el-Kureşî, 1413, 2/500). Bu tarihler müellifin, Sâ mânîlerin son, Karahanlılar'ın ilk yıllarında, siyasî ve ilmi olarak karışık bir dönemde yaşadığını göstermektedir (Debûsî, 1421, 399). Her ne kadar böyle bir portre çizilse de ilmi çalışmalar, önceleri bireysel çabalarla sonrasında yeni kurulan Karahanlılar desteklediği medreselerde devam ettirilmiştir. Bu dönemde kurulan medreseler ve ulema tarafından devam ettirilen ilim meclisleri İslami ilimlerin öğrenilmesi ve çeşitli teliflerin ortaya çıkmasında önemli rol üstlenmiştir (el-Muheyimî, 2001, 301-305).

İlim tahsiline babasının yanında başlayan Debûsî, sonra kendi çevresinde bulunan yerlerdeki alimlerden bazı dersler okumuştur. Bunun dışında kaynaklarda adı geçen tek hocası Cessâs (ö.370)'in öğrencisi Ebû Cafer el-Üs(t)rûşenî (ö.404)'dir. Debûsî'nin bu dönemde hocalığını yapan el-Üsrûşenî aynı zamanda Buhara ve Semerkant kadısı görevini yürütmüştür (el-Kureşî, 1413, 2/105; Leknevî, 1324, 57-58). Bu bilgiden hareketle onun, erken yaşlardan itibaren yargıyı yakından görme fırsatı bulduğu ve pratik boyutuna aşına olduğu söylemek mümkündür. Yine, *el-Esrâr* adlı eserinde hadis nakletmesi ve *Takvîmü'l-Edille* başta olmak üzere de nahiv, kelam, cedel, tıp ve tasavvuf ilimlerinde izahatlarda bulunması onun bu ilimlerde de bilgi sahibi olduğunu göstermektedir (Tağriberdî, 5/76).

Kendisinin "Kâdî Zeyd" lakabından anlaşıldığı üzere kadılık yaptığı ancak nerede ve kim tarafından bu göreve getirildiği bilinmemektedir (el-Kureşî, 1413, 2/500). Kaynaklarda geçen bilgilerden yola çıkıldığında Debûsî'nin medreselerde ders verme ve öğrenci yetiştirmekten ziyade kadılık işiyle ilgilenip eser telif etmeye yönelen bir ilmi faaliyet benimsediği söylenebilir. Onun böyle bir yol benimsemesinin diğer bir sebebi de katıldığı cedel meclislerinde ortaya koyduğu güçlü yönüdür. Vefatı ile ilgili farklı rivayetler bulunsa da Debûsî'nin 430'da 63 yaşındayken Buhara'da vefat ettiği aktarılmıştır (el-Kureşî, 1413, 2/500).

Hanefî mezhebinin usûl anlayışının şekillenmesinde önemli katkıları bulunan Debûsî'nin telif ettiği eserleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Te'sîsü'n-Nazar fi'htilâfi'l-E'imme: Müellif bu eserinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer b. Hüzeyl, Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûî, Şâfiî, İmam Mâlik ve İbn Ebû Leylâ gibi büyük fakihler arasında ihtilafı olan doksandan fazla temel hukuk kaidelerini sekiz kısma ayırarak mukayeseli bir şekilde incelemektedir. Ortaya koyduğu bazı esaslar, bu eserden oldukça etkilenmiş olan Zeynüddin İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*'i kanalıyla Mecelle'nin küllî kaidelerine de yansımıştır. Pek çok tabakat müellifi tarafından müellife isnad ettiği bu eserin, Debûsî'ye aidiyeti son dönem bazı çalışmalarda sorgulanmaktadır.

Takvîmü'l-Edille fi'l-Uşûl: Usûl-i fıkıha dair olan eser, Pezdevî ve Serahsî başta olmak üzere bütün Hanefî usûlcülerinin temel kaynağıdır. Dilinin sadeliği, sisteminin mükemmelliği ve mukayeseli metotla kaleme alınmış olması en önemli özelliklerindedir.

el-Esrâr fi'l-Fürû': Fürû-i fıkıh ile ilgili sistematik bir eser olup delilleriyle birlikte ele aldığı meseleleri mukayeseli bir şekilde incelemektedir. Bir mukaddime ile kırk yedi bölümden oluşan eserde müellif konuları incelerken önce ana meseleyi ortaya koymakta, ihtilafı hususlarda ise evvelâ tercih ettiği görüşü, sonra da diğerlerini delilleriyle birlikte zikretmektedir.

el-Emedü'l-Akşâ: Tasavvuf ve ahlâka dair pek çok konuyu ele alan bu eser ağır bir üslûpla yazılmış, ayrıca kişiyi felaha veya azaba götürecekt amelleri ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Müellif

eserinde tasavvufî konuları sûfî müelliflerin maharetiyle işlerken konulara dair birçok ayet ve hadis de nakletmesinin yanı sıra fıkıh-tasavvuf ilişkisine ışık tutması yönüyle dikkat çekicidir.

Bunun dışında Debûsî'nin kaynaklarda adı geçen ancak günümüze kadar ulaşmayan *en-Nazm fi'l-fetâvâ*, *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr*, *Tecnîsü'd-Debûsî*, *Hizânetü'l-hüdâ* gibi eserleri de bulunmaktadır.

1.2. Debûsî'nin Fıkıh Metodolojisi

Hanefî mezhebiyle Mutezile arasında görülen bazı yakın ilişkilerin Irak bölgesindeki ulema tarafından hoş görülmemesi ve bu coğrafyada ortaya çıkan Hanefî usûl anlayışına Mutezilî ithamlarda bulunulması üzerine Irak'ta Hanefîliğin gittikçe zayıfladığı görülmüştür. Bunun üzerine Mâverâünnehir'e taşınan Hanefî usûl düşüncesi ilk başta Debûsî'nin hocaları sonradan ise bizzat kendisi tarafından geliştirilmeye çalışılmıştır. Hanefî usûl düşüncesinde bir dönüm noktası olarak kabul edilen Debûsî, ortaya koyduğu metodoloji ile Irak Hanefîliği'nden farklı bir yöntem benimsemiştir. Bu yöntemle yazmış olduğu usûl eseri *Takvîmü'l-Edille* Hanefîlik'teki yeni metodolojiyi inşa eden bir geçiş metni olarak kabul edilebilir. Zira, sonradan gelen ve Debûsî'den etkilenen Serahsî ve Pezdevî gibi önemli şahsiyetlerin eserleri Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefîliğin sistematüğünü daha net bir şekilde ortaya koymuşlardır.

Debûsî'nin usûl anlayışını diğerlerinden ayıran diğer bazı önemli hususlar vardır. Bu hususların başında onun münazaralarda göstermiş olduğu başarısının bir darb-ı mesel olarak anlatılması ve bilinmesi gelmektedir (Tağrıberdî, t.y., s. 5/76-77). Yine, hilâf ilminin kurucusu olarak kabul edilmesi onun bu araştırma sahasına ilgi duyanlar tarafından kayıtsız kalınmayacak bir fakih olduğunu ortaya koymuştur. *Takvîmü'l-Edille*'de yer verdiği hilâf ilminin teorik kurallarından bahseden bölümlerinin yanında İmam Muhammed'in *Zâhirü'r-Rivâye* eserlerindeki ihtilafî konuları genişçe ele aldığı *el-Esrâr*'da da hilâf eserlerinin en güzel örneklerinden birini ortaya koyar (Yetkin, t.y.). *Te'sisü'n-Nazar* adlı eseri ise onun hilaf ilimde yetkinliğini ortaya koyan diğer önemli eseridir. Bunun yanında, onun *Takvîmü'l-Edille*'de kıyas bahsini konuya uzun bir bölüm ayırarak ele alması onun sonrakiler tarafından övülmesine vesile olmuştur (İbn Hallikân, 1398, s. 3/48; Leknevî, 1324, s. 109; el-Kannevcî, 1423, s. 281).

Debûsî'nin usûl eseri incelendiğinde, hüccet kavramının metnin şekillenmesinde etkin bir rol oynadığı eserinin isminden de hemen anlaşılacaktır. "*Usûl ilminde Delillerin Düzeltilmesi/Değerlendirilmesi*" şeklindeki isimlendirilmesi eserin yazılma sebebine dair önemli ipuçları vermektedir. Eserinde ilk devirdeki insanların, yani sahabîler, halifeler ve salihlerin işlerini delillere dayandırdığını ve sırasıyla kitaptan, sünnetten, sonra da Hz. Peygamber'den sonra gelenlerin sözlerinden delil/hüccet için uygun olanını aldığını aktarmış ve bir kişinin bir konuda Ömer'in görüşünü almasına rağmen diğer bir meselede Ali'nin sözünü kabul ettiğine vurgu yapmıştır. Debûsî, Hanefîlerin bazen Ebu Hanife'yle ittifak ettiğini bazen de ihtilaf ettiğini söylemiş ve bunun temel sebebini onların delillere yaklaşımına bağlamıştır (Debûsî, 1421, 399). Diğer bir deyişle Debûsî, bir görüşün tercih edilmesindeki temel sebebin o görüşü benimseyenin rivayeti veya sahip olduğu konumdan değil de onun bu görüşü ortaya koyarken dayandığı delillerin sıhhat ve kuvvet derecesi olduğunu savunmuştur.

Sözlerinin devamında ise şeriatı takip edilecek yolun ne Ömerî ne de Alevî olduğunu ancak ve ancak Hz. Peygamber'e nispet edileceğini ifade etmiştir. Yani, şeriatı Allah'ın elçisinin mutlak örnek olduğunu ve Müslümanlar için önemli konulara sahip ilim sahiplerinin sahâbî olsalar bile ortaya koydukları görüşlerinin kabul edilmesinin ancak dayandıkları delillerin niteliğine bağlı olduğunu düşünmüştür. Zira, Hz. Peygamber'in kendisini övdüğü sahabe nesli ilim kaynağı için alimlerini veya kendi nefislerini değil, delili referans göstermişlerdir. Ancak dördüncü asırda dindarlığın ortadan kalktığını, insanların delil aramakta tembel davrandığını ve halkın kendi âlimlerini yetiştirip onları takip ettiğini düşünen Debûsî, daha sonra içlerinden bir kısmının Hanefî, bir kısmının Maliki, bir kısmının ise Şâfiî olduğunu savunmuştur. Bu değişimden rahatsız olduğu görülen müellif, yaptığı betimlemede yaygınlaşan taklitten dolayı her grubun kendi benimsedikleri yöntemle delili insanda ve tarihte

aramasına şiddetle karşı çıkmıştır. Daha sonra gelen diğer asırlarda karşılaştıkları sorunları çözmek için kendi alimlerinden sorgusuz sualsiz benimsedikleri uygulamaları sonucunda bidatlerin hâkim olduğunu ifade etmiştir (Debûsî, 1421, 399).

Yaşadığı dönemin ilmi hayatı ve metodolojisi hakkında bu tespitlerde bulunan Debûsî, Hz. Peygamber sonrası başta sahabe tarafından devam ettirilmeye çalışılan delile dayalı bilgi anlayışının zaman içerisinde değişikliğe uğraması tespitinin üzerine ilk dönemlerden beri devam eden doğru yolun tekrar ihdas edilmesi için eserine bu ismi vermiştir. Eserinin giriş kısmında, insanları başta dini hitaba olumlu veya olumsuz yanıt vermelerine, sonra da bu çağrıya olumlu yanıt verip hidayete erenleri, ilimlerinin derinlik derecesine göre tasnif ettikten sonra nasların tefsirini, te'vilini ve fikhî metotları bilen fakihî bu ilmi derinlikteki en yetkin kişi olarak konumlandırmıştır. Hemen ardından fakihînin sorumluluğunu hatırlatan bir üslupla onun uzlete çekilerek sadece ilimle uğraşmamasını, aksine ilmiyle amel etmesini ve bu ilmîni insanlara tebliğ etmesi gerektiğini söylemiştir (Debûsî, 1421, 9-10). Yaptığı bu girizgâhtan sonra kitabına delil/hüccet konusuyla başlayan Debûsî, konu hakkında detaylı bilgileri aktarmaya ve diğer usûl konularını esrinin ana gövdesi olan hüccet bahsine bağlayarak işlemeye önem vermiştir. Onun böyle bir metodoloji benimsemesinde kendi devrinde görmüş olduğu usûl metodolojisi konusundaki yozlaşmanın aslına uygun olarak yeniden düzenlenmesi ve köşesine çekilen fukahânın bu konuda etkin rol oynaması gerektiği kanaatinin hâkim olduğu söylenebilir. Özellikle eserinin giriş kısmında müçtehidin/fakihînin insanlar içerisindeki değerine ve sorumluluğuna vurgu yapması ardından içtihat faaliyetinin yöntemine dair ortaya koyduğu delillerin doğru anlaşılmasına ve güçlendirilmesine yönelik telif girişimi onun kendi dönemindeki gidişattan rahatsız olduğuna ve bir yeniliğe ihtiyaç duyulduğuna işaret etmektedir. Yazdığı eseriyle de bu ihtiyacın giderilmesinde önemli bir rol oynamış ve kendisinde sonra gelen usûlcüler üzerinden de bu rol dolaylı olarak devam etmiştir.

Eserinin hemen başında hüccet(ler) tanımına yer veren müellif, delilleri kategorilere ayırmış ve hepsi üzerinde değerlendirmelerde bulunmuştur. Usûl ilminin dört temel konusu olarak kabul edilen hüküm, deliller, istinbat/içtihat ve müçtehidin tamamına dair bilgiler içeren bu eser hakkında müellifin benimsediği yöntem ve içerik bakımından şu değerlendirmelerde (Ebu Süleyman, 1439, 392-398) bulunulabilir:

Müellif, eserini konularına göre sınıflandırmada ve bu taksime bağlı kalma konusunda gayet başarılı olmuştur (Debûsî, 1421, 13, 388 ve 442).

Konuya geçmeden önce ilgili usûl ıstılahlarını tanımlamaya önem vermiştir (Debûsî, 1421, 301).

İşlediği konuları detaylarıyla beraber işlemekle kalmayıp konuyla ilgili örnek ve delilleri zikrederek tahlillerde bulunmuş ve benzer konularla mukayeselere yer vermiştir (Debûsî, 1421, 87-94).

İşlediği konuyla ilgili mevcut tartışma ve sözleri değerlendirip konunun kapalı tarafını ortaya koyarak meseleyi açıklığa kavuşturmuştur (Debûsî, 1421, 87-88).

Müellif külli kaideler ve fikhî meselelerle ilgili mantıki açıklama ve yorumlarda bulunarak hukuk felsefesi diye isimlendirilebilecek bir örneklik de ortaya koymuştur (Debûsî, 1421, 93).

Kendisinden önceki Hanefî alimlerin görüşlerini nakletmeye önem gösteren müellif, ilgili konuda hem onların konularını netleştirmeye çalışmış hem de kendi görüşünü ortaya koymaya özen göstermiştir (Debûsî, 1421, 211-212).

Görüşleri düzeltme ve açıklığa kavuşturma konusunda dikkatli olan müellif, sadece geçmiş Hanefî alimlerinin görüşlerini birleştirmekle kalmamış, onların görüşlerine tenkitler yönelterek onların görüşlerindeki doğru ve yanlış tarafları tespit etmeye çalışmıştır (Debûsî, 1421, 94).

Eserdeki tartışmalı usûl konularında önceki Hanefî alimlerden bağımsız bir fikriyata sahip olan müellif, delilin onları haklı göstermesi durumunda onları desteklemiş ve onların ihtilafı görüşleri arasında tercihte bulunmuştur. Ortaya koydukları delilin yetersiz kalması durumunda ise kendi görüşünü savunmuş ve onların görüşü dışında bir görüş beyan etmiştir (Debûsî, 1421, 105).

Kısacası, müellifin *Takvîmü'l-Edille* isimli eserinde benimsediği metot incelendiğinde kitabının, usûl ıstılahlarının tanımlaması, konuları detaylı işlemesi, tahlil ve mukayeselerde bulunması, müellifin tedvinde bir hukuk felsefesine sahip olması, önceki Hanefî alimlerinin görüşlerini toplaması, değerlendirmesi, düzeltmesi ve açıklığa kavuşturması gibi vasıflarıyla yazıldığı dönem için büyük bir girişim olduğu açıkça görülmektedir. Yani, müellifin eseri hem akademik hem de pratik açıdan önemli bir kaynak olup İslam hukuku alanında derinlemesine bir inceleme sunmaktadır. Usûl eseri, müellifin fûrû eseri olan *el-Esrâr*'la birleştirildiğinde İslam hukuku alanındaki derinliği daha net görülmektedir.

Üzerinde durulması gereken bir diğer konu da Debûsî'nin İmam Şâfiî'ye (ö.204) yönelttiği itirazlardır. *Takvîmü'l-Edille* adlı eserinde Debûsî ona beyan, nesih, tahsis ve kıyas konularında bazı eleştiriler yöneltir. İlgili konunun hemen başında İmam Şâfiî'nin görüşünü nakleder; ardından Hanefîlerin bu konudaki görüşlerini zikreder. Bu görüşleri ortaya koymasının akabinde konuyla ilgili detaylara ver verip konuyu açıklığa kavuşturduktan sonra kendi görüşünü belirtir (Debûsî, 1421, 135-136). Müellifin eserindeki bu üslubu onun konuları işlemede kullandığı karşılaştırma metodolojisinin bir gereği olarak yorumlanmış ve eserini ayırt edici bir vasıf olarak nitelendirilmiştir. Onun yönelttiği bu eleştirilerin etkisiyle sonraki Şâfiî ulema İmam Şâfiî'nin ortaya koyduğu metodolojiyi daha yakından incelemiş ve eleştirilere cevap vermeye başlamışlardır. Özellikle Şâfiî ulemanın yaptığı bu girişimle bazı konularda kendi imamlarından farklı düşünmeye başlamaları Debûsî'nin ortaya koyduğu metodolojinin onlar üzerinde de etki oluşturduğu izlenimi vermektedir.

1.3. Debûsî'nin Fıkıh İlmindeki Etkisi

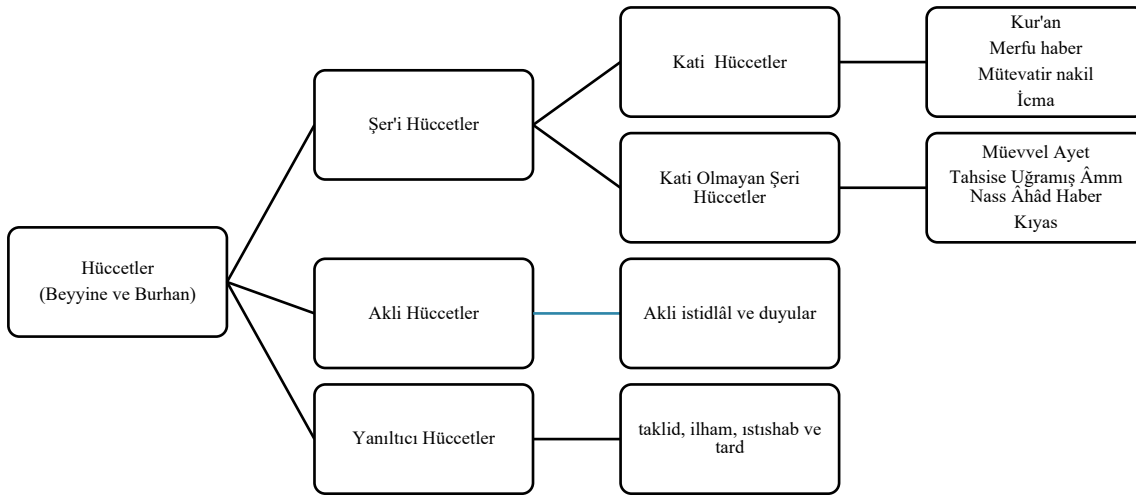
Hanefî fıkıh literatüründe Debûsî'ye kadarki süreçte Cessâs ve Kerhî'nin (ö.340) eserleri dışında bilinen eserlerin bulunmaması, onun telifleriyle mezhebin literatürüne önemli katkıda bulunduğu işaret etmektedir. Cessâs'ın eserlerinde Mutezili öğelerin bulunması ve sert bir üsluba sahip olması da göz önüne alındığında *Takvîmü'l-Edille*'nin fukaha metodunda yazılan ilk eserlerden olduğu düşünülebilir. Ancak bu teliflerin özelliklerine bakılarak müellifin yazdığı bu eserin hem fukaha metodunda hem de Maveraünnehir bölgesinde telif edilen ilk usûl eseri olarak kabul edilmesi daha isabetlidir. Her ne kadar bir geçiş eseri olarak nitelendirilse de usûlcüler tarafından büyük oranda kabul edilen bir eser olduğunu söylemek yerinde bir tespit olacaktır. Ayrıca, Debûsî'nin metodolojisi ve eserleri göz önüne alındığında onun *Takvîmü'l-Edille* adlı eserinin genelde fıkıh özelde ise usûl ilminin gelişmesinde önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Özellikle kendisinden sonra usûl eserleri yazan Serahsî ve Pezdevî'nin müellifin bu eserini bir örnek taslak olarak kullandıkları söylenebilir. Eserleri incelendiğinde müellifin bahsi geçen eseriyle onlara ait usûl eserleri arasında ciddi oranda benzerliklerin bulunduğu söylenebilir. Yine, ömrünün belli bir dönemine kadar Hanefî olan Ebu Muzaffer es-Sem'ânî (ö.489) de Debûsî'nin metodolojisinden etkilenmiştir. Usûl konularını incelediği *Qavâti'u'l-Edille* adlı eseri incelendiğinde Debûsî'den yer yer bazı alıntılarda bulunduğu görülmektedir. Bunların yanında, sonraki bölümde detaylarına yer vereceğimiz hüccetler, beyan teorisi, lafız taksimi, ehliyet bahsi, edâ ve kazâ bahislerindeki görüşleri günümüze kadar ulaşmış ve usûl ilminin bu doğrultuda işlenmesine vesile olmuştur.

Debûsî'nin ortaya koyduğu metodoloji ve eserler çeşitli eleştirilere de maruz kalmıştır. Daha önce de belirtildiği üzere bir Mutezili-Hanefî usûlden bağımsız bir Hanefî usûl anlayışına geçiş süreci telifi olan esere, içerisinde Mutezile ile özdeşleştirilen bazı görüşleri savunduğu gerekçesi ile Serahsî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö.508) ve Alâüddîn es-Semerkindî (ö.539) gibi Mâverâünnehir Hanefî alimlerince eleştiriler yöneltmiştir. Ayrıca Gazzâlî (ö.505) *Şifâu'l-Ğalil* adlı eserini Debûsî'nin illele ilgili görüşlerine cevap vermek için yazmış, Sem'ânî de Debûsî'nin usûl anlayışına karşı *Qavâti'u'l-Edille* adlı eserini kaleme almıştır.

2. Debûsî'nin Fıkıh Usûlüne Getirdiği Bazı Yenilikler

Konuyla ilgili detaylara geçilmeden önce iki hususun belirtilmesi gerekmektedir. Bunlardan ilki Debûsî'nin usûl anlayışına getirdiği en önemli yenilik kendisine has olan dörtlü taksimi olmuştur.

Takvîmü'l-Edille'nin başından itibaren benimsediği bu metodu eserin sonuna kadar sürdürmüştür. Herhangi bir meseleyi ele aldığı anda onu dört konuya ya da başlığa ayırmakla işe başlamış ve ilgili bilgileri bu başlıklar altında işlemiştir. Debûsî, benimseme sebebini tam olarak belirtmediği bu dörtlü taksimi eserinde başarıyla kullanmaya çalışsa da onun bazı konularda taksime uyma prensibinden dolayı zorlamalara gittiğini söylemek mümkündür. Bir diğer husus ise, onun *Takvîmü'l-Edille*'sini şekillendiren deliller/hüccetler bahsinin doğru anlaşılması gerektiğidir. Bu sebeple onun fıkıh ilmine getirdiği yeniliklerle ilgili detaylara geçmeden önce onun deliller taksimiyle ilgili yaptığı sınıflandırmasına bir tablo halinde incelemek yararlı olacaktır.



Tablo 1: Debûsî'de Hüccetler Taksimi

2.1. Telif konusunda Getirdiği Yenilikler

Eserleri incelendiğinde onun telifinde benimsediği tavır gereği eserlerini bölümlere ayırmada ve konular arasında ilişkiler kurmada ustaca bir yöntem ortaya koyduğu görülmektedir. Özellikle *Takvîmü'l-Edille* adlı eserinde kitabın isimlendirilmesinden itibaren hem mukaddimesinde hem de kitabın içeriğinde ana tema olan deliller/hüccetler konusuna bir vurgu vardır. Böylece onun, işlediği konuları deliller konusu merkezinde işlemeye özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Onun eserinde benimsediği konulara ayırmadaki başarısı hemen eserin başında delillerle ilgili yaptığı sınıflama da kendisini göstermektedir (Debûsî, 1421, 13-17). Bu üslubu eserin sonuna kadar devam ettiren Debûsî, her konuyu birbirine bağlayan mantıksal bir sıralama inşa etmeyi de ihmal etmez. Her bölüm daha önceki bölümün tamamlayıcısı ve sonradan gelecek olan bölümünde girizgahi mahiyetinde kaleme alınmıştır. Bu durum onun zihin dünyasında usûl konularına hakimiyetini ve işleyişindeki maharetini ortaya koymasından vurgulanması gereken önemli bir husustur.

Örneğin, kıyas konusunu işlediği bölümde önce kıyasın tanımını yapmış ardından geçerli delil olup olmadığını düşünen iki farklı grubun delilini naklettikten sonra kendi görüşünü delilleriyle beraber ortaya koymuş ve böylece kıyası reddedenlerin delillerini çürütmeye çalışmıştır. Daha sonra “Reddedenlerin türleri” diye bir konu başlığı açarak onların çeşitli derecelerde olduğu, kıyası reddetme sebeplerini açıklayarak konuyu açıklığa kavuşturma gayretine girmiştir. Böylece okuyucuya kıyasın anlamını, açıklamasını ve delil oluşunu ikna edici üslupla aktardıktan sonra “kıyas için bilinmesi zorunlu olan şeyler” bahsine geçerek kıyasın rükünlerine özellikle de illetle ilgili konuları işlemeye başlamıştır. (Debûsî, 1421, 260-278) İletin manası, hükmü ve tespit yollarını ilgili konu başlıkları açarak sırasıyla işlemiştir. İletle ilgili meseleleri tamamladıktan sonra illet gibi görünen ama illet olmayan sebep, şart ve alamet gibi illetle yakın manada olan konulara yer vermiş, daha sonra yanıltıcı deliller meselesinde

yaptığı açıklamalarla istishâb, tard ve ilhamın bu kategoride yer aldığını ifade etmiştir. Hemen ardından da kıyasla yakın ilişkisi bulunan istihsan (kıyas hafi) konusuna geçiş yapıp gerekli açıklamalarda bulunarak konuları işlemedeki maharetine dair güzel bir örnek sergilemiştir (Debûsî, 1421, 371-407). Kısacası Debûsî, eserinde geçen konuların her birini açıklamak için eserinin en başından itibaren konuları öncesi ve sonrası arasında mantıki bir bağlantı içerisinde tutarlı bir şekilde ortaya koyma gayretinde olmuştur (Ebu Süleyman, 1439, 392).

2.2. Kur'an Bahisleri ve Sünnet Konusunda Getirdiği Yenilikler

Debûsî, eserinin hemen başında delillerden bahsederken Kur'an'ı Şer'i kati deliller arasında kabul etmiş ve Kur'an'la ilgili konuları eserinde şu şekilde işlemiştir: Kur'an'ın tanımıyla konuya giriş yapan Debûsî onu "mushafın iki kapağı arasında, meşhur yedi harf üzere mütevatir bir şekilde bize nakledilendir" şeklinde tanımlamıştır. Dinin aslı olması, risaleti ispat etmesi ve hüccet olmasından dolayı yakîni bilgi ifade ettiğini söyleyen müellif, Kur'an'ın delil ve mucize olmasından bahsetmiş ve şâzz kıraatin hükmünü incelemiştir (Debûsî, 1421, 20-21).

Fıkıhta ikinci delil olarak kabul edilen Hz. Peygamber'e dayandırılan isnadlarla aktarılan sünnetin tespitinde isnad zincirindeki ravilerin incelenmesi ve nakledilen haberin sıhhatinin tespit edilmesi bakımından fakihler tarafından çeşitli şartlar ortaya koyulmuştur. Bu şartların konulmasındaki temel saik rivayet edilen haberlerin delil olarak kabul edilip edilmemesindeki kıstasları belirlemektir. Bu konuda üç temel odak noktası göze çarpmaktadır. İlki, haberi nakleden raviyle ilgili şartlardır. Cessâs haberlerin kabulü için zapt ve adalet şartını ortaya koyarken (Cessâs, 1414, 3/136). Debûsî bu iki şarta ek olarak akıl ve İslam şartlarını da eklemiş ve detaylı açıklamalarda bulunmuştur.(Debûsî, 1421, 184). İkincisi, ravinin rivayet ettiği haberi yalanlaması ya da rivayetine uygun amel etmemesidir. Konuyu "Kendisinden hadis rivayet edilen ravinin onu inkârı/yalanması" başlığı altında ele alan Cessâs bu rivayette adalet ya da zapt yönünden bir zayıflık barındırdığını ve bu sebeple haberin fâsid ve merdud olduğunu aktardıktan sonra bu konuda muhaliflerinin delillerine cevap vererek bu durumdaki haberleri reddetmiştir (Cessâs, 1414, 3/183-189). Debûsî ise konuyla ilgili tafsilatlara yer vererek ravinin unutma (nisyan) ihtimalinden dolayı rivayetini inkâr etmesi ile ravinin rivayetini, ondan bir şey hatırlamaması ve unuttuğunun ağır basması gibi sebeplerle kesin bir şekilde reddetmesi arasında ayırım yapmıştır. İlk durumdaki haberle amel edilebileceğini ancak ikinci durumda ise tearuzun olacağını söyler (Debûsî, 1421, 201-204). Üçüncüsü ise, ravinin bir haberi manası ile rivayet etmesi konusudur. Usûl ilminin tartışmalı konularından biri olan bu konuda Debûsî, konuyu metnin zaptı ve haberin manasıyla nakledilmesi başlığı altında ayrıntılarıyla incelemiş ve bu hadisleri dört kısma ayırmıştır: İlki, Kesin hüküm belirten (muhkem) ve rivayeti dil ehlinde duyan herkese manasıyla aktarmanın caiz olduğu haberler. İkincisi, görünenden farklı olabileceği açıkça görülen ve sadece fakih ve içtihat usûlleri konusunda bilgi sahibi olanlar dışında manasıyla nakledilmesinin caiz olmadığı haberler. Üçüncüsü, müşkil veya müşterek olması halinde, hiç kimsenin tevîl ederek nakletmenin kimseye helal olmadığı haberler. Dördüncüsü ise, Mücmel olması durumunda, mana olarak aktarılması düşünülemeyen haberlerdir (Debûsî, 1421, 194). Debûsî'nin bu yöntemi Serahsî tarafından bazı değişiklik ve eklemelerle kabul edilmiştir (Serahsî, 1426, 274-300).

2.3. Nasslardan Hüküm Çıkarma Yolları Konusunda Getirdiği Yenilikler

2.3.1. Beyan ve Beyan Taksimi

İslam hukukunda önemli bir kavram olan beyan sözlükte, "açık seçik olmak" ve "açıklamak" anlamlarına (İbn Manzûr, 1414, s. 2/408) gelirken, ıstılahta manadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmak veya hükümlerin Allah tarafından açıklanış keyfiyetini ifade etmek için kullanılmıştır. (Dönmez, 1992, 6/23) Beyanın Şâfî ve Cessâs gibi usûlcülerde bir taksime tabi tutulduğu görülmüşse de yaptıkları taksimler çoğu zaman anlaşılammaktadır. (Şâfî, 1358, 21-54; Cessâs, 1414, 2/5-27). Daha sonra gelen Debûsî ortaya koyduğu çabayla bir taksim geliştirerek beyanı

çeşitlere ayırmış, sonra da tanımlamış ve onlara has hükümler vermiştir (Debûsî, 1421, 221-228). Debûsî'nin yaptığı bu taksimde beyanın dört çeşidi şu şekildedir:

Beyan-ı Takrir: "Mecaz" veya "husus" ihtimallerine açık olan sözü bu ihtimalleri bertaraf ederek güçlendiren açıklama demektir. Meselâ "Bütün melekler hep birlikte secde ettiler" (Hicr 15/30) ayetinde "bütün" şeklindeki açıklama, umum ifade eden "melekler" lafzının tahsis yani "bir kısım melekler" diye anlaşılması imkânını ortadan kaldırdığı için bir beyân-ı takrirdir. Beyân-ı takrîr beyân dereceleri arasında en açık olanıdır.

Beyan-ı Tefsir: Mücmel, müşkil ve hafî gibi kapalılık taşıyan bir sözü açıklamaktır. Meselâ Kur'an'da geçen "salât" ve "sıyâm" (Bakara 2/3) gibi mücmel, "kur" (Bakara 2/228) gibi müşkil lafızlarla ne kastedildiği ve "tarrâr" (yankesici) veya "nebbâş" (kefen soyucu) gibi hafî lafızların Kur'an'daki "sârik" (Maide 5/38) lafzını ifade edip etmediğinin açıklanması bu beyan çeşidine örnek gösterilebilir. Beyân-ı tefsîr, gerek -mücmel lafızda olduğu gibi- Şâri' tarafından, gerekse -hafî ve müşkil lafızlarda olduğu gibi- müctehid tarafından gerçekleştirilen açıklamayı kapsamaktadır.

Beyan-ı Tağyir: Sözün başından anlaşılman manayı değiştirecek şekilde ve yine o söze bitişik olarak yapılan açıklamaya denir. Tahsis, istisna, bedel, sıfat, gaye ve şart hep beyân-ı tağyîr kabilindedir. Meselâ, "Allah alışverişi helâl kıldı" şeklinde başlayan sözü, daha sonraki, "Ribâyı ise haram kıldı" (Bakara 2/275) beyânı ile tahsis edilmiş ve ribâ özelliği taşıyan alışverişlerin sözün başından anlaşılman hükme dahil olmadığı belirtilmiştir.

Beyan-ı Tebdil: Şarta bağlanan hükümler tebdil beyanıdır. Bir kişi kölesine "sen hürsün" dediği zaman bu, başka bir ihtimal olmaksızın azat etme anlamına gelir. Ancak bu ifade bir şarta bağlandığında, (mesela "Şuraya girersen" şeklinde bir ibare eklendiğinde) bu şart ile, mutlak olan azat etme hükmü kaldırılmış olur ki bu da tebdildir (Dönmez, 1992, 6/24-25; Yetkin, 2016, 149-151).

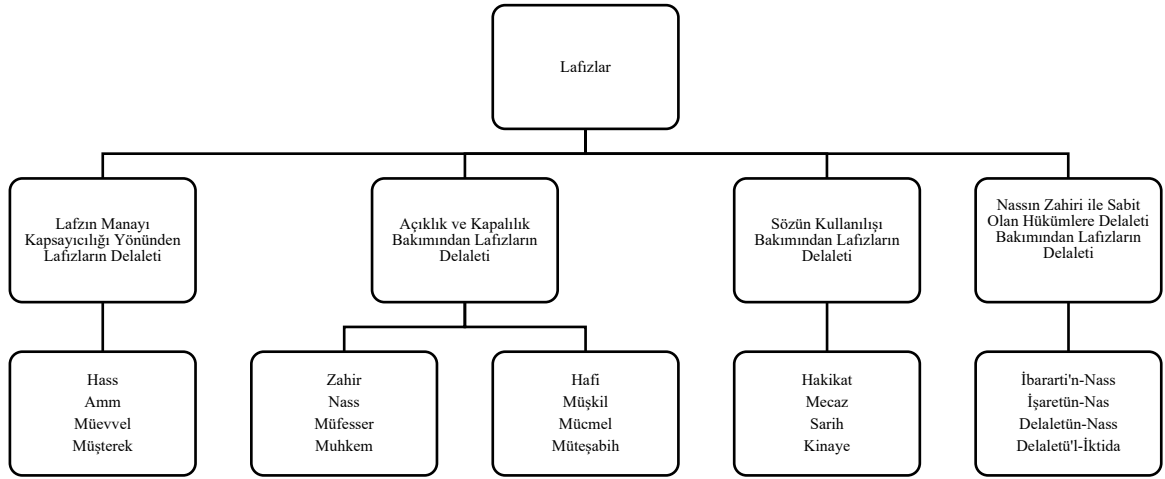
Bu beyan çeşitlerinin hükmüne gelince, beyan-ı takrîr ve beyan-ı tefsîr mahiyetleri itibariyle tam olarak beyan anlamı taşıdıkları için beyan ettikleri lafza mukârin/ birlikte ya da ayrı gelmeleri caizdir. Bundan dolayı mukârin değil sonradan gelmesi de onları beyan olmaktan çıkarmaz (Debûsî, 1421, 221-222). Ancak beyan-ı tağyîr ve beyan-ı tebdil bitişik olduklarında beyan olarak kabul edilirler; ayrı olurlarsa beyan olarak kabul edilmeyip nesih olarak kabul edilirler. Debûsî'nin beyanı, sözün, konuluş, mana ya da takrîr itibariyle muhtemel olduğu anlamlardan biri yönünde tefsîr edilmesi şeklinde tanımlayarak böyle olmayan ve sözün anlamını bir yönden başka bir yöne çeken bir delil olmadıkça sözden çıkarılamayacak bir manaya aslında beyan denilmemesi gerektiğinin altını çizer. Ancak bu tür lafızlar, lafza mukârin olduğunda, artık lafzın bir parçası haline geldiği ve sonradan gelen önceki ile bir bütün halinde bir anlam ifade ettiği için bunlar beyan-ı tağyîr ya da tebdil olarak isimlendirilmiştir. Aslında bu ikisi, ilk lafzın, beyan kabul edilen lafızlar olmaksızın amel etmesini menettikleri için beyan olmaya; sabit olmuş bir hükmün kaldırılması söz konusu olmadığı için de nesih olmaya elverişli değilseler de istisna ve şarta ta'likte cümlenin anlamı, nazım yoluyla bir yönden başka bir yöne çevrildiği için bu ikisine, beyan-ı tağyîr ve beyan-ı tebdil olarak isimlendirilmesi mümkündür. Neshin ise tamamlanmış bir hükmün kısmen ya da tamamen ortadan kaldırılması anlamına geldiğini ifade eden müellifin, böylece bu iki beyan türüyle nesih ve beyan arasında bir tanımlama geliştirmeye çalıştığı söylenebilir (Debûsî, 1421, 222). Beyan ve çeşitleri konusunda Debûsî'nin getirdiği bu yaklaşıma Serahsî beyan-ı zaruret diye yeni bir beyan türü ekleyerek olduğu gibi kabul etmiştir (Serahsî, 1426, 311-331). Ancak Pezdevî, beyan-ı tağyîr ve beyân-ı tebdil konularında ondan ayrılarak onun istisnâyı tağyîr, şartı tebdil beyanı olarak ele alıp, neshi ise tamamen bunlardan ayrı olarak değerlendirmesine karşılık istisnâyı ve şartın ikisini birden tağyîr beyanı olarak kabul edip, tebdil beyanının nesih olduğunu söyler ve neshi bu başlık altında ele alır (Pezdevî, 1403, 466-490).

2.3.2. Lafızlar ve Lafızlar Taksimi

Lafız ve mana ilişkisi, diğer İslamî ilimlerde olduğu gibi usûl ilminin de önemli bir konusudur; nasslardaki lafızların açıklanması ve bununla ilgili tartışmaların doğru şekilde anlaşılması için lafız

mesleleri fukaha tarafından üzerinde durulması zorunlu bir bahis olarak görülmüştür. Bu konu, sadece tefsir ve yorum alanıyla değil, nahiv ve mantık ilimleriyle de ilişkilidir. Fıkıh hükümlerine temel teşkil eden nasların dil açısından anlaşılmasında, âmm-hâss, mücmel-mübeyyen, müşkil, muhkem-müteşâbih, hakikat-mecaz, sarîh-kinâye gibi kavramlar kullanılmıştır. Usûlcüler, bu lafızların sadece manaya değil, aynı zamanda hükme de işaret ettiğini sistematik bir şekilde açıklamaya çalışmışlardır. Bu konuda Debûsî'nin elfâz taksimi, Hanefî usûlünde belirleyici olmuş ve sonrakilerin eserlerinde büyük oranda korunmuştur (Yetkin, 2016, 138-139). Özetle, Debûsî, istinbat yollarında önemli bir yer tutan lafız ve mana ilişkisini kendisinden öncekilerden daha sistematik bir şekilde ele almıştır. Onun lafız bahislerinin hemen girişinde sözü ihbar, istihbar, emir ve nehiy olarak dört kısma ayırması kendisine has olan bir taksimdir (Debûsî, 1421, 34). Zira, onun bu taksimi öncekilerde olmadığı gibi sonradan gelenler tarafından da takip edilmemiştir (Yetkin, 2016, 141).

Lafzın manayı kapsayıcılığı yönünden lafızların delaletini hâss, âmm, müevvel ve müşterek, açıklık bakımından lafızların delaletini zâhir, nass, müfesser ve muhkem, kapalılık bakımından lafızların delaletini hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih, sözün kullanılışı bakımından lafızların delaletini hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye, nassın zahiri ile sabit olan hükümlere delaleti bakımından lafızları ibaratu'n-nass, işaratu'n-nass, delâletun-nass ve delaletul-iktida şeklinde tasnif eden Debûsî yaptığı bu taksimle sonradan fukaha metoduyla yazılan usûl eserlerinin bu konuda izlediği yolu da ortaya koymuştur. Müellif, sadece bir tasnif ortaya koymanın ötesine geçerek bu konuda fukaha metodunun temsilcisi ve örneği olmuştur. Aşağıdaki tabloda ana hatlarıyla belirtilen bu taksimin detaylarını konu edinerek örnekleyen Debûsî, konunun anlaşılmasında önemli bir gayret göstermiştir (Debûsî, 1421, ss. 94-149).



Tablo 2: Debûsî'de Elfâz Taksimi

Günümüze eseri ulaşan Cessâs başta olmak üzere kendisinden önceki Hanefî usûlcülerinde böyle bir taksim olup olmadığına dair bir bilginin olmaması onun bu metodu izleyen ilk kişi olarak kabul edilmesine vesile olmuştur. Cessâs kendi yöntemi içerisinde bu lafızların bazılarını tanımlama ve örnekleme gayretinde olsa da Debûsî ortaya koyduğu metodoloji ile onun yöntemini geliştirerek bu konudaki çabayı ileriye taşımıştır. Sonradan gelen iki önemli Hanefî usûlcüsü Pezdevî ve Serahsî bu taksime bağlı kalmış ve konuyla ilgili bazı açıklama ve ek örneklendirmelerde bulunmuşlardır (Pezdevî, 1403, 95-106; Serahsî, 1426, 99-157). Bunların yanında Debûsî'nin kapalılık ve açıklık yönünden lafızların delaleti şeklinde ifade ettiği sınıflama onun sadece Hanefî usûl anlayışına getirdiği bir yenilik olmayıp aslında fıkıh ilmine getirdiği bir yenilik olarak değerlendirilmelidir (Havârî, 2014, 191).

Teklifi ve Vaz'î Hükümler Konusunda Getirdiği Yenilikler

Usûl ilminin önemli konularından birisi olan hükümler konusu, dinin merkezinde yer almaktadır. Zira şeriatın koyduğu hükümlerin doğru anlaşılması ancak bu konuyla ilgili tafsilatın ortaya koyulmasıyla mümkündür. Teklifi hükümler bağlamında bakıldığında şeriat ya vacip ve nedb cihetiyle fiillerin yapılmasını emreder, ya tahrîm ve kerahet cihetiyle fiillerden nehy eder ya da mübah cihetiyle haber verir. Mükellefin fiilleriyle ilgili olan bu konunun fukaha tarafından konu edilmesi ve dereceleri hakkında bilgi verilmesi bu konunun usûl eserlerinde önemli bir yer işgal etmesine de zemin hazırlamıştır. Bu konuyla ilgili ilk çabayı ortaya koyan Cessâs *el-Fusûl fi'l-Usûl* eserinde teklifi hükümlerle (vacip, nedb, farz, mübah ve mahzûr) ilgili özel bir başlık açmamış ancak usûl eseri içerisinde ilgili yerlerde parça parça değinmiştir (Cessâs, 1414, 2/157-168, 3/227, 236 ve 247). Debûsî ise bu konuyu tek bir başlık altında inceleyerek bu hükümlerin bağlayıcılık ve istenilenin yapılması noktasında farklı derecelerde olduğuna vurgu yapmış ve onları farz, vacip, sünnet ve nafîle olmak üzere dört kısma ayırmıştır. Yine, Debûsî izlediği metotla -Cessâs'ın fayda merkezli tanımlamalarının aksine- bu kavramların mahiyetini ortaya koyma amacıyla tanımlama gayretine girmiş ve eklemelerde bulunmuştur (Debûsî, 1421, 77-80). Kendisinden sonra gelen Pezdevî ve Serahsî'nin taksimi de onun taksimiyle örtüşmektedir (Pezdevî, 1403, 327-340; Serahsî, 1426, 87-92).

Vaz'î hükümler bağlamında bakıldığında ise, Şârî' iki durum arasında, birini diğerinin sebebi, şartı, illeti ya da mân'i olması yönüyle bağlantı kurmasını ifade eder. Yani, vaz'î hüküm, mükelleften fiilinden ya da iradesinden bağımsız bir şekilde, olaylar arasında gerektirme ya da engelleme açısından bir bağlantının varlığını ifade eder (Bayanuni, 1998, 18/468). Tespit edilebildiği kadarıyla sebep, illet, şart ve alamet şeklindeki dörtlü tasnif Debûsî'ye aittir (Başoğlu, 2001, 127). Debûsî, bu hüküm türü için "vaz'î hükümler" kavramını kullanmamış; ancak teklifi hükümlerle aralarındaki farklara değinmiştir. Debûsî, bu dörtlü tasnifteki her hüküm için de alt bir dörtlü sınıflandırma yaparak konuyu iyice detaylandırmıştır (Debûsî, 1421, 371-388). Dikkatleri çeken bir husus da onun vaz'î hükümlerin diğer kategorisi olan sahih-fasit-batıl ayırımına eserinde yer vermemesidir. Serahsî ve Pezdevî ise, bu konuyu benzer ifadelerle bazı eklemelerde bulunarak ele almışlardır. Ancak onlar vaz'î hükümleri hükümle ilgili genel bir kategoride değerlendirmekle Debûsî'nin çabasını bir adım ileriye taşımışlardır (Pezdevî, 1403, 680-706; Serahsî, 1426, 501-531).

2.4. Ehliyet Bahisleri Konusunda Getirdiği Yenilikler

Dindeki görev ve sorumlulukların anahtar kavramı olan ehliyet, kişinin şer'î hükümlere muhatap olmaya elverişli oluşunu ifade etmek için kullanılır ve vücûb ve edâ ehliyeti olmak üzere ikiye ayrılır: Vücûb ehliyeti, kişinin yaratılış itibarıyla hak ve borçlara prensip olarak ehil oluşunu ifade ederken, edâ ehliyeti, hak ve borç doğuracak tasarruflar yapabilme yetkisi anlamına gelir (Bardakoğlu, 1994, 10/533-536). Fıkıh usûlünde vücûb ehliyetini ortaya koyan ve sonraki eserlerdeki ölçüde açıklıkla ifade etmese de ehliyetin bu iki türünden bahseden ilk usûlcü Debûsî'dir (Bedir, 2010, 39/494). Debûsî'nin ehliyet bahisleriyle ilgili ele aldığı temel konular ve yeniliklerin başında ehliyetin tanımlanması, temellendirilmesi, çeşitleri ve ehliyet çeşitleri arasındaki farklar, vücûb ve edâ ehliyetinin başlamasındaki saiklerin neler olduğu, edâ mükellefiyetinin bulûğla başlaması, bulûğdan önceki mükellefiyetlerin durumu ve ehliyet arızaları gelmektedir.

Debûsî, ehliyeti irdelediği bölümde vücûb ehliyeti üzerinde özellikle durur ve aslî'l-vücûb-vücûbu'l-edâ ayrımı ve zimmet kavramlarını kullanarak vücûb ehliyetini temellendirmeye çalışır. Tespit edilebildiği kadarıyla zimmet kavramını, hak ve sorumlulukların hem hukukî hem de felsefî kaynağı olarak ilk kez ortaya koyan Debûsî (Kaya - Hacak, 2013, 44/425), Allah'ın insanoğlunu emaneti yüklenmesi için yarattığını ve bu sebeple ona akıl ve zimmet nimetlerini verdiğine değinmiştir. Onun kendisinde hak ve mükellefiyetlerin sabit olmasına elverişli olarak yaratıldığı konusunda ihtilafın olmadığına işaret ederek insan için bu mükellefiyetlerin zimmette sabit olduğunu ifade etmektedir. Örneğin, baliğ olmayan çocuğa malından dolayı bazı yükümlülüklerin yüklenmesi, insanın vücûba müsait bir zimmetle yaratıldığının bir göstergesidir. Yaptığı bu temellendirmenin ardından çok açık

olmasa da vücûb-edâ ehliyeti ayrımı yapar ve arasındaki farklara değinir. Vücûb ehliyetinin insanın yaratılışıyla bu ehliyet gereği zimmetinde sabit olan hak ve mükellefiyetlerin kişinin tercihine bağlı olmadığını belirtir. Bu sebeple, kişinin hak ve borçlara ehil olması için aklen ve bedenen yeterli olmasına gerek duyulmadığını söyler. Edâ ehliyetini ise, ilâhî hitâbın muhatabı olmaya elverişli hale gelen insanın, dünyevî ve uhrevî sonuçlar doğuracak amelleri yerine getirebilme salahiyeti olarak tanımlar. Bu açıdan vücûb ehliyeti akıl ve irade gerektirmediği halde, edâ ehliyeti her ikisini de gerektirdiğine vurgu yapmıştır. Debûsî'nin bu konudaki görüşleri incelendiğinde, onun görüşlerini sebep nazariyesi üzerinden geliştirdiği görülmektedir. Buna göre, zimmette sabit olan mükellefiyetler, bunları şer'an gerektiren sebepler ile sabit olur. Bu mükellefiyetlerin yerine getirilmesi, yani edâsı ise ancak hitap/emir ile gerekli hale gelir. Bu izah, vücûb ehliyeti ile edâ ehliyetinin de farkını ortaya koymaktadır: Vücûb ehliyeti insanın yaratılışından gelen ve herhangi bir şarta bağlı olmayan, hak ve borçlara ehil olma durumu iken; edâ ehliyeti, ilâhî hitâbın muhatabı olmaya elverişli hale gelen insanın, dünyevî ve uhrevî sonuçlar doğuracak amelleri yerine getirebilme salahiyetidir. Bu açıdan vücûb ehliyeti akıl ve irade gerektirmediği halde, edâ ehliyeti her ikisini de gerektirmektedir (Debûsî, 1421, 417-419). Debûsî'nin bu konudaki görüşlerine sonraki fukaha tarafından birçok eleştiri yöneltirse de Serahsî ve Pezdevî onun bu ehliyet taksimini benimsemiş ve bazı farklılıklarla daha net bir şekilde ifade etmişlerdir (Pezdevî, 1403, 710-722; Serahsî, 1426, 531-535).

Ehliyetin mahiyeti hakkındaki bu girişten sonra Debûsî, şer'î hitaba muhatap olmak için insanın aklen ve bedenen belli bir olgunluğa ulaşması gerektiğine değinerek edâ ehliyetinin başlangıç sınırı olarak kabul edilen bulûğ kavramı üzerinde durur. Kişilerdeki akli ve bedeni bu olgunluğun oluşması farklılık arz ettiğinden dolayı hitâbı anlayabilecek ve uygulayabilecek akli ve bedeni olgunluğun ölçüsü olarak bulûğ/ergenlik belirlenmiş ve böylece kişiden kişiye değışen olgunluk için objektif bir kriter getirilmiştir. Bulûğ çağından önce ise gayr-i mümeyyiz çocuk hikmet gereği, mümeyyiz çocuk ise henüz tam bir olgunluğa ulaşmadığı için rahmet gereği mükellef tutulmamıştır. Bu bağlamda Debûsî, bulûğ çağına erene kadar çocuktan kalemin/sorumluluğun kaldırıldığına dair hadisi (Ebû Dâvûd, 1430, 6/451-452, Kitâbu'l-Hudûd: 4398) de vücûb ehliyetinin değil edâ ehliyetinin kaldırılması şeklinde değerlendirir (Debûsî, 1421, 420-421). Özetle, Debûsî'nin usûl ilmine ilk defa müstakil olarak konu etmesinin yanı sıra konuyu detaylarıyla incelemeye çalışmaktadır. Onun bu konuyu işlerken merkeze aldığı bulûğ/ hitap için gerekli olgunluk, mükellefiyetin tespitinde son derece önem taşımaktadır. Bu konuda izlediği metotta, hakları Allah ve kul hakları olarak ikiye ayırdıktan sonra kişinin bunlara muhatap olacağı dönemleri bulûğdan öncesi, bulûğ dönemi ve bulûğdan sonrası şeklinde üç dönemde işlemiştir. Bu dönemlerdeki ehliyet arızalarına -Debûsî vücûbları düşüren özürler kavramını kullanır- da yer vererek kişinin yükümlülüklerini çerçeve içerisinde ele almıştır (Debûsî, 1421, 417-421).

Bahsedilen üç dönemle ilgili ehliyet arızalarını şu şekilde sıralamak mümkündür. Ona göre bulûğdan önce tek ehliyet arızası saba/çocukluktur. (Debûsî, 1421, 421) Bulûğ dönemindeki ehliyet arıza ise cehl/ hükmün ona ulaşmamasıdır. Ona göre, hitap ya doğrudan duyma (hakikaten) ya da içinde yaşadığı toplum içerisinde yaygınlık (hükmen) sebeplerinden ikisiyle bilinebilir. Hükmün kişiye ulaşmaması durumunda kişinin kusuru yoksa cehaletinin mazur görülebileceğini ancak toplumda yaygın olarak biliniyor uygulanması gibi bir durumda bu kusurunun mazeret olarak kabul edilemeyeceğini belirtir (Debûsî, 1421, 431). Bulûğdan sonraki ehliyet arızalarını da dördü taksimle şu şekilde ifade eder: 1- akıl yokluğu ya da akıl zayıflığı (cünun ve ateh), 2- aklın kullanılmasındaki acziyet (uyku ve bayılma) 3- unutma, hata, ikrah, cehâlet gibi tabi özürler ve 4- acziyetinin tab'an değil hükmen ehliyeti ortadan kaldırdığı (hayız ve kölelik) durumlardır. Hemen ardından bu ehliyet arızalarıyla ilgili açıklamalara yer verir (Debûsî, 1421, 433-441).

Sonuç

Mâverâünnehir bölgesinde yetişen önemli fakihlerden olan Debûsî'nin fıkıh ilmine getirdiği yeniliklerin incelendiği bu çalışmanın sonucunda, onun ilmi olarak zengin arka plana sahip olduğu,

önemli ilim meclislerinde bulunduğu, cedel ve hilâf ilminin yanı sıra Hanefî fikhında yetkin olduğu görülmüştür. Üstlendiği kadılık göreviyle önemli idari görevler yerine getiren müellifin, usûl, fîrû, hilâf ve tasavvuf gibi alanlarda telif ettiği eserleriyle hem İslami literatüre hem de Hanefî literatüre katkıda bulunduğu tespit edilmiştir. Yine, benimsediği usûl anlayışı ile yeni bir usûl yazıcılığı yönteminin ortaya çıkmasına vesile olan Debûsî, kendisinden etkilenen Pezdevî ve Serahsî gibi usûlcülerle birlikte Hanefî/fukaha metodu olarak bilinen bu yöntemin meşhur temsilcilerinden olmuştur. Benimsediği usûl anlayışıyla Şafîî ve müntesiplerine yönelttiği eleştirilerle mütekellim metodunun da gelişmesine katkıda bulunmuştur. Özellikle Şafîîler yazdıkları eserlerde Debûsî'nin tenkitlerine cevap verme çabası benimsedikleri metodun gözden geçirilmesini de beraberinde getirmiştir. Mezhep içinden olduğu kadar mezhep dışından bazı kimseler üzerinde tesiri olan Debûsî'nin etkisiyle *Şifâu'l-Ğalîl* ve *Ķavâtu'u'l-Edille* gibi bazı eserler kaleme alınmış ve fikh literatürüne kazandırılmıştır.

Taklide ciddi eleştiriler yönelterek sonraki fukahanın ilk zamanlardan beri var olan hüccete dayanarak hüküm vermekten vazgeçmesini tembellik olarak nitelemiş ve bu durumdan bir an önce dönülmesi noktasında fakihin üstleneceği rolün önemini vurgulamıştır. Bu süreçte fakihin izleyeceği yol haritası olarak da *Takvîmu'l-Edille* adlı eserini telif etmiş ve öncü bir çaba ortaya koymuştur. Eserinde delil konusuyla başlayan müellif, eserini bu kavram merkezinde telif ederek mevcut olan taklidin aşılması konusunda tutarlı bir metodoloji benimsemeye özen göstermiştir. Eserinde konuları işlerden mümkün olduğunca ilgili görüşleri aktarmaya gayret eden müellif, bazen Hanefî ulemasının görüşlerini nakletmiştir. Yine, muhaliflerinin görüşlerine yer vererek mukayese etmiş ve Hanefîlerin sahih görüşünü tespit etmeye çalışmıştır.

Debûsî'nin usûl telifinde dikkat çeken ilk husus onun benimsediği dörtlü taksimdir. Tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa bu şekilde bir eser usûl eseri telif eden odur. Kendisinden önceki usûl eserlerinde dağınık olan Kur'an ve sünnet konusuyla ilgili bazı meseleleri, elfâz/delâlet ve beyan bahislerini tek konu altında birleştirip incelemenin yanında ehliyet, teklifi ve vaz'î hükümler gibi bazı konuları ilk defa usûl eseri içerisinde dile getirmiştir. Dinen sorumlulukların anahtar kavramı olan ehliyeti tanımlaması, temellendirmesi, çeşitlerine ayırarak incelemesi ve bu sorumluluğu etkileyen ehliyet arızalarını açıklaması bu konuların sonraki ulema tarafından da ele alınmasını beraberinde getirmiştir. Onun ortaya koyduğu bu özgün yaklaşım, fakihler ve usûlcüler tarafından günümüze kadar devam ettirilmiştir. Yine, bu bahisler usûl ilminin ayrılmaz konuları olarak işlenmekte ve birçok araştırmaya konu olmaktadır.

Kaynakça

- Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 533-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehliyet>
- Baçoğlu, Tuncay. *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001.
- Bayanuni, Muhammad Abu el-Fath. "Hüküm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 466-468. İstanbul: TDV Yayınları, 1998. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hukum>
- Bedir, Murteza. "Takvîmü'l-Edille". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 493-494. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/takvimul-edille>
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1414.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-Edille fi'l-Uşûl*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Beyân". 6/23-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1992. <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyan--edebiyat>
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvût - Karabulîlî. Lübnan: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1. Basım, 1430.

- Ebu Süleyman, Abdulvahhâb İbrahim. *el-Fikru'l-Usûlî: Dirase Tahliliyye Nakdiyye*. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1. Basım, 1439.
- Havârî, Yahyâvî. *Cuhûdu'l-İmâm ed-Debûsî el-Usûliyye min Hilâl Kitâbihi Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*. Cezayir: Câmi'atü Vehrân, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- Kaya, Eyyüp Said - Hacak, Hasan. "Zimmet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zimmet>
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısırî el-*el-Cevâhirü'l-Muğıyye fî Tabakâti'l-Haneñiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru Hicr, 4. Basım, 1413.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî. *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Haneñiyye*. thk. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs. Kahire: Dâru's-Saâde, 1. Basım, 1324.
- Muheyimîd, Ali b. Salih el-. "Karahanlılar ve İslam'ın Yayılmasındaki Katkıları". çev. Ali Aksu. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001), 281-310.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "MÂVERÂÜNNEHİR". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 177-180. Ankara: TDV Yayınları, 2003. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maveraunnehir>
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî. *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*. thk. Said Bektaş. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1403.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1. Basım, 1426.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî. *er-Risale*. thk. Ahmed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1. Basım, 1358.
- Şen, Yusuf. "Mâverâünnehir Fıkıh Kültürünün Etkileri (Kırgızistan Örneği)". *Journal of Turkish Research Institute* 56 (01 Ocak 2016), 1399-1399. <https://doi.org/10.14222/Turkiyat1332>
- Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemâleddin Yusuf b. Tağrıberdî b. Abdillâh. *en-Nücümü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. Kahire: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1. Basım, ts.
- Yetkin, Hacer. *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.

KLASİK DÖNEM HANEFÎ FAKİHLERİNİN MÂVERÂÜNNEHİR'DE GELİŞEN TASAVVUF ANLAYIŞINA ETKİLERİ

Doç. Dr. Mustafa Salim GÜVEN¹

Öz

Fıkıhın tüm İslâm ilimleri üzerinde etkisi vardır. Onun etkilediği ilimlerden biri de tasavvuftur. Fıkıh, ortaya koyduğu hükümler ve oluşturduğu mezhepler aracılığı ile tasavvufa tesir etmiştir. En önemli fikhî mezheplerden biri Hanefîlik'tir. Bu çalışmada, Hanefî fakihlerinin Mâverâünnehir'de gelişen tasavvuf anlayışına etkilerinin bulunup bulunmadığı araştırılmıştır. Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) ders alan ve bizzat ona talebelik yapan zâhidlerin olduğu tespit edilmiştir. Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katıldığı bilinen zâhidler şunlardır: Habîb el-A'cemî (ö. 130/748), Mis'ar b. Kidâm (ö. 155/772), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778), Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810), Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812) ve Ebû Mukâtil Hafs es-Semerkindî (ö. 208/823). Bu zâhidler aynı zamanda tasavvufun öncüsü sayılan kimselerdir. Bir de Ebû Hanîfe'nin İmâm Muhammed (ö. 189/805) ve İmâm Ebû Yûsuf (ö. 182/798) gibi fakih talebeleri vardır. Bunlardan tevâris ederek oluşan gelenek içinde İbn Kerrâm (ö. 255/869) ve İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi kelâmcılar ile Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), Ebu'l-Usr Pezdevî (ö. 482/1089) ve İmâm-ı Serahsî (ö. 483/1090) gibi fakihler yetişmiştir. Bu Hanefî zâhid, mütakellim ve fakihlerin karşılıklı olarak birbirleriyle etkileşim içinde oldukları görülmüştür. Onların bir kısmının doğrudan, bir kısmının da yetiştirdikleri talebe ve müridleri vasıtası ile Mâverâünnehir ve civârında gelişen dînî ve tasavvufî hayata tesir ettikleri anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Mâverâünnehir, Fıkıh, Hanefîlik, Zühed, Tasavvuf, Sûfiler.*

The Effects of the Hanafi Faqih's of the Classical Period on the Sufism Developing in Transoxiana

Abstract

Fiqh has an impact on all Islamic sciences. One of the sciences that he influenced is Sufism. Fiqh influenced Sufism through the provisions it put forward and the sects it formed. One of the most important fiqh sects is Hanafism. In this study, it was investigated whether Hanafi faqih's had an impact on the understanding of Sufism that developed in Transoxiana. It has been determined that there were ascetics who took lessons from Abu Hanifa (d. 150/767) and were his students. The ascetics who are known to have attended Abu Hanifa's lecture circle are: Habîb el-Acemi (d. 130/748), Misar b. Kidam (d. 155/772), Sufyan es-Sevri (d. 161/778), İbrahim b. Edhem (d. 161/778), Davud et-Tai (d. 165/781), Abdullah b. Mubarak (d. 181/797), Fudayl b. Iyaz (d. 187/803), Şakik Belhi (d. 194/810), Veki b. Cerrah (d. 197/812) and Abu Mukatil Hafs es-Samarkandi (d. 208/823). These ascetics are also considered the pioneers of Sufism. There are also faqih students of Abu Hanifa, such as Imam Muhammad (d. 189/805) and Imam Abu Yusuf (d. 182/798). In the tradition formed by inheritance from these, theologians such as Ibn Kerram (d. 255/869) and Imam Maturidi (d. 333/944), as well as Ebû Zeyd ed-Debusi (d. 430/1039), Ebu'l-Usr Pezdevi (d. 482/1089) and Imam Serahsi (d. 483/1090) faqih's such as were educated. It has been seen that these Hanafi ascetics, theologians and faqih's mutually interact with each other. It has been understood that some of them influenced the religious and Sufi life in Transoxiana and its surroundings, directly and some of them through the students and disciples they trained.

Keywords: *Transoxiana, Fiqh, Hanafism, Asceticism, Sufism, Sufis.*

¹ Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Ana Bilim Dalı. msalimg@pau.edu.tr / msalimguven@hotmail.com, Orcid ID: 0000-0003-4893-3320

Giriş

Hicrî II. asrın ortalarından itibaren fıkhîta "mezheb" adıyla anılan farklı ekoller oluşmaya başlamıştır. Bu ekoller bazen birbirine zıt gibi gözükken hükümler ortaya koymuş olsalar da gerçekte insanların değişik ihtiyaçlarına cevap verdikleri için birbirlerinin eksiklerini tamamlamışlardır. Bu sebeple de geniş kitlelere hitap etme imkânı bulmuşlardır. Yayıldıkları bölgelerde dînî, içtimâî, siyâsî ve kültürel pek çok etki meydana getirmişlerdir. Bu etkilerden biri de tasavvuf alanında gerçekleşmiştir.

Ancak genel olarak bakıldığında, mezheblerin görüşleri ile tasavvufî ekollerin yaklaşım tarzları ve tarikat usulleri arasındaki bağın akademisyenler tarafından pek araştırılmadığı görülür. Tüm mezheblerin tasavvufî ilişki derecesini içeren mukâyeseli çalışmaların yetersizliğine rağmen, amelde Şâfîliği ve İtikatta Eş'arîliği benimseyenlerin tasavvuf ve tarikatlara daha yakın olduklarına dâir bir ön kabul vardır. Bu ön kabulün oluşmasında kısmen *er-Risâle* müellifi Abdülkerim Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) etkisi bulunur. Ancak Şâfî fakîhi ve Eş'arî kelâmcısı olan İmâm-ı Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) payı onunkinden daha fazladır. Çünkü Gazzâlî, tasavvufun İslâmî ilimler arasına girmesini sağlayan önemli kişilerden biri olarak bilinir (Olgun, 2023, ss. 190-223).²

Fıkhî mezheblerin en önemlilerinden biri, şüphesiz İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilen Hanefîlik'tir. Hanefîliğin mensupları üzerinde ve yayıldığı yerlerde belli bir tasavvufî çizginin oluşmasına zemin hazırlayıp hazırlamadığı konusunun araştırılması ise, maalesef hak ettiği seviyede özel ilgi görmemiştir. Bu eksikliğin giderilmesi ve mevzû ile daha detaylı ilgilenmek isteyen araştırmacılara ön bilgiler verilmesi önem arz etmektedir.

Söz konusu ihtiyaç sebebiyle bu çalışmanın amacı, Hanefîliğin yayıldığı Mâverâünnehir coğrafyasında gelişen tasavvufî anlayış üzerinde klasik dönem Hanefî fakihleri ve onların düşüncelerinin bir etkisinin bulunup bulunmadığını tespit etmektir. Çalışmada sağlıklı bir sonuca ulaşmak için önce fıkıh-tasavvuf ilişkisine dâir bazı bilgiler aktarılmış, arkasından İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve onun önde gelen takipçilerinin tasavvufa zemin teşkil edebilecek görüşlerinin bulunup bulunmadığına bakılmıştır. Bu maksatla Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanım ve tasnifi üzerinde durulmuş, İmâm Muhammed'in (ö. 189/805) zühde yaklaşımı hakkında Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) bir nakli değerlendirilmiş, Debûsî (ö. 430/1039) ve *el-Emedü'l-aksâ'sı* hakkında bilgi verilmiş, Fahrulislâm Ebû'l-Usr Pezdevî'nin (ö. 482/1089) ilim tasnifinde fıkıh-tasavvuf ilişkisine dikkat çekme sebebine değinilmiştir. Ayrıca konu incelenirken Ebû Hanîfe ile görüşen ve ondan ders alan zâhid ve sûfilerin var olup olmadığına bakılmış, onların içlerinden Mâverâünnehir ile bağlantısı bulunanlar, önem arz eden yönleriyle belirtilmiştir. Mâverâünnehir'den çıkıp yetişmiş bazı zâhid, sûfî ve tarikat pîrlerinin mühimsenen görüşleri ile seyr u sülûkta başvurdukları birkaç esasa değinilmiş, bunların fikrî temellerinin Hanefîlik'ten kaynaklanıp kaynaklanamayacağı üzerinde durulmuştur. Elde edilen bilgi ve ulaşılan verilerden hareketle, Mâverâünnehir ve etrafında gelişen tasavvuf ve tarikat anlayışlarının, klasik dönem Hanefî fakihlerinden etkilenip etkilenmediği açıklanmaya çalışılmıştır.

1. Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi

Günümüzde müstakil olarak ele alınan İslâmî ilimlerin hiçbiri Hz. Peygamber (sav) döneminde mevcut değildi. Resûlullah hayatta iken mü'minler öğrenmek istedikleri her meseleyi kendisine sorarak problemlerini çözüyorlardı. Bu uygulama Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemde de bir müddet sürdü. İbâdet, itikad ve dünyevî muâmelelerle ilgili meseleler arasında farklılık gözetmeksizin tüm şer'î hükümler, rivâyetler yoluyla alınıp öğrenildi ve tatbik edildi. Rivâyetleriyle dinde ince anlayış, derin

² Gazzâlî'nin tasavvufî İslâmî ilimler arasında saydıran önemli çalışması, kendi hakikat arayışını anlattığı *el-Münkizü mine'd-dalâl* isimli muhalled eseridir. Bu eserin tercüme ve tahkikli bir baskısı için bk. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Münkizü mine'd-dalâl ve'l-müfsih bi'l-ahvâl*, thk. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2017).

bilgi ve özlü kavrayış sahibi olarak öne çıkan sahâbîlere de "fakîh" denmeye başlandı.³ Bu isimlendirmeye bağlı olarak, tabîin devrinin sonlarına kadar da dînî konuların hepsi "fıkîh" başlığı altında toplandı. Bu yönüyle fıkîh, başlangıçta genel bir isimlendirme olup, diğer İslâmî ilimlerin hepsini mündemiç idi ve çok geniş bir alana hitap ediyordu. Ancak ilerleyen zamanlarda tüm dînî meseleleri tek bir başlık altında toplamak, doğan farklı ihtiyaçları karşılayamaz hâle geldi. Özel ihtisas gerektiren sorulara cevap verilemez oldu. Böylece diğer İslâmî ilimlerin her biri kendilerine mahsus özel ilgi alanlarına yöneldiler. Fıkîhtan ayrılarak önem ve ihtiyaç sırasına göre oluşum sürecine girdiler. Zaman içinde peş peşe tefsir, hadis, akâid, kelâm ve tasavvuf ilimleri doğdu.

Tasavvuf-fıkîh ilişkisi değişik boyutlarıyla ele alınabilecek çok yönlü ve geniş bir mevzûdur. Ancak burada konuya daha çok başlığın sınırları içinde ve bu çalışmanın temel amacına uygun bir şekilde değinme lüzumu bulunmaktadır.

Öncelikle şu bilinmelidir ki, İslâmî ilimleri birbirlerinden salt olarak soyutlamak mümkün değildir. Çünkü hepsinin ana kaynağı Kur'an ve sünnettir. Bu nedenle hepsi birbiriyle irtibatlıdır. Din ilimlerini birbirleriyle çatıştırmak yanlıştır. Hiçbiri diğerinin düşmanı değildir. Tam aksine bayrak yarışında olduğu gibi hepsi birbirinin mütemmimi ve destekçisidir. Birisinin vazifesinin bittiği yerde diğerininki başlar. Tefsir ve hadis ilimleri temel verileri üretir; üretilen bu verileri fıkîh, kelâm ve tasavvuf ilimleri kullanır. Bu açıdan İslâmî ilimler arasında çok sıkı bir bağ mevcuttur. Nitekim fıkîh ile tasavvuf da birbirlerinin eksiklerini tamamlamaktadır. Fıkîh, ibâdet ve dünyevî muâmelelerin daha çok organları ilgilendiren ve dışa yansıyan yönleri ile ilgilenir ve buna göre hükümler verir. Tasavvuf ise amellerin bâtını ile o amelleri işleyen kişilerin kalbî ve vicdânî yönüne bakar. Bu sebeple İbn Haldun (ö. 808/1406) başta olmak üzere konu ile ilgilenenler fıkîh "zâhirî fıkîh", tasavvufu da "bâtınî fıkîh" olarak nitelendirmişlerdir (İbn Haldun, 1984, ss. 82-83, 90-93, 152; Öztürk, 1988, s. 26; Yılmaz, 2010, ss. 61-62).

Ayrıca birbirine benzer şekilde hem fıkîhin hem de tasavvufun kendilerine göre farz, haram ve müfsidlerinin bulunması, aralarındaki başka bir irtibat noktasıdır. Zâhirî fıkîhin farzları dille ikrar, namaz, oruç, zekât, hac ve benzerleri gibi organlarla yapılması istenen ve dışa yansıyan ibâdetlerdir. Haramları ise zina, içki, yalan, gıybet ve küfür kelimesi gibi uzuvlarla yapılmaması istenen fiillerdir. İslâm'ın ilâhî yakınlığa vesile saydığı ameller daha çok bâtın ve kalble ilgili olan îmân, tasdik, teslimiyet, hayâ, sabır, şükür, rızâ, takvâ, ihlâs, huşû' ve tevekkül gibi mânevî emirlerdir. Bunlar, bâtınî fıkîh denilen tasavvufun olmazsa olmazlarıdır ve hükmen farz mesabesinde dirler. Mânevî yakınlığı gölgeleyen fiiller de yine kalble alâkalıdır. Sabırsızlık (acelecilik), kibir, riyâ, süm'a, 'ucüb, tefâhur, hased, kin, nimetleri küçümseme, gurur ve şirk-i hafî gibi hususlar bu sınıfa dâhil olup, bâtınî fıkîh ilgilendiren hükümler içerirler ve tasavvufî açıdan yapılması haram ya da en azından müfsid sayılan fiillerdir. Belirtilen bu mânevî emir ve yasaklar, âyet ve hadislerde zikri geçen ve naslardan istinbât edilen konulardır. Ancak her ne hikmetse Müslümanlar zâhirî emir ve yasakları önemsedikleri kadar mânevî emir ve yasakları önemsememektedirler (Yılmaz, 2010, s. 19). Tasavvuf bu eksikliği gidererek dînin zâhirini bâtında sağlam temeller üzerine oturtmayı amaçlar (İbn Haldun, 1984, s. 91-93). Çünkü İslâm'a göre kalbde olmayanın dile veya elde olması ya da yapmadığını yapmış gibi göstermek, nifak alameti sayılır. Nitekim Kur'an'da "*Ey îmân edenler, yapmadığınızı şeyleri niçin yaptık diye söylersiniz? Yapmadıklarınızı yapmış gibi anlatmanın günahı Allah katında büyüktür*" buyrulur (es-Saff, 61/2-3).

Tasavvufun doğuşuna zemin hazırlayan sebeplerden biri, hicrî ikinci asrın ortalarında görünür hale gelmeye başlayan ruhsuz ilim anlayışına karşı mânevîyâta, yakîne ve rûhî tatmîne önem veren

³ Fakih tanımlamasının kaynağı Kur'an ve sünnettir. Kur'an-ı Kerim'de fıkîh kelimesi çeşitli şekillerde yirmi yerde geçmektedir. Bunlardan bazıları için bk. (et-Tevbe, 9/122; el-En'am, 6/25; el-Haşr, 59/13). Hz. Peygamber, "*Allah kimin hakkında hayır dilerse onu dinde fakih kılar*" buyurmuştur (Buhârî, "İlim", 10; Müslim, "İmâret", 175). Ayrıca Hz. Peygamber'in genç sahâbî Abdullah İbn Abbâs'a, "*Allah'ım, onu dinde fakih kı!*" diye duâ ettiği bilinmektedir (Buhârî, "Vudû", 10). Daha fazla bilgi için bk. (Ebû Dâvûd, "İlim", 10; Tirmizî, "İlim", 7).

samîmi Müslümanların gösterdikleri tepkidir. Din ilimlerinin teşekkül sürecinde bazı âlimler ilmi ayrıntılar üzerinde o kadar çok yoğunlaşmışlardır ki iş akıl oyunlarıyla zihinlerin karışmasına ve şüphelerin artmasına kadar varmıştır. Cerbeze ve cedel ile uğraşırken rûhânî gelişim ya ikinci plana itilmiş ya da tamamen ihmâl edilmiştir. Bazı fakihler de fikhin detay konularını çok önemliymiş gibi anlatmışlardır. Müslümanların bir kısmı ayrıntılarla amel etmeyi ve fıkıh ilmi ile meşgul olmayı, bir kısmı da bazı mütekellimler gibi görüşlerine uymayanlarla cedelleşip reddiyeleşmeyi dînin gayesi zanneder hâle gelmiştir. Böylesi bir ortamda geniş kapsamlı düşünen, mânevîyatsız din ve ilim olamayacağını bilen ve kucaklayıcı bakış açısına sahip olan âlim ve fakihler hâl ve tavırlarıyla, zühd ve ilimleriyle tasavvufun doğup gelişmesine zemin hazırlamışlardır. Dînin nihâî gayesinin ma'rifet yani Allâh'ı bilmek; onu kalbe yerleştirip akla, nefse ve bedene hâkim kılmak olduğunu hatırlatmışlardır. Bu kimseler, söz ve davranışlarıyla ilimle uğraşan herkesi meslek şehvetine kapılmamaları ve branş körlüğüne düşmemeleri konusunda uyarmışlardır (Gürer, 2019, s. 72-73; Bolat, 2015, s. 117). Allâh'ın hep hatırdâ tutulmasını ve niyetlerin merkezine Cenâb-ı Hakk'ın konulmasını öğütlemişlerdir. Dünyalık makam, şöhet ve ilim için ilim yapmanın kıymetsiz olduğunu vurgulamışlardır. Nitekim bu düşünce ile hareket edenlerden biri, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'dir. O, *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın hemen başında, "Kişinin Rabbi'ne nasıl ibâdet edeceğini öğrenmeye çalışması, kendisi için lüzumsuz birçok ilmi toplayıp biriktirmesinden daha hayırlıdır" demiştir (Ebû Hanîfe, 1992b, nşr. s. 44, trc. s. 35). Bu sözü ile Ebû Hanîfe, yaşamdan uzak ruhsuz ilim anlayışına karşı olduğunu belirtmiş ve Hz. Peygamber'in (sav) "*faydasız ilimden Allâh'a sığınma sünnetine*" fiilen kendi hayatında uyduğunu göstermiştir (Tirmizî, "Daavât", 68; Nesâî, "İstiaze", 27; Ebû Dâvûd, "Salat", 367; İbn Mâce, "Fedâilu'l Kur'an", 18).

Tasavvuf dînin mânevî yönüne vurgu yapmayı ve amellerde unutilan derûnî boyutu hatırlatmayı amaç edinmiş bir ilimdir. Fıkıh ve kelâm ile aralarındaki tartışma ve farklılaşma da buradan doğmuştur. Bazı fakihler de mustasviflerin⁴ yaptıklarını, bilmeyerek veya kasten sûfilikle bir tutarak tasavvufu ve tüm mutasavvıfları eleştirmiştir. Halbuki tasavvufun temel eserlerinin yazılış amaçlarına bakıldığında, pek çoğunun sahte sûfiler ile gerçek sûfileri birbirinden ayırt etmek olduğu görülür.⁵ Hatta Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'* isimli eserinde "Bâbu zikri tabakâti'l-fukahâ" adlı müstakil bir başlık açarak, Allâh'ın koyduğu sınırların bilinmesi ve korunması konusunda tüm Müslümanların ve sûfilerin fakihlerden yararlandığını belirtmiş ve fıkıh-tasavvuf ilişkisine dikkat çekmiştir (Serrâc, 1960, s. 26-27).

Tasavvufun doğuş sebepleri arasında toplumda meydana gelen yozlaşmaya dikkat çekme ve ahlâkî erozyonu önleme gayreti de vardır. Bu ihtiyacı karşılamak için Hz. Peygamber'den itibaren yaşanan sünnet-i seniyyeyi ve amelî ahlâkı canlı tutmak, tasavvufun hedeflerinden bir diğeri olmuştur. Asr-ı saâdetten uzaklaştıkça sosyal yapıda artan ahlâkî zayıflamayı sadece sûfiler değil Müslüman toplumun düşünürleri de görmüşlerdir. Tasavvufa ilaveten, konusu sırf ahlâkın kötüleşmesini önlemek ve onu güzelleştirmek olan İslâm ahlâk ilmi doğmuştur. Ancak sûfiler doğrudan uygulama ve pratiğe yönelirken İslâm ahlâkçuları teoriye önem vermiş ve işin daha çok felsefî boyutu ile ilgilenmişlerdir. Bu yönüyle nazarî ahlâkın İslâm'da bağımsız bir ilim olarak ortaya çıkışının tarihi, amelî ahlaka göre çok yeni sayılır (Yılmaz, 2010, s. 63).

İslâmî ilimlerin oluşumu tamamlandığında fıkıh ilmi, dînin bireysel ve toplumsal boyutuna yönelik ameller, ibâdetler, hükümler, beşerî ve hukûkî sorumluluklarla ilgilenir hale gelmiştir. Bu süreçte fikhin alanı daralırken ilgilendiği meseleleri kendi içinde yöntem farklılıklarıyla çözen mezhebler oluşmuştur.

Tüm bu gelişme ve değişmelere rağmen fıkıh, ilk teşekkül eden İslâmî ilim olduğu ve diğerlerinin atası sayıldığı için öz itibarıyla bütün İslâmî ilimleri ihtivâ etmekte ve ortaya koyduğu

⁴ Mustasvif (Mustasvife): Kendilerini sûfilere benzeterek tasavvufu suiistimal eden kimseler.

⁵ Serrâc, Kuşeyrî ve Hucvirî; *el-Lüma'*, *er-Risâle* ve *Keşfu'l-mahcûb* adlı eserlerinin mukaddimelerinde bu kitapları telif sebeplerini sayarken tasavvufu sahtekârların elinden ve verdikleri zararlardan kurtarmayı da amaçladıklarını belirtirler (Serrâc, 1960, s. 18-19; Kuşeyrî, ts., s. 36-37; Hucvirî, 1982, s. 81-83).

hükümlerle hepsinin üzerindeki bağlayıcılığını bugün bile sürdürmektedir. Nitekim hicrî üçüncü asırdan bu yana tefsir, hadis, kelâm, tasavvuf ve ahlâk ilmi ile meşgul olan âlimlerin neredeyse tamamının bir fikhî mezhebe mensup olması, fıkıh ilminin gücünü ve kuşatıcılığını göstermektedir. Sadece din âlimlerinin değil; tıp, astronomi ve hendese gibi fen ilimleriyle meşgul olan Müslüman âlimlerin pek çoğunun da fikhî mezheplerden birine bağlanarak dînî vecibelerini yerine getirdikleri bilinen bir gerçektir. Tarihî seyre bakıldığında, fıkıhın bağlayıcılığını ve etkinliğini mezhepler vasıtasıyla koruduğu ve devam ettirdiği görülmektedir.

2. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'de Zühd ve Tasavvuf

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, İslâm tarihindeki en önemli mezheplerden biri olan Hanefiliğin kurucusu sayılan büyük bir âlimdir. Asıl adı Nu'mân b. Sâbit'tir. Onun yaşadığı yıllarda henüz İslâmî ilimler oluşumlarını tamamlamamış, temel eserler tedvin edilmemiş, dînî ameli ve itikâdî boyutları ilim bakımından kesin hatlarla birbirinden ayrılmamıştı. Ebû Hanîfe'nin önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Elde mushaf hâlindeki Kur'ân ve çoğu sözlü nakledilen hadislerden başka yazılı kaynak yokken, o, mevcut bilgileri iyiden iyiye hazmederek ortaya yazılı yeni metinler koymuştur. Ağırlıklı olarak kelâmî meseleleri ele alan *el-Âlim ve'l-Müte'allim*, *el-Fıkhu'l-ebsat*, *el-Fıkhu'l-ekber*, *Risâletü Ebî Hanîfe*, *el-Vasiyye*, *el-Müsned* ve *el-Kasîdetü'n-Nu'mâniyye* gibi temel eserleri meydana getirmiştir. Ebû Hanîfe arkasında yalnız satırları yazılı cansız kitaplar bırakmakla kalmamış, görüşlerini sadırlarına naksettiği canlı eserler de bırakmıştır. Bu canlı eserler onun öğrencileridir. Ebû Hanîfe, çağının fikhî meselelerini geniş tabanlı bir ictihad şûrâsı yapar gibi kendi ders halkalarında istişâreye açmış, karşılıklı müzakerelerde bulunmuş ve ortaya çıkan çözümleri talebelerine yazdırmıştır. Böylece hayatta iken ibâdât, muâmelât ve ukübâta dâir *Zâhirü'r-rivâye* metinlerinin oluşmasını sağlamıştır. Eserlerinde fıkıhın temelde biri itikadî ilgilendiren îmân, diğeri de ameli ilgilendiren şeriat olmak üzere iki boyutunun bulunduğunu vurgulamıştır (Ebû Hanîfe, 1992a, nşr., s. 16-17, trc. s. 12; a.mlf., 1992b, nşr. s. 44-45, trc. s. 35).

Ebû Hanîfe hayatta iken sûfî ve tasavvuf kavramları bilinse de yaygın olarak kullanılmıyordu.⁶ İslâm dîninin mânevî yönü ve derûnî boyutu o yıllarda daha çok "zühd", "zâhid" ve "âbid" terimleriyle ifade ediliyordu (Kuşeyrî, ts., s. 389). İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe de şahsî hayatında zühde önem veren ve devrinin zâhidleri arasında sayılan bir âlim olarak tanınıyordu. Nitekim ilk zâhid ve sûfilerin hâl tercümelerini ele alan klasik dönem tasavvuf tarihi kaynaklarından bazıları, onun için de müstakil bir başlık açmıştır (Hucvirî, 1982, s. 188 vd.; Attar, 1984, s. 275 vd.). Ebû Hanîfe'nin yetiştirdiği talebelere bakıldığında da neredeyse tamamının zâhidâne bir yaşam sürdürdükleri görülmektedir. Ayrıca kendisinden ders alanlar arasında tasavvufun farklı bir disiplin olarak teşekkülüne öncülük eden pek çok zâhid ve sûfinin ismi geçmektedir. Kaynaklarda Ebû Hanîfe ile görüştüğü ve onun ders halkalarına katıldığı tespit edilen zâhid ve sûfilerin isimlerinin; Habîb el-A'cemî (ö. 130/748), Mis'ar b. Kidâm (ö. 155/772), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), İbrâhim b. Edhem (ö. 161/778), Dâvûd et-Taî (ö. 165/781), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810), Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812) ve Ebû Mukâtil Hafs es-Semerkindî (ö. 208/823) olduğu belirtilmektedir (Hucvirî, 1982, s. 188; Eraslan, 2021, s. 26-27).

İsmi geçen bu zâhid ve sûfilerin yetişmelerinde İmâm-ı Âzam'ın ciddi katkısının bulunduğu anlaşılmaktadır. Meclisine katılıp Ebû Hanîfe'yi takip edebilmeleri, bu kişilerin fıkıh başta olmak üzere dînî ilimlere vâkıf olduklarını ortaya koyduğu gibi, başlangıçtan itibaren fıkıh-tasavvuf ilişkisinin varlığını da göstermektedir. Zâhidlerin, re'y ehlinden olduğu bilinen İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin derslerine katılmayı tercih etmeleri bile tasavvuf açısından dikkat çekici sayılır. Bu nedenle kesin

⁶ Sûfî ismi ile anıldığı bilinen ilk kişilerden biri, Ebû Hanîfe'nin çağdaşı ve hemşerisi Ebû Hâşim el-Kûfî es-Sûfî'dir (ö. 150/767). Ancak Ebû Hâşim'den önce yaygın olmasa da sûfî kavramının hicrî I. yüzyılda bir unvan olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) tavaf sırasında Kâbe'de bir sûfî gördüğünü ve ona bir şeyler vermek istediye de almadığını belirten nakli, bizi bu sonuca götürmektedir (Serrâc, 1960, s. 42; Öngören, 2009, 37/471).

ifadeler kullanarak, genelde fıkıh ile tasavvufun, özelde de Hanefilik ile sûfilik ve tarikatların birbirleriyle hiçbir irtibat ve etkileşimleri yoktur demek, bilimsellikten uzak bir yaklaşımdır. Zîrâ Ebû Hanîfe kendisi fikhî bir mezhebin imamı sayıldığı gibi, meclislerine katılıp onu dinleyen zâhid sûfilerden biri olan Süfyân es-Sevrî de farklı fikhî görüşleri sebebiyle zamanla bağısı kalmayan Sevrî/Sevriyye mezhebinin imamı kabul edilir.⁷ Diğer taraftan tasavvuf tarihine bakıldığında, tarikat kurucusu her bir pîrin mutlaka îtikatta ve amelde bir mezhebe bağlı olduğu görülür. Bu konudaki en dikkat çekici örnek, evliyânın kutbu sayılan Kâdiriyye pîri Abdülkâdir Geylânî'nin, tasavvuf karşıtlığı ile tanınan kişilerin yoğun ilgi duyduğu Hanbeliyye mezhebine mensup olmasıdır (Gürer, 1997, s. 43, 72-74).

Fikhî mezheplerin teşekkül sürecinde tasavvufta da birbirinden farklı zühd ve tasavvuf ekolleri oluşmuş, daha sonra bu zühd ekollerinin içinden tarikatlar doğmuştur. Zamanla bu tarikatların ve tasavvuf adına yaptıkları uygulamaların doğru olup olmadıklarını tespit etmek için mezheb kriterleri önemli hale gelmiştir. Bu nedenle Sünnî anlayışa göre mezhepler oluşumlarını tamamladıktan sonra, yani ilk iki asrın zâhidleri hariç, daha sonraki sûfilerin ve tarikat kurucusu pîrlerin hepsinin mutlaka bir mezhebe mensup olması gerekir. Bundan dolayı da her bir tarikat pîri bir mezhebe bağlıdır ama her mezheb imamı bir tarıkata bağlı değildir. Hanefiliğin yayıldığı coğrafyalarda yaşayan zâhid, sûfi, şeyh ve müridler dînî vecibelerini yerine getirirken, daha çok İmâm-ı Âzam'ın ve Hanefî mezhebinin görüşlerini dikkate almışlardır. Nitekim Hucvirî, Şam'da gördüğü bir rüyanın yorumu vesilesiyle kendisinin ve memleketinin halkının imamının Ebû Hanîfe olduğunu söyler. Bundan dolayı da "Kendim ve hemşerilerim hakkında büyük bir ümit sahibiyim" der (Hucvirî, 1982, s. 191).

Tasavvufun teşekkülüne zemin hazırlayan ilmî birikime ve bu birikimin oluşma usûlünde Hanefî geleneğinin tesirine bakıldığında dikkati çeken başlıca husus, Ebû Hânîfe'nin bizzat kendisinin fıkıh tasnif ve ta'rifidir. O, *el-Fıkhu'l-ebvat*'ndaki tasnifinde fıkıhın "dinde fıkıh" ve "ahkâmda fıkıh" olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir (Ebû Hanîfe, 1992b, nşr. s. 44, trc. s. 35). İmâm-ı Âzam bu tasnifinde ahkâmda fıkıh tabiri ile mükelleflerin fiilleri hakkındaki farz, vâcib, sünnet, müstehab, müfsid ve haram gibi hükümleri kasteder. Onun dinde fıkıhtan maksadı ise, insanların Allah Teâlâ ile kurdukları kalbî bağ ve amelî irtibattır. Bu sebeple İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin dinde fikhî, ahkâmda fıkıhtan üstün tuttuğu kabul edilir (Türcan, 2005, s. 12).

Tasavvufta da kalbin ameli ve Allâh'a karşı samîmiyeti, bedenî fiillerinden daha önemlidir. Çünkü Hz. Peygamber'den beri kalbde saklanan niyetin amelden önce geldiği bilinen bir gerçektir. Öyle ki niyet, âzâlar ile yapılan işleri kıymetlendirir veya değersiz kılar.⁸ Ebû Hanîfe kalbin amelinin önemini, "Söz ve amellerin gerçekliği ancak kalb cihetiyle mümkün olur. Lisânî ile îmân eden fakat kalbi ile îmân etmeyen kimse Allah katında mü'min olmaz. Buna mukâbil kalbi ile îmân eden fakat dili ile söyleyemeyen kimse ise Allah katında mü'mindir" diyerek belirtir (Ebû Hanîfe, 1992a, nşr. s. 14, trc. s. 10). Bu durumda fıkıhın, "dinde fıkıh" ve "ahkâmda fıkıh" şeklinde tasnif edilmesi, henüz adı konmamış olsa da mâhiyet itibârı ile İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin sağlığında bile fıkıh-tasavvuf / zâhir-bâtın ilişkisinin bulunduğunu göstermektedir.

İlk sûfilerden Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857), muhalled eseri *er-Ri'âye li-hukûkillâh*'ı yazarken, İmâm-ı Âzam'ın fıkıh tasnifindeki usûlünden etkilendiği söylenebilir. Zîrâ *er-Ri'âye*'nin içeriğinde tasavvufa göre iş ve ibâdetlerde kalbin ameli ile Allâh'ın hukûkunu gözetmenin önemi ve yöntemleri anlatılmaktadır. Şer'î hükümlerin rûh ve bânîninin şekil ve suretlerinden daha önemli olduğu vurgulanmaktadır. Diğer taraftan Muhâsibî de tıpkı İmâm-ı Âzam gibi Ehl-i hadîs tarafından tenkit

⁷ Süfyân es-Sevrî'nin tasavvufî yönü ve mezheb imamlığı konusunda bk. (İsfahânî, 1997, 6/393-436, 7/3-165; İbnü'l-Cevzî, 1994, 2/83-86). Sevriyye mezhebi hakkında bk. (Özdirek - Çavuşoğlu, 2010, 38/23,26).

⁸ Hz. Peygamber, "Ameller niyetlere bağlıdır, ona göre değer bulur" buyurmuştur. Bu hadis Buhârî'nin ilk hadisidir (Buhârî, "Bed'u'l-vahy", 1). Ayrıca bu hadisin diğer kaynaklarda geçtiği yerler için bk. (Müslim, "Kitâbü'l-îmâre", 45; Ebû Dâvûd, "Kitâbü't-talâk", 11; Tirmizî, "Fezâilü'l-cihâd", 16; Nesâî, "Kitâbü't-tahâre", 59; İbn Mâce, "Kitâbü'z-zühd", 21).

edilmiştir. Tasavvuf karşıtı salt akılcı Mu'tezile mensuplarını eleştirirken yer yer re'y yöntemine başvurması, onu Ehl-i hadîsin hedefi haline getirmiş ve suçlu sayılmasına sebep olmuştur. Bu nedenle Muhâsibî'nin fikirleri hem Mu'tezile hem de Ahmed b. Hanbel taraftarlarınca engellenmeye çalışılmış, kitapları imhâ edilmiş ve kendisi de baskılara maruz kalmıştır (Münâvî, ts., 1/391). Muhâsibî, kaynaklarda tasavvuf, fıkıh ve kelâmda Müslümanların imamı diye nitelendirilmiştir (Münâvî, ts., 1/389). Fakat hakkında oluşturulan korku iklimi sebebiyle de cenâzesine ancak dört kişinin katılma cesareti gösterdiği nakledilmiştir (Erginli, 2020, 31/14).

Ebû Hanîfe ile Muhâsibî arasında başka ilişkiler de vardır. Öncelikle her ikisi de Bağdat'ta yaşamıştır. Diğer taraftan ilmî usulde takip ettikleri yöntem itibarıyla İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe fıkıhta, Muhâsibî ise tasavvufta re'y ekolünün temsilcisi sayılır. Hanefî olan Hucvirî, Muhâsibî'nin *er-Ri'âye li-hukûkillâh*'ın ismini vererek tevhîd konusunda referans eser göstermiştir (Hucvirî, 1982, s. 414).

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımında da tasavvuf ile kesişen önemli bir nokta bulunmaktadır. Ona âit olduğu belirtilen meşhur fıkıh ta'rifi, "ma'rifetü'n-nefsi mâ-lehâ ve mâ-aleyhâ"⁹ şeklindedir (Molla Husrev, 1321, s 10; Bilmen, 1985, 1/14; Görgün, 2005, 1/147-150). Bu tarife göre fıkıhın kapsamı geniştir; kelâm, tasavvuf ve ahlâk alanlarını da içermektedir. Ancak İmâm-ı Âzam'dan sonra bu tanımın sonuna "amelen" kaydı düşülerek fıkıhın alanı sınırlandırılmıştır (İzmirî, 1309, 1/44). Tasavvufî gelenekte de "men arafe nefsehû fekad arafe Rabbehû"¹⁰ sözü önemli bir yere sahiptir. Sûfilerin bu söz etrafında geliştirdikleri pek çok düşünce ve uygulama mevcuttur (Gazzâlî, 2010, 5/52; Konuk, 2017, 1-2/17, 292, 310, 906, 1499).¹¹ Dikkatle bakıldığında tasavvufî anlayış ile Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımındaki ortak noktanın, "ma'rifetü'n-nefs" meselesi olduğu görülmektedir. Sonuçta her iki ilmin gayesi de insanı kendi gerçekleri içinde ilâhî irâde ve değerlerle buluşturmaktır. Daha açık bir ifade ile her iki ilmî disiplinde de ma'rifetü'n-nefs ibâresi, "çaba sarf etme" mânâsı içermektedir. Bu durumda ma'rifetü'n-nefs, kişinin ilâhî bilginin yönlendirmesine bağlı olarak bilmeye çalışması ve davranışlarında da yine bu bilgiye bağlı kalarak hareket etmesi demektir (Sargın, 2014, s. 105-107). Sonuç olarak ma'rifet, dînin en önemli amaçlarından biridir.¹²

Bizzat Ebû Hanîfe'nin kendisi ilk zâhidlerden sayılır. Hucvirî onun zühdüne dâir şöyle bir menkıbe nakleder:

Ebû Ca'fer el-Mansûr (136-158/754-775) halîfe iken, kendisine dört kişiden birini Bağdat baş kadılığına getirmesi önerilir. Bu kişiler Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Mis'ar b. Kidâm (ö. 155/772) ve Şerîk b. Abdullah en-Nehâî'dir (ö. 177/794). Dördü de saraya çağrılır. Yolda Ebû Hanîfe, "Ben bir firâsette bulunayım mı?" diye sorar. Arkadaşları teklifini kabul ederler. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, "Ben bir çaresini bularak kadı olma işini kendimden defedeceğim. Süfyân firâr edecek, Mis'ar kendini deli gösterecek, Şerîk kâdıkudât olacak" der. Dediği gibi de olur. Süfyân saraya giderken yolda kâfileden ayrılp kaçır. Halîfe Mansûr'un isteği, Ebû Hanîfe'nin kadı olmasıdır. Huzûra çıkarıldıklarında önce ona, "Kadılık vazifesini senin üstlenmen gerekiyor" der. O dönemde böyle bir görevi kabul etmek, halka yapılan zulümlere ortak olmak anlamına gelir. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, zindanda olmayı Halîfe Mansûr'un yanında olmaya tercih eder ve "Ey Mü'minlerin Emîri, ben Arap değilim; mevâlidenim. Soyumda da kölelik var. Arapların ileri gelenleri vereceğim hükme râzı olmazlar" diye cevap verir. Bu

⁹ Anlamı: Fıkıh, kişinin kendi (nefs) leh ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir.

¹⁰ Anlamı: Kendini (nefsini) bilen kişi Rabbini bilir.

¹¹ "Men arafe nefsehû fekad arafe Rabbehû" ifadesinin hadis olup olmadığı ile ilgili bk. ('Aclûnî, 1352, 2/262). Allah'ı bilme konusunda bağlantı kurulabilecek benzer hadisler için bk. (Buhârî, "İmân", 13, "Edeb", 72, "Nikâh", 1, "Küsûf", 2).

¹² Ebû Nasr es-Serrâc ile Kuşeyrî, Allâh'ın insanlar üzerine ilk farz kıldığı şeyin "ma'rifet" olduğunu belirtirler. Bu görüşlerini de "*Ben insanları ve cinleri surfbana ibâdet etsinler diye yarattım*" (ez-Zâriyât, 51/56) âyetindeki "li-ya'bûdün" ifadesinin, İbn Abbâs (ö. ö. 68/688) tarafından "li-ya'rifün" şeklinde açıklanmış olmasına dayandırır. Bu durumda ibâdet ma'rifet ile tefsîr edilmiştir (Serrâc, 1960, s. 63; Kuşeyrî, ts., s. 41-42). Son dönem Osmanlı münevverlerinden Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (ö. 1332/1914) de şeriat ile tasavvufun irtibatına dâir yaptığı bir değerlendirmede, dînin nihâî gâyesinin ma'rifet olduğunu söyler. Şeriatı işin başı ve temeli sayar. Tarîkatın amaç değil, hakikate ulaşmak için bir araç olduğunu belirtir. Şehbenderzâde'ye göre hakîkatın meyvesi ve dînin nihâî gâyesi de ma'rifettir (Filibeli, 10 Cemaziyevvel 1328, s. 2-3).

cevap karşısında Mansûr, "Bu görevin soyla sople ilgisi yok; ilim gerekiyor. O da sende var" der. Bu sefer Ebû Hanîfe, "Ben bu işe lâyük değilim; büyütülecek bir ilmim de yok" diye karşılık verir. Halîfe Mansûr "yalan söylüyorsun" deyince Ebû Hanîfe aradığı fırsatı bulur ve "Eğer yalan söylüyorsam kadılık görevine hiç lâyük değilim demektir. Çünkü yalancından kadı olmaz. Şayet lâyük olmadığım konusunda doğru söylüyorsam yine kadı olmam uygun değildir. Dolayısıyla her iki halde de kadı olamam. Yalancı ya da yetersiz birisinin adınıza kadılık yapmasını halife olarak herhalde siz de istemezsiniz" cevabını verir. Böylece Ebû Hanîfe, baş kadılığa atanmaktan ve Halîfe Mansûr'un suç ortağı olmaktan kendini kurtarır. Tam bu sırada Mis'ar ileri atılarak Halîfe'nin eline sarılıp öper. "Hâlin keyfin nasıl, çoluk çocuk nasıllar, malların ve hayvanların ne durumda?" gibi sorular sorar. Patavatsız bunak bir kişi gibi davranır. Halîfe Mansûr deli diye Mis'ar'ı huzurdan dışarı çıkartır. Şerîk'e de bu durumda kadılık görevini üstlenmesi gerektiğini söyler. O da hasta olduğunu, kendisinde unutkanlık ve yaşlanma emârelerinin başladığını ileri sürer. Ancak Halîfe Ebû Ca'fer Mansûr bu mazeretleri geçerli bulmaz; "ilaç kullanıp tedavi olursun" diyerek Şerîk'i kâdilkudât tayin eder (Hucvirî, 1982, s. 189-190).

Hucvirî bu menkıbeyi anlattıktan sonra Ebû Hanîfe'yi basîreti açık, keşf ve kerâmet sahibi bir zâhid olarak gördüğünü açıklar. Ayrıca Halîfe Mansûr'un huzurunda "mevâldenim", "soylu değilim" ve "bu göreve liyâkatım yok" gibi sözlerle kendisini levm etmesini de müspet melâmetin en güzel örneklerinden sayar. Hucvirî'ye göre İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe İslâm tarihinin ilk melâmetîlerinden biridir. Onun ve olayda ismi geçen diğer fakih arkadaşlarının davranışları, melâmetin sıhhatine delildir (Hucvirî, 1982, s. 190). Hucvirî'nin sözlerinden, Allâh'a yaklaştıracak ve kulluğa vesîle olacak "kesb üzere kasdî melâmete"¹³ İmâm-ı Âzam'ın ihtiyaç durumunda cevaz verdiği anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan Hucvirî, "Ebû Hanîfe" başlığı altında İmâm-ı Âzam'ı anlatırken, onu fütüvvet anlayışının temel unsurlarını taşıyan biri gibi takdim etmiştir. Kur'an'a teslîmiyeti, Hz. Peygamber'e (sav) bağlılığı, Halîfe Mansûr karşısındaki cesaretli duruşu, devlet çarkı içinde bir makama gelmek istememesi, yanlışlıklar karşısında net tavır takınıp kendine uygun bir mücâdele yolu tutması, ücret beklentisi taşımaması, diğerkâmlığı, cömertliği, hasbî olarak halka hizmet etmesi, bilgi ve nasihatlarıyla insanları aydınlatması gibi hususlar üzerinde durmuştur (Hucvirî, 1982, s. 188-192). Bu özellikler aynı zamanda Nîşâbur tasavvuf mektebinin ve daha sonra gelişip sistemleşen fütüvvet teşkilatının temel prensipleridir. Ayrıca Ebû Hanîfe, zâlîme karşı mazlumu desteklemiş, Emevî ve Abbâsî yönetimine karşı mücâdelelerinde Ehl-i Beyt neslinin yanında olmuş, onlara maddî ve mânevî yardımlarda bulunmuş, tecrübe ve bilgileriyle de kendilerini uyarmıştır (Varol, 2004, s. 135, 266-269).

Ferîdüddîn Attâr da *Tezkiretü'l-evliyâ*'sında Ebû Hanîfe'yi hem çok yönlü bir âlim hem de etkin bir tarikat şeyhi gibi anlatmıştır (Attar, 1984, s. 275-282). Onun için "Nihâyetsiz bir riyâzete, mücâhedeye, halvete ve müşâhedeye sahipti. Tarîkatın usûlü, şeriatın furû'u sahasında yüce bir mertebeye ve derin bir görüşe mâlikti. Firâsette, siyâsette ve kıyâsette tek; mürüvvet ve fütüvvet hârika idi" (Attar, 1984, s. 275) diyerek, Ebû Hanîfe'nin fütüvvetine ve mânevî derinliğine dikkat çekmiştir.

Ebû Hanîfe bir taraftan tartışarak öğrencilerine bilgi aktarırken diğer taraftan çevresinde mânevî yönü güçlü bir atmosfer meydana getirmiştir. *el-Âlim ve'l-Müte'allim*'deki talebe ile âlim arasındaki diyaloglar, onun çevresinde doğan mânevî atmosferi doğal haliyle yansıtmaktadır. Kurullarla sınırlandırılmış kuru bir ilim anlayışından etkin bir nüfuzun doğması ve samîmiyetle bağlı müdâvimler halkasının oluşması zâten pek mümkün değildir. Ebû Hanîfe'den doğan bu mânevî tesirin, özellikle onun

¹³ Hucvirî melâmet konusunu işlerken "istikâmet", "kasd" ve "terk" olmak üzere melâmetin üç türünden bahseder. Melâmetin istikâmet ve kasd üzere yapılmasında, Allâh'a yaklaşma gayreti ve kulluğun gereği olan amelin kesbi vardır. Bu tarz melâmette kasddan maksat, günaha girmemek ve vaktinin çoğunu Allâh'a hasretmek için sâlikin bilinçli bir şekilde ya kendisinin ağıyardan uzaklaşması ya da ağıyarı kendisinden uzaklaştıracak davranışlarda bulunmasıdır. Amaç daha fazla ibâdet etmektir; daha iyi kul olmak için şeriat dâiresinde Allâh'ın rızasını kazandıracak yollar aramaktır. Terk üzere yapılan melâmette ise ameli önemsiz görmek, şeriatı terk ve kulluktan uzaklaşma vardır. Bu üçüncü yol câiz değildir (Hucvirî, 1982, s. 145-146).

zâhid talebeleri vasıtasıyla Hanefî mutasavvıflara da intikal ettiği söylenebilir. İleride bu konuya değinilecektir.

Netice itibâriyle Ebû Hanîfe çok yönlü bir âlimdir. Onda dînin zâhiri ile bâtını cemedan gerçek bir zühd ve güçlü bir fütüvvet rûhu vardır. Her ne kadar Ebû Hanîfe sonradan fıkıh ile özdeşleştirilmişse de bu durum onun kelâm ve zühd yönünün görülmesini engelleyemez. Ancak o, indirgemeci bir yaklaşımla diğer yönleri yok sayılarak sadece zühd ve tasavvuf ile de sınırlandırılmaz.

3. Mâverâünnehir'de İslâm ve Hanefîlik

Ceyhun nehrinin kuzey ve doğusu ile Seyhun nehri arasında kalan geniş topraklara Mâverâünnehir denilir. Ancak İslâm tarihinde burası idarî açıdan, fethin ilk yıllarından itibaren hicrî III. asrın sonlarına kadar Horasan'ın bir parçası sayılmıştır. İslâmiyet buralara Horasan ve bilhassa da en yakın şehir olan Merv üzerinden ulaşmıştır. Dolayısıyla Horasan ile Mâverâünnehir'i kesin sınırlarla birbirinden ayırmak mümkün değildir. İlim ve kültür açısından Horasan'ın kuzey ve doğusu ile Mâverâünnehir'i bir havza ve bölge olarak birlikte değerlendirmek lazımdır.

Bu bölgenin Müslümanlarla teması, Hz. Ömer devrinde Kâdisiye Savaşı'nın (15/636) kazanılmasından sonra başlamış, Nihâvend Savaşı'ndan (20/641) sonra da hız kazanmıştır. Hz. Osman döneminde de bu coğrafyada fetihler sürmüştür. Daha çok Sâsânî güçlerinin peşinde olan Müslüman askerler, yerel halk ile iyi ilişkiler geliştirmiş ve onların İslâm'ı tanımalarını sağlamışlardır. Müslümanlardan kaçan son İran Kisrası III. Yezdicerd, Merv'de yakalanıp öldürülmüştür. Bu sırada Horasan'daki İslâm kumandanlarından Ahnef b. Kays (ö. 67/687) ve askerleri tarafından Belh'den Harezmi'e kadar olan yerler fethedilmiş, Ceyhun nehri geçilmiş ve Mâverâünnehir'de ilk keşifler yapılmıştır (Ünlü, 1984, s. 64-65, 71-72). Bütün bunlar olurken insanlara zor kullanılmaktan kaçınılmıştır. Müslümanların hoşgörülü tutumları neticesinde halkın gönlü kazanılmış, bölgenin bazı şehirlerindeki Sâsânî valileri veya mahallî hükümdarlar, savaşmadan İslâm hâkimiyetini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Böylece daha Hz. Osman döneminde Mâverâünnehir halkı İslâm'ı ve Müslümanları tanımaya başlamıştır. Hz. Osman'dan sonra da Halk ile değil, Sâsânî artıkları, Çin askerleri ve Çin'le birlikte hareket eden birkaç Türk şehir devleti ile savaşmıştır. Devletler arası günlük siyâsî nüfuz mücadeleleri hâric, Türk boylarının kâhir ekseriyeti Çin'e karşı Müslümanlarla birlikte hareket ettikleri için, doğrudan İslâmiyet'in aleyhinde olmamışlardır. Ancak vergi beklentisinden dolayı özellikle Emevîler döneminde bir devlet politikası olarak, bu bölgelerdeki halkların toptan Müslüman olmaları da pek istenmemiştir. Sadece İslâm ile insanların arasındaki güçlü engeller ortadan kaldırılmış, tebliğ ve temsilin önü açılmıştır. Neticede iş, derviş ruhlu Müslümanlara düşmüştür.

Horasan ve Mâverâünnehir coğrafyası; Yahudilik, Ortodoksluk, Nestûrilik, Zerdüştlük, Mecûsilik, Budizm ve Şamanizm'in yanı sıra Maniheizm, Brahmanizm, Hinduizm, Şintoizm, Caynizm, Taoizm ve Konfüçyanizm gibi Hint ve Çin dinlerinin etkisi altında bulunan bir bölgedir. Çok sayıda dînin aktif olduğu bir coğrafyada sert askerî güç kullanarak yeni bir dîni yaymanın zorluğu açıktır. Müslüman olmaları için baskı uygulamak, birbirinden ayrı dinlerin farklı mensuplarını İslâm düşmanlığı konusunda birleşip beraber hareket etmelerine sebep olabilirdi. O zaman da İslâm'ın yayılmasında başarıya ulaşmak imkânsız hâle gelebilir veya en azından iş zorlaşır ve süre uzardı.

Tebliğde muhatapların alışkanlıklarını ve yatkınlıklarını dikkate alarak hareket etmenin işleri kolaylaştıracağı açıktır. Zıtlaşmanın ise işi zorlaştıracağı kesindir. Hemen ilk bakışta Mâverâünnehir bölgesinin İslâm öncesi yapısında mistik karakterli inançların yoğun olduğu görülmektedir. Beşerî tecrübeye dayalı bu Bâtîni ve Gnostik inanç akımlarıyla mücadelede tasavvufun öne çıkması, Müslümanlara büyük bir üstünlük kazandırmış ve tebliğde önlerini açmıştır. Ancak bu mistik yapıların içerisinde eriyip kendi inançlarını kaybetme tehlikesi de bulunmaktadır. Bu bölgede Müslümanların dinamizmini korumalarında Hanefîliğin itikâdî ve amelî prensipleri devreye girmiştir. Bir taraftan tebliğ

devam ederken diğer taraftan Hanefî mezhebi ve Mâtürîdî îtikâdından yararlanan tasavvuf, Kur'ân ve sünnet ekseninde billurlaşp gelişmiştir.

Mâverâünnehir ve çevresinde İslâmiyet daha çok yumuşak güçle gönüller fethederek yayılmıştır. Bu etkin yumuşak gücün beslendiği en önemli kaynaklardan biri, İmâm Âzam Ebû Hanîfe'nin İslâm'da îmân konusuna kazandırdığı bakış açısidir. Ebû Hanîfe'nin görüşleri daha o sağken zâhid talebelerinden Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkindî (ö. 208/823) vâsıtasıyla Mâverâünnehir ve civârına ulaşmıştır. Çünkü Hafs es-Semerkindî bizzat ta oralardan Bağdat'a gelip İmâm-ı Âzam'a sorular sormuş, aldığı cevapları yazarak *el-Âlim ve'l-Müte'allim* isimli eserin vücûd bulmasını sağlamıştır. Daha sonra bu eseri alıp memleketine götürmüştür. O bölgedeki tüm âlimler bu eseri Hafs es-Semerkindî'den okuyup istinsâh etmişler ve sonraki nesillere aktarmışlardır (Ebû Hanîfe, 1992a, nşr. s. 12, trc. s. 9). Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müteallim*'de gönüllerin fethini ve Müslümanlaşmayı hızlandıran en önemli açıklaması, "amel îmandan bir cüz değildir" görüşüdür. Bu anlayış, Mâverâünnehir ve civârında İslâm'ın yayılmasının önünü açmıştır. İnsanlara, "Önce bir 'Lâ ilâhe illallâh Muhammedü'r-Rasûlüllâh' deyiniz, sonra gerisi olur gider" denilmiştir. Onlardan hemen yoğun bir şekilde amele sarılmaları beklenmediği gibi yeni mühtedîlerin isim, kılık ve kıyafet değiştirmeye de zorlanmadıkları anlaşılmaktadır.¹⁴

Çok erken denilebilecek bir dönemde Mâverâünnehir coğrafyasının tam ortasında bulunan Semerkant'a ulaşan *el-Âlim ve'l-müte'allim*'in başlarında İmâm-ı Âzam şu görüşleri dile getirmektedir:

Din başka şeydir, şeriat başka şeydir. Din tektir, şeriat muhtelifdir. Tüm peygamberlerin getirdiği din aynıdır ama şeriatları farklıdır. Din îmân ile ilgilidir, şeriat amel ile. Allah mü'minlere farz olan şeyleri onlar îmân ettikten sonra emretmiştir. Nitekim, "*Îmân eden kullarıma söyle namazı dosdoğru kılınlar*" (İbâhim, 14/31), "*Ey îmân edenler size kısas farz kılındı*" (el-Bakara, 2/178) ve "*Ey îmân edenler Allâh'ı çok anın*" (el-Ahzâb, 33/41) gibi âyetler, bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Eğer farz kılınan bu fiillerin kendileri bizâtihî îmân olsaydı, öncesinde değil de ancak kullar o amelleri işledikten sonra Cenâb-ı Allah onlara mü'min diye hitap ederdi. Bundan da anlaşılıyor ki "Allah îmân ve ameli ayırmış, îmânı amelden üstün tutmuştur." Mü'minler îmanlarından dolayı namaz kılar, oruç tutar, zekât verir ve hacca giderler. Yoksa namaz kıldıkları, oruç tuttıkları, zekât verdikleri ve haccettikleri için îmân etmiş olmazlar (Ebû Hanîfe, 1992a, nşr. s. 17, trc. s. 12-13). Nitekim Allah kendine inananlara, "*Ey îmân edenler! Oruç size farz kılındı*" (el-Bakara, 2/183) buyurmuş ve henüz daha oruç tutmadıkları halde onlara "*Ey mü'minler!*" diye hitap etmiştir.

Bu noktada şunu belirtmekte fayda var: İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, şeriatı önemsiz veya yok saymamıştır; tam aksine ömrünü İslâm şeriatını anlamaya ve anlatmaya sarf etmiştir. Amel ile îmânın farklı şeyler olduğunu belirterek, ameli îmânın parçası ve kanıtı saymamıştır. Bu nedenle kınanmış, Mürciî olmakla ithâm edilmiştir. Ancak o tıpkı bir Melâmetî gibi kınayanın kınamasına aldırılmamış, doğruluğuna emin olduğu görüşlerini büyük bir özgüvenle dillendirmekten vazgeçmemiştir. Ebû Hanîfe'nin özgüveni yansıtan eserlerinden biri, onun *el-Âlim ve'l-müte'allim*'idir. Bu eser diğer mezheb mensuplarını da etkilemiştir. Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakîhi olarak bilinen İbn Fûrek (ö. 406/1015) onu şerhetmiştir. Aynı zamanda tasavvufî yönü de bulunan ve *el-İbâne*'yi yazan İbn Fûrek, Kuşeyrî'nin hocalarından biridir (Yavuz, 1999, 19/497).

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe kendisi mezheb kurmak için uğraşmamıştır. O, İslâm dînini en güzel şekilde öğrenmek, öğretmek ve yaşamak için çaba sarf etmiştir. Sağlam ve sahih bilgilere ulaşmaya ve onları toplayıp sağlıklı bir şekilde tedvin etmeye çalışmıştır. Ebû Hanîfe'nin vefâtından sonra mîras bıraktığı bilgi ve eserleri, görüş ve düşünceleri takipçileri tarafından yorumlanmış, onun tespit ve amaçları doğrultusunda yine onun usûlüne uygun bir şekilde sistemleştirilmiştir. Böylece adına bir mezheb izâfe edilmiş, fikirlerini benimseyip tatbik edenlere de Hanefî denmiştir.

¹⁴ Günümüzde bile Türklerin İslâm anlayışı genellikle bu minval üzere devam etmektedir.

Ebû Hanîfe'nin görüşleri ve yaklaşım tarzı, pek çok dînin etkisine açık olan Mâverâünnehir bölgesinde İslâmiyet'in önünün açılmasını sağlamış, tebliğ ve irşâdı kolaylaştırmıştır. Açılan ruhsat kapısına rağmen Ebû Hanîfe'nin buralarda bulunan zâhid talebeleri azîmetle yaşamış, amel bakımından kendi şahsî hayatlarında hiç gevşeklik göstermemişlerdir. Kulluğa gereken önemi vermişler, ibâdete sarılmışlar ve yaşayışlarıyla İslâm'ı güzel bir şekilde temsil ederek halka örnek olmaya çalışmışlardır. Hanefîliğin bu bölgedeki ilk temsilcilerinden biri, Mervli zâhid bir Türk olan Abdullah b. Mübârek'tir.¹⁵ İyi bir tahsil göyerek büyüüp yetişen Abdullah b. Mübârek, gerektiğinde savaşmak için ata binmeyi ve kılıç kullanmayı da öğrenmiştir. Merv'den çıkıp devrinin önemli ilim ve kültür merkezlerine gitmiş, Ebû Hanîfe başta olmak üzere devrinin mühim pek çok âlimi ile görüşüp kendilerinden dersler almıştır. İlim ile zühdü birleştiren bir hadis âlimi olmuştur (İbnü'l-Cevzî, 1994, 2/344). *Kitâbü'z-zühd ve'r-rakâik* ismiyle tasavvufî bir hadis kitabı yazmıştır. Bu kitabın adı Türkçeye, "Dünyaya önem vermemenin ve inceliklerin kitabı" şeklinde tercüme edilebilir. Abdullah b. Mübârek, kitabına koyduğu bu ada uygun bir hayat sürmüştür. Dünyaya hiç önem vermemiş (zühd) ama inceliklere (rikâk) de dikkat ederek yaşamıştır. Rızkını ticaretten kazanmış, ihtiyaç fazlasını muhtaçlar için cömertçe harcamış, yeri geldiğinde gazâyâ katılmış ve ribatlarda nöbet tutmuştur (İbnü'l-Cevzî, 1994, 2/347). Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) onu, "Sahâbe ile İbn Mübârek'in durumunu karşılaştırdım. Sahâbe'nin Hz. Peygamberle sohbet etmeleri ve beraber gazâyâ katılmaları dışında ondan üstün bir taraflarını görmedim" (İbnü'l-Cevzî, 1994, 2/344) diyerek tanıtmaktadır.

Abdullah b. Mübârek, bünyesinde tasavvufun nazarî ve amelî yönlerini cemedden ve pek çok tasavvufî uygulamayı içinde barındıran bir zühd anlayışına sahipti. Onun zühd anlayışını yansıtan yaşanmış örneklerden biri şudur:

Nakledildiğine göre Abdullah b. Mübârek, bölgenin muhtelif yerlerinden hac için Merv'de toplanan Müslümanlara rehberlik yapar, kâfile başkanı olarak onları hacca götürüp getirir (İbnü'l-Cevzî, 1994, 2/346). Farklı sebeplerle defalarca da Hicaz tarafına gidip geldiği için yolları iyiden öğrenir. Hatta seferlerinin birinde Tarsus civârında fetihlere bile katılır (İbnü'l-Cevzî, 1994, 2/347). Aylar süren bu yolculuklarda et ihtiyacı yolda avlanılarak giderilir. Yine bir kâfile ile hac yolculuğuna çıkarlar. Karayolunda yürüyerek günlerce ilerlerler ve yolun yarısından fazlasını geçerler. Bir konaklama yerine geldiklerinde avlanmak için sesinden yararlandıkları kekliğin kafesinde ölmüş olduğunu fark ederler. Kekliğin cesedini konakladıkları yerin kenarındaki süprütülüğe atarlar. İhtiyaçlarını giderip tekrar yala koyulacakları sırada Abdullah b. Mübârek, az öteden çalılıkların arasındaki derme çatma bir kulübeden bir kız çocuğunun çıkıp koşarak geldiğini ve çöplerin arasındaki ölü kekliği alarak kulübeye geri döndüğünü fark eder. Kekliğin murdar olmasından ve bulaşıcı bir hastalık taşıma ihtimalinden dolayı kız çocuğunu uyarmak ister. Üzerinde tek peştamal olan kız kulübesinden çağırıp neden böyle yaptığını sorar. Kız, varlıklı biri olan babasının öldüğünü, iki kız kardeş kaldıklarını, zâlim adamların gelip her şeylerini aldığını, tek varlıklarının üzerindeki peştamal olduğunu, onu da sırayla kullandıklarını, ölü eti yemenin kendilerine helal sayılacak bir çaresizliğin içine düştüklerini ve kendilerine bakacak bir yakınlarının da bulunmadığını söyler. Bunun üzerine İbn Mübârek, kâfileden yanlarında ne kadar mal ve erzak varsa bu kıza ve kardeşine vermelerini ister. Ayrıca nakit olarak da toplamda bin dinar kadar paralarının olduğunu öğrenir. Yol arkadaşlarına, Merv'e geri dönüş için yetecek kadar para, yiyecek ve eşyayı ayırıp geri kalan her şeyi bu iki kıza vermeyi teklif eder. Kâfiledekiler denileni yapmak isterler ama haccın ne olacağını sorarlar. O da kızlara yardım etmek için bu yılki hacdan vazgeçmeyi önerir; kâfile teklifi kabul eder. Bunun üzerine Abdullah b. Mübârek, defalarca hacca ve umreye gidenlerin kulağına küpe olacak şu muhteşem sözü söyler: "Yaptığımız bu iş, bu seneki haccımızdan daha fazîletlidir." (İbnü'l-Cevzî, 1992, 9/62-63; İbn Kesîr, 1998, 13/611).

¹⁵Kaynaklarda hem babasının hem de annesinin Türk olduğu belirtilmiştir. Babasının nereli olduğuna değinilmeyen annesinin Harezmi bir Türk kadın olduğu bilgisi verilmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1994, 2/342).

Bu hâdise, merkezinde Abdullah b. Mübarek'in olduğu yaşanmış örneklerden sadece bir tanesidir. Tek bu örnek bile bize, Mâverâünnehir ve civârında gelişen tasavvuf anlayışında melâmet, fütüvvet, îsâr, tevekkül ve teslîmiyet gibi unsurların iç içe bulunduğunu göstermektedir.

Melâmet üzerine ilk konuşanlardan birinin Abdullah b. Mübârek olduğu tespit edilmiştir. Ona melâmet ehli hakkında soru sorulunca, "Onlar öyle kimselerdir ki; zâhirde halka gösterecekleri bir işâret, bâtınlarında da Hakk'a karşı öne sürecekleri bir iddia bulunmaz. Allah ile aralarındaki sırâ gönülleri ve yürekleri de vâkıf olmaz" cevabını verdiği nakledilmiştir (Harkûşî, 1999, s. 40; Eraslan, 2021, s. 49). Abdullah b. Mübârek'in zühd anlayışı incelendiğinde; şöhretten kaçınmak, hâli gizlemek ve tevekkül gibi melâmetîliğin olmazsa olmaz temel esaslarıyla uyum arz ettiği görülmektedir (Bolat, 2011, s. 50). Bu durumda Hamdûn Kassâr (ö. 271/884) ve Ebû Osmân el-Hîrî (ö. 298/910) tarafından geliştirilip sistemleştirilmezden bir asır önce de melâmetin, Hanefî muhitlerinde bilindiği ve meşrû olan şekliyle doğal bir halde uygulandığı anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin Horasan ve Mâverâünnehir ile irtibatlı diğer zâhid talebeleri İbrâhim b. Edhem, Fudayl b. İyâz ve Şakîk-ı Belhî'dir. İbrâhim b. Edhem ile Şakîk-ı Belhî' memleketlerinden ayrıldıktan sonra bir daha geri dönmemişlerdir. Hayatlarını Hicaz, Irak ve Şam bölgesinde sürdürmüşlerdir. Ancak Horasan ve Mâverâünnehir'den buralara hac, ticaret, ilim ve gazâ maksadıyla gelen kimselerle görüşmüşler, onları etkilemişler, böylece fikir ve düşüncelerini geldikleri yerlere ulaştırmışlardır. Abdullah b. Mübârek, "İbrâhim b. Edhem ile beraber atmış genç Horasan'dan çıktık. İlim talep ediyorduk. Onların içinde benden başka ilim öğrenmek için uğraşan olmadı" (İsfahânî, 1997, 7/427) demiştir. Bu sözden İbrâhim b. Edhem'in ilim tahsili için Bağdat'a geldiği ve Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katıldığı anlaşılmaktadır. Ancak daha sonra onun ve Fudayl b. İyâz'ın temasta oldukları kimselere ilimden ziyâde hâl aktardıkları anlaşılmaktadır. İlim tahsili uzun ve zorlu bir yolculuktur. Her ilim tâlibi âlim olamaz.

Ebû Hanîfe'nin talebelerinden bazılarını zühd hayatına yönlendirdiği bilinmektedir. Bunun örneklerinden biri, uzun yıllar onun ders halkasında bulunup bir fakih olarak yetişen ve ilim meclislerinde fikhî tartışmalara katılma donanımına sahip olan Dâvûd et-Tâî'dir (ö. 165/781). Hocası Ebû Hanîfe onu mezun ederken ilmî tahsilini tamamladığını söylemiş, Dâvûd et-Tâî de "geriye ne kaldı" diye sormuş. Hocası da "öğrendiklerinle amel etmek kaldı" cevabını vererek onu amele yönlendirmiştir. Bunun üzerine Dâvûd et-Tâî'de, "İlim amelîn âletidir. Ömür ise fânîdir; hep ilimle geçerse amele vakit kalmaz. Kişi amel edebileceği kadar ilim öğrenmelidir" düşüncesi oluşmuştur (İsfahânî, 1997, 7/397). Hocasının "geriye amel kaldı" sözünden sonra uzlete çekilerek zühd hayatına başlamıştır (Kuşeyrî, ts., s. 422; İbnü'l-Cevzî, 1994, 2/76). Hatta öyle ki; zühde yönedikten sonra kitaplarını Fırat nehrine attığı nakledilmiştir (Kara, 1994, 9/49). Talebelerinin dertleriyle birebir ilgilendiği anlaşılan Ebû Hanîfe, girdiği bu yolda Dâvûd et-Tâî'ye karşı çıkıp engel olmamış, bilakis sözleriyle zühd hayatına yönlendirmiştir. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe gibi donanımlı bir âlimin, huzur ve başarıda kişisel kabiliyetlerin etkili olduğunu bilmemesi mümkün değildir. Onun İbrâhim b. Edhem, Fudayl b. İyâz ve Şakîk-ı Belhî'yi istidat itibarıyla zühde daha yatkın görüp o istikamete yönlendirmiş olması da muhtemeldir.

İbrâhim b. Edhem, verâyı zühdün esası sayarak mânevî yönünü geliştirmiş bir zâhidir. Şüphelilerden uzak durarak el emeği ile geçinmeyi tevekküle en uygun hâl olarak görmüş ve nâfile ibâdetlerden üstün tutmuştur. Çevresine de bunu telkin etmiştir. "Yiyeceğin temiz ve helâl olsun da gece namazına kalkmamanın ve gündüz nâfile oruç tutmamanın sana bir zararı yoktur" demiştir. Kendisi de helâl rızık kazanmak için çeşitli işlerde çalışmıştır (Kuşeyrî, ts., s. 391-392). Böylece o, kendine düşeni yapıp gerisini Allâh'a havâle etmeyi tevekkül saymıştır. İbrâhim b. Edhem'in zühd anlayışında onun fikhî altyapısının etkili olduğu anlaşılmaktadır. O, bu yönüyle Bağdat'ta sahv ve temkin ağırlıklı tasavvufî anlayışın gelişmesine tesir etmiştir. Çünkü İbrâhim b. Edhem'in görüşlerinden etkilenenlerden biri, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) şeyhi ve dayısı olan Serî es-Sakatî'dir (ö. 251/865). Serî, Şam'a

giderek İbrâhim b. Edhem'in müridlerinden fütüvvet ve ihlâs temelli tasavvuf yolunu almıştır (Uludağ, 2009, 36/564).

Fudayl b. İyâz ise Allah korkusu, hüznü ve sıkıntılara sabrı çok olan bir zâhiddir. O vefat edince Abdullah b. Mübârek, "Hüzün ortadan kalktı" demiştir (Kuşeyrî, ts. s. 424-425). Fudayl b. İyâz'ın en öde gelen müridi Merv doğumlu Bişr el-Hâfi'dir (ö. 227/841). Bişr el-Hâfi, Ebû Hanîfe'nin başka bir talebesi olan kendisi gibi Mervli Abdullah b. Mübârek'ten de ders almıştır. Bişr el-Hâfi'nin tasavvufi yönünden istifade ederek yetişen en önemli kişi ise Hâris el-Muhâsibî'dir (Kara, 1992, 6/221-222).

Şakîk-ı Belhî de tevekkül konusunda sınırları zorlayan Horasanlı bir zâhiddir. Ona göre rızık peşinde koşmak tevekküle zıttır. İbrâhim b. Edhem'in, "Bulunca şükrederiz, bulamazsak sabrederiz" sözüne, "Belh'in köpekleri de böyle yapar. Biz ise bulunca verir infâk (îsâr) ederiz, bulamayınca şükrederiz" diyerek cevap vermiştir. Şakîk, hayatın idâmesi için sebeplere tevessülü ve gerekeni yapmayı reddederek, İbrâhim b. Edhem'i bile hayrete düşürmüştür (Attar, 1984, s. 271). Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmâm Züfer'den ders aldığı belirtilen Şakîk-ı Belhî, başlangıçta Irak re'y ekolüne mensupken daha sonra hadis ehlinde olmuştur (Bolat, 2010, 38/305). Hanefî çizgiden uzaklaşınca tevekkül ve teslimiyete dayalı zühd anlayışında aşırıya kayan değişmeler olsa gerektir. Şakîk-ı Belhî'nin fikirlerini Horasan'dan Mâverâünnehir'e, ona otuz sene kadar talebelik yapmış olan Hâtim el-Esam (ö. 237/851) taşımıştır (Bilgin, 1997, 16/470).

Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılan zâhidlerin zühd anlayışlarında bazı bireysel farklılıklar bulunmaktadır. Ancak onların ortak noktası; tevekkül, teslimiyet, fütüvvet ve melâmet anlayışlarıyla, Mâverâünnehir bölgesinde gelişen tasavvufî hayata tesir edenler arasında isimlerinin geçmesidir (Bolat, 2011, s. 31, 41-62). Onlardan sonra gelen müridlerinden Hâtim el-Esam ile Bişr el-Hâfi'nin tasavvuf anlayışında nefse muhalefet, takvâ, vera', tevekkül ve teslimiyetin yanı sıra riyâdan uzak durma, iyilikleri gizleme ve şöhretten kaçınma gibi melâmetî yönler de mevcuttur (Bolat, 2011, s. 68-71; Kara, 1992, 6/221-222).

Mâverâünnehirliilerden Hanefî akâid ve fıkhnın öncüleri arasında sayılanlardan biri de Ebû Süleymân el-Cüzcânî'dir (ö. 200/816). Cüzcânî'nin İmâm Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed ve Abdullah b. Mübârek'ten de ders aldığı, aynı zamanda ibâdet, zühd ve takvâsı ile meşhur olduğu nakledilmektedir (Şener, 1993, 8/98; Eraslan, 2021, s. 27). Hanefî mezhebine mensup olan mühim sûfilere biri de Bâyezîd-i Bistâmî'dir (ö. 234/848 [?]). Ebû Hanîfe'ye bağlılığı ve muhabbeti sebebiyle Bâyezîd'in, "Ebû Hanîfe'ye uyanlar, din yolunu kesen eşkiyânın şerrinden kurtulur" dediği nakledilmiştir (Öngören, 2000, 21/294). Hanefî mezhebine bağlı olan Bâyezîd, şathiyeler söylemiş bir melâmetîdir. Mâverâünnehir ve civârında sapık pek çok düşünce ve uygulama ile etkin bir şekilde mücadeleye girişen Hanefî ve Mâtürîdî ulemâ, şathiyeleri sebebiyle Bâyezîd'in şahsını neredeyse hiç tenkit etmemiştir. Bu durum, araştırmacılar, Hanefî âlim ve kelâmcıların bölgede gelişen Sünnî tasavvufa ciddi bir eleştiri yöneltmedikleri kanaati oluşturmuştur (Eraslan, 2021, s. 55-56, 127-128). Şeyhulislâm Kemâlpaşazâde'ye (940/1534) göre Bâyezîd ve Hallâc'ın görüşleri genel olarak Ehl-i sünnet çizgisine uyduğu için şathiyeleri, tevhdin inceliklerinden kabul edilmiştir (İbn Kemâl, İBB Atatürk Kitaplığı, OE_Yz_1723-b/297.71).

Bu bölgede İmâm-ı Âzam'ın îmânî düşünceleri ile amelî uygulamaları yer yer analiz edilip yeniden sentezlenmiştir. Bu işi yapan en meşhur Hanefî âliminin, Ehl-i sünnetin îtikat alanındaki iki mezheb imamından biri olan Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944) olduğu bilinir. Ancak Mâtürîdî ile Ebû Hanîfe arasındaki zaman dilimi içinde bu işi yapan bir kişi daha vardır. O da şahsî hayatında zühde önem veren ve sûfiyâne yaşam biçimiyle bilinen Hanefî mezhebi mensubu Muhammed İbn Kerrâm'dır (ö. 255/869). İbn Kerrâm'ın ilim silsilesinin Ebû Hanîfe'ye ulaştığı kesindir. Onun önde gelen hocalarından biri, İbrâhim b. Yûsuf el-Mâkiyânî'dir (ö. 239/854). O da İmâm Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) talebesidir (Eraslan, 2021, s. 37).

İbn Kerrâm da Ebû Hanîfe gibi "amel îmandan bir cüz değildir" görüşündedir. Ancak ma'rifet yani kalbin bilmesi konusunda İmâm-ı Âzam'dan ayrıldığı bazı noktalar vardır. İmâm-ı Âzam, "İmân; tasdik, ma'rifet, yakîn, ikrâr ve İslâm'dır" diyerek kalbin inandığını bilmesini (ma'rifeti) şart koşar (Ebû Hanîfe, 1992a, nşr. s. 18, trc. s. 13). Şartlar dil ile ikrâr etmeye imkân vermez ise en azından kalbin inanç bilinci taşımasını ister. İmâm-ı Âzam'ın bu tutumu, onun, münâfıklığı engelleme gayreti ile mü'minlere idrak ve şuur kazandırma amacından kaynaklanabilir. İmâm-ı Âzam'ın ma'rifete verdiği önem, onun derslerini dinleyen zâhidlerden İbrâhim b. Edhem tarafından, "devamlı murâkabe hâlini koruma" olarak anlaşılmış ve o şekilde yaşama geçirilmiştir (Bolat, 2021, s. 46). İbn Kerrâm ise ma'rifetin bulunmasının iyi olacağını belirtir ama ma'rifet olmasa bile sadece gönülden gele gele şehâdet kelimesini söylemekle imânın geçerli olacağını savunur. Kısaca İbn Kerrâm'a göre imân, kalbde onaylanmış ikrârdır. Ancak dünyada hüküm zâhire ve görünen delillere göre verilir. Kalbin durumu bilinmeyeceği için Müslümanım diyene yaşarken Müslüman muâmelesi yapılır; âhireti ise Allâh'a kalır. Bu anlayış, görünüşe ve zâhire önem vermeyi getirmiştir. Münâfıklığa meyli arttıracığı düşüncesiyle Sünnî kelâmcılar, riyâyâya kapı açacağı için de Melâmefî sûfilerce eleştirilmiştir (Eraslan, 2021, s. 46).

İbn Kerrâm'a göre insan değişken bir varlıktır. Kalbinin durumu ve buna bağlı olarak da ma'rifeti değişebilir. Hep inandığını biliyor vaziyette bulunması ve sürekli aynı bilinç düzeyini koruması mümkün değildir. Ayrıca insan inandığı şeyleri de kühüyle bilemez. Örneğin insan için Allâh'ı ve melekleri hakkıyla bilmek imkânsızdır. Çünkü insanın sınırlı gücü, sınırsız olan Allah'ı kavramaya yetmez. Allâh'ın Kur'ân'da zikredilen sıfatlarını bile insan hakkıyla anlayamaz; ancak kendindeki özelliklerden hareketle kıyas ve benzetme yapabilir. İbn Kerrâm, Allâh'ı anlamak ve anlatmak için benzetmede bulunmayı câiz sayar. Kendisi de Allâh'ın arşı doldurup kapladığını ve arşın üzerinde bulunduğunu, O'nun zât ve cevher itibarıyla tek olduğunu, bir yerden başka bir yere intikâl edebileceğini söylemiştir. Bu düşüncesinden ötürü İbn Kerrâm, antropomorfik tanrı¹⁶ anlayışına kapı açabileceği endişesiyle eleştirilmiş ve tecsim ehlinden sayılmıştır. Sonraki dönemlerde de tasavvuf karşıtları onun, Allâh'ın zât ve sıfatları hakkındaki fikirleriyle vahdet-i vücûd düşüncesine zemin hazırladığını ileri sürmüşlerdir. Görüşlerindeki farklılıklar sebebiyle kendisine Kerrâmiyye adıyla kelâmî bir mezheb isnâd edilmiştir (Kutlu, 2020, 30/547).

İbn Kerrâm bulunduğu yerlerde boş durmamış, görüş ve fikirlerini anlatmaya ve kendi düşüncesine uygun bir şekilde İslâm'ı yaymaya çalışmıştır. Anlattıkları ve yaşam tarzı, resmî otoriteyi temsil edenlerin hoşuna gitmediği için vâli tarafından memleketi Sicistan'dan sürülmüştür. Bir süre Gazne ve Nişâbur'da yaşamıştır. Malını mülkünü satarak tebliğ ve irşâd için Horasan ve Mâverâünnehir'in kırsal köylerini dolaşmış, avam halka ve göçebe Türk boylarına ulaşarak görüşleri doğrultusunda onlara İslâm'ı anlatmıştır. Mu'tezile, Ehl-i hadîs, Şî'a ve İsmâîlîlerin fikirlerine karşı çıkmış, bulunduğu her yerde Ehl-i sünnet'in yaptığı gibi onlarla mücâdele etmiştir (Eraslan, 2021, s. 30). İbn Kerrâm'ın zühd ve ibâdet konusundaki hassâsiyeti, insanlar üzerinde ciddi tesir meydana getirmiştir. İmân için dil ile ikrârı yeterli görmesi, Müslüman olmayı kolaylaştırmıştır. Onun şahsî hayatı ve fikirleri, yaşadığı bölgelerde ve gezip dolaştığı yerlerde dine ilgiyi arttırdığı gibi pek çok kişinin İslâm'a girmesini de sağlamıştır. Düşünceleri sebebiyle bir ara Nişâbur'da hapse atılmıştır. Ömrünün son yıllarında Şam ve Kudüs'e gitmiştir. İlmine ve hayat tecrübesine dayanarak Kudüs ulemâsını eleştirip görüşlerini yaymaya çalışınca Remle'ye sürülmüş, kitapları toplatılıp yakılmıştır. Sürgünde iken Remle'de vefat etmiştir (Kutlu, 2020, 30/546-547).

İbn Kerrâm; görüşlerinin yakınlığı sebebiyle Mürcie'den sayılmış, Şâfiî-Eş'arî kelâmcılarının objektiflikten uzak kriterleriyle Ehl-i sünnet dışı olarak değerlendirilmiş ve Ehl-i hadîs tarafından levm edilmiştir. Ancak İbn Kerrâm tıpkı Ebû Hanîfe gibi kınamalara aldırmandan hak bildiği yolda sebât etmiştir. Asıl kınamayı o kendi kendine yapmıştır. Ameli imânın parçası saymadığı halde şahsî hayatında

¹⁶ Tanrının canlı bir varlık şeklinde olduğunu kabul etmek, daha çok da insan suretinde olduğunu düşünmek.

amele çok büyük önem vermiş, tıpkı amel ile îmânı, birbirinin ayrılmaz parçası sayan biri gibi yaşamış, yaptığı ibâdetleri yetersiz ve az görmüştür. Kendini yetersiz görüp eleştirerek daha fazla ibâdete yönelmek meşrû bir melâmettir. Araştırmaların ortaya koyduğuna göre tüm kaynaklar, İbn Kerrâm'a dünyaya önem vermediği için "zâhid", ibâdete düşkün olduğu için de "âbid" ismi verildiğini belirtmişlerdir (Eraslan, 2021, s. 32, 38). İslâm'ın yayılmasını düşünerek ameli îmandan cüz saymayan ama kendi dîni hayatında ve ibâdetlerinde gevşeklik göstermeyen bir Hanefî'yi Mürcie kabul etmenin ne kadar doğru olduğu tartışılmalıdır. Zîrâ Makdisî (ö. 390/1000), Şehristânî (ö. 548/1153) ve İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) Kerrâmiyye'yi Ehl-i sünnet'ten saydıkları görülmektedir (Eraslan, 2021, s. 31-33). Ayrıca tespitlere göre Hanefî kadısı Ebû Mekhûl en-Nesefî (ö. 318/930) de Kerrâmiyye'yi Ehl-i sünnet ve Hanefilik çatısı altında bir tasavvuf hareketi olarak değerlendirmiştir. Araştırmalarda Hanefiliğin tasavvuf ile ilişkisi açısından Nesefî'nin birinci derece kaynak olduğu ve verdiği bilgilerin önem arz ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü Nesefî'nin hem Hanefî kadısı hem de ilk Hanefî sûfilerden Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin (ö. 258/872) öğrencisi olduğu bildirilmektedir. Yahyâ b. Muâz ile ilgili de İbn Kerrâm'ın öğrencisi veya ders arkadaşı olduğuna dâir iki farklı bilginin bulunduğu kaydedilmektedir (Eraslan, 2021, s. 32, 38).

İbn Kerrâm'ın geliştirdiği ircâ' görüşünün temelinde, Ebû Hanîfe ile Abdullah b. Mübârek'in hadis hocalarından biri olan Heratlı Zâhid İbrâhim b. Tahmân'ın (ö. 163/780) meşrû sayılan ircâ' anlayışının bulunduğu söylenebilir. Zîrâ İbrâhim b. Tahmân, hacca giderken Nişâbur'a uğramış, din dışı kabul ettiği Cehmiyye'ye âit fikirlerin orada yaygın olduğunu görünce, "Halkı bu fikirlerden vazgeçirmek haccetmekten daha sevaplıdır" demiş ve bir müddet orada kalarak Nişâburlulara kendi ircâ' görüşünü kabul ettirmeye çalışmıştır. İbn Tahmân, büyük günah işleyenleri kâfir sayanlara karşı çıkmış; namaz kılmasa, oruç tutmasa da Allâh'ın tüm günahkâr mü'minleri affedebileceği ümidinde olduğunu belirtmiştir (Kandemir, 2000, 21/353). İbn Tahmân gibi İbn Kerrâm'ın da yolu Nişâbur'a düşmüştür. Burada uzun süre yaşamış, oluşturduğu düşünce ve tartışmalar sebebiyle Nişâbur'da hapse bile atılmıştır. Nişâbur'da yaygın olan Cehmiyye; zihnin Allâh'ı ve peygamberleri bilmesini îmandan sayan, dil ile ikrâr îmandan değildir diyen ve takiyye değil de gerçek dahi olsa dil ile inkâr kişiyi küfre götürmez görüşünde olan bir fırkadır. Onlara göre bilmek inanmaktır; bilgi inkârla ortadan kalkmaz (Gölcük, 1993, 7/235). Cehmiyye'nin bu ve diğer görüşlerinin sebep olduğu harâretli tartışmalara İbn Kerrâm gibi bir fikir ve aksiyon insanının katılmaması mümkün değildir. Mezheb tartışmalarının yoğun olduğu bir dönemde yaşayan İbn Kerrâm, "dil ile ikrâr îmandandır" söylemini geliştirerek, kendini, dil ile ikrârı veya inkârı îmâna ya da küfre delil saymayan fikrin tam karşısında konumlandırmıştır.

Müslüman olmada kişinin beyânını asıl kabul etmenin din ve devlet yönetimini ilgilendiren sonuçları bulunmaktadır. Din açısından münâfikların çoğalmasına sebep olabilir. Devlet açısından da amelde eksik olanları kendi beyanlarıyla Müslüman saymanın, vergi gelirlerini azaltacağı kesindir. Bundan dolayı dil ile ikrârda bulunanları mü'min kabul eden ve onlara Müslüman muâmelesi yapılmasını isteyen âlimlerden yöneticilerin hoşlanmayacağı da açıktır. Üstelik tespitlere göre İbn Kerrâm, siyâset alanında statükocuları rahatsız edici realist bir yaklaşım sergileyerek, aynı anda iki imamın varlığını câiz görür (Eraslan, 2021, s. 31). Bu nedenle yöneticilerin gözüne girme arzusuyla hareket edenlerin bile İmâm-ı Âzam ve İbn Kerrâm'ı Mürcie'den sayıp kınamaları gayet normaldir. Tasavvufî açıdan bu tarz kınamaların bir kıymeti yoktur. Sûfi anlayışa göre asıl kıymetli olan kınamalardan biri, kişinin yaptığı ibâdetleri ve irşâd hizmetlerini az bularak kendini beğenmeyip levâm etmesidir. İbn Kerrâm'ın böyle bir anlayışa sahip olduğu, bitmez tükenmez bir irşâd arzusu taşıdığı ve daha fazla ibâdete yöneldiği anlaşılmaktadır. Bu heyecanını da mensuplarına aktardığı görülmektedir.

Kerrâmîlerin Mâverâünnehir tasavvufuna en ciddi katkıyı, tekke kültürünün gelişmesine zemin hazırlayarak sağladıkları anlaşılmaktadır. Çünkü bu bölgede organize şekilde çok sayıda hankah kuran grupların başında Kerrâmiyye mensupları gelir (Uludağ, 1997b, 16/43). Özellikle gayrimüslimlerin yaşadıkları yerlerde açtıkları hankahlar aracılığıyla İslâm'ın yayılmasına öncülük ettikleri belirtilir.

Aslında Kerrâmîliğin, kelâmî bir mezheb hüviyetine bürünmezden önce bir tarîkate benzediği, dervişâne tavırlarıyla Horasan, Mâverâünnehir ve Kuzey Hindistan'ın Müslümanlaşmasında ciddi hizmetleri olduğu kaydedilir. Kerrâmî hankahlarında, yeni Müslüman olmuşlara veya İslâm ile yeni şerefleneceklerle, İbn Kerrâm tarafından yorumlanmış Hanefîliğin aktarıldığı, insanların eski din ve kültürlerinden yeni dinlerine yumuşak bir şekilde geçiş yapmaları sağlandığı görülür (Eraslan, 2021, s. 40-41). Bu itibarla Kerrâmîlerin, İslâm ile birlikte Hanefîliğin yayılmasına da etki ettikleri söylenebilir.

Mâverâünnehir'de tasavvufî hayatın öncülerini temelde iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan biri Melâmî diğeri de Kerrâmî zâhidlerdir. Melâmîliğin özden uzaklaşarak görünüşe önem veren tasavvufî akımlara karşı tepki olarak doğduğu ileri sürülür (Uludağ, 2022, s. 174-175). Ancak Mâvrâünnehir bölgesinde Melâmîliğin yayılmasında, Kerrâmîye'ye gösterilen tepkinin etkili olduğunu da söylemek gerekir. Her iki grupta da fütüvvet ortak noktadır. Fakat Kerrâmîler ile Melâmîlerin birbirlerine tamamen zıt yönleri de bulunmaktadır. Kerrâmîler; zâhire göre hüküm verirler, dil ile ikrârî îmandan sayarlar, inandığını beyan ederek şehâdet kelimesini söyleyene dünyada Müslüman muâmelesi yaparlar, mekâna önem verir hankahlar kurarlar, buralarda toplanıp merâsim icrâ ederler, kalpleri ise Allâh'a havele ederler ve Mürcie'den olmakla suçlanırlar. Melâmîlerde de Kerrâmîlerin tam tersi bir durum vardır. Melâmîler zâhire önem vermezler, yaptıkları amellere güvenmezler, kalbi ucüb ve riyâyâ meylettirecek şeyleri şirk sayarak onlardan sakınırlar, şöhretten kaçarlar, merâsimden uzak dururlar, ibâdetlerini gizlerler ve kusurlarını açıklarlar. Melâmîlerde havf da recâ da çok üst seviyededir. İstikâmet yolunda Melâmîlerin imtîhânı ümit ve korku ile olmuştur. İçlerinden Allâh'ın lütuf ve keremine güvenme konusunda Mürcie'den çok daha ileri gidenler çıkmıştır. Bu yüzden Mürcie mensupları bile bu kadar ümit fazla diye Melâmîlere melâmet etmişlerdir. Öbür taraftan da içlerinde Allâh'ın gadabından öyle çok korkanlar olmuştur ki, bu sefer de Mu'tezile mensupları Melâmîlere melâmet eder hâle gelmiştir. Melâmîler de Kerrâmîleri, bâtında olması gerekenleri zâhire; zâhirde olması gerekenleri bâtına taşıdıkları için eleştirmişlerdir (Eraslan, 2021, s. 45-47).

4. Klasik Dönem Hanefî Fakihleri ve Tasavvuf

Klasik dönem ifâdesi ile ilmî ve fikrî oluşumlarda doğuş ve tedvîn¹⁷ sonrası yorumlama ve sistemleşmenin devam ettiği süreç kastedilir. Klasik dönemde daha çok tasnîf¹⁸ ve tebvîb¹⁹ yapılır; usûl ve metodoloji oturtulur, bunlara uygun yeni ve orijinal eserler ortaya konur (Üçer, 2024). Araştırmalar, Hanefîlik için klasik dönemin hicrî beşinci asrın sonuna kadar sürdüğünü ortaya koymaktadır (Hacak, 2024). Bu durumda İmâm-ı Âzam'ın talebeleri Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ve Abdullah b. Mübârek başta olmak üzere Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs (ö. 370/981), Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed ed-Debûsî (ö. 430/1039), Ebû'l-Usr Alî b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090) gibi âlimler, klasik dönem Hanefî fakihlerinin önde gelen meşhurları olarak tanınırlar. Hanefî fakîhi olduğu halde daha çok İmâm-ı Âzam'ın îtikâdî çizgisini devam ettirmeye çalışan Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî'yi (ö. 333/944) de bu kronolojik sıraya dâhil etmek gerekir. Adı geçen bu kişiler, fıkıhta olduğu kadar îtikatta da Ebû Hanîfe'nin en önemli takipçileridir. İmâm-ı Âzam'ın fikirlerinin anlaşılmasını ve topluma yerleşmesini sağlamışlardır. Çoğu Mâverâünnehir ve Horasan civârındandır. Hicrî ikinci asrın ortalarında başkent Bağdat'ta doğup güçlenen Hanefîlik, hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren burada güç kaybetmeye başlamıştır. Ancak hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda hilâfet merkezinden uzak bir bölge olan Horasan ve Mâverâünnehir civârında gücüne güç katarak gelişmiş ve etkinlik kazanmıştır.

İslâm tarihinin ilk asırlarında zühde çok önem veriliyordu. Hatta birbirlerinden farklı fırkalar haklılıklarını ve istikâmet üzere olduklarını zühdleri ile ispatlamaya çalışıyorlardı. Hâricî, Şiî ve

¹⁷ Bilgilerin toplanarak kayıt altına alınma, yazıya geçirilme ve kitaplaştırılma sürecine tedvîn dönemi denir.

¹⁸ Tedvîn edilmiş toplu bilgileri sınıflandırma konulara ayırma işlemine tasnif denir.

¹⁹ Toplu bilgileri bâblara ayırarak konularına göre üst ve alt başlıklar belirleme işlemine tebvîb denir.

Mutezililerdeki zühd vurgusuna bakıldığında, âdeta "en doğru biziz, çünkü en zâhid kimseler bizim içimizden çıkıyor" der gibiydiler. İtibar gördüğü için zühd konusunda pek çok kitap yazılmış, İslâm toplumunda bir zâhidler zümresi oluşmuş ve ifrata varan zühd uygulamaları ortaya çıkmıştır. Kuşeyrî'nin belirttiğine göre böyle bir ortamda Ehl-i sünnet zâhidleri, kendilerini diğer fırkaların zâhidlerinden ayırmak ve sağlıklı zühd anlayışını devam ettirmek için isim değişikliğine gitmişler, "sûfi" ismini kullanmaya başlamışlardır (Kuşeyrî, ts., s. 389).

Klasik dönem Hanefî fakihlerinin hayatlarına bakıldığında kelâm ile ilgili oldukları kadar zühd ile de ilgilidirler. Sâdeliğe önem verdikleri ve zâhidâne bir yaşam sürdükleri görülmektedir. Ayrıca tavır ve davranışlarıyla yanlış zühd uygulamalarının önüne geçtikleri, Hz. Peygamber'den (sav) itibaren devam ederek kendilerine ulaşan sahih zühd anlayışının korunmasını ve sürdürülmesini sağladıkları anlaşılmaktadır. Bu itibarla Hanefî fakihlerinin Ehl-i sünnet tasavvufuna ciddi katkılarının bulunduğunu söylemek yanlış olmaz.

Klasik dönem Hanefî fakihleri, yazdıkları ve yaptıklarıyla zühdün dünyayı kesben değil kalben terk etmek olduğunu ortaya koymuşlardır. Zîrâ İslâm'da infâk, zekât, hac, fitre, fidye, köle âzâdı, yemin ve zihar keffâreti gibi mal ile yapılabilecek olan pek çok ibâdetin bulunması, dünyadan tamamen el etek çekilemeyeceğini göstermektedir. Bu konular fakihler tarafından en ince detayına kadar incelenmiş ve haklarında ciddi eserler yazılmıştır.

Serahsî'nin naklinden anlaşıldığına göre sağlıklı zühd anlayışının ne olduğunu gösteren örneklerden biri, İmâm Muhammed'e âittir. İmâm Muhammed'in zâhidâne bir hayat sürdüğünü bilen dostları, *Kitâbü'z-zühd* yazma işi yaygınlaşıp itibar görünce, kendisinden zühde dâir bir eser yazmasını istemişlerdir. İmâm Muhammed de yazdığını söylemiştir. Çevresindeki dostları böyle bir eserin varlığından haberdar olmadıklarını belirttiklerinde, "*Kitâbü'l-büyû*'u yazdım ya" cevabını vermiştir (Serahsî, 1331, 12/108). *Kitâbü'l-büyû*'nun konusu alış-veriş ve ticarettir. Bu cevabıyla İmâm Muhammed, gerçek zühdün dünyadan el etek çekerek değil, aktif hayatın içinde helal ve harama dikkat ederek yaşamak olduğunu açıklamıştır.

İmâm Muhammed'in bu şekildeki zühd anlayışı, daha sonra Mâverâünnehir'de oluşan Hâcegân tasavvuf geleneğinde "Halvet der-encümen" prensibi olarak kendini göstermiştir. Hoca Yûsuf Hemedânî (ö. 535/1140) ile başlayıp talebeleri Hoca Ahmed Yesevî (ö. 562/1166) ve Hoca Abdülhâlık Gucdüvânî (ö. 575/1179) ile gelişen ve Hâce Bahâeddin Nakşbend (ö. 791/1389) ile devam eden tarikat silsilesine tasavvufî geleneğe hocalar anlamında "Hâcegân" adı verilir (Algar, 1996, 14/431). Yûsuf Hemedânî, Hanefî mezhebine mensuptur (Sâfi, 2009, s. 16). Talebe ve müridleri de onun yolunu takip etmişlerdir. Son zamanlarda Ahmed Yesevî hakkında oluşturulmak istenen Şî'a ve Şamanizm karışımı heteredoks çizgiye sahip olduğuna dâir anlayış yanlıştır. Çünkü onun halifelerinden Hakîm Süleymân Ata (ö. 582/1186),²⁰ Ebû Hanîfe ve babası Sâbit'i yücelten "ısırılmış yarım elma kıssası"nı menkıbevî bir tarzda nakledenlerin başında gelir (Sever, 2017, s. 34-35, 303-313). Bu anlatıma göre Yesevî'nin ve onun ilk kuşak halifelerinin Hanefî oldukları anlaşılmaktadır.

Hâcegân geleneğinde halvet der-encümeden kastedilen mânâ, halk içinde Hak ile beraber olmaktır. Hayatın içinde aktif iken Allâh'ın unutulmadığı bir zâhidlik anlayışıdır. Halvet der-encümen prensibi, Hanefilerin yaygın olduğu bir ortamda doğup gelişen Nakşbendiyye tarikatında büyük bir öneme sahiptir. Dünyevî işlerle meşgul olurken Allâh'ı hatırlamanın üzerinde çok duran Nakşîler, Farsça olan halvet der-encümen ifâdesini, Türkçe'ye "el kârda gönül Yâr'da" ve "el işte gönül oynaşta" diye tercüme ederek uygulamışlardır (Yılmaz, 2010, s. 259). Kalbin devamlı Allâh'ı zikretmesi ve O'nu bilmesi (zikir ve ma'rifet), zühd ve tasavvufun temel amaçlarından biridir. Ahmed Yesevî'nin yolundan da aksiyoner alperen dervişlerin çıkması, hayatın içinde, ruhbanlıktan uzak, Rabb'e yakın olma

²⁰ Hakîm Süleymân Ata hakkında bk. (Kara, 1997, 15/183-184).

anlayışının bir neticesidir. İmâm-ı Âzam'ın ilim ile tüccarlığı birlikte götürmesi, yolunu takip edenlere örnek olmuş; Hanefî zâhid ve sûfiler yaşamdan kopmamışlardır.

Hayatı iki bölümden oluşan İmâm Ebû Yûsuf, hep bir zâhid gibi yaşamıştır. Ömrünün önemli bir kısmını fakr u zarûret içinde geçirmiştir. Bu dönemde mecbûrî bir zühd yaşamı sürmüş, âilesinin ihtiyaçlarını bile yer yer hocası Ebû Hanîfe'nin desteği ile giderebilmiştir. Halife Hârûnürreşîd (170-193/786-809) tarafından yüksek bir maaşla Abbâsî topraklarının tamamına Kādıkudât tayin edilince zenginleşmiştir. Mâlî durumu düzeldikten sonra da hayırla andığı hocası Ebû Hanîfe'yi örnek almış ve ömrünün sonuna kadar ihtiyaç sahibi kimselere yardım elini uzatmıştır. Bolluk içinde yaşayabilecekken irâdî olarak zühdü seçmiştir. Vefatından önce de Mekke, Medine, Kûfe ve Bağdat halkına yüzer bin dinar dağıtılmasını vasiyet etmiştir (Öğüt, 1994, 10/261).

Hanefiliğin Buhara ve Mâverâünnehir'e ilmî anlamda ilk girişi, İmâm Muhammed'in öğrencisi Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832) vâsıtası ile olmuştur. Bölgede sistemli bir şekilde tutunup yaygınlaşması da silsile halinde el-Kebîr'in oğlu Ebû Hafs es-Sağîr, es-Sağîr'in talebesi Abdullah b. Muhammed es-Sebezmûnî ve onun da talebesi olan Muhammed b. Fazl el-Buhârî ile gerçekleşmiştir. Ebû Hafs âilesi, Buhara'nın İslâmlaşmasında etkin rol oynadığı gibi Hanefî uygulama ve esaslarının buralarda kökleşmesini de sağlamıştır. Cemaat ile namazda Kunut duâsının gizli okunmasına dâir fetvâ gerekçelendirilirken, "Ebû Hafs Mescidi'ndeki uygulama böyledir" denilmesi, bu kişilerin etkinliğini göstermektedir. Buhara'da hicrî ikinci asrın sonunda görülen bu uygulama bugün Türkiye'de bile devam etmektedir. Ebû Hafs âilesi ve yakın çevresindekilerin; zühd sahibi, mânevî yönü güçlü kimseler oldukları anlaşılmaktadır. Buhara'ya "Kubbetü'l-İslâm" isminin verilmesini sağladıkları nakledilir. Vefatlarından sonra önemli görülen bu insanlar sıra ile Ebû Hafs Tepesi diye bilinen yere defnedilmişlerdir. Buhara'nın kible istikametine denk gelen kabirleri, halk tarafından ziyâretgâh hâline getirilerek tasavvufî bir neşve ile ziyâret edilmiştir; fukahâ da buna mâni olmamıştır (Bedir, 2020, 1/364-366).

Mâverâünnehir'de Hanefiliğin kökleşmesine katkı sağlayan en önemli kişilerden biri şüphesiz İmâm Mâtürîdî'dir. İmâm Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin îtikâdî ve amelî görüşlerini analiz edip yeniden sentezlemiştir. O her ne kadar kelâmcı olarak bilinse de fıkıh ve tasavvuf ile de bir şekilde etkileşim içindedir. Bir kere onun ilim silsilesinde bulunan hocaların bir kısmı zühdü olan kimselerdir. Mâtürîdî'nin İmâm Ebû Yûsuf kanalıyla Ebû Hanîfe'ye ulaşan ilim senedinde bulunanlardan Ebû Süleymân el-Cüzcânî, zühdüyle meşhurdur. Halife Me'mûn'un kadılık teklifini kabul etmemiştir (Şener, 1993, 8/98). Diğer taraftan Mâtürîdî'nin kendisi de ortaya koyduğu îtikâdî esaslarla Hanefî sûfilerin temel inanç konularında hataya düşmelerini engellemiştir. Bu bile tasavvufa olumlu anlamda bir katkı ve etkidir. Ayrıca Mâtürîdî'nin en kıymetli dostlarından birinin, Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) Semerkant'a gönderdiği halifesi Fâris b. İsa el-Bağdâdî (ö. 340/951'den sonra) olduğu anlaşılmaktadır. Molla Câmî'nin (ö. 898/1492) *Nefahâtü'l-üns*'teki kaydına göre Mâtürîdî ile Fâris b. İsa birbirlerine o kadar bağlıydılar ki onları ancak ölüm ayırabilmiştir (Câmî, 1995, s. 298). Böylesi samîmi bir ortamda bu iki kişinin birbirlerinden etkilenmemeleri mümkün değildir.

Mâtürîdî'nin sadece *Kitâbü't-tevhîd*'ine bakan bir kimse, onun tasavvufa karşı olduğunu zannedebilir. O, *Kitâbü't-tevhîd*'inde Şîî, Bâtînî ve diğer aykırı fırkaları hedef almıştır. Bu nedenle orada kullandığı üslûb, tasavvuf aleyhinde bir izlenim doğurabilir. Ancak onun *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirine bakıldığında durum farklıdır. *Te'vilât*'ta yer yer işârî tefsir örneklerini görmek mümkündür. Nitekim Mâtürîdî *Te'vilât*'ında tıpkı sûfiler gibi nefsin terbiye ve tezkiyesini gerekli görür. Nefsin ıslâhı için pratik ve teorik bazı açıklamalar yapar. Ona göre zekâtı emreden âyetlerde bir anlamda nefis tezkiyesi de emredilmektedir. Mâide sûresinin 12. âyeti ile Tevbe sûresinin 11. âyetinde geçen namaz ile kastedilen en önemli anlamlardan biri, itaat etme ve boyun eğmedir. Yine bu âyetlerde zekât ile kastedilen de nefis terbiye ve tezkiyesidir. Zekât malı temizlediği gibi nefsi de temizler (Mâtürîdî, 2005-2007, 4/180, 6/302-303, 17/288). Verebilmek kolay bir şey değildir. Çünkü mal elden çıkmadan evvel

sevgisinin kalbden çıkması lazımdır (Kelâbâzî, 1992, 110). Mâtürîdî'nin, nefsin ıslâhına yaklaşımı, "Nefsini tezkiye eden kesinlikle kurtuluşa ermiştir" (eş-Şems, 91/9) âyetine uygundur ve sûfilerinki ile benzerlik arz eder. Mâtürîdîlik ile tasavvuf arasındaki etkileşim, bizim bu çalışmamızın sınırlarını aşan bir yoğunluğa sahiptir. Yunus Eraslan tarafından işin tarihî arka planıyla birlikte ulûhiyyet, nübüvvet, velâyet esmâ ve ahkâm konularına sûfilerin ve İmâm Mâtürîdî'nin yaklaşımını ele alan müstakil bir doktora çalışması yapılmıştır. Detaylı bilgi için Eraslan'ın çalışmasının künyesini kaynakçada verdiğimiz matbu haline bakılabilir.

Mâverâünnehir bölgesinde Hanefî fakîhi, müfessir ve sûfî unvanlarını şahsında toplayan isimlerden biri Ebü'l-Leys es-Semerkindî'dir (ö. 373/983). Halka yönelik vaaz, irşâd ve tasavvufî nasihatler içeren *Tenbîhu'l-ğâfilîn* ile *Bustânü'l-ârifîn* isimli iki eseri meşhurdur. *Bahrü'l-'ulûm* adlı tefsirinde de yer yer tasavvufî yaklaşımlar sergilediği ve işârî yorumlar yaptığı görülmüştür. Eserlerindeki nakillerden Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin melâmet fikrine uzak olmadığı anlaşılmaktadır (Yazıcı, 2009, 36/473-475).

Klasik dönem Hanefî fakihlerinin önemli isimlerinden biri olan Cessâs da şahsî hayatında takvâyı benimseyen, sadelikten ayrılmayan, her türlü günahattan sakınmaya çalışan bir âlim olarak tanınmıştır. Cessâs; ilimle meşgul olmayı, talebe yetiştirmeyi ve ders okutmayı tüm makam ve görevlerin üstünde tutmuştur. Mezhebinin imamı Ebû Hanîfe gibi yaşamaya özen göstermiştir. Devlet teşkilatında görev almaktan uzak durmuş, kendisine iki kez teklif edilen başkadılık görevini her seferinde reddetmiştir. Cessâs'ın irşâd konusunda fütüvvetvârî bir yaklaşım içinde olduğu söylenebilir. Zîrâ o, âlimlerin devlet yöneticilerine emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münkerde bulunmalarını, halkı irşâd etmeye çalışmalarından daha mühim görmüştür. Emevî halifelerinin pek çoğunu hatalarını belirterek eleştirmiştir (Güngör, 1993, 7/427). Bu usûl ile de dolaylı olarak devrinin yöneticilerini irşâd etmeye çalışmıştır. Cessâs'a göre yöneticiler düzgün olursa halkın daha çabuk düzeleceği, yöneticiler bozulursa halkın daha çok bozulacağı anlaşılmaktadır.

Burada Cessâs'tan on sene sonra vefat eden, ömrünün çoğunu Mâverâünnehir'in önemli yerleşim yerlerinden Buhâra'da geçiren, daha çok bir mutasavvıf ve hadis âlimi olarak bilinen ama aynı zamanda bir Hanefî fakîhi olan (Uludağ, 2022, 25/192) Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî'yi (ö. 380/990) anmadan geçmek olmaz. Mâverâünnehir'de Hanefîğe bağlı gelişen Sünnî tasavvuf anlayışına en büyük katkıyı sunanlardan biri, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* isimli eseriyle Kelâbâzî olmuştur. Kelâbâzî, Mâtürîdî'nin dostu ve Hallâc'ın müridi olan Fâris b. İsa'ya müntesib idi. Tasavvufî silsilesi şeyhi vâsıtasıyla fakihlerin çokça tenkit ettiği Hallâc-ı Mansûr'a ulaştığı için bu tenkitleri iyi bilen Kelâbâzî'nin, sûfiler hakkında oluşan olumsuz kanaatleri tashihe çalıştığı görülmektedir. Tasavvuf klasikleri arasında önemli bir yere sahip olan *et-Ta'arruf*'ta, sûfilerin itikâdî açıdan Ehl-i sünnet ile uyum içinde olduklarını anlatmaya çalışmıştır. Kelâbâzî bu eseri boyunca savunmacı bir tavır sergilemekte, mümkün mertebe sûfilerin görüşleri ile Ehl-i sünnet'in fikirlerini birlikte vermeye gayret etmektedir. Onu böyle bir eser yazmaya yüreklendiren etkenlerden biri, şeyhi Fâris b. İsa ile Mâtürîdî'nin dostluğu olabilir. Ayrıca Kelâbâzî'nin ısrarla sûfilerin Ehl-i sünnet âlimleriyle aynı görüşü paylaştıklarını vurgulamasından, o sıralarda tasavvufa karşı çıkan bazı âlimlerin, Hallâc'ı bahane ederek sûfilerle uğraştıklarını ve onları Ehl-i sünnet'ten dışlamaya çalıştıklarını da gösterir. Ancak ne olursa olsun Kelâbâzî amacına ulaşmıştır. Hanefî kelâm ve fıkhi ile tasavvufu kendine has bir üslupla sentezlemeyi başarmıştır. Hem kendisinin hem de şeyhi Fâris b. İsa'nın Sünnî oldukları ittifakla kabul edilmiştir. İbn Kerrâm ve talebelerinin maruz kaldıkları muâmeleden kurtulmuş, dışlanmamışlardır. Süleyman Uludağ'a göre bu insanların hayatları hakkında yeterli ma'lûmât yoksa da düşünce ve inanç sistemleri gayet iyi bilinmektedir (Uludağ, 1992, s. 11).

Bu durumda, Orta Asya'da İslâm'ın yayılması için gayret eden, Bağdat'tan gönderdiği müridleri ile Mâverâünnehir'in Müslümanlaşmasına destek veren ve Hallaç Türkü olan aşk şehidi Mansûr'u daha dikkatli ele almak lazımdır. Müridleri Sünnî olan Hallâc-ı Mansûr'u, ondaki Ehl-i beyt sevgisini delil

göstererek heterodoks yapılarla veya Küleynî'den (ö. 329/941) sonra sistemleşmiş olan Şîlik ile birebir eşleştirmek de pek mümkün değildir. Hallâc'ın îdam hükmünü Mâlikî kadısı olan Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Ezdî (ö. 320/932) vermiştir. Devrin Hanefî kadısı İbnü'l-Bühlûl (ö. 318/930) ise verilen hükme ve Hallâc'ın îdamına karşı çıkmıştır (Uludağ, 1997a, 15/378). Tek başına bu hâdise bile Hanefîlerin sûfilere ne kadar toleranslı yaklaşıklarını göstermektedir. Ayrıca Nakşendiyye tarikatı mensupları arasında ilmi ile temâyüz etmiş olan Molla Câmî de *Nefahâtü'l-üns*'ünde Hallâc'ın Ehl-i sünnet çizgisinde bir mutasavvıf olduğunu nakleder (Câmî, 1995, s. 292).

Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*'unda mu'âmelât konusunda eser yazan sûfiler diye bir başlık açmış ve burada bazı sûfî âlimlerin isimlerini zikretmiştir. Bunlar arasında Hanefî müelliflere de yer vermiştir. Semerkant kadısı Hakîm es-Semerkindî (ö. 342/953) de burada ismi geçen Henefî sûfî mülliflerden biridir (Kelâbâzî, 1992, s. 43-44). Hakîm es-Semerkindî, Melâmetî şeyhi olan Ebû Bekir Verrâk'ın (ö. 280/893) talebesidir. Ebû Bekir Verrâk da uzun ömürlü velûd sûfilerden Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) mürididir, Melâmetîliğin ilk temsilcilerinden Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854) ile de görüştüğü nakledilir (Câmî, 1995, s. 259; Çift, 2013, 43/58-59).

Kelâbâzî'nin amacına ulaştığını gösteren kanıtlardan bir diğeri, kendisinden sonra gelen klasik dönem Hanefî fakihlerinden Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin tasavvuf ile yoğun bir şekilde ilgilenmesi ve bu alana katkı sunan bir eser yazmış olmasıdır. Debûsî Mâverâünnehir'in Semerkant ilinin Debûsiye köyünde dünyaya gelmiştir. Hilâf ilminin kurucusu olarak tanınan bir Hanefî fakihidir (Akgündüz, 1994, 9/66). Hilâf ilmi, mezhepler arası ihtilafları mukâyeseli bir şekilde ele alan ilim dalıdır. Bu ilim ile bazen ihtilaflar giderilir veya azaltılır, bazen de mezhepler arasındaki farklar delilleriyle bâriz bir şekilde ortaya konarak ayrılık netleştirilir ve artar.²¹ Debûsî, bazı fakihlerin sahtekârlar sebebiyle gerçek sûfilere de tenkit ederek arayı açmaya çalıştığı bir dönemde tasavvufu doğrudan ilgilenmiştir. Tıpkı bir mutasavvıf gibi tamamen tasavvufî nitelikte olan *el-Emedü'l-aksâ* isimli eserini yazarak, fikhin Sünnî tasavvuf ile yakınlığını ortaya koymuştur. *el-Emedü'l-aksâ* incelendiğinde neredeyse tasavvufun tüm konularını ele aldığı görülmektedir. Öyle ki meşhur tasavvuf klasiklerinden pek de farkı yoktur. Bir fakih tarafından kaleme alındığı için üslup bakımından kendine has farklı bazı özellikleri olan bir tasavvuf klasiği sayılır.

el-Emedü'l-aksâ'nın ilk tahkikli neşrini yapan muhakkik 'Abdulkâdir Ahmed 'Atâ, eserin yazılmasına, bazı kaba ve kibirli Hanefî fakihlerinin fikhî halka üstenci bakışlarına âlet etmeleri nedeniyle, Hanefî olarak tanınıp bilinen Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) Şâfî mezhebine geçmesinin sebep olduğunu söyler. Bu nedenle Hakîm et-Tirmizî'nin *el-Mesâilü'l-meknûne* adlı bir eser yazarak tasavvufu tenkit eden Hanefî fakihlerine cevap verdiğini ve Hanefîliği eleştirdiğini belirtir. Muhakkik 'Atâ'ya göre Tirmizî önemli bir âlim olduğu için, Debûsî mutasavvıflarla arayı düzeltmek amacıyla *el-Emedü'l-aksâ*'yı yazmıştır. 'Atâ'nın ifadesiyle *el-Emedü'l-aksâ*, Hakîm et-Tirmizî'nin bereketidir ('Atâ, 1988, s. 4). Bu tespitin kısmen doğruluk payı bulursa da *el-Emedü'l-aksâ*'nın yazılışının tek sebebinin bu olması mümkün değildir. Çünkü eserin içeriği tek bir sebebe hizmet etmekten çok, küllî olarak tasavvufun konularını ele aldığı gibi Debûsî'nin tasavvufî birikiminin yüksekliğini de göstermektedir. Üslup bakımından da içten gelen bir arzu ile yazıldığı anlaşılmaktadır.

Araştırmalar, Debûsî ve *el-Emedü'l-aksâ*'nın, Muhâsibî ve eserlerinden etkilendiğine ('Atâ, 1988, s. 5-6), daha sonra gelen bazı mutasavvıflara ve eserlerine de tesir ettiğine dâir tespitler ortaya koymaktadır. Tasavvufî ahlâk açısından Râğib el-İsfahânî'nin (ö. V/XI asır ortaları) *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*'sına, tasavvuf ontolojisi ve ülke-insan benzetmesi açısından İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye*'sine, tasavvufî aşk ve Allâh ile mahlûkât arasındaki ilişkiler açısından Endülüslü âlim ve vezir Lisânü'd-dîn İbnü'l-Hatîb'in (ö. 776/1374-75) *Ravzatü't-ta'rîf bi'l-hubbi's-şerîf*'ine tesir ettiği söylenmektedir ('Atâ, 1998, s. 6-8).

²¹ Bu ilim hakkında daha geniş bilgi için bk. (Özen, 1998), 17/527-538).

Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*'da Muhâsibî'nin *er-Ri'âye*'sinde yaptığı gibi sık sık isticvâb²² metoduna başvurmuştur. Soru sormuş cevap vermiştir. Ele aldığı konuları genelde dörde ayırarak açıklamış, yer yer benzetme ve teşbihlere başvurmuştur. Eserinde ulûhiyet, yaratılış, ruh, kalb, beden, akıl ve nefis başta olmak üzere tasavvufun pek çok konusuna yer vermiştir. Melek, insan ve şeytan arasındaki farklara değinmiş, insan için dünyanın bir imtihan yeri olduğunu vurgulamıştır. Ma'rifetü'n-nefs meselesi, yani insanın kendini tanıması, nefsin halleri, ayıpları ve tezkiyesi üzerinde durmuştur. İlim, ubûdiyet, zühd, rızık, tevekkül ve tessebbüb konularını îzâha ve aralarındaki irtibatı çözümlenmeye çalışmıştır. *el-Emedü'l-aksâ*'da sık sık âyet ve hadislerle başvuran Debûsî, pek çok tasavvufî kavramı kullanmış ve açıklamıştır.²³

Genelde furû'-i fıkıh ve usûl-i fıkıh alanlarındaki eserleri ile tanınan Debûsî, aslında çok yönlü bir âlimdir. Bunun en önemli kanıtı, *el-Emedü'l-aksâ*'dır. *el-Emedü'l-aksâ*, Debûsî'nin tasavvuf alanındaki yetkinliğini gösteren bir eserdir. Debûsî'nin fikhî eserleri ile kendisinden sonra gelen Pezdevî kardeşleri ve Serahsî'yi etkilediği bilinir. *el-Emedü'l-aksâ* ile de başta Mâverâünnehir havzası olmak üzere Kuzey Afrika ve Endülüs sûfîlerini bile etkilediği anlaşılmaktadır (Aslan – Aydın, 2022, s. 800-826).

Debûsî'den sonra onun yolunu takip eden ve klasik dönem fukahâ metodu usulcülere içinde önemli bir yere sahip olan Fahrulislâm Ebû'l-Usr Pezdevî (ö. 482/1089) de tasavvufa uzak birisi değildir. Onun ilim tasnifinde bu durum kendini gösterir. Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ila ma'rifeti'l-usûl* adlı eserinin başında ilmi ikiye ayırır. Bunlardan önem bakımından birinci sırada olanı ilm-i usûldür, ikincisi ilm-i furû'dur. İlm-i usûl îtikat ile ilgilidir ve asıldır; o da kelâmıdır. İkinci sırada gelen ilm-i furû' ise fıkıhtır. Fıkıh da ilm-i meşru', itkân-ı ma'rifet ve amel olmak üzere kendi içinde toplamda üç kısımdan oluşur. Pezdevî'ye göre fıkıhta ma'rifetin önemi büyüktür. Gerçek fakih; ilim, amel ve ma'rifetin üçünü birden birleştirendir. Üçünü birleştirmeyenlere bir yönüyle fakih denilse bile, diğer yönüyle fakih denilemez (Pezdevî, 2016, s. 89-92). Bu durumda tasavvufa karşı çıkanlar, nâkıs fakih olmuş olur. Çünkü tasavvuf; fıkıh ile kelâm, amel ile îmân ve beden fiilleri ile kalb arasında bağ kurmayı sağlayan ve bu bağı güçlendirmeye çalışan bir ilimdir. Tasavvufun bu özelliğini fark edemeyenler ona karşı çıkmaktadır. Pezdevî ise tasavvuf ismini kullanmasa da ilim tasnifinde "itkân-ı ma'rifet" ifadesine yer vererek, rol itibarıyla tasavvufun fıkıh ile kelâm arasında bir konuma sahip olduğunu belirtmektedir. Kanaatimizce Pezdevî'nin bu tespitinin temel sebebi, onun İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin fıkıh tanımına bağlı kalması ve bu tanımda "ma'rifetü'n-nefs" konusunda fıkıh ile tasavvufun birleşmiş olmalarıdır.

Hanefî fukahâ ve kelâm geleneği açısından Mâverâünnehir bölgesinde âlim yetiştirme konusunda dikkat çeken üç âile vardır. Bunlar Ebû Hafs, Pezdevî ve Neseî âileleridir. Ebû Hafs ve yakın çevresinin Hanefîlik için önemleri ve mânevî nüfuzları hakkında daha önce bilgi vermiştik. Pezdevî âilesinden Ebû'l-Usr Pezdevî'nin kardeşi Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (ö. 493/1100), fakih olmakla birlikte daha çok kelâmcılığıyla bilinir. Bunların dedeleri Ebû Muhammed 'Abdülkerîm b. Mûsâ el-Pezdevî'nin (ö. 390/999) ise "zâhid müftü" olarak tanındığı tespit edilmiştir (Eraslan, 2021, s. 63). Daha önce Ebû Mekhûl en-Neseî'nin (Üzüm, 2006, 32/570-571), Hanefî fıkıh ve kelâm âlimi bir zâhid olduğunu, ilk sûfîlerden Yahyâ b. Mu'âz'a talebelik yaptığını belirtmiştik. Torunlarından Ebû'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115) de Mâtürîdî'nin kurduğu Sünnî kelâm mezhebini geliştiren âlimlerden biri olarak tanınır (Yavuz, 2006, 32/568-570). Onun öğrencisi Necmüddîn Ömer

²² Muhâsibî, isticvâb adı verilen soru sorup cevaplandırma metodunu, *er-Ri'âye*'sinde "dedi-dedim" şeklinde uygulamıştır. Böylece akıllarda doğabilecek sorular sorulup cevap verilerek öğrenme ve eğitim kolaylaştırılmıştır.

²³ Tespitimize göre Debûsî'nin *el-Emedü'l-aksâ*'sının farklı iki tahkikli baskısı yapılmıştır. İlk tahkikli neşri 'Abdulkâdir Ahmed 'Atâ, ikincisi ise 'Abdülğani Mistû tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu neşirler ve eserin içeriği hakkında bk. Ebû Zeyd Abdullah ed-Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, thk. 'Abdulkâdir Ahmed 'Atâ (Kahire: Dârü't-Türâsî'l-Arabî, 1408/1988); Ebû Zeyd Abdullah ed-Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, thk. 'Abdülğani Mistû (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1429/2008). Ayrıca yazma nüshaları için bk. Atif Efendi, no: 1384; Beyazid Devlet Kütüphanesi Veliiyuddin Efendi, no: 1633-1682; Laleli, no: 1337; Şehit Ali Paşa, no: 2/1459; Esad Efendi, no: 1/3521; Carullah Efendi, no: 984 ve Topkapı Sarayı, no:307.

Nesefî (ö. 537/1142) de yine Hanefî fakîhi, muhaddis, müfessir ve kalamcıdır (Aslantürk, 2006, 32/571-573). Ayrıca Ömer Nesefî tasavvuf ile de ilgilenmiştir. Tasavvufî ekoller hakkında *Kitâb fî-mezâhibi'l-mutasavvıfa* adlı, hacmi küçük muhtevâsı büyük bir risâle yazmıştır. Bu risâlesinde Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebi üzere olan sûfilere övmüş ve onların istikâmet üzere olduklarını belirtmiştir. İbâhîlik ve hulûl içeren, ibâdeteye gerek olmadığını iddia eden sûfî görünümlü mutasavvıfların yanlış yolda olduklarını açıklamıştır (Nesefî, 1992, s. 259-263).

Sonuç

Fıkıh, verdiği hükümler ve oluşturduğu mezhepler vâsitasıyla Müslümanlar üzerindeki etkinliğini hep sürdürmüştür. En önemli fikhî mezheplerden biri, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen Hanefîlik'tir. Ebû Hanîfe hem ticâret hem de ilim ile uğraşmış bir âlimdir. Kazancını ilim yolunda harcamış, kendisi zâhidâne bir yaşam sürmüştür. Onun ders halkasına katılan ya da yanında yetişen zâhidler de olmuştur. Ebû Hanîfe'den sonra da Hanefîliğin içinde kendine has bir zühd anlayışı hep devam etmiştir.

Hanefîliğin benimsendiği yerlerden biri Mâverâünnehir coğrafyasıdır. Buralarda Hanefîlik, İslâm'ın anlaşılması ve yayılmasında en aktif rolü üstlenmiştir. Bu nedenle Mâverâünnehir'de İslâmî hayatın, coğrafya şartları ve Hanefî mezhebi üzerinden şekillendiği söylenebilir. Nitekim Mâtürîdî kelâm ekolü de burada Hanefîliğin bünyesinden doğmuştur. Hanefîler fıkıh ve kelâm ile ilgili oldukları kadar zühd ve tasavvuf ile de ilgilidirler. Zîrâ zâhid ve sûfiler Mâtürîdîlik'ten önce burada zaten varlardı. Öyle ki, Mâverâünnehir'e Hanefîliği getiren ilk kuşaklardaki isimlerin neredeyse tamamının zâhid olarak nitelendirildiği görülmektedir. Bu durumda başlangıçta Mâverâünnehir'de Hanefîlik; fikhî, kelâmî ve tasavvufî bünyesinde barındıran kuşatıcı bir İslâmî anlayış olarak kabul görmüştür.

Mâverâünnehir'de bir ilmî disiplinin ve onun uzmanlarının diğer bir alanı etkilemesinden daha çok âlim ve sûfilere karşılıklı etkileşimlerinden söz etmek daha doğru olacaktır. Çünkü bu bölgede Hanefî fikhî, Mâtürîdî kelâmî ve Ehl-i sünnet tasavvufunun bütüncül bir duruş sergiledikleri görülmektedir. Bu durum İslâmîyet lehine başarıyı getirmiş, bir taraftan zâhirî dîn ilimlerinde brans körlüğüne düşme önlenmiş, diğer taraftan da sûfiler ile âlimlerin birbirlerine yaklaşımları sağlanmıştır.

Fakihlerin Mâverâünnehir civârında gelişen Ehl-i sünnet tasavvufuna yaptıkları en büyük katkı, görüşleri ve verdikleri fetvalarla yanlış uygulamaların önüne geçmek suretiyle gerçekleşmiştir. Sûfiler de onların görüşlerinden yararlanarak istikâmetlerini korumuşlardır. Bu durum Mâverâünnehir'de Ehl-i sünnet tasavvufuna meşrûiyet kazandırmıştır. Aykırı akımlarla mücadeleye ciddi önem verilen Hanefî-Mâtürîdî ortamında tasavvufun başka türlü meşrûiyet kazanması da mümkün değildir. Nitekim bu bölgede tasavvufî görünümü Ehl-i sünnet dışı ezoterik bâtnî yapılara Hanefî fakih ve kelâmcılar karşı çıkmışlar ve aykırı gördükleri fikirlerin yayılmasını engellemeye çalışmışlardır. Sünnî sûfilere ise mânî olmamışlardır.

Mâverâünnehir'de toplumdan ve insanlardan uzak münzevî yaşam sınırlı kalmış, yaygınlaşmamıştır. Bu bölgede hayatın içinde yaşanan bir tasavvuf anlayışı gelişmiştir. Amelî tasavvuf nazarî tasavvufun önüne geçmiştir. Bunda da Hanefîliğin ve Ebû Hanîfe'nin kişiliği etkili olmuştur. Çünkü Ebû Hanîfe, hayattan kopmamış, bir şekilde hep yaşamın içinde aktif olarak bulunmuştur. Derslerini bile monoton takrîr usûlüyle değil de tartışmaya açık interaktif metod ile vermiştir. Ebû Hanîfe'nin yolunu takip ederek oluşturulan Hanefîlik'te de zühd anlayışı buna göre şekillenmiş, dünya işlerinden soyutlanmak ve boş durmak hoş karşılanmamış, bir işle uğraşmak önemsenmiştir. Hanefîlerin bir kısmı ilimle meşgul olurken, pek çoğu da kabiliyetine göre bir mesleğe, sanata ya da makbul bir beceriye sahip olmaya çalışmıştır. Bundan dolayı İmâm Muhammed yaşamda helâl, haram ve Allâh'ın emirlerine dikkat etmeyi zühd saymış, alış-verişe dâir yazdığı *Kitâbü'l-buyû*'u da zühd kitabı olarak nitelendirmiştir. Hanefîlik'ten beslenen bu zühd anlayışının tasavvufa yansması ise daha çok "fütüvvet" ve "melâmet" kavramları ile ifade edilmiştir. Meşrû sınırlar içinde kalan tevekkül ve teslîmiyet kabul görmüş ve sürdürülmüştür.

Emevî ve Abbâsî yönetiminin Mevâlî politikaları, siyâsî sonuçların yanında îtikâdî sonuçlar da doğurmuştur. Yöneticilere olan güven ve ümidin azalması, Müslümanların bir kısmında kalben Allâh'a yönelmeyi arttırmıştır. Merkezî yönetimin uygulamalarına siyâsî ve îtikâdî açıdan tepki veren Mürciî hareket de merkezden uzak yerlerde bünyesinden farklı fırkalar çıkarmıştır. Mürciî tepki Mâverâünnehir bölgesinde önce Hanefiliğin kabulüne, arkasından Kerrâmîliğin doğmasına, sonra da Ehl-i sünnet ekseninde Hanefî fikhî ile Mâtürîdî akâidinin kurumsallaşmasına neden olmuştur. Melâmetî hareket ve fütüvvet de aynı ortamda bizzat Ebû Hanîfe'nin kendisi ve zâhid talebelerinin fikir ve davranışlarından beslenerek gelişmiştir.

Fütüvvet anlayışı daha sonra alperen derviş tipi ile Ahîlik kurumunun doğmasına zemin hazırlamıştır. Tasavvufî bir tarz olarak Melâmîlik ise zamanla ikiye ayrılmış ve varlığını hep sürdürmüştür. O tarzlardan birinde Sünnîlik ve müteşerrîlik vurgusu yüksektir. Bu tarz melâmet, Hâcegân silsilesinden Yesevîlik ve Nakşîliğe nüfûz etmiştir. Diğerinde ise Allah, tevhîd, Peygamber ve Ehl-i beyt sevgisi öne çıkmakla birlikte müteşerrî yön zayıftır. Bu tarz melâmet de Kalenderî bir tavra dönüşerek Haydarîlik, Babaîlik ve Bektaşîlik gibi tarikatların içinde varlığını sürdürmüştür. Torunu Elvan Çelebi'nin (ö. 760/1359) Baba İlyas'ı (ö. 637/1240) Ebû Hanîfe'ye, müridlerini de Hanefî mezhebine bağlı Bâyezîd-i Bistâmî'ye benzetmesi, Anadolu'daki heterodoks Müslümanlığın kökünde de Hanefîlik bağlantısının bulunduğunu göstermektedir (Çelebi, 2014, 15a-16a). Netice itibâriyle Melâmetî düşüncenin arka planda fikrî alt yapısını oluşturan isimlerin çoğunun ya Hanefî mezhebine mensup oldukları ya da en azından kültürel ortam olarak Hanefîlerle irtibatlarının bulunduğu anlaşılmaktadır.

Amelî îmandan bir cüz saymamanın, ibâdetlerde gevşemeye sebep olacağı düşünülür. Ancak fikirleriyle insanların müslümanlaşmasını kolaylaştıran Hanefî âlimlerin hiçbiri, şahsî ibâdet ve kulluklarında gevşek davranmamışlardır. Tam aksine daha fazla ibâdet etmişlerdir. Bunun sebebi de ibâdet ile ma'rifet arasında ilişki kurmuş olmalarıdır. İmandan sonra gelen ibâdet, yakîn ve ma'rifetin artmasına vesiledir. Hanefîlere göre îmân kesin bir kabuldür. İmanda derece, seviye ve kısmîlik olmaz. Bu nedenle de îmân artıp eksilmez. Artan ve eksilen yakîn ve ma'rifettir. Mü'minin ibâdet ve amelî arttıkça ma'rifeti de artar. Ma'rifetin artması konusunda Ehli sünnet sûfilere ile Hanefîler yakın düşüncelere sahiptir. Bu nedenle tasavvufun, fikren Hanefîlik ve Mâtürîdîliğe, Şâfîlik ve Eş'arîlik'ten daha yakın olduğu bile düşünülebilir.

Bu çalışmada, Hanefî gelenekteki zühd anlayışı ile Nakşbendiyye'deki halvet der-encümen (halk içinde Hak ile beraber olmak) prensibinin bağlantısına dikkat çekilmiştir. Nakşbendiyye'de ve Hâcegân geleneğinde nazar ber-kadem (önüne bakmak), vukûf-i zamânî (zamâna vâkıf olmak, içinde bulunulan vakitte ne farz ise onu yapmak), vukûf-i kalbî (kalbe vâkıf olmak), hûş der-dem (her nefeste Allah bilincini korumak, gaflete düşmemek), yâd-kerd (dille Allâh'ı anmak) gibi önemle üzerinde durulan başka esaslar da vardır. Bunların Hanefîlik'teki fikhî ya da îtikâdî hükümlerle irtibatı, araştırılıp incelenmeyi beklemektedir. Zîrâ dille ikrâr ile yâd-kerdin, vukûf-i kalbî ve hûş der-dem ile ma'rifetin, vukûf-i zamânî ile de Hanefî fikhîde ibâdetlerin vakit tâyini konuları irtibatlı olabilir. Ayrıca Hanefîlikteki gözle bakma ve görmeye dâir fikhî hükümler ile Nakşîlikteki nazar ber-kadem uygulamaları arasında ilişkiler bulunabilir.

Kaynakça

- 'Atâ, 'A. A. (1408/1988). "Mukaddime". *el-Emedü'l-aksâ*. 3-27. Kahire: Dârü't-Türâsî'l-Arabî.
- 'Aclûnî, İ. (1352/1933). *Keşfü'l-hafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî.
- Akgündüz, A. (1994). "Debûsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/66-67. İstanbul: TDV Yayınları.
- Algar, H. (1996). "Hâcegân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/431. İstanbul: TDV Yayınları.
- Aslan, N. – Aydın, Mustafa Ş. (2022) "İlk Dönem Hanefî Fakihlerden Ebû Zeyd ed-Debûsî ve Tasavvufa Dair 'el-Emedü'l-aksâ' İsimli Eseri". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/3 (Eylül), 800-826.

- Aslantürk, A. H. (2006) "Nesefî, Necmeddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/571-573. İstanbul: TDV Yayınları.
- Attar, F. (1984). *Tezkiretü'l-evliyâ*. trc. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür Yayınları.
- Bedir, M. (2020). "Ebû Hafs el-Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/364-366. Ankara: TDV Yayınları.
- Bilgin, M. (1997). "Hâtîm el-Esam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/470-472. İstanbul: TDV Yayınları.
- Bilmen, Ö. N. (1985). *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi.
- Bolat, A. (2010). "Şakîk-ı Belhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/305-306. İstanbul: TDV Yayınları.
- Bolat, A. (2015). "Tasavvufun Doğuşu". *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. 105-130. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Bolat, A. (2011). *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Buhârî, M. (1422/2001). *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dârü Tavki'n-Necât.
- Câmî, A. (1995). *Nefahâtü'l-üns*. trc. Lâmiî Çelebi. haz. Süleyman Uludağ – Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları.
- Çelebi, E. (2014). *Menâkıbu'l-kudsiyye fî menâsibi'l-ünsiyye*. haz. İsmail E. Erünsal – A. Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Çift, S. (2013). "Verrâk, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/58-59. İstanbul: TDV Yayınları.
- Debûsî, A. (1408/1988). *el-Emedü'l-aksâ*. thk. 'Abdulkâdir Ahmed 'Atâ. Kahire: Dârü't-Türâsi'l-Arabî.
- Ebû Dâvûd, S. (1430/2009). *Sünenü Ebî Dâvûd*. 7 Cilt. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye.
- Ebû Hanîfe, İ. Â. (1992a). *el-'Âlim ve'l-müte'allim*. nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî. 11-42. trc. Mustafa Öz. 9-32. *İmam-ı Azamın Beş Eseri*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Ebû Hanîfe, İ. Â. (1992b). *el-Fıkhu'l-ebvat*. nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî. 43-67. trc. Mustafa Öz. 35-52. *İmam-ı Azamın Beş Eseri*. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Eraslan, Y. (2021). *Mâtürîdîlik ve Tasavvuf*. Ankara: TDV Yayınları.
- Erginli, Z. (2020). "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/13-16. Ankara: TDV Yayınları.
- Filibeli, A. H. (1910) "Tasavvuf-i İslâmî". *Hikmet*. 5/ 2-3 (10 Cemaziyelevvel 328 / 6 Mayıs 1326 / 19 Mayıs 1910).
- Gazzâlî, M. (2010). *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 6 Cilt. thk. Ali Muhammed Mustafa- Sa'îd el-Mehâsinî. Dımaşk: Dârü'l-Feyhâ - Dârü'l-Menhel.
- Gazzâlî, M. (2017). *el-Münkizü mine'd-dalâl ve'l-müfsih bi'l-ahvâl*. thk. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları.
- Gölcük, Ş. (1993). "Cehmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/234-236. İstanbul: TDV Yayınları.
- Görgün, T. (2005). "Ebû Hanîfe'nin Fıkıh Tanımı". *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri (16-19 Ekim 2003, Mudanya)*. 1/147-152. Bursa: Kurav Yayınları.
- Güngör, M. (1993). "Cessâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-428. İstanbul: TDV Yayınları.
- Gürer, D. (1997). *Abdülkâdir Geylânî ve Kâdiriyye'nin Kolları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Gürer, D. (2019). *Düşünce ve Kültürde Tasavvuf*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

- Hacak, H. (2024). "Klasik Dönemde Fıkıh Usûlü". İslâm Düşünce Atlası. Erişim 22 Haziran 2024. <https://islamdusunceatlası.org/klasik-donemde-fikih-uslu>
- Harkûşî, 'A. (1999). *Kitâbü Tehzîbü'l-esrâr*. thk. Bisâm Muhammed Bârûd Abu Dabi: Mecme'u's-Sakafî Hucvirî, Ali b. Osman el-. *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- İsfahânî, A. (1997). *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, thk. Mustafa 'Abdülkâdir 'Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye.
- İbn Haldun. (1984). *Şifâu's-sâil li-tehzîbi'l-mesâil*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah yayınları.
- İbn Kemâl, *Vücûd Risâlesi*, trc. Ali Nihad Tarlan. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler OE_Yz_1723-b/297.71
- İbn Kesîr, İ. (1998). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. 'Abdülmuhsin et-Türkî. Riyâd: Dârü'l-Heclî't-tab'ati ve'n-neşr - Dârü 'İlmi'l-Kütüb.
- İbn Mâce, M. (ts.). *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütubi'l-'Arabiyye.
- İbnü'l-Cevzî, 'A. (1992). *el-Muntazam fî târihi'l-mülûki ve'l-ümem*. thk. Muhammed 'Abdülkâdir Atâ ve Mustafa 'Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye.
- İbnü'l-Cevzî, 'A. (1994). *Sifatü's-safve*. 2 Cilt. İskenderiye: Dârü İbn Haldûn.
- İzmirî, S. (1309). *Hâşiyetü'l-fazli'l-İzmirî 'ale'l-Mir'ât*. İstanbul, Matba-i Âmire.
- Kandemir, M. Y. (2000). "İbrâhim b. Tahmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/353. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kara, M. (1992). "Bişr el-Hâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/221-222. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kara, M. (1994). "Dâvûd et-Tâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/48-49. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kara, M. (1997). "Hakîm Ata". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/183-184. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kelâbâzî, M. (1992). *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. haz. Mahmûd Emîn en-Nevâvî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs.
- Konuk, A. A. (2017). *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Kuşeyrî, A. (ts.). *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî ilmi't-tasavvuf*. thk. Ma'rûf Zerrîk – Ali Abdülhamîd Baltacı. Beyrut: Dârü'l-Cîl.
- Kutlu, S. (2020). "Muhammed b. Kerrâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/546-547. Ankara: TDV Yayınları.
- Mâtürîdî, E. M. (2005-2011). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 17 Cilt. nşr. Bekir Topaloğlu vd. İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Molla Husrev, M. (1321). *Mir'âtu'l-usûl fî Şerhi Mirkâti'l-vusûl*. Dersaadet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye.
- Münâvî, A. (ts.). *el-Kevâkbü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdâti's-sûfiyye*. thk. Abdülhamîd Sâlih Hımdân. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-türâs.
- Müslim, E. H. (1415/1994). *Sahîhu Müslim*. Beyrût: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye.
- Nesâî, A. (1996). *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Nesefî, Ö. (1992). "Kitâb fî-mezâhibi'l-mutasavvifa". trc. Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*. 259-263. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Olgun, T. (2023). *İlim Tasniflerinde Tasavvuf*. Ankara: Kalem Neşriyat.
- Öğüt, S. (1994). "Ebû Yûsuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.10/260-265. İstanbul: TDV Yayınları.
- Öngören, R. (2000). "İbrâhim b. Edhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/293-295. İstanbul: TDV Yayınları.

- Öngören, R. (2009). "Sûfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/471-472. İstanbul: TDV Yayınları.
- Özdirek, R. – Çavuşoğlu, A. H. (2010). "Süfyân es-Sevrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/23-28. İstanbul: TDV Yayınları.
- Özen, Ş. (1998). "Hilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/527-538. İstanbul: TDV Yayınları.
- Öztürk, Y. N. (1988). *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatler*. Bursa: Sidre Yayıncılık.
- Pezdevî, F. A. (2016). *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. thk. Sâid Bekdâş. Medine: Dârü's-Sirâc – Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Sâfi, 'A. (2009). *Reşahât Ayne'l-hayât*. sad. Necip Fazıl Kısakürek. İstanbul: Eser Kitap.
- Sargın, İ. (2014). *İslam Hukukunun İlâhî ve Beşerî Boyutu*. Kahramanmaraş: Noya Medya.
- Serahsî, M. (1331). *el-Mebsût*. Kâhire: Matba'atü's-Sa'âde.
- Serrâc, E. N. (1960). *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Mısır: Dârü'l-Kütübü'l-Hadîse – Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ.
- Sever, M. (2017). *Ahmed Yesevî'nin III. Halifesi Hakîm Süleymân Ata Hikmetler ve Kıssalar*. Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları
- Şener, A. (1993). "Cüzcânî, Ebû Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/98. İstanbul: TDV Yayınları.
- Tirmizî, M. (1996). *el-Câmi 'u'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avad Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî.
- Türcan, T. (2005). "Fıkıhtan İslâm Hukukuna -Fıkhın İslâm Hukukuna Evrilme Sürecinde Bazı Düşünceler-". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 11-22.
- Uludağ, S. (1997a). "Hallâc-ı Mansûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/377-381. İstanbul: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (1997b). "Hankah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/42-43. İstanbul: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2022). "Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/192-193. Ankara: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (1992). "Kelâbâzî'nin Hayatı ve Ta'arruf", *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*. 11-43. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Uludağ, S. (2009). "Serî es-Sakatî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/564-565. İstanbul: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2022). *Tasavvuf Dersleri*. İstanbul: Sûfi Kitap.
- Üçer, İ. H. (2024). "Klasik Dönem". *İslâm Düşünce Atlası*. Erişim 22 Haziran 2024. <https://islamdusunceatlası.org/klasik-donem>
- Ünlü, N. (1984). *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Üzüm, İ. (2006). "Nesefî, Mekhûl b. Fazl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/570-571. İstanbul: TDV Yayınları.
- Varol, M. B. (2004). *Hilâfet Mücadelesinde Ehli Beyt Nesli*. Konya: Yediveren Kitap.
- Yavuz, Y. Ş. (1999). "İbn Fûrek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/495-498. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2006). "Nesefî, Ebü'l-Muîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/568-570. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yazıcı, İ. (2009). "Semerkandî, Ebü'l-Leys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/473-475. İstanbul: TDV Yayınları
- Yılmaz, H. K. (2010). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat.

MAVERAÜNNEHİR TEFSİR MÜKTESEBATINDA MUTEZİLE ELEŞTİRİSİ

Doç. Dr. Muhammed Bahaeddin YÜKSEL¹

Öz

İslam öncesi farklı dîn ve kültürler ev sahipliği yapan Mâverâünnehir, İslam ile tanıştıktan sonra bölgede Türk-İslam kültürü hâkim olmuş, tefsir, hadis, fıkıh ve kelam ilimleri yanında akli ilimlerde de yetkin alimlerin yetiştiği bir kültür merkezine dönüşmüştür. Bölgede Maturidilik kelam ekolünün kurucusu Mâturîdî, İslam tarihinde son derece derin etkiler bırakan bölgenin seçkin alimlerindedir. Hanefi-Mâturîdî İslam'ın rengiyle boyanmış ehl-i sünnet görüşünün hâkim olduğu bölge, özellikle Mutezilî alimlerin bölgeye gelmesinden sonra Mâverâünnehir yoğun bir şekilde Mutezilî düşüncelerin yayılmasına sahne olmuştur. Sünnî düşüncenin kıyasıya eleştiriye maruz kaldığı bölgede Mâturîdî, Mutezilenin ortaya attığı hemen bütün görüşleri Kuran ve sünnet çerçevesinde eleştiri konusu etmiştir. Yaptığı eleştirilerde konuları son derece yetkin ve başarılı bir şekilde savunmuş ve Mutezilî görüşlerdeki eksiklik ve hataları dile getirmiştir. Bu eleştirilerin yer aldığı muhallet eseri *Kitâbu ehli's-sunne* ve *Kitâbu't-tevhîd* isimli iki eser, yazıldığı günden bugüne İslam düşüncesi üzerinde derin etkiler bırakmıştır. İmam Mâturîdî, eleştirilerinde kimi zaman mutedil bir üslup, kimi zaman da sert bir üslup kullanmıştır. İhtilafa medar olan konularda her iki taraf da büyük oranda aynı ayetleri söylemlerine delil getirmişlerdir. Sonuçta imam Mâturîdî, Mutezile düşüncesine sahip insanların sahih bir tevhid inancına sahip olduğunu ve kimi düşüncelerinde isabet ettiklerini söyleyerek, kategorik bir düşünceye değil, analitik bir düşünceye sahip olduğunu göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Kuran, Mâturîdî, Mutezile, Te'vilâtu ehli's-sunne, Kitâbu't-tevhîd*

Criticism Of Mutazila In The Tafseer Acquisition Of Mâ-warâ'un-nahr

Abstract

Transoxiana, which hosted different religions and cultures before Islam, is a cultural center where Turkish-Islamic culture dominated the region after the introduction of Islam, and where scholars who are competent in rational sciences as well as tafsir, hadith, fiqh and theology were trained. Maturidi, the founder of the Maturidi theological school in the region, is one of the distinguished scholars of the region who left a profound impact on Islamic history. The region where the Ahl al-Sunnah view painted with the colors of Hanafi-Maturidi Islam is dominant, and especially after the arrival of Mutazili scholars to the region, Transoxiana witnessed the intense spread of Mutazili thoughts. In the region where Sunni thought was subjected to fierce criticism, Maturidi criticized almost all the views put forward by the Mu'tazilites within the framework of the Quran and the Sunnah. In his criticisms, he defended the issues very competently and successfully and pointed out the deficiencies and errors in Mutazili views. The two works named *Kitâbu ehli's-sunne* and *Kitâbu't-tevhîd*, which contain these criticisms, have left a deep impact on Islamic thought since the day they were written. Imam Mâturîdî sometimes used a moderate style and sometimes a harsh style in his criticisms. On issues that cause disagreement, both sides have used largely the same verses as evidence for their statements. As a result, Imam Mâturîdî showed that people with Mu'tazila thought have an authentic belief in monotheism and that they are correct in some of their thoughts, and that they have an analytical thought, not a categorical one.

Keywords: *Tafsir, Quran, Mâturîdî, Mu'tazila, Te'vilâtu ahli's-sunnah, Kitâbu't-tawhid*

Giriş

Buhara, Semerkant, Tirmiz, Taşkent ve Fergana gibi şehirleri ihtiva eden Mâveraünnehir, batı ile doğu devletlerini birbirine bağlamış, büyük ipek yolu üzerinde bulunan ilim ve kültür merkezidir.

¹ Develi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Ana Bilim Dalı.

İslam ile tanıştıktan sonra hızla Müslümanlığın yayıldığı bölge VIII. yüzyılın sonunda İslam hilafetine bağlanmıştır. Araplar Amu Derya (Ceyhun) ile Siri Derya (Seyhun) arasındaki bu vadiyi Mâverâünnehir olarak isimlendirmişlerdir. Bu isim orta çağda oldukça revaç bulmuş, gerek Arap ve İran yazarları tarafından ve gerekse bu topraklar üzerinde yaşayan Türkler tarafından yirminci yüzyıl başına kadar benimsenerek kullanılmıştır.

İslam öncesi Mâverâünnehir'de Zertüştiliğin etkisi söz konusudur. Ancak özellikle İslam'ın bölgeye hâkim olmasıyla bu etki kaybolmuş ve halkın büyük bir teveccüh gösterdiği İslam, ehl-i sünnet anlayışı üzere seçkin alimlere ev sahipliği yapmış, ilim ve kültürde merkezi bir hüviyet kazanmıştır. Bölgeyi daha önce yurt edinen Türklerin, İslam'ı kabul etmeleri sonrasında ortaya koydukları Türk-İslam kültürü, bölgenin gelişmesi ve İslam tarihi açısından önemli bir rol oynamıştır. Bölge tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi dini ilimler yanında felsefe gibi aklî ilimler açısından da son derece yetkin alimlerin bağrında yetiştiği bir coğrafyadır.

Bölgede yetişen alimler arasında örneğin İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) görüşlerinin, İslam aleminin büyük bir kesiminde takip edilen bir ekole dönüştüğünü görmekteyiz. Onun görüşlerini temsil eden Mâtürîdilik ekolü, akıl ve naklin büyük ustalıklı mecedildiği yaygın bir mezhep olmuştur. Öyle ki Mâvrâünnehir kelamı denilince ilk akla gelen İmam Maturidi ve onun mezhebi olan maturidiliktir. Gerek İmam Mâtürîdî ve gerekse ondan önceki imamlar, Mâvrâünnehir bölgesini, ehl-i sünnet'in Hanefî ekolünün muhkem bir kalesi yapmışlardır. Ne var ki ehl-i sünnetin kalesi olan Mâverâünnehir, bir süredir Mutezilî görüşlerin etkisi altına girmiştir. Özellikle Abbasî halifesi Mütevekkil'in (ö. 247/861) hicrî 234 senesinde *Halku'l-Kur'ân* söylemi üzerinden yayılan mihneye son verip Mutezilî alimleri hilafetin büyük şehirlerinden uzaklaştırıp yerine ehl-i hadis alimlerini getirmesi üzerine Semerkant'ı kendilerine yurt edinen Mutezilî alimler, görüşlerini bu bölgede yaymaya başlamışlardır. Dolayısıyla Mâverâünnehir artık sünnî düşüncenin Mutezilî görüşlerle kıyasıya mücadelesine sahne olacaktır. İşte bu meydan okumaya karşı İmam Mâtürîdî'nin ipi göğüslediğine şahit oluyoruz. İmam Mâtürîdî yazdığı 14 eserinden beşini Mutezile görüşlerinin eleştirisine hasretmiştir. Bunlardan üçünü Bağdat Mutezile ekolünün başını çeken Ebu'l-Kasım el-Ka'bi'ye (*Reddü tehzîbi'l-cedel li'l-Ka'bi*, *Reddü evâili'l-edille li'l-Ka'bi*, *Reddu vaîdi'l-fussâk li'l-Ka'bi*), birisini Basra Mutezile ekolünün lideri Ebu Ömer Muhammed b. Ömer el-Bahilî'ye (ö. 300/913) (*Reddu'l-usûli'l-hamse li-Ebî Ömer el-Bâhilî*) ve bir eserini de genel olarak Mutezilî düşüncenin eleştirisine (*Beyânu vehmi'l-Mu'tezile*) ayırmıştır.

İmam Mâtürîdî, Mutezile'ye yönelik eleştirilerini sadece bir ekol olarak düşünceleri çerçevesinde değil, aynı zamanda temsilcileri açısından da eleştirmiş ve bu eleştirilerini muhteşem eseri *Te'vilâtu'l-Kur'ân/Te'vilâtu ehli's-sunne* isimli eserinde dile getirmiştir. Büyük imam, tefsirinde Kur'an ayetlerinin genel olarak Mutezilî düşüncüyü nakzeder bir mahiyette olduğunu belirtmiş, eleştirileri kimi zaman yumuşak, kimi zaman ise tahkir seviyesinde şiddetli olmuştur. Eleştiri dozunun şiddet içerdiği kimi anlarında Hz. Musa'nın söz anlamayan halkının dahi Allah'ı Mutezile'den daha iyi anladıklarını (el-Mâtürîdî, 2005, s. 1/493); bir başka vesile ile de İblis'in dahi Allah'ı onlardan daha iyi tanıdığını belirtmiştir (Mâtürîdî, 2005, s. 6/442, 7/79). *Kitâbu't-Tevhîd*'de oldukça geniş yer verdiği Mutezile eleştirisinde onların, Mecusî, Dehrî, Zındık, Senevî, Münecim ve Tabiatçı zihniyete sahip olanlara benzediklerini söyler (el-Mâtürîdî, 2005, s. 1/493). Eleştirilerini tekit etmek için de bir vesile ile Hz. Peygamberden nakledilen ve Mutezile'nin kastedildiği "Bu ümmetin mecusileri, Kaderiye'dir" (Ebu Davud, "Sünnet", 16) rivayetini aktarır (Mâtürîdî, 1431, s. 141, 314).

İmam Mâtürîdî'nin eserlerine baktığımızda eleştirdiği Mutezilî alimler arasında Hasan Basrî (öl. 110/728), İbrahim b. en-Nazzâm (öl. 231/845), Ebû Huzeyl el-Allâf (öl. 235/849), Ebu Ali el-Cubbâî (öl. 303/916), Cafer b. Harb (öl. 236/850-51), Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi (öl. 319/931), İbnu'r-Râvendî (öl. 301/913-14), Ebu İsâ el-Verrâk (ö. 247/861), Ahmet b. Sehl Ebu Zeyd (ö. 322/934), Ebu Bekir el-Asamm (ö. 200/816), Ömer el-Bâhilî (öl. 300/913) gibi Mutezilî isimleri görmekteyiz. Eleştiri konusu olarak da tevhid, Allah'ın sıfatları, şefaat, ecel, salâh, Allah'ın görülmesi (Rü'yetu'llah), iman, amel-

iman bütünlüğü, imanda istisna, kulların fiilleri, kudret ve istitâ'at, nübüvvet, büyük günah (mürtekeb-i kebîre), Allah'ın fiillerinde zorunluluk meselesi gibi konular olduğunu görmekteyiz. İmam Maturîdî'nin bu eleştirileri Mutezile'nin Mâverâünnehir'de etkisinin yavaş yavaş azalmasına ve zamanla da ortadan kalkmasına vesile olmuş, dolayısıyla Mâverâünnehir'in ehl-i sünnet ve Hanefî yorumunun muhkem bir kalesi olarak kalmasını sağlamıştır.

İmam Mâturîdî'nin Mutezileye yönelik eleştirilerinde kategorik bir yaklaşımla bütünüyle ret yönünde bir algı yoktur. Her ne kadar eleştirilerinde ağır bir dil kullanmış ve Mutezilenin bir tür zındıklık olduğunu, bunun yanı sıra Kelam ilminden yana nasipsiz oldukları gibi eleştirileri söz konusu olsa da Mâturîdî eleştirilerinde analitik bir yaklaşım sergilemeyi başarmıştır. Örneğin Mutezileye ait kimi görüşlerin isabetli olduğu kanaatinde olmuş, bunu açıkça dile getirmiş, takdir etmiş, hatta kimi Mutezilî alimlerin birçok yorumundan da istifade etmiştir. Örneğin Mutezilî alimlerden Câhiz'i (öl. 255/869) son derece mahir bir dil uzmanı, Ebû Zeyd el-Ensârî'yi (öl. 215/830) Hz. Peygamberin nübüvvetine dair izahlarında oldukça isabetli ve başarılı bulmuş, Câfer b. Harb'in (öl. 236/850-51) görüşlerine müracaat etmiş ve en çok da Ebû Bekir el-Esamm'ın (öl. 200/816) görüşlerini takdir etmiş ve yorumlarına katılmıştır. Sert eleştirilerine rağmen, sonuçta Mutezile'nin sahih bir tevhit inancına sahip insanlar olduğunu belirtmiştir. Bu durum, Mâturîdî'nin ihtilaf konularına insaf ve hakkaniyetle yaklaştığının açık bir göstergesidir.

Bu çalışmada imam Mâturîdî ve Mutezile arasında ihtilaf konusu olan bütün konular ele alınmayacaktır. Kaldı ki İmam Mâturîdî, Mutezilenin *emr-i bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi 'ani'l-münker* konusu ile *sarfe görüşü* dışında hemen bütün konularda ihtilaf etmiştir. Bütün bu ihtilaf konularının bu çalışmada ele alınması mümkün değildir. Bunun yerine farklı konularda ve temsil kabiliyeti yüksek olan hususlarda örnek kabilinden konular ele alınacaktır.

1. Allah'ın görülmesi (Rü'yetu'llah)

Mutezile, tevhit akidesine aykırı olacağı nedeniyle Allah'ın ahirette görüleceği düşüncesini reddetmiştir (Kâdî 'Abdulcebbar, ts., s. 4/134). Mutezile bu görüşüne paralel olarak Allah'ın ahirette görüleceğine dair delil olarak getirilen ayetleri müteşâbih kategorisinde değerlendirmiş; buna işaret eden rivayetleri ise haber-i vahit oldukları gerekçesiyle delil olmaya elverişli bulmamıştır. Zira Mutezile açısından Allah'ın ahirette görülmesi, Allah'ın cisim olması halinde mümkün olabilir ki bu Allah için düşünülemez. Şu hâlde Allah'ın ahirette görülebileceğine dair serdedilen delillerin, tevhit akidesine uygun gelecek şekilde tevil edilmesi gerektiğini düşünmüştür. Kâdî Abdulcebbar (öl. 415/1025) rivayet malzemesi içerisinde sadece Allah Teâlâ'nın ahirette görülebilir olduğuna yönelik rivayetlerin bulunmadığını, tam aksi yönde rivayetlerin de bulunduğunu; dolayısıyla ilgili rivayetlerin aklın ve Kur'ân'ın öğretisi doğrultusunda tevil edilmesinin en doğru yol olacağını belirtir. Buna da Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'yı gördüğüne dair bir iddiayı duyduğunda "Söylediğin şu şeyden dolayı tüylerim diken diken oldu" demesini ve bu hususta Kur'ân'ın şu beyanına başvurmasını örnek verir: وَمَا كَانَ لِنَشْرِ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بآذَانِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ "Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması olacak şey değildir. (Allah'ın bir beşerle konuşması) ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir." (eş-Şûrâ 42/51). Kâdî Abdulcebbar bu ayetle Allah Teâlâ'nın beşer ile iletişiminin ancak bu üç yol ile gerçekleşebileceğini, bunun dışında karşılıklı görünür olarak insanlarla iletişime geçmeyeceğini ifade etmektedir.

Mutezile Allah'ın görülebilmesinin muhal olduğuna dair delil getirdiği bir ayet şöyledir: لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ "Gözler O'nu idrak edemez, halbuki O gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır." (el-En'âm 6/103) Mutezile, ayette geçen *idrak* kelimesinin *basar* kelimesi ile birlikte kullanılması durumunda, mananın duyu organı olan *baş gözü ile görmek* anlamına geleceğini belirtir. Dolayısıyla ayette Allah Teâlâ'nın muhal gördüğü şey, kendisinin baş gözü ile görülmesinden başkası değildir. Şu hâlde ayette kastedilenin *Allah'ın ihata edilmesi* olduğu

düşüncesi doğru değildir. Diğer yandan ayette Allah Teâlâ kendisine yönelik bir tanımla övgüde bulunmakta, görülebilir olmasını nefyederek kendisini methetmektedir. Bunun aksini düşünerek Allah'ın görülebilir olduğunu iddia etmek, ayetteki övgünün berhevâ edilmesi anlamına geleceğinden isabetli bir yaklaşım olmayacaktır (Kâdî 'Abdulcebbar, 1996, s. 233, 235-239).

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin bu yaklaşımını doğru bulmaz. Zira Mâtürîdî'ye göre ayette muhal olarak görülen şey, *görmenin* değil, *idrakin* imkansızlığıdır. Dolayısıyla ahirette insanlardan nefyedilen husus, Allah'ın görülmesi değil, idrak edilebilir, yani kuşatılabilir olmasıdır. Bu durum Kur'ân'da وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ "Onların bilgisi Allah'ı kuşatamaz." (Tâhâ 20/110) şeklinde ifade edilmiştir. Buna göre Allah'ın görülmesi zatının idrak ve ihata edilmesi şeklinde değil, delil ve burhan aracılığı ile gerçekleşir. Zira idrak ve ihata duyularla gerçekleşir (el-Mâtürîdî, 1426, s. 4/199).

Mu'tezile'nin Allah'ın görülemeyeceğine dair delil getirdiği bir diğer ayet ise öyledir: وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيَنِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لَهُ قَالَ رَبِّ انظُرْ إِلَيْكَ قَالَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ "Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, 'Rabbim! Bana görün; sana bakayım' dedi. Rabbi, 'Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin' buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: 'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.'" (el-A'râf 7/143) Mu'tezile'ye göre bu ayet, Allah'ın zatının baş gözü ile görülmesinin imkansızlığını göstermektedir. Nitekim ayette görülebilmesini, dağın yerinde durabilmesi gibi imkânsız bir şarta bağlamıştır (ez-Zemahşerî, 1998, s. 2/504-505). Ayrıca Mu'tezile Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi kendisi için değil, kavmi için talep etmiştir. Zira kavmi Hz. Musa'dan Allah'ı açıkça görmeyi istemişler,² Hz. Musa da bunun Allah için muhal olduğunu onlara göstermek için bu talepte bulunmuştur. Kâdî Abdulcebbar bu hususta iki ayet zikreder: "Bir zamanlar, "Ey Mûsâ! Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız" demiştiniz de bakıp dururken hemen sizi yıldırım çarpmıştı." (el-Bakara 2/55); "وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاكَ مِنَ الصَّاعِقَةِ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ" "Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Onlar bundan daha büyüğünü Mûsâ'dan istemişler, 'Bize Allah'ı apaçık göster' demişlerdi de bu haksız davranışları yüzünden onları hemen yıldırım çarpmıştı. Bilâhare kendilerine açık deliller geldikten sonra buzağıyı (tanrı) edindiler; biz bunu da affettik. Ve Mûsâ'ya apaçık bir delil verdik." (en-Nisâ 4/153). Kâdî Abdulcebbar bu iki ayete dayanarak, Yahudilerin dinlerinde taşkınlık göstererek ve inkarlarında inat ederek dile getirdikleri Allah'ı görme isteğini, bizzat kendisi için istemiş olamayacağını ima etmektedir. Zira "Allah'ı görmek" öteden beri Yahudilerin bir talebi idi ve bu taşkınlıkları nedeniyle Allah Teâlâ onları cezalandırmıştı. Şu hâlde Hz. Musa, Yahudilerin azabına sebep olan bu isteği bizzat kendi nefsi için talep etmiş olabilir miydi? Kâdî Abdulcebbar bunu muhal görür. Zira gözün sadece cisimleri görebileceğinden dolayı Allah'ı görmenin konusu edinmek ve bunu Yahudilerin taleplerinde olduğu gibi Allah Teâlâ'dan istemek Hz. Musa için söz konusu olamaz. Aksi takdirde Allah'ın görülmesinin kullar için imkânsız olduğundan Hz. Musa'nın habersiz olduğunu düşünmek gerekir ki bu bir peygamber için düşünülemez (Kâdî 'Abdulcebbar, 2006, s. 175).

Mâtürîdî bu yaklaşımı doğru bulmaz. Zira Hz. Musa Allah'ı kendisi için değil de kavmi için talep etmiş olsa idi, o takdirde "Rabbim! Bana görün; sana bakayım" demez, "Rabbim! Onlara görün; sana baksınlar" derdi. Öte yandan Allah'ı görmek mümkün olmasaydı ve Hz. Musa buna rağmen böyle bir talepte bulunmuş olsaydı, o takdirde Hz. Musa'nın bu konuda cahil olduğunu kabul etmek gerekirdi ki bu Allah'ın elçisi için düşünülemez (Mâtürîdî, 2005, s. 5/4).

² "Bir zamanlar, "Ey Mûsâ! Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız" demiştiniz de bakıp dururken hemen sizi yıldırım çarpmıştı." (el-Bakara 2/55).

Allah Teâlâ'nın ahirette görülebileceğine dair getirilen deliller arasında en sık rastlanılan ayet şu şekildedir: *وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* "Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine nazır bir halde mutlulukla parıldayacaktır." (Kıyâmet 75/22-23) Ayette *نَاطِرَةٌ* kelimesinin "görmek" anlamında olduğu, dolayısıyla ahirette cennete nail olan kulların Allah'a bakıp O'nu görecekleri şeklinde anlaşılmıştır. Mu'tezile bu görüşün doğru olmadığını, zira "bakmak" ile "görmek" arasında fark olduğunu belirtmiştir. Zira bakmak, görme amacıyla bir şeye yönelmektir. Görmek ise bakılan varlığın idrak edilmesi demektir. Şu hâlde bakmak, görülmek istenen varlığın idrak edilebilmesi için bir ön hazırlıktır ama görmenin kendisi değildir. Örneğin hilale bakan birisi, onu görme amacıyla bakışını hilale çevirir. Ancak ona baksa da hilali göremeyebilir. Dolayısıyla bakmak, görmek anlamına gelmez (Kâdî 'Abdulcebâr, ts., s. 4/198). Öte yandan insanın baş gözü, görmek için bir cihete yönelmek zorunda olup göreceği şeyin de cisim olması icap eder. Ancak Allah Teâlâ bütün bu yaratılmışlara ait hususlardan münezzehtir. Şu hâlde ayetteki *نَاطِرَةٌ* kelimesinin "intizar etmek" yani "beklemek" anlamında tevil edilmesi en doğru yaklaşım olacaktır (Kâdî 'Abdulcebâr, 1996, s. 245; el-Cuşemî, 2018/2019, s. 10/7186-7192). Bu durumda ayetin meali "O gün bir kısım yüzler vardır ki Rablerinin kendilerine vereceği nimet muştusunun beklentisiyle mesrur ve aydınlık içerisinde." şeklinde olacaktır (Kâdî 'Abdulcebâr, 2006, s. 447).

Ancak Mâturîdî bu yaklaşımın isabetli olmadığını belirtmiştir. Zira ayette geçen *نَاطِرَةٌ* kelimesi, dört sebepten dolayı "intizar/beklenti" manasında olamaz. Birincisi, cennete nail olanlar açısından ahiret bekleme yeri olmayacaktır. Zira intizar/bekleme, korkuyu da içeren bir sürece işaret eder. Cennetlik olanlar korkudan emin kılınmışlardır. *لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَرَقُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَفَّيْهُمْ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمَئِذٍ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ* "En büyük dehşet bile onları tasalandırmaz. Melekler onları, 'İşte bu size vaad edilmiş olan (mutlu) gününüzdür' diyerek karşılar." (el-Enbiyâ 21/103). İkincisi, ayetin ilk kısmı olan "O gün bir kısım yüzler vardır ki aydınlık/sürur içerisinde" ifadesi, bu kimselerin zaten kendilerine bahşedilecek nimet ve mükafatlara kavuşmuş olduklarını ifade etmektedir. Buradan hareketle bu kimselerin ayrıca bir bekleme sürecine tabi tutulmayacakları anlaşılmaktadır. Üçüncüsü, ayetteki *نَاطِرَةٌ* kelimesi, *إِلَىٰ* harf-i cerri ile birlikte kullanıldığında "beklemek" anlamında değil, "bakmak" anlamında kullanılır. Bu da ayetteki maksadın o günde Allah Teâlâ'ya bakılacağı anlamına gelir. Dördüncüsü ise ayet müminleri muştuladığı büyük bir nimeti konu edinmektedir. Bu durumda beklemeyi bir nimet olarak düşünmek doğru olmasa gerektir. Şu hâlde Allah Teâlâ ahirette *bilâ-keyf* olarak görülecektir (el-Mâturidî, ts., s. 143).

2. Ayın Yarılması Mucizesi

Mu'tezile kainattaki işleyişte sebep-sonuç ilişkisinin esas olduğunu, kâinatın işleyişinin bu kanun üzere cereyan ettiğini ifade eder (Esat Sabırlı, 2023, s. 327). Bununla birlikte Hz. Peygamberin hissi mucizeleri olduğu düşüncesi Mutezilede genel bir kabuldür. Örneğin Kâdî Abdulcebâr, Hz. Peygamberin ayın yarılması gibi bir takım hissî mucizeleri gerçekleştirdiğini açıkça ifade etmiştir (Kâdî 'Abdulcebâr, 2006, s. 316). Bununla birlikte Nazzâm ve Ebu Bekir el-Esam gibi bazı Mu'tezilî alimler mucize konusunda farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Mâturîdî'nin belirttiğine göre Mu'tezile'den Ebû Bekir el-Esam ayın yarılması mucizesinin gerçekte vuku bulmadığını, buna delil getirilen *اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ* "Kıyamet vakti yaklaştı ve ay yarıldı." (el-Kamer 54/1) ayetinde bahsedilenin, kozmik helakin kopuş anına ait tasvirlerden birisi olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla olay Hz. Peygamber dönemine ait bir hadise olmayıp, kıyametin kopma esnasında vuku bulacak bir hadisedir. Zira ayette takdim tehir sanatı uygulanmıştır. Buna göre ayet *اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ* و إن يروا آيةً يعرضوا وإن كان انشقاق القمر şeklinde. Bu durumda mana "Kıyamet yaklaştı. Onlar bunun alameti olan ayın yarılmasını görseler dahi yine de hakikate yüz çevirirler." şeklinde olacaktır. Bu durumda ayet, Hz. Peygamberin hayatta iken ayın yarılmasından değil, kıyametin gerçekleşme anında ayın başına geleceklerden bahsetmektedir. Kaldı ki bu olay Hz. Peygamber döneminde vuku bulan bir hadise olsaydı, geniş bir coğrafya insanları tarafından da gözlemlenir ve tevatür derecesinde dilden dile, nesilden nesile aktarılırdı. Zira insanların tabiatları, kendilerini son derece sarsan büyük hadisleri insanlara yayma konusunda oldukça meyyaldir (Mâturidî, 2005, s. 9/441).

Mâturîdî bu haberin tevil ehli insanların kahir ekseriyeti tarafından kabul edilen bir haber olduğunu belirterek bu iddiayı eleştirmiştir. Mâturîdî İbn Mesut'tan (ö. 32/652-53) nakledilen bir rivayette Mina'da Hz. Peygamberin yanında iken ayın yarıldığı ve bir parçasının dağın arkasına doğru gittiğini, bu sırada Hz. Peygamber'in "Şahit olun, şahit olun!" diyerek ayın iki parça haline işaret ettiği bilgisine yer vermiştir. Bu olaya dair benzer rivayetlerin Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-88), Enes b. Malik (ö. 93/712), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Cübeyr b. Mut'im (ö. 59/678) gibi sahabein de içinde olduğu bir topluluk tarafından nakledildiğini belirtmiştir.

Mâturîdî'nin bu konuda rivayetler dışında delil getirdiği ayet, yukarıda da geçtiği üzere "Kıyamet vakti yaklaştı ve ay yarıldı." (el-Kamer 54/1) ayetinin kendisidir. Ayetin *ayın yarılması* şeklindeki hissi mucizeyi tasvir ettiğini, ancak münkirlerin böylesi hissi bir mucizeyi dahi görseler, her daim yüz çevirdiklerini ifade ediyor olmasının muhtemel olduğunu belirtir. Bunu da *وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمْ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ جَاهِلُونَ* "Eğer (istedikleri gibi) onlara melekleri indirseydik, ölüler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çokları bunu bilmezler." (el-En'âm 6/111) ayetine ve "Onlara gökten bir kapı açsak da oradan yukarı çıksalar, yine de 'Herhalde gözlerimiz perdelendi, hatta bize büyü yapılmış olmalı!' derler." (el-Hicr 15/14-15) ayetlerine dayandırır (Mâturîdî, 2005, 9/442-443).

3. Rızık

Allah Teâlâ'nın "rezzâk" olduğu ve kullarını rızıklandığı malumdur. Ancak Allah Teâlâ'nın kullarına verdiği rızık, haram şeyleri de kapsamına alıp almadığı hususunda ihtilaf edilmiştir. Yani haramın da rızık olup olmadığı tartışma konusudur. Mu'tezile'den Ebu'l- Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) rızık iki kısma ayırmıştır. Birinci kısım rızık, Allah Teâlâ'nın kulları için yarattığı ve kendisinden faydalanılan her şeydir. Bu genel tanıma göre insanların kendisinden istifade ettiği yaratılmış her şey, Allah'ın kullarına lütfettiği rızıktır. Buradan hareketle bir kimsenin Allah'ın rızık olarak yaratmadığı bir şeyi yediğini veya ondan faydalandığını söylemesi hata olur. Zira böyle bir söylem, Allah'ın yaratmadığı bir şeyin mevcut olduğunu iddia etmek anlamına gelecektir ki bu muhaldir. İkinci kısım rızık ise, birinci tanımdaki genel rızık içerisinde insanların nasibine hükmettiği ve onlara helal kıldıklarıdır. Buna göre Allah'ın haram kıldıkları rızık olarak tanımlanamaz. (eş-Şehristânî, 1975, s. 1/52-53) Kâdî Abdulcebbar da rızık *mutlak* ve *muayyen* olarak iki kısma ayırmış ve benzer bir yaklaşımla "su, toprak, hava, besin" gibi nesnelere *mutlak rızık* olarak, "alış-veriş, miras, hibe, çalışılarak elde edilen mülkiyet" gibi nesnelere de *muayyen rızık* olarak isimlendirmiştir (Kâdî 'Abdulcebbar, 1996, s. 784). Dolayısıyla Kâdî Abdulcebbar'a göre de haram olan şey, kullar için rızık değildir.

Mu'tezile bu görüşüne Kur'an'dan şu ayeti delil getirir: *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ* (Onlar) gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiklerimizden hayra harcarlar;" (el-Bakara 2/3). Ayette haramın rızık olmadığına dair iki delil vardır: Birincisi ayette de görüldüğü üzere Allah Teâlâ verilen rızıklardan infakta bulunanları övmektedir. Övgünün meşru olan şey üzerinden gerçekleşeceği açıktır. Şayet haram rızık olsaydı, haramı infak edenler övülmüş olurdu ki bu Allah için düşünülemez. İkincisi ayette geçen "rızık olarak verdiklerimizden" ifadesi de haramın rızık olmadığını gösterir. Zira haram da rızık olsaydı, infaki rızık olarak verilenlerle sınırlamanın bir anlamı kalmazdı. Ayrıca Allah Teâlâ müminlerin vasıflarını tanımlarken, kendilerine rızık olarak verilenlerden infak etmeyi, onların samimiyetini ortaya koyan bir sıfat olarak belirlemiştir. Nitekim ayette şöyle buyurulmuştur: *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا* "Namazlarını özenle kılarlar, kendilerine verdiğimiz şeylerden bir kısmını Allah yolunda harcarlar. Gerçek müminler işte onlardır." (el-Enfâl 8/3-4). Kâdî Abdulcebbar bu ayetten hareketle haramın da rızık kapsamında olması halinde, haram olan şeyin infak edilmesinin müminlerin aslî sıfatları arasında olduğu ve onu bundan men edenin ise kınanması gerektiği iddia edilmiş olunur ki bunun hatalı bir düşünce olduğunun açık olduğunu belirtir (Kâdî 'Abdulcebbar, 1996, s. 787-788; Kâdî 'Abdulcebbar, ts., s. 11/35).

Mu'tezile'nin haramın rızık olmadığına dair delil gösterdiği bir diğer ayet de şöyledir: وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ "Her birinize ölüm gelip, "Rabbim! Ne olur bana azıcık daha süre tanısan da gönüllü yardımlarda bulunsam ve iyi kişilerden olsam!" diye yalvarmadan önce size verdiğimiz rızıklardan başkaları için de harcayın." (el-Münâfikûn 63/10). Mu'tezile, haramın da rızık kapsamında değerlendirilmesi halinde, ayette ifade edilen ilahî emre göre insanların haramı infak etmekle emrolunduklarını kabul etmek gerekir. Oysa haram olan bir şeyin infakı şer'an caiz değildir. Öte yandan Allah Teâlâ muhtelif ayetlerde; وَأَخْرُوجُ بِضُرْبِؤُنَّ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ "Bir kısmınız Allah'ın lütfundan rızık aramak üzere yeryüzünde yol tepecek"(el-Müzzemmil 73/20) ve وَأَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ "Namazı kıldıktan sonra artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan nasip arayın." (el-Cuma 62/10) şeklinde insanlardan rızıklarını aramaları ve talep etmelerini emretmiştir. Şayet haram da rızık olsaydı, Allah Teâlâ'nın kullarından haramı talep edip onu elde etmek için haramın peşinde koşmalarını emrettiği iddia edilmiş olunurdu ki bu Allah için muhaldir (Kâdî 'Abdulcebbâr, ts., s. 11/36).

Mu'tezile'ye göre haramın rızık olmadığını gösteren bir diğer ayet de şudur: إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا "Yetimlerin mallarını haksız olarak yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş dolduruyorlar. Zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir." (en-Nisâ 4/10). Mu'tezile'ye göre şayet haram da rızık kapsamında olsaydı, yetim malı yiyenler karınlarına ancak ateş doldurmakla suçlanmaz, yaptıkları da haksızlık olarak nitelendirilmezdi. Bunun yanı sıra haram mal rızık olsaydı, onu çalandan bu mal geri alınmaz, ceza olarak da elinin kesilmesi talep edilmezdi (Kâdî 'Abdulcebbâr, ts., s. 11/36).

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin haram olan şeyi rızık kapsamı dışında tutmasının isabetli olmadığını düşünür. O Mu'tezile'nin delil getirdiği "(Onlar) gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiklerimizden hayra harcarlar;" ayetinde geçen rızık, iki kategoride tanımlar. Buna göre rızık birisi *mal*, diğeri de *güç-kuvvet ve beden sağlığıdır*. Dikkat edilirse Mâtürîdî her şeyi içine alacak şekilde rızık "mal" şeklinde maddi olan her türlü varlığı; "güç-kuvvet, beden sağlığı" ifadesiyle de manevi nimetleri rızık olarak tanımlamıştır. Mâtürîdî bu tanımına şu ayeti delil göstermiştir: قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ يَدَيْكُمْ مِنْ رِزْقٍ حَسَنًا "Şuayb de şöyle dedi: 'Ey kavmim! Bir de şöyle düşünün: Ya benim, rabbimden açık bir delilim varsa ve O bana tarafından güzel bir rızık vermişse!'" (Hûd 11/88) Mâtürîdî'ye göre ayette geçen *güzel rızık* (رِزْقًا حَسَنًا) ifadesi iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi ayetteki güzel rızık ile Hz. Şuayb'e verilen *din, hidayet ve nübüvvet* gibi manevi lütuflar kastedilmiş olabilir. İkinci muhtemel mana ise kazanılmasında herhangi bir haksızlık olmadığı için herhangi bir sorgulamayı gerektirmeyecek helal ve temiz mallardır. Hz. Şuayb kendisine verilen *güzel rızık* ile, mallarını bu şekilde kazanmamış olan kavmine haram yoldan kazandıkları mallardan hesaba çekileceklerini ima etmiştir (Mâtürîdî, 2005, s. 6/171). Mâtürîdî, Hz. Şuayb'ın kastının bu olması halinde haram olan şeyleri de rızık kapsamında isimlendirmek gerektiği çıkarımında bulunur. Mâtürîdî'nin delil getirdiği bir diğer ayet de şöyledir: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ "Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızıkların temiz olanlarından yiyin ve Allah'a şükredin; eğer O'na kulluk ediyorsanız." (el-Bakara 2/172). Mâtürîdî ayette verilen rızıklardan *temiz olanlarının* yenilmesinin emredildiği, bunun ise haramın da rızık olarak isimlendirildiği çıkarımında bulunmuştur. Zira ayette "yiyiniz" (كُلُوا) ifadesi mutlak olarak gelmemiş, aksine مِنْ harf-i cerri ile bir sınırlandırmaya (teb'îz) gidilmiştir. Bu durumda rızık olarak verilenlerin içinden temiz ve helal olanlara yönelme, içindeki haram olanlardan kaçınma emri olduğuna göre, haram da rızık kapsamında olduğu sonucuna ulaşılır. Mâtürîdî haramın da rızık kapsamında olmasının, Allah Teâlâ'nın kullarını harama meyledip etmemeleri açısından sınaması gibi bir hikmete dayandığını belirtmiştir (Mâtürîdî, 2005, s. 1/622).

4. Allah'ın Helal Kıldığı Haram Etmek

Tahrim suresinde Hz. Peygamberin Allah'ın kendisine helal kıldığı bir şeyi kendisine haram etmesinden bahsedilir. Bahse konu ayet şu şekildedir: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ حَرَّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَرْوَاحِكَ وَاللَّهُ

"Ey nebi! Allah'ın sana helâl kıldığını, eşlerini hoşnut etmek arzusuyla niçin kendine haram kılıyorsun? Bununla beraber Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir." (et-Tahrîm 66/1)

Mâturîdî'nin tefsiri *et-Te'vilât*'ta aktardığına göre Mu'tezile'den Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), bu ayete dayanarak Allah Teâlâ'nın helal kıldığı bir şeyi hiçbir kimsenin haram kılma yetkisine sahip olmadığını belirtmiştir. Zira, ona söz konusu ayette Allah Teâlâ böyle bir selâhiyeti Hz. Peygambere dahi yasaklamıştır (Mâturîdî, 2005, s. 10/75).

Mâturîdî ayete dair dile getirilen bu iddianın ne Ebû Bekir el-Esam'ın ne de daha önce benzeri görüş ortaya koyan cahillerin zannettiği gibi olmadığını söyleyerek bu iddiaya itiraz etmiştir. Zira Allah'ın helal kıldığı bir şeyi haram kılmak, sahibini küfre düşürür. Dolayısıyla Mâturîdî ayetin zahirinden hareketle ifadenin iki şekilde anlaşılmasının mümkün olduğunu belirtir. Buna göre birincisi, Hz. Peygamber Allah Teâlâ'nın helal kıldığını haram olduğuna yönelik bir inançla onu haram kılmıştır, yani Allah'ın helal olduğuna hükmettiği bir hususta, ilahi hükme muhalefet edip o şeyin haram olduğunu iddia etmiştir. Bu durumda Allah resulünün yaptığı şeyin küfür olduğuna hükmedilir. Oysa Hz. Peygamber hakkında ayette bahsedilen durumun bu şekilde olduğunu iddia etmek, mümkün değildir; zira, Hz. Peygamber Allah'ın o konudaki helalinin haram olduğuna itikat ediyor değildir. Nitekim konuya dair nakledilen rivayetten de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber Allah'ın helal kıldığı karı-koca ilişkisinin haram olduğuna hükmetmemiş, aksine helal olan bu muameleden gördüğü bir lüzum üzere kendisini uzak tutmayı tercih etmiştir. Bunda dine aykırı bir durum yoktur. Kişi bazen gözettiği bir sebep yüzünden helal olan bir nimeti kullanmaktan kendisini men eder. Örneğin Hz. Musa bir bebekken, annesinden başka bir kadından süt emmesinden onu alı koyduğunu Allah Teâlâ şöyle ifade etmektedir: "وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ" "Biz önceden onun, başka sütanneleri kabul etmesini haram kılmıştık." (el-Kasas 28/12). Allah Teâlâ burada Hz. Musa'ya başka kadınların sütünü haram kılmış değil; aksine gözettiği bir hikmet nedeniyle başka kadınların sütünden onu men etmiştir. Dolayısıyla buradaki helal olanı engelleme, şer'î bir anlamda haram kılma değildir; zira, Hz. Musa o dönemde henüz haram-helale muhatap olamayacak kadar küçüktür. Hz. Peygamberin Allah Teâlâ'nın helal kıldığını haram kılması da bu şekildedir (Mâturîdî, 2005, s. 10/75-76).

Ayetin ikinci anlaşılma biçimi ise şu şekildedir: Hz. Peygamber eşlerine karşı son derece merhametli ve onlarla güzel geçinmek konusunda oldukça hassastı. Öyle ki bu hassasiyeti onların hoşnutluğunu elde etmek için kendisini helal olandan dahi alıkoyacak bir noktadaydı. Dolayısıyla Hz. Peygamberin onlar arasında bir husumetin oluşmasına kapı aralayacak bir ihtimalin meydana gelmesine fırsat vermeyeceği açıktır. İşte bu sebeple Hz. Peygamber Hafsa'nın gönlünü almak için Mariye ile bir daha birlikte olmayacağını söyleyerek kendisini helal olan bir durumdan men etmiştir. Ayetteki "Allah'ın sana helâl kıldığını, eşlerini hoşnut etmek arzusuyla niçin kendine haram kılıyorsun?" ifadesi bir yasaklama veya kınamayı değil, risaletin davasını yüklenmiş olan Hz. Peygamberin yükünü hafifletmek, moralini yüksek tutmak içindir. Benzer durum kavminin davetine yönelik olumsuz yaklaşımları nedeniyle üzüntü ve kederi kat kat artan Hz. Peygamberi, aynı maksatla Allah Teâlâ şöyle teselli etmiştir: "فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ" "Onlar için üzülerek kendini helâk etme. Allah onların yaptıklarını elbette biliyor." (Fâtır 35/8). Yine Hz. Peygamber'i cömertlik konusunda şöyle uyarmıştır: "وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ" "Ölçüsüzce eli açık da olma!" (el-İsrâ 17/29). Bu ayette Allah Teâlâ elçisine cömertliğinde sınır noktasına varmayı haram kılıyor değil, fakat bunu israf noktasına taşımaması konusunda uyararak yükünü hafifletiyor. İşte bunun gibi ayette bahsi geçtiği üzere Allah Teâlâ'nın helal kıldığını Hz. Peygamberin kendisine haram kılmasıyla kastedilen, meşru olan bir şeyden kendisini men ederek yükünü ağırlaştırmasından dolayı Allah Teâlâ'nın onun yükünü hafifletmek istemesidir. Dolayısıyla Mâturîdî'ye göre mesele Allah Teâlâ'nın helal kıldığını haram kılmak değildir (Mâturîdî, 2005, s. 10/76).

5. Hz. Peygamber'den İstenen İstiğfar

Mâturîdî'nin naklettiğine göre Ebû Bekir el-Esam (öl. 200/816), Hz. Peygamberin de diğer kullar gibi hata ve kusurlarının olabileceğini, dolayısıyla günahı için af dilemesi ve istiğfarda bulunması gerektiğini dile getirmiştir. el-Esam bu görüşlerine şu ayeti delil getirmiştir: *فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا* "Rabbine hamdederek şanınin yüceliğini dile getir ve O'ndan af dile; şüphesiz O, tövbeleri çok kabul edendir." (en-Nasr 110/3). el-Esam'a göre ayette emredilen istiğfar, Hz. Peygamberin bu kusur ve hataları içindir (Mâturidî, 2005, s. 10/636).

Mâturîdî, esl-Esam'ın bu görüşünün çok çirkin bir düşünce olduğunu ifade eder ve doğru bulmaz. Zira Mâturîdî'ye göre ayetin vermek istediği mesaj bu değildir. Ayetin vermek istediği mesaj şudur: Allah Teâlâ insanlara her an ve lahzada öylesine çok nimet vermiştir ki, insanoğlu ne kadar uzun yaşasa ve o süre içinde çaba gösterse de, bu nimetlerin bir tanesinin dahi şükürünü eda etmekten acizdir. Bu sebeple Allah Teâlâ nebisine istiğfarı emretmiş ki onun da aciz kaldığı bu nimetlerin şüküründe istiğfarı bulunmuş olsun. Öte yandan bu istiğfar emrinin Hz. Peygamberin kendi şahsı için değil de onun şahsında ümmetinden talep edilen bir emir olması da muhtemeldir (Mâturidî, 2005, s. 10/636).

Mâturîdî bu genel açıklamadan sonra "Peki, o halde Allah Teâlâ'nın ayette nebiye istiğfarı emretmenin manası nedir; geçmiş ve gelecek günahları da bağışlanmış iken, böyle bir emirden maksat ne ola ki?" şeklindeki muhtemel soruya iki şekilde cevap verilebileceğini söyler. Birincisi: Ayetteki istiğfar emri Hz. Peygamberin kendisi için değil, ümmeti içindir. Tıpkı *وَاسْتَغْفِرْ لِنَفْسِكَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ* "Kendi günahın için, erkek kadın müminler için Allah'tan af dile." (Muhammed 47/19) ayetinde olduğu gibi. Buna göre Hz. Peygamberden ümmeti için istiğfarda bulunması talep edilmiştir. İkincisi: Allah Teâlâ mağfiretini sürekli yapılan istiğfara bağlamış ve bu sebeple istiğfar etmesini istemiş de olabilir. Nitekim ayetin sonundaki *تَوَّابًا* ifadesi, Allah Teâlâ'nın kullarını tövbeye muvaffak kılan, dolayısıyla günahlardan çevirip tövbeye davet eden yönüne vurgu yapmaktadır (Mâturidî, 2005, s. 10/636-637). Bu durumda Hz. Peygamberden her daim istiğfarda bulunması ve buna müdavim olması emredilmiştir.

6. Şefaât

Kâdî Abdulcebbar Hz. Peygamberin ahirette şefaât edeceğine dair Müslümanlar arasında genel bir kabulün olduğunu, bunun tartışma konusu olmadığını, ancak tartışmanın şefaatin kim için olacağı konusunda gerçekleştiğini belirtir. Aktardığına göre mensubu bulunduğu Mutezile, şefaatin sadece Müminlerden tövbe edenler için söz konusu olacağını ve Hz. Peygamberin yapacağı şefaatin de müminlere verilecek mükafatın artırılması yönünde gerçekleşeceğini ifade ettiğini belirtmiştir (Kâdî 'Abdulcebbar, 1996, s. 688; Ebu'l-Kâsım el-Belhî, 2018, s. 403). Mu'tezile, Hz. Peygamberin şefaât edeceğine inanmakla birlikte bu şefaatin büyük günah işleyenleri kapsamayacağını; Hz. Peygamberin şefaatinin sadece günahından tövbe eden müminlere yönelik olacağı; dolayısıyla Allah resulünün şefaatinin, müminlere verilecek mükafatın artırılması yönünde gerçekleşeceğini, büyük günah işleyerek zulmetmiş olanların ise şefaatten mahrum kalacaklarını ifade etmiştir. Zira Allah Teâlâ; *وَإَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَرْفَةِ* "Yaklaşan gün konusunda onları uyar; çünkü dehşet içinde yutkunurlarken yürekleri ağızlarına gelmiş olacak; zalimlerin ne bir dostu ne de sözü dinlenir bir şefaâtçisi olacaktır." (el-Mü'min 40/18) buyurarak zalimlerin şefaatten yana nasiplerinin olmayacağını buyurmuştur. Mu'tezile'nin bu konuda delil getirdiği diğer ayetler şunlardır: *أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَقَانَتْ* "(Ey Muhammed!) Hakkında azap hükmü kesinleşmiş kimseyi, sonuçta ateşi boylayacak olanı sen mi kurtaracaksın?" (ez-Zümer 39/19); *وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ* "Onlar Allah'ın razı olduklarından başkasına şefaât edemezler ve Allah korkusundan titrerler!" (el-Enbiyâ 21/28); *يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِم عَذَابَ الْجَحِيمِ* "(Arşı taşıyan melekler) müminlerin bağışlanmasını dilerler (ve şöyle derler): 'Ey rabbimiz! Sen, rahmetin ve ilminle her şeyi kuşattın. Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru!'" (Mü'min 40/7). *وَاقْفُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا* "Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez;

hiç kimsenin yerine başkası kabul edilmez, kimseye şefaata fayda vermez, onlara asla yardım da yapılmaz." (el-Bakara 2/123). (Kâdî 'Abdulcebbâr vd., 2017, s. 173-174; Mâturîdî, 2005, s. 2/239).

Mutezile, Hz. Peygamberin "Benim şefaatom ümmetinden büyük günah işleyenleredir" rivayeti velev ki sahih kabul edilse dahi bundan maksadın tövbe edip Allah Teâlâ'ya itaatkâr olanlar için olduğunu, (Kâdî 'Abdulcebbâr vd., 2017, s. 174-175) zira, tövbe etmeden ölen zalimler için hiçbir surette yardım ve şefaatin olmayacağını Kur'ân'da ifade edildiğini belirtmiştir. (el-Mü'min 40/18)

Mâturîdî ise şefaati bu şekilde sınırlandırmayı doğru bulmaz, aksine Hz. Peygamberin, meleklerin ve razı olacağı kullarının şefaata edeceğini belirtmiştir. (Mâturîdî, 2005, s. 6/5; 9/193) Şefaatten mahrum olanların ise kafirler, müşrikler, münafıklar ve putlar olacağını ifade etmiştir. Mâturîdî'ye göre Mu'tezile'yi şefaata konusunda sınırlayıcı bir düşünceye iten etkenin, büyük günah işleyenlerin tövbe etmeden ölmesi halinde ebedi olarak cehennemde kalacağına dair mezhebî ön kabulleridir. Mâturîdî, Mu'tezile'nin delil getirdiği ayetlerde şefaatin men edildiği kimselerin müminler değil, yukarıda sayılan zümreler olduğunu, müminlerin ise şefaate nail olacaklarını şu ayetlerle temellendirmiştir: "Onlar Allah'ın razı olduklarından başkasına şefaata edemezler" (el-Enbiyâ 21/28); "O gün -Rahmân'ın izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimseler müstesna- şefaatin bir yararı olmaz." (Tâhâ 20/109). Mâturîdî'ye göre bu ayetlerde, Allah Teâlâ'nın kendilerinden razı olacağı birtakım kullarına şefaata etmeleri için izin vereceği ifade edilmektedir. Bu durumda Mu'tezile'nin delil getirdiği ayetlerdeki şefaati nefyedilen kimselerin, kafirler için söz konusu olduğu anlaşılmaktadır (Mâturîdî, 2005, s. 2/236, 7/338).

Mu'tezile şefaata konusundaki görüşlerinin ispatı için delil gösterdiği bir diğer ayet şudur: ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتِ نُوحٍ وَامْرَأَتِ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يَغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ "Allah, inkâr edenlere Nûh'un karısı ile Lût'un karısını misal vermektedir: Onlar kullarımızdan iki erdemli kişinin nikâhı altındaydılar ama kocalarının davasına hıyanet ettiler. Dolayısıyla kocaları da Allah'tan gelen cezaya karşı onları koruyamadı ve kendilerine, 'Haydi, diğer girenlerle birlikte girin bakalım ateşe!' dendi." (et-Tahrîm 66/10). Mu'tezile'ye göre bu ayette iyi kulların kötü kullara ahirette bir faydalarının dokunamayacağı anlatılmaktadır. Zira Hz. Nûh ve Hz. Lût eşlerinin maruz kalacağı azap konusunda herhangi bir faydaya malik olamamışlardır. Bu da göstermektedir ki büyük günah işleyenlerin şefaate nail olmaları söz konusu değildir (Mâturîdî, 2005, s. 10/96).

Ancak Mâturîdî bu ayetin Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi büyük günah işleyenlerin şefaatten mahrum kalacaklarına delalet etmediğini belirtmiştir. Zira ayette Allah Teâlâ'nın örnek gösterdiği bu durum müminler için değil, ayette de geçtiği üzere kafirler içindir. Nitekim ayette "Allah, inkâr edenlere Nûh'un karısı ile Lût'un karısını misal vermektedir." denilmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin bu istidlali geçersizdir (Mâturîdî, 2005, s. 10/96).

Salih amellerin de şefaata olacağını belirten Mâturîdî bu görüşünü Hz. Yunus'tan bahseden şu ayet ile temellendirmiştir: "Eğer o, Allah'ın şanını yücelterek tesbih edenlerden olmasaydı kıyamete kadar balığın karnında kalacaktı." (es-Sâffât 37/143-144). Mâturîdî ayette belirtilen Hz. Yunus'un Allah Teâlâ'yı tesbih etmesi şeklindeki sâlih amelinin balığın karnından kurtulmasına vesile olmasını, sâlih amellerin ahirette de sahibine şefaata olacağına işaret etmekte olduğunu belirtmiştir (Mâturîdî, 2005, s. 8/588; Gedikli, 2021, 269-279).

7. Allah'ın Saptırması

Mâturîdî'nin eleştirdiği bir diğer konu da Allah Teâlâ'nın şeytanı saptırması meselesidir. İhtilafa medâr olan konu şu şekildedir: Allah Teâlâ Hz. Adem'i yarattığında ona secde edilmesini emretmiştir. Ancak şeytan kibirlenmiş ve bu emre karşı gelmiştir. Bu sebeple Allah Teâlâ onu huzurdan kovduğunda şeytan ilahi buyruktan sapmış olmasını Allah'ın kendisini saptırması ile gerekçelendirmiş ve suçu Allah'a isnat etmiştir. Şeytanın söz konusu iddiası ayette şu şekilde ifade edilmiştir: قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَكَ عَنِ أُخْرَىٰ وَإِنَّكَ لَفِي سِجِّينٍ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُنذَرِينَ "İblîs dedi ki: 'Bundan böyle beni saptırmana karşılık, ant içerim ki ben de onları saptırmak için senin doğru yolunun üstüne oturacağım.'" (el-A'râf 7/16). Ayette geçen *igvâ* (saptırma)

filinin failinin kim olduğu ihtilaf konusu olmuştur. Ayette şeytan, saptırma fiilinin faili olarak Allah'ı göstermiştir. Gerçekte saptırma fiilinin faili Allah mıdır? Mu'tezile bu soruya olumlu cevap vermenin mümkün olamayacağı düşüncesindedir. Zira Allah'ın çirkin fiillerin faili olması, Mu'tezile'nin mezhebine ait adalet prensibi ile bağdaşmamaktadır. Bu durumda ayetin zahirinde görünen *igvâ* fiilinin Allah'a nispeti vehminin tevil ile ortadan kaldırılması gerekir. Buna göre şeytan, kendisini saptırmanın Allah olduğunu ifade ederken, bununla Allah Teâlâ'nın kendisini cennet mükafatına nail olmaktan alı koyması, mahrum bırakmasını kastetmiştir. Nitekim ayetin devamında, وَمِنْ خَلْفِهِمْ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ "Sonra elbette onlara önlerinden, arkalarından sokulacağım." (el-A'râf 7/17) demiş olması, bunu gösterir. Zira bu ifade, ancak ödülden mahrum bırakılma durumunda söylenebilecek bir sözdür. (Kâdî 'Abdulcebbar, 2006, s. 168)

Mâturîdî Mu'tezile'nin bu yorumunu isabetli bulmaz. Zira Allah Teâlâ'nın kulları için hidayet veya delalet dilemesi halinde kimsenin buna mâni olamayacağını belirtir. Nitekim Hz. Nûh'un kavminin ileri gelenlerine söylediği şu sözü, bunu açıkça ortaya koymaktadır: وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ "Eğer Allah sizi azgınlığınızın içinde bırakmayı dilemişse, ben size öğüt vermek istesem de öğüdüm size fayda vermez. O sizin rabbinizdir ve O'na döndürüleceksiniz." (Hûd 11/34). Mâturîdî'ye göre nasıl ki Hz. Nûh kavminin sapmasını Allah'a nispet etmekle doğruyu söylemişse, aynı şekilde şeytan da sapmasını Allah'a nispet etmekle doğruyu söylemiştir. Mâturîdî buradan hareketle şöyle bir yorum yapar: Şayet Mutezilenin dediği gibi Allah Teâlâ hiçbir kimseyi saptırması kendisi için mümkün olmayacak olsaydı ve bu sebeple şeytanın kendisini saptırmasını Allah Teâlâ'ya nispet etmesinde yalan söylemiş olsaydı, o halde Hz. Nûh'un bu saptırma fiilini Allah Teâlâ'ya nispetinde yalan söylemiş olduğunun kabul edilmesi gerekirdi. Ancak bir peygamberin böyle bir yalan söylemeyeceği malumdur (Mâturîdî, 2005, s. 4/371).

Mâturîdî'nin eleştirdiği bir diğer husus da benzer şekilde Mu'tezile'nin, adalet prensipleri gereği farklı yorumladığı bir ayet üzerinden gerçekleşmiştir. İlgili ayet şu şekildedir: لَا تَطْعَمَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا "Bizi anmaktan kalbini gafil kıldığımız kimseye boyun eğme!" (el-Kehf 18/28). Ayette Allah Teâlâ'nın kulunu kendisini anmaktan gafil kıldığı ifade edilmektedir. Oysa Mu'tezile için bu, sadece iyilik ve hayrı dileyen Allah Teâlâ için muhal olup adalet prensibiyle de bağdaşmamaktadır. Bu durumda ayetin adalet prensibiyle mütenasip bir manaya tevil edilmesi gerekmektedir. Mu'tezile ayetteki أَغْفَلْنَا ifadesinin أَغْفَلْنَا şeklindeki kıraatinin esas alınması gerektiğini belirterek bu sorunu çözme yoluna gitmiştir. Bu durumda ayetin anlamı "Kalbi bizi anmaktan gafil olanlar" şeklinde olmuştur (Mâturîdî, 2005, s. 7/164). Kâdî 'Abdulcebbar, ayette verilmek istenen mamanın da bu yönde olduğunu, أَغْفَلْنَا (gafil kıldığımız) ifadesinden maksadın وَجَدْنَاهُ غَافِلًا (kendisini gafil bir halde bulduğumuz) anlamında olduğunu, gafil olma fiilinin failinin Allah Teâlâ değil, gaflet içinde olan kişinin kendisi olduğunu, bunu da ayetin devamındaki وَاتَّبَعَ هَوَاهُ (ve hevasına uymuş olan o kimse) ifadesinden anlaşıldığını belirtir.

Mâturîdî bu yorumu isabetli görmemiş ve şayet burada olduğu gibi mezhebî ön kabuller çerçevesinde ayetlerin farklı kıraatleri esas alınacak olunursa, bütün bir Kur'an'ın manalarını farklı anlamlara hamletmenin de meşru hale geleceğini, bunun önünün alınamayacağını belirterek eleştirmiştir. Bununla birlikte Mâturîdî bu kıraatin sahih bir kıraat olup olmadığı hakkında yorum yapmamış ve konuya dair başkaca bir delil de sunmamıştır. (Mâturîdî, 2005, s. 7/165) Söz konusu kıraate bazı eserlerde rastlanılmakla birlikte şaz olduğunu söyleyenler de olmuştur (Sabırlı, 2023, s. 121-122).

Sonuç

İslam öncesi çeşitli inançların egemen olduğu Semerkant, İslam ile tanıştıktan sonra Türk-İslam kültürüyle yoğurulmuş ve bağrında farklı ilim dallarında mütehasıs olan nice alimlerin yetiştiği bir ilim merkezi haline gelmiştir. Bölgede Mâturîdîlik gibi esaslı bir Kelam ekolünün kurucusu olan imam Mâturîdî, yazdığı eserleri ve ortaya koyduğu görüşleriyle bölgenin muhkem bir ehl-i sünnet kalesi olmasını sağlamıştır. Ancak hilafet merkezinde tutunamayan Mutezilî alimlerin bölgeye gelmesiyle birlikte, bölgede Mutezilî görüşler hızla yayılmaya başlamıştır. Sünnî düşüncenin yoğun eleştiriyeye

maruz kaldığı bölgede, ehl-i sünnetin görüşlerini imam Mâturîdî yazdığı eseriyle savunmuş ve Mutezile'nin hemen bütün iddialarına sünni anlayışın Kuran'dan referanslarıyla başarılı bir savunusunu yapmıştır.

Gerek Mutezile ve gerekse imam Mâturîdî, ihtilafa konu olan hususlarda görüşlerini Hz. Peygamberden nakledilen hadislerle, dilsel kaidelerle desteklemenin yanı sıra, özellikle ayetlerden referansla açıklama yoluna gitmişlerdir. Zira Kuran'ın halk nezdindeki muteber konumu, söylemlerin meşruiyetini ispatta oldukça önemli bir rol oynayacağı malumdur. Yaptığımız incelemede her iki tarafın da ayet yorumlarında العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب, "Sebeb-i nüzulün hususi oluşuna değil, lafzın umum ifadesine itibar edilir" kaidesince ayetleri ilgili konulara delil getirdikleri görülmüştür.

Yukarıda örnekleri verilen ihtilaflarda delil getirilen ayetlerin, çoğu zaman her iki tarafın da görüşlerine mesnet olarak sunulduğu, yani her iki tarafın da görüşlerinin ispatında aynı ayetlere başvurdukları görülmektedir. Bu durum, ayetlerin anlaşılmasında muhatabın sahip olduğu perspektifin ne denli belirleyici olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Özellikle Mutezilenin ayetlerin yorumunda mezhebî ön kabuller çerçevesinde ayetleri anlaması, bunun yanı sıra kimi dilsel çıkarımlarında tekellüf içeren açıklamalarda bulunması ve mezhebî prensipleriyle uyumlu olması için şaz kıraatler üzerinden mana tespitine çalışması, mezhebin hatalı yönleri olduğunu söylemek mümkündür.

Buna rağmen imam Mâturîdî'nin son tahlilde Mutezile ile giriştiği bir müzakerelerde kategorik bir yaklaşımla bütünüyle ret yolunu izlemek yerine analitik bir anlayışla doğru ve isabetli bulunduğu noktalarda Mutezilî alimleri takdir etmiş, bunu açıkça dile getirmiş ve istifade etmesini bilmiştir. Bu da Mâturîdî'nin meselelere ilmî yaklaştığını, görüşlerini mutlaklaştırmadığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Kaynakça

- Belhî, Ebu'l-Kâsım. *Kitâbu'l-makâlât ve ma'ahû 'Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Cuşemî, Ebû Sa'd el-Muhsin b. Muhammed el-. *et-Tehzib fi't-tefsîr*. thk. Abdurahmân b. Suleymân es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısri, 2018/2019.
- Gedikli, Fikret. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne'de Mâturîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi*. Ankara: İlahiyat, 2021.
- Kâdî 'Abdulcebâr. *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Muhammed Mustafa Hilmî - Ebu'l-Vefâ el-Ganîmî. ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Kâdî 'Abdulcebâr vd. *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-mutezile*. thk. Fuâd Seyyit. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- Kâdî 'Abdulcebâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetu Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Kâdî 'Abdulcebâr. *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tefvîk Ali Vehbe. Mektebetu'n-Nafize, 2006.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Fethullâh Halîf. el-İskenderiyye: Dâru'l-Câmi'âti'l-Mısriyye, 1431.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Ârûşî. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Sabırlı, Esat. *İmam Maturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi*. İnsan Yayınları, 2023.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer. *el-Keşşâf an hakaiki gavâmidu't-Tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-Tenzîl*. thk. Ebu'l-Fadl Dimyâti. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

MU‘TEZİLÎ ÂLİM CÂHİZ’İN GÖZÜNDEN MÂVERÂÜNNEHİR COĞRAFYASINDA “TÜRK KÜLTÜRÜ” PORTRESİ

Dr. Veysel ELİŞ¹

Öz

Dokuzuncu yüzyılda Basra’da yaşayan dönemin entelektüel düşünürlerinden Amr b. Bahr el-Câhiz (ö. 255/869) Horasan, Fergana, Merv gibi Mâverâünnehir coğrafyasında yaşayan Türklerin yaşayış tarzlarından ve kültürlerinden bahseder. Bu bağlamda özellikle *Fedâilu'l-Etrak (Türklerin Faziletleri)* ve *Kitabu'l-Buhala (Cimriler Kitabı)* eserlerinde Türk kültürüne dair bilgiler verir. Horasanlı ve Mervli insanların cimrilikleri üzerinden ironiler yapar. Bu hususta Sümâme b. Eşres, Ebû İshâk en-Nazzâm ve Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf gibi Mu'tezilî âlimlerin görüşlerini aktarır. Böylece Horasan ve Merv insanının bir portresini ortaya çıkarmaya çalışır. Öte yandan Câhiz, Türklerin atları nasıl evcilleştirdiklerini ve Türk atlarının Arap atlarından farklarını ortaya koyar. Onların daha sabırlı ve dayanıklı olduklarını belirtir. Atların bu şekilde olmalarında Türk seyislerin onlara verdikleri eğitime değinir. Atların yavruyken terbiye edilme şekilleri, onlara seslenildiğinde verilen çağrıya nasıl tepki verdiklerini anlatır. Bahsedilen konulardan hareketle bu çalışmada, Câhiz'in eserleri bağlamında Mâverâünnehir coğrafyasındaki Türklerin kültürü, yaşam şekilleri, hayvanları nasıl evcilleştirdiklerine dair bilgiler ortaya koyulmaya ve tartışılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler : Mu'tezile, Câhiz, Mâverâünnehir, Horasan, Türk Kültürü.

Mu'tazilite Scholar Jâhiz's Portrait of "Turkish Culture" in the Geography of Mawarannahr

Abstract

Amr b. Bahr al-Jâhiz (d. 255/869), one of the intellectual thinkers of the period who lived in Basra in the ninth century, mentions the lifestyle and culture of the Turks living in the Mawarannahr region, such as Khorasan, Fergana and Merv. In this context, he provides information about Turkish culture, especially in his works *Fedâ'il al-Atrak (Virtues of the Turks)* and *Kitab al-Bukhala (Book of the Misers)*. He makes ironic remarks about the miserliness of the people of Khorasan and Merv. In this regard, he cites the views of Mu'tazilite scholars such as Sumâma b. Ashres, Abû Ishâq al-Nazzâm, and Abû al-Husayl al-Allâf. In this way, he tries to draw a portrait of the people of Khorasan and Merv. On the other hand, al-Jâhiz reveals how the Turks domesticated horses and the differences between Turkish and Arabian horses. He states that they are more patient and durable. He mentions the training given to the horses by the Turkish grooms. The way the horses are tamed when they are young, how they respond to the call when they are called. On the basis of the above-mentioned questions, this study will try to reveal and discuss the culture of the Turks in the geography of Mawarannahr, their way of life and the way they domesticated animals in the context of al-Jâhiz's works.

Keywords : Mu'tazila, al-Jâhiz, Mawarannahr, Khorasan, Turkish culture.

Giriş

Mu'tezilî âlim Amr b. Bahr el-Câhiz çok iyi bir gözlem yeteneğine sahip olduğundan dolayı çevresinde bulunan birçok topluluğun kültürleri, yaşayış tarzları, karakterleri hakkında bilgi sahibi olmuştur. Özellikle dokuzuncu yüzyılda Basra toplumunda yaşadığından ötürü birçok farklı milletten insanlarla etkileşim içerisinde olmuştur. Zira onun yaşadığı dönemde Basra kozmopolit bir yapıya sahiptir. Câhiz da hem ticaret hem de balıkçılıkla uğraştığı için farklı insanları tanıma fırsatı bulmuştur.

¹ İslam Düşünce Enstitüsü

Onlar hakkında söylenen menkıbelerden de haberdar olmuştur. Onun bu çerçevede bahsettiği topluluklardan biri de Mâverâünnehir bölgesinde bulunan Türklerdir. Özellikle Horasan Türkleri hakkında birçok görüş ve menkıbe ortaya koyar ve bu görüşlerini başta *Fedâilu'l-Etrak (Türklerin Faziletleri)* ve *Kitabu'l-Buhala (Cimriler Kitabı)* eserleri olmak üzere diğer kitaplarında ele alır. *Türklerin Faziletleri* adlı eser özellikle üzerinde durulması gerekir. Nitekim bu eser Câhız tarafından dönemin Ferganalı Türk Abbâsî komutanı Feth b. Hâkân'a ithaf edilmiştir (Yıldız, 1995, 452-453; Koyun, 2023, 31). Arapların Türkler hakkındaki görüşlerini ele almak ve onların Abbâsî ordusundaki önemlerini ortaya koymak amacıyla yazılmıştır. Câhız'ın bu eseri yazma gayesi, Abbâsî ordusunda farklı sınıflara mensup gruplar arasındaki düşmanlığı yatıştırmak, Türklerin kahramanlıklarını, askeri becerilerini ve ahlaki özelliklerini ortaya çıkarmaktır. Bu bakımdan eser, Türklerin karakteri, kültürü ve antropolojisi hususunda yazılan en eski çalışmadır (Şeşen, 2017, 70).

Câhız, Maveraünnehir coğrafyasında yaşayan Türklerin kültürleri ile ilgili menkıbeler aktardığı *Kitabu'l-Buhala (Cimriler Kitabı)* adlı eserinde ise özellikle Horasan ve Merv halkının cimrilikleri üzerinde durur. Onların cimri olmalarının nedenlerini kültüre, soya ve çevreye bağlayarak bazen doğrudan bazen de mizaha başvurarak anlatır. Bu hususta hocaları Asmaî ve Nazzâm gibi âlimlerin yanı sıra Sümame b. Eşres, Ebül-Hüzeyl el-Allâf gibi Mu'tezilî düşünürlerin Merv halkının cimriliklerine dair görüşlerini aktarır. Câhız, tüm bu aktarımlarını toplumun çeşitli kesimleri arasında geçen olaylar üzerine bina eder. Söz gelimi, farklı dilenciler arasında ortaya çıkan cimrilik olayları, kiracılar arasındaki husumetler, kabilelerin çatışmaları, değişik insan tipolojilerinin karakterlerini göz önünde bulundurarak ortaya koyar. Öte yandan Câhız diğer eserlerinde de yer yer Türklerin hayvanlarla olan etkileşimi, onları evcilleştirme şekilleri gibi konuları açıklar. Aynı şekilde tabiatın Türklerin fiziki karakterleri üzerindeki etkilerini dile getirir. Bu çalışmada da Câhız'ın eserleri üzerinden Mâverâünnehir coğrafyasındaki Türklerin kültürleri, yaşam şekilleri, inançları ve Abbâsî toplumundaki konumları üzerinde durulacaktır.

1. Abbâsîler Döneminde Horasan Türkleri

Câhız, Abbâsî hakimiyetinin olduğu dönemlerde yaşadığından dolayı özellikle orduda bulunan ve Horasan bölgesine mensup Türklerin varlığından haberdardır. Abbâsî döneminde yazılan metinlerde de Horasan'dan bahsedildiğinde Ceyhun'un batısındaki Horasan topraklarıyla beraber, Sistan, Harezm ve Ceyhun'un diğer tarafında bulunan Taraz'a kadarki topraklar Mâverâünnehir coğrafyası olarak adlandırılmıştır. Ceyhun'un ötesinde bulunan Horasan topraklarına da Haytal bölgesi adı verilir. Hem Emevîler hem de Abbâsîler dönemlerindeki Horasan valileri de bundan dolayı her iki bölgenin valileri olarak hüküm sürmüşlerdir. Aynı zamanda Samanilerin baş şehirlerinden biri Buhara olduğu halde oraya da Horasan hükümdarlığı denilmiştir. Coğrafya âlimi Makdîsi de Horasan'ı Ceyhun'un ötesinde ve berisindeki topraklar olarak iki kısma ayırır. Yakûbî, “Horasan'ın her tarafı Türk Cephesidir” diye tarif ederken Makdîsi ile aynı görüşü paylaşır. Câhız'ın da *Fedâilu'l-Etrak* eserinde bahsettiği Horasan Türkleri bu bölgelerde yaşayan Türklerdir (Şeşen, 2017, 57).

Câhız'ın ifadelerine bakıldığında Abbâsî halifeleri Me'mûn (ö. 813-833) ve Mu'tasım (ö. 227/842) dönemlerindeki büyük Türk komutanlar, askerî yetenekleri ve sağlam karakterlerinden dolayı orduda tutulmuşlardır. Bu yüzden Me'mûn devrinden itibaren savaşçılık özelliklerini kaybeden Arapların yerine Türklerden ve siyahilerden asker toplamaya önem verilmiştir. Böylece Türklerden memlûk askeri birlikleri oluşturulmuştur. Me'mûn'un hilafeti döneminde ise kardeşi Mu'tasım Türklere hilâfet ordularında görevler vermiştir. Türklerin savaşçılık kabiliyetlerinden daha fazla yararlanmak için Horasan'a ve Batı Türkistan'a adamlar göndererek Türkleri orduya kazandırmak istemiştir. Ayrıca Türk kölelerden de satın alıp, onları asker olarak eğiterek daha sonra serbest bırakmıştır (Şeşen, 2017, 60). Bu durum Câhız'ın Türklerin savaşlardaki enteresan durumlarına şahit olmasına ve onların kültürlerini tanımasına neden olmuştur. Böylece o, Türkler hakkında birçok anlatıya yer verir. Anlattığına göre Me'mûn'un savaşlarından birinde ordugâhın kurulduğu yerin yakınında yolun iki tarafında saf tutmuş iki süvari grubu vardır. Yolun sağ tarafında Türklerden yüz asker, sol tarafında ise farklı insanlardan

oluşan yüz asker bulunmaktadır. Bu askerler yolun iki tarafında saf tutup Me'mûn'un gelmesini beklerler. Öğlen vaktinin kavurucu sıcaklığında Me'mûn gelir. Üç veya dört Türk hariç diğerlerinin hepsi atlarının üstündedir. Karşı taraftaki askerlerden üç veya dört kişi haricinde tümü yerde yatarlar. Bunun üzerine Câhız Türklerin sığağa rağmen bu dayanıklıklarına işaret ederek Mu'tasım'ın Türklerin bu özelliğini iyi bildiğini ve bundan dolayı onları orduya toplayıp beslediğini söyler (Câhız, 1964, 1/61-62). Bu ve buna benzer birçok anlatıyı Câhız aktarır. Onun aktardıklarından hareketle denilebilir ki Abbâsî döneminde Türklerin fizikî dayanıklıklarından ve güçlerinden istifade edilmiştir. Böylece orduya asker yetiştirilmiş ve ordu daha güçlü hale getirilmeye çalışılmıştır. Bu durum Horasan bölgesinden getirilen Türklerin karakteristik özelliklerini ve kültürlerini tanımaya da olanak sağlamıştır. Bunun farkında olan Câhız'ın onların özelliklerine eserlerinde yer verdiği söylenebilir.

2. Horasanlı Türklerin Yaşamları ve İlişkileri

Câhız Türklerin yaşam şekilleri, yurtlarına olan sevgisi ve birbirleriyle olan ilişkilerine dair birçok bilgi aktarır. Ona göre Türkler birbirlerine karşı oldukça yardımsever ve merhametli bir topluluktur. Komşular arasına kıskançlık yoktur. Yardımlaşmayı sevdiklerinden dolayı beraber göç ederler. Onların farklı toplulukları arasında birlikler olur (Câhız, 1964, 1/34-35). Ayrıca birbirlerine karşı intikam besleme, riyakarlık yapma, arkadaşlarına zulmetme gibi kötü hasletleri bulunmaz. Çeşitli fikirler onları bozmaz. Farklı kimselerin mallarına da göz dikmezler. Câhız'a göre Türklerin tek kusuru vatanlarını sevmeleri, yağma ve talana düşkün olmaları ve adetlerine aşırı bağlı olmalarıdır. Buna bağlı olarak onlar aralarındaki zaferlerin sevincinden, çokluğundan, elde ettikleri ganimetlerin tadından ve bozkırlardaki eğlencelerinden devamlı olarak bahsederler. Ayrıca uzun zaman boş gezerek kahramanlıklarının kaybolmasına ve enerjilerinin sönmesine izin vermezler. Câhız'a göre bu durum bir konuda usta olan birinin yaptığı işten uzun süre uzaklaşmak istememesinden ve onu çok sevmesinden kaynaklıdır. Diğer taraftan Türkler birçok yabancı millete göre vatanlarını en çok özleyen kişilerdir. Zira onların tabiatlarında yurtlarının sularının etkisi, çoğu kimsede olmayan arkadaş ve dost sevgisi vardır. Bu tabiat Câhız'a göre o kadar onların bünyesine işlemiştir ki dışardan bakıldığında hemen fark edilir. Nitekim ona göre Basralı, Kûfeli, Mekkeli, Medineli ve Şamlı birine dışarıdan bakıldığında doğrudan nereli olduğu fark edilemeyebilir. Ancak bir Türkün kıyafetine, bilgisine başvurmadan da onun Türk olduğu anlaşılabilir. Ona göre Türklerin kadınları da erkekleri gibidir. Onlara ait hayvanlar da oraya hastır. Câhız'a göre Allah onların yurdunu bu şekilde yaratmıştır. Başka bir deyişle Câhız, yeryüzünde yaratılan bütün yerlerde bulunan canlıların ömürlerinin ve fiziki yapılarının buldukları yerin özelliklerini taşıdığını söyler. Bundan dolayı ona göre Allah yeryüzüne verdiği özelliklerin birçoğunu Türk yurdunda toplamıştır. Bu durumu da Türklerin bir yere göçtüklerinde "Biz onları tam bir şekilde meydana getirdik" (Kamer, 49) ayeti üzerinden temellendirir. Yani bir anlamda Türklerin gittiği yerler onların yurdu olur (Câhız, 1964, 1/62-63).

Türklerde olan vatan sevgisi de diğer birçok milletten fazladır. Bunun nedeni onların aralarındaki sevginin çok güçlü ve kökleşmiş olmasındandır. Bu duruma Câhız veciz sözlerden örnekler getirir. Şair Abdî bu hususta, Allah'ın ülkeleri vatan sevgisiyle inşa ettirdiğini söyler. Abdullah b. Zübeyr, insanların kendi vatanlarından onlara düşen pay dışında başka bir pay istemediklerini ifade eder. Hz. Ömer, insanların istekleri olmasaydı ülkeleri imar etmeyeceklerini belirtir. Kuteybe b. Müslim Türkleri anlatırken onları, vatanlarına ayakları bağlı deveden bile daha çok özleyen kişiler olarak tarif eder. Zira ona göre deve nerede olursa olsun, Basra'daki yerini özler. Oraya varmak için her vadiden ve tek bir defa geçtiği yollardan geçerek aradaki uzun mesafelere rağmen kendine has koklama özelliğiyle koklaya koklaya yurduna ulaşmaya çalışır. Bundan dolayı Kuteybe deve ile Türkler arasında benzerlik kurar. Câhız'a göre Türkleri vatanlarına dönmeyi sevk eden bir başka neden sağlam, azimli ve kendilerine özgü adetlere sahip olmalarıdır. Ona göre Türkler, bir yerde uzun süre kalmayı ve tembelliği sevmezler. Tabiatları devamlı hareketli olmak üzere yaratılmıştır. Sakin duramazlar. Onların ruhlarındaki güç bedenlerindeki güçten fazladır. Nitekim enerjik, ateşli ve hemen kavrayışa sahip

insanlardır. Kıt bir şekilde geçinmeyi acizlik, bir yerde uzun müddet kalmayı ahmaklık, rahat olmayı ayak bağı, savaşları terk etmeyi ise zillet olarak görürler (Câhız, 1964, 1/64-65).

Câhız'a göre Türkler çadırlarda ve çöllerde yaşarlar. Sürü hayvanı yetiştirirler. Bundan dolayı sanat, ticaret, tıp, çiftçilik, geometri, ağaç dikme, bina yapma, kazma gibi işlerle meşgul olmazlar. Onlar savaş yapma, avcılık, ata binme, ganimet elde etme gibi işleri yaparlar. Bu konularda uzman hale gelmişlerdir. Bu yüzden yaptıkları bu işlerden çok memnundurlar ve konuşmalarında sürekli bunlardan bahsederler. Böylece Türkler savaş sanatında, Yunanlılar felsefe ve ilimde, Çinliler sanatta, Sâsâniler siyasette zirveye ulaşmışlardır. Câhız, Türklerin savaş sanatında çok iyi olmalarını yaptıkları kılıç ve oklar üzerinden temellendirmeler yapar. Zira ona göre bir kılıç yapılmaya kadar birçok işleme tabi tutulur ve farklı ustaların elinden geçerek tam haline ulaşır. Onun demirinin dökümü, saf ve düzgün hale getirilmesi ve süslemesi gibi birçok işlemi vardır. Ok da aynı şekilde tam haline gelinceye kadar farklı uygulamalardan geçer. Câhız'a göre Türkler birçok ustanın yaptığı bu işleri tek başına yapabilir. Kimseden de yardım istemez (Câhız, 1964, 1/71). Sonuç itibarıyla Câhız Türklerin yaşam şekilleri, birbirleriyle olan ilişkileri ve vatan sevgilerine dair birçok görüş aktarmıştır. O, Türklerin bu özelliklerini diğer milletlere üstün kılma anlamında aktarmadığını da ifade eder.

3. Horasan Halkının İnançları ile İlgili Menkıbeler

Horasan Türkleri her ne kadar askeri kabiliyetleri yönünden Abbâsî toplumunda önemli ve değerli bir topluluk olarak görülse de inançları hususunda da eleştirildikleri noktalar olmuştur. Câhız da onların bu durumlarına yönelik birçok menkıbe aktarır. Bahsedilen menkıbelerde Horasan bölgesinde Müslüman olan Türk topluluklarının yanı sıra Müslüman olmayanlar da vardır. Bundan dolayı Câhız Basra'ya getirilen Türklerden Müslüman olmayanların durumlarını anlatan olaylardan bahseder. Bu olaylardan biri şu şekildedir: Halife Mansûr toplum nezdinde zeki, basiretli, kelâm ilminde bilgin, kadîm eserlere dair derin bilgisi olan biri olarak bilinir. Bu yüzden onun toplumun bazı kesimleriyle yaptığı münazaralar ve konuşmalar yaygınlık kazanmıştır. Bir gün Mansûr'un zihnine İran kökenli ancak Mâverâünnehir bölgesinde doğan Ebû Müslim el-Horasanî'yi öldürme fikri gelir. Zira Horasanî her ne kadar halifeliğin Emevîlerden Abbâsîlere geçmesini sağlayan hareketin öncüsü olsa da edindiği nüfustan dolayı halifeler nezdinde her an isyan çıkarma potansiyeline sahip biridir. Mansûr aklından geçenleri düşünürken bir türlü karar veremez. Geceyi bu düşünce içerisinde geçirir. Sabah olduğunda İshak bin Müslim bin el-Ukaylî'yi çağırır ve ona der ki: "Harran'da iken bana haber vermiş olduğun hükümdarın olayını anlat." Bunun üzerine el-Ukaylî olayı babasından duyduğunu ve olayın Fars diyarında geçtiğini anlatır. Farslıların Büyük Sâbur adında bilinen bir hükümdarı vardır. O hükümdar birçok konuda bilgisi olan bir vezir sahiptir. Vezir bütün ömrünü dini anlama çabası içerisinde geçiren biridir. Bundan dolayı hükümdar Sâbur onu Horasan halkını ıslah etmek üzere gönderir. Horasan halkının bir kısmı dinden haberdar olmadıkları için dünya işlerini ön plana çıkaran bir toplum olmuştur. Ayrıca bütün ömürlerini dünya malı için harcayan ve zorba hükümdarlara devamlı boyun eğen bir toplumdur. Bunu gören vezir onların birtakım dünyalık isteklerini yerine getirmek şartıyla onlara kışkırtarak kendi etrafında toplar. Hükümdarlarını öldürmeleri için onları kandırır ve yönetimi ele geçirir. Onları kandırmak için "Her zayıf için bir güç, her düşkün için bir devlet vardır" sözünü kullanır. Bu durumu onlara sağlam bir şekilde aşılardıktan sonra o ülkede en aşağıdakileri en üst tabakaya taşıyan, ulu olanları küçük düşüren ve soyluları soysuz kılan bir savaş ortaya çıkar. Sonunda halk vezirin hem onlara dünyalık vaadini aşılması hem de dinin onlara açtığı kapılar sayesinde ona büyük bir güven ve sevgi beslerler. O ülkede düzen sağlanınca ve halk vezire boyun eğince onun haberi Sâburâ kadar ulaşır. Ancak Sâbur kalplerin bozulmasına ve vezirlerin bu şekilde planlar yaparak hainlik etmelerine karşı kendisini güvende hissetmez (Özev, 2021, 36-37). Bu yüzden vezirlerine karşı umudunu keser ve şöyle der:

"Değildir umudun kesilmesi (*kat'u'r-recâ*), umutsuzluk (*ye's*) gibi,
Kalpler onu birbirine söylerler, hiç farkına varmadan."

Sâbur vezirinin Horasan ileri gelenleri ile birlikte geldiğini gördükten sonra, onu yanındakilerin şaşkınlıkları içerisinde öldürür. Bunun üzerine Horasan'dan gelenler vezirin öldürülmesiyle birlikte yabancı bir diyarda ne yapacaklarını bilmeden hükümdara boyun eğler. Hükümdarın tüm emirlerini yerine getirirler. Hükümdar ölünceye kadar onun yanında kalırlar. Bu menkıbeyi dikkatlice dinleyen Mansûr uzun süre sustuktan sonra şu sözleri dile getirir:

"Vaktinde ağırbaşlı olana kalkmaz asa,
Bilgi ancak faydalanmak içindir."

Daha sonra el-Ukaylî'ye çıkmasını söyler ve Ebû Müslim Horasanî'yi çağırır ve ona bakıp şunları söyler:

"Kuşatılmış durumdasın üç dost tarafından,
Çekiyorlar senin üstüne ecelin iplerini,
Aleyhine senin. Ve yerle bir ediyor beni,
Tutuşturman büyük kalabalıkları."

Bu sözleri söyledikten sonra Mansûr Horasanî'nin üzerine atılıp onu öldürür. Onu öldürdükten sonra der ki:

"İç, sen de başkalarına sunduğun kadehten,
Gırtlığında acıyıardan daha acı.
Sandın ki uzaktadır kanun senden,
Yanıldın! Gör karşılığını ey mücrim (suçlu) başı."

Bu sözleri sarf ettikten sonra onun başı koparılıp Horasan halkına götürülür. Ebû Müslim'in beraberindekiler de korkudan teslim olmak zorunda kalırlar. Bu olay üzerine el-Ukaylî Mansûr'u her gördüğünde ona şu sözleri söyler:

"Sana örnek göstermekteki tek amacım,
Anlattığım kişileri örnek alman idi."

Bunun üzerine Mansûr şöyle der:

Elverişli örnekler bıraktı insanlar için Sâbûr,

Büyük problemler karşısında yollarını bulsunlar diye (Özev, 2021, 38-39).

Câhız, Mansûr dışında Abbâsî halifelerinden Me'mûn'un da Horasanlı biri ile yaşadığı menkıbeyi aktarır. Bu menkıbeye göre Me'mûn bir gün seferden dönerken yanında irtidat eden Horasan halkından birini de getirir. Herkesin içinde ona dönerek şu sözleri dile getirir: "Ölmeyi hak ettiğin halde seni bırakmak benim açımdan daha iyidir. Seni aklanmış olarak kabul etmek, itham ederek kovmamdan daha önemlidir." Zira o kimse daha önce Hristiyan biri iken Müslüman olmuştur. Bir süre bu şekilde devam ettikten sonra tekrar Hristiyanlığa dönüp Müslümanlığa yüz çevirmiştir. Bu durum karşısında Me'mûn ona "Söyle bize, uzun süre Müslüman olduğun ve kurtuluşa erebileceğin halde seni dinden uzaklaştıran sebep nedir? Şayet hastalığının ilacı bizdeyse, alıp tedavi olabilirsiniz. Nitekim hastaların doktorlara gidip tedavi olmaları gerekir. Ancak şifa olacak şeyin sana yararı dokunmazsa ve ilaçlar da fayda etmezse kendi kendinin sonunu hazırlarsın. Bu durumda seni şeriatin hükmüne göre öldürürüz. Öte yandan sen kendini hesaba çekip doğru bir yola dönersen güvende olursun. Zira sen isabetli kararlar alabilen birisin" demiştir.

Bunun üzerine Horasanlı Me'mûn'a dönerek şunu söyler: "Beni Müslümanlığa yabancılaştıran sizin aranızdaki ihtilaflardır."

Buna karşılık Me'mûn şunları dile getirir: "Bizim aramızdaki ihtilaflar iki kısma ayrılır. Birincisi ezanda, cenaze tekbirlerinde, teşrik tekbirlerinde, bayram namazlarında, okuma çeşitlerinde ve fetva biçimlerindeki farklılıklardan kaynaklıdır." Ancak ona göre bu konular da bir ihtilaf konusu değil yalnızca kolaylık ve genişliktir. Farklı külfetlerin hafifletilmesi gaye edinildiğinden dolayı bu uygulamalara gidilmiştir. Bundan dolayı şayet bir kimse ezan veya kameti ikişer defa okursa günaha

girmiş sayılmaz ya da ezanı ikişer defa okuyup kâmeti bir kez okusa da hata yapmış olmaz. Bunu yaptığından dolayı o kimse kınanmaz ve ayıplanmaz. Me'mûn bu uygulamalara Horasanlı'nın da şahit olduğunu belirtir. İhtilaf olarak görülen ikinci konu ise Kur'ân'da bulunan ayetlerin yorumlanmasındaki farklılıklardır. Fakat indirilen Kur'ân'ın ve metnin orijinal olduğu hususunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Bu yüzden Me'mûn o kimseye Kur'ân'ı inkâr etmesinin sebebinin yorum farklılığı mı? Olduğunu sorar ve eğer nedeni buysa aynı durumun Tevrat ve İncil'in yorumlarının farklı olduğunu da söyleyerek delillendirmeye çalışır. Ona bunu kabul etmesi durumunda Yahudilik veya Hristiyanlık dinlerinden birini de seçmemesi gerektiğini söyler. Bunun yanında Me'mûn Allah'ın gönderdiği bütün kutsal kitapların peygamberler tarafından son derece açık bir dille ortaya koyulması durumunda hiçbir eylem hususunda yorum yapmanın anlamlı olamayacağı kanaatindedir. Zira ona göre böyle bir durum olmuş olsaydı çekilen tüm sıkıntılar ve imtihan ortadan kalkması gerekirdi. Bu durum da rekabet, yarış veya üstünlük sıralamasından bahsedilemezdi. Oysa Allah dünyayı bu şekilde yaratmamıştır (Özev, 2021, 43-44).

Me'mûn'un ilzam edici bu sözlerini duyan Horasanlı ikna olur ve der ki: "Şahitlik ederim ki, Allah birdir, O'nun dengi, ortağı ve çocuğu yoktur. Mesih O'nun kuludur. Muhammed'in söyledikleri doğrudur, sen de mü'minlerin emirisin." Bunun üzerine Me'mûn maiyetine döner ve der ki: "Ona sövmeyin. İslam'dan çıktığı gün kendisine işen kötülüklerden onu aklama yoluna da gitmeyin. Zira onun düşmanları bir beklenti karşılığında Müslüman olduğunu düşünmesinler. Ayrıca bundan sonra herkes onunla dostluk bağları kurarak, ona iyilik ve yardımda bulunmalıdır" (Özev, 2021, 44). Câhız'ın aktardığı bu menkıbede de görülüyor ki Me'mûn irtidat eden birini doğrudan öldürmek yerine ilmi münazarayla ve tebliğ yaparak tekrar dine çağırır. Onun bu çabası Horasanlı kimsenin tekrar Müslüman olmasına vesile olur.

4. Horasan ve Mervlilerin Cimriliklerine Dair Menkıbeler

Câhız Horasanlı ve Mervli kimselerin cimriliklerine yönelik birçok menkıbeyi anlatır ve o bölgenin toplumunun farklı kesimleriyle ilgili görüşleri aktarır (Efil ve Uz, 2019, 327). Bu menkıbeleri ve görüşleri ya birisinden duyarak ya da kendisi şahit olarak anlatır. Onun bahsettiği menkıbelerden biri şu şekildedir: Câhız arkadaşlarından duyduğuna göre Mervli bir ev sahibi, evine gelen misafire ve uzun süre oturmasına karşın, "Bugün öğle yemeği yedin mi?" diye sorar. Misafir eğer "evet, yedim" derse, şayet öğle yemeği yemeseydin seni çok iyi bir yemekle ağırlardım" der. Ancak "hayır yemedim" diye cevap verirse bu kez de "şayet yemiş olsaydın sana beş bardak içecek ikram ederdim" diye karşılık verir. Halbuki her iki durumda da misafire bir şey vermek istemez. Başka bir örnekte Câhız bizzat başından geçen bir olayı anlatır. Kendisi Basra'da Mervli olan ve kökeni Horasan'a dayanan İbn Ebî Kerîme adında birinin evine misafir olur. Câhız, topraktan yapılmış bir maşrapadan abdest alırken ev sahibi ona, "Subhanallah, yanında kuyu dururken tatlı suyla mı abdest alıyorsun?" der. O da "tatlı su değil, bu da kuyu suyu" diye cevap verir. Bu kez de ev sahibi "maşrapamı tuzlu suyla bozacaksın" diyerek sinirlenir. Câhız da düştüğü bu durum karşısında ne yapacağını bilemez (Câhız, 1991, 17; Gökdemir, 2018, 34).

Câhız Bağdat Mu'tezilesinden Sümâme bin Eşres'in şahit olduğu bir olayı da anlatır. Sümâme, Merv horozu hariç her yerde horozların gıdalarını gagalarıyla alıp tavukların önlerine koyduklarını dile getirir. Ona göre yalnızca Merv horozu tavuğun gagasındaki taneleri zorla almaya çalışır. Bunun üzerine o, Merv halkının cimriliğinin bölgenin tabiatına ve suyuna da tesir ettiğini ve buradan da canlılara geçtiğini düşünür. Câhız bu misali Ahmed b. Reşid adında birine anlattığında onun da bu konuyla ilgili bir olayı yaşadığından bahseder. O, Merv halkından bir ihtiyarın yanında oturur. Bu ihtiyarın çocuğu da önlerinde oyun oynar. Bunun üzerine Ahmed, çocuğu sınamak için ona birtakım sorular sorar. Öncelikle çocuğun ekmeğinden bir parça ister. Çocuk ekmeğin acı olduğunu söyleyerek bu isteğini geri çevirir. Daha sonra suyundan ister. Çocuk bu kez de suyun tuzlu olduğunu ve veremeyeceğini söyler. Birkaç farklı istekte bulunur. Ancak çocuk çeşitli bahaneler üreterek ona hiçbir şey vermez. Bu duruma çok kızınca ihtiyar güler. Çocuğun bu şekilde davranmasında kendisinin bir suçu olmadığını, çocuğun

kendisinin öyle davrandığını belirtir. Ahmed b. Reşid de o an cimriliğin babasından çocuğuna geçtiğini düşünür ve cimriliğin onların mizaçlarında var olduğu kanaatine varır (Câhız, 1991, 18; Gökdemir, 2018, 35). Bahsedilen örneklerde görüldüğü üzere cimriliğin hem kalıtsal hem de çevresel faktörlerden kaynaklı olduğu görülmektedir. Ancak bu anlatılanların ne düzeyde doğru olduğu tartışmalıdır. Zira bilindiği üzere bazı yerler birkaç kişinin olumsuz tutumlarından dolayı ünlenebilmektedir. Bundan dolayı bu tarz bilgilere ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Ancak Câhız'ın tüm toplumu merakla izleyen yönünün ve mizah yapmasının da bahsedilen olayların anlatımında rolü olduğu ifade edilebilir.

Horasanlı ev arkadaşları arasında geçen şu olay da Türklerin cimriliklerine örnek verilebilir. Birkaç Horasanlı beraber bir evde bir kandille idare etmeye çalışırlar. Daha sonra yardımlaşarak kandilin yağ parasını eşit olarak bölüşürler. Ancak içlerinden birisi parasını vermeye ve yardımlaşmaya yanaşmaz. Bunun üzerine diğer arkadaşlar kandili yaktıkları sırada onun gözlerini bağlarlar. Uyuyuncaya kadar gözlerini bağlı tutarlar. Uyuma zamanı geldiğinde kandili söndürürler ve onun gözündeki bağları açarlar. Aynı şekilde Câhız Horasanlılarla ilgili yine kendisinin gördüğü bir olayı aktarır. O, Horasanlılardan eşekle yolculuk yapan elli kadar hacıyı, Kûfe yolu üzerinde otların üzerinde öğle yemeği yerken görür. Onların sayısı çok olmasına rağmen, birbirlerine çok yakın otururlar ve birbirleriyle konuşarak yemeklerini yerler. Câhız bahsettiği bu elli adamın içerisinde birlikte yemek yiyen ve yemeğini paylaşan bir kişi dahi görmediğini dile getirir. Gördüğü bu durumu insanın rastlayabileceği en nadir manzaralardan biri olabileceğini belirtir. (Câhız, 1991, 18; Gökdemir, 2018, 35-36).

Câhız bir diğer Mu'tezilî âlim ve onun hocası Nazzâm'ın Horasanlı komşusuyla yaşadığı bir olayı da aktarır. Nazzâm bir gün Horasanlı komşusuna tavaya ihtiyacı olduğunu söyler. Komşusu ise tavasının daha önce olduğunu ancak çalındığını dile getirir. Daha sonra Nazzâm başka bir komşusundan tavayı temin eder. Tavada yemek pişirirken yemeğin kokusunu alan Horasanlı gelip Nazzâm'a kızarak, "yeryüzünde senden garip başka bir kimse yoktur. Şayet bana tavayı, et veya yağlı bir şey pişirmek için isteseydin onu sana hemen verirdim" der. Bakla kavurmak için istediğini zanneder. Zira ona göre tavada yağsız bir şey kavrulunca tavanın demiri yanar. O, tavada Nazzâm'ın pişirdiği yemeğin (tubahic/bir çeşit kebab) ne olduğunu söylemesi halinde tavayı verebileceğini ifade eder. Zira Horasanlıya göre tavada tubahic yemeğinin pişirilmesi evde durmasından daha iyidir. Nazzâm yine Horasanlı biri ile yaşadığı garip bir olaydan daha bahseder. O, bir komşusunun onları yemeğe davet ettiğini ve hurma ile sızdırılmış yağ ikram ettiğini anlatır. Tepside bunlar dışında başka bir yiyecek yoktur. Onlarla beraber misafirlige giden Horasanlı biri vardır. O kimse yemek yerken tepsiye çokça yağ damlatır. Bunun üzerine Nazzâm yanındaki adama dönerek Horasanlının neden yağı ziyan ettiğini, yemek yemeği bilmediğini ve fazlaca yediğini söyler. Adam nedenini bilmediğini belirtir. Nazzâm tekrardan "gerçekten bilmiyor musun?" diye sorar. Adam bu kez, tepsinin Horasanlıya ait olduğunu ve onu tabaklar gibi yağlamak istediğini dile getirir. Öyle ki Horasanlı, karısının tepsiyi sıcak suyla yıkamasından dolayı onu boşamıştır (Câhız, 1991, 23-24; Gökdemir, 2018, 39-40). Câhız'ın Horasan Türklerinin cimrilik özelliğine dair hem kendisinin gördüğü hem de arkadaşlarından duyduğu haberleri aktardığı görülmektedir. Buradan hareketle Câhız'ın yaşadığı dönemde Horasan ve Merv insanında cimriliğe dair izlerin olduğu söylenebilir.

5. Türkler ve Horasan Coğrafyasıyla İlgili Diğer Kayıtlar

Câhız'ın farklı eserlerinde Türklerin yaşam tarzı, doğa ve canlılarla olan etkileşimleri ile ilgili aktarımlar mevcuttur. Hatta doğadaki canlılar ile Türklerin karakteristik özellikleri arasında benzerlikler kurulur. Örneğin, Câhız Nasr b. Seyyâr adında birinin Türk bir komutanda bulunması gereken ve hayvanlarla benzerlik kurmaya çalıştığı şu özelliklere dair sözlerini paylaşır. Ona göre Türkler, büyük ve kudretli bir komutanda horozun cömertliği, tavuğun şefkati, aslanın cesareti, domuzun saldırganlığı, tilkinin zekâsı ve kurnazlığı, kurdun tuzağı, köpeğin yaraya karşı direnci, karganın ürkekliği, turnanın kendini kollaması ve güvercinin yön bilgisi gibi niteliklerinin olması gerektiğini söylerler" (Cahız, 1965, 2/353-354). Benzer şekilde katırların bütün gece uzun bir mesafeyi katetmesine rağmen yerine varınca

hala dinç oluşu Türklerin dinç olmalarına benzetilir. Zira insanlar bu kadar uzun bir yolculuktan sonra yere uzanıp dinlenmesi gerekirken Türkler böyle bir şey düşünmezler. Hatta yerine vardığında bir Türk geyik ya da avlayacağı bir canlı görürse, o yolculuğu yapmadan önceki şevkiyle avlanmaya başlar. Öyle ki Hâricîler ve hadımlar at sırtlarında uzun seyahat etmeleriyle ünlenmişken onlar bile gidecekleri yere vardıklarında yorulur ve dinlenirler. Ancak Türklerde böyle bir yorulma yoktur" (Câhız, 1965, 3/161).

Câhız insanların tabiatından etkilenmesi ilgili olarak Horasan'a yerleşen bedevîlerin fiziki değişimlerine örnekler vererek, Horasan bölgesinin coğrafi yapısı ve doğası hakkında da ipuçları verir. O, bedevî olan Arapların Horasan'a göç ettiklerinde bedevî özelliklerini değiştirdiklerini belirtir. Ayrıca Türk topraklarında develerin, yük hayvanlarının, yabani veya evcil olan diğer canlıların tabiatlarındaki değişimlere dikkat çeker. Öyle ki onları görenler Türk yurdunda büyüyen ve gelişen canlılar olarak değerlendirir. Nitekim bakıldığında yeşil çayırlarda ve güzel kokulu bitkilerin olduğu yerlerde yaşayan çekirgeler ve tırtıllar farklı ortamlarda başka renklere bürünürler. Bitler siyah saçlı bir kimsenin başında siyah, beyaz renkli yaşlı birinin başında beyaz, saçları ağarmış (Cengiz ve Eliş, 2022, 244) bir insanın saçında beyazımsı, esmer renkli hayvanlarda ise devetüyü renginde olurlar. Başı kırmızı olan birinin başında da kırmızıya dönüşürler. Ancak bu saç yıkanınca veya rengi solunca beyaz ve gri arasında bir renge evrilir. Diğer taraftan Câhız, Horasan'a giden Arapların ve bedevî çocuklarının babalarının Fergana'ya göç etmesi durumunda ve o halkın kıyafetlerini giymesi durumunda ise Fergana'dan bir kimseye benzeyeceğini ve oradan bir kimseyle ayırt edilemeyecek bir görüntüye sahip olacağını dile getirir. Bu durumda yerli ve göçmen olan arasında fark kalmaz. Zira orada Fergana halkında bulunan kumral bıyıklara, kızıl cilde ve büyük bir kafaya sahip olurlar. Aynı şekilde orada yaşayan hayvanlar da oraya has olurlar. Nitekim zamanla güçleri ve yaşam süreleri de buldukları yurdun özelliklerini taşıyor (Câhız, 1964, 1/63-64, a.mlf., t.y., 2/313; Pellat, 1995, 85). Câhız'ın verdiği bu örneklerde insanların ve canlıların gitmiş oldukları yerin tabiatına uyum sağladığı ve bundan dolayı fiziki özelliklerinde değişimler ortaya çıktığı görülmektedir.

Türk yurdunda doğan canlıların başka bölgede büyüyen canlılarla melezleşmesi sonucu ortaya çıkan yavrunun özelliklerine de değinen Câhız, Kûfe'de rastladığı bir katırın ebeveynlerinin Horasan ve Hint diyarından olan hayvanların melezleşmesi sonucu ortaya çıktığını aktarır. Ortaya çıkan bu melezin şekli ve tatlılığı Mısır'da bulunan katırlardan bile daha iyidir. Altın bir renge sahiptirler. Tatlılığını Hintli ebeveynlerden birinden, güzelliğini ise Horasanlı olanından alır. (Câhız, "Kitâbü'l-Biğal", 2/288.; Câhız, Kitâbü'l-Kavl fi'l-Biğal, 68.) Bu durum Câhız'a ilham vermiş olacak ki o, farklı topluluklardan insanların birbirleriyle evlenmesini önerir. Öyle ki arkadaşı Ebû İshâk'a, asıl kurtuluşa erdirecek mutluluğun iki farklı kimsenin bir araya gelerek bir yavru vermesi olduğunu belirtir. Zira ona göre bu iki kimsenin birleşmesi onları kurtuluşa erdirecek iksir gibidir. Bu durumun ortaya çıkması da Hintli birinin Horasanlı bir kimseyle evlenmesiyle meydana gelebilir. Nitekim ona göre bu evlilikten doğacak olan yavru, altından başka bir şey olmayacaktır (Câhız, 1965, 1/148; Cengiz, 2015, 55).

Öte yandan Câhız, Horasan bölgesindeki Türklerin atlarını çok iyi evcilleştirdiklerini ifade eder. Ona göre Hâricî birinin atı bile Türk atı kadar sabırlı, güçlü ve dayanıklı olamaz. Bunun nedeni Hâricî olan kimse atını, diğer at binicilerinin eğittiği gibi eğitir ve bakımını yapar. Fakat Türkler bu hususta çok mahirdirler. Öyle ki onlar bir baytardan ve bir seyisten daha iyi atları eğitebilirler. Hatta atları doğurtabilir, yavruyken terbiye edebilir, çağırıldığında çağrısına uyar ve sahibi koştuğunda onun peşinde gidebilir. Ayrıca hayvanları öyle bir eğitirler ki ata "deh", erkek deveye "cah", katıra "höst" ve eşeğe "çüş" dediklerinde onlar adlarını bir çocuğun adını bildiği gibi bilirler. Böylece verilen komutlara uyarlar (Câhız, 1964, 1/47-48, a. mlf., 3/205; Can ve Yalçın, 2020, 28). Bu hususta Câhız gözlemlediği bir olayı aktarır. O bir gün Horasanlı ve diğer sınıflardan oluşan bir süvari grubu görür. Bir at kaçmış, onlar güçlü atlar üzerinde onu yakalamaya çalışırlar. Ancak başarılı olamazlar. O sırada onlar gibi olmayan zayıf bir Türk oradan geçer. Türkün atı da onların atı gibi güçlü değildir. Atı yakalamaya çalıştıklarını görünce atın önüne atılıp ona bir oyun oynar. Atı sakinleştirmeyi başarır. Diğer süvariler

de onu izlerler. Hatta onlardan biri Türkü küçümseyerek onun başarılı olamayacağını düşünür. Ancak süvariler o kadar ehil olmalarına rağmen atı yakalayamazken Türk yakalar. Atı getirip süvarilere teslim eder. Câhız Türkün atı nasıl böyle iyi bir şekilde terbiye ettiğine ve sakinleştirdiğine şaşırır.

Sonuç

Câhız'ın Abbâsiler döneminde yaşamış olması ona Türkleri daha yakından tanıma imkânı sağlamıştır. Zira özellikle halife Mu'tasım'ın orduda Türklerden savaşçı, dayanıklı ve güçlü özelliklerinden dolayı çokça yararlanması onların hem karakteristik özelliklerinin hem de kültürlerinin bilinmesine zemin hazırlamıştır. Onun özellikle Abbâsiler döneminde Horasan bölgesinden getirdiği Türk kölelerin askeri gayeyle eğitmesi buna delil getirilebilir. O dönemde Horasan bölgesi denilince bir anlamda Mâverâünnehir coğrafyası da kastedilir. Bundan dolayı o coğrafyadan getirilen Türkler üzerinden Türk insanı portresi, kültürü, inançları ve coğrafyası hakkında bilgiler edinilmiştir. Edinilen bu bilgileri Câhız'ın özellikle *Fedâilu'l-Etrak (Türklerin Faziletleri)* adlı eserinde kaleme aldığı görülmektedir. Bu eserde Câhız genellikle Horasan Türklerinin askerlik alanındaki meziyetlerini ön plana çıkarmakla birlikte onların bu şekilde olmalarındaki sosyolojik ve coğrafi koşulların etkilerinden de bahseder. Örneğin, göçebe yaşadıkları için avcılık, savaş aletleri yapma, atları çok iyi evcilleştirme, at biniciliği, ok atma, kılıç ve ok yapımı, zorlu iklimlere karşı dayanıklı bir beden yapısına sahip olma gibi nitelikleri kazandıkları söylenebilir. Bunun yanında onlarda bulunan vatan sevgisi, birlik ve beraberlik ruhu, yardımlaşma bilinci gibi özellikler de onların bir bütün olmasına katkı sağlamıştır. Tüm bu özellikler Câhız'ın da aktardığına göre onların Abbâsî ordusunda daha fazla yer edinmesine ve tanınmasına olanak sağlamıştır. Öte yandan Türk kültürü yalnızca orduda bulunmalarından dolayı tanınmamıştır. Bunun yanında Basra toplumu kozmopolit bir yapıya sahip olduğundan dolayı içerisinde Türkleri de barındırmıştır. Ayrıca Türk yurtlarına giden tüccarlar da oralarla ilgili bilgileri Basra'ya geldiğinde anlatmıştır. Tüm bu etkenler de Türklerin hem daha yakından tanınmasına hem de Câhız'ın duyduklarını veya doğrudan muhatap olduğu kişilerden aldığı bilgileri aktarmasına neden olmuştur.

Câhız'ın Türk kültürünü tanıma noktasında bilgiler, görüşler ve menkıbeler aktardığı bir diğer eseri de *Kitabu'l-Buhala (Cimriler Kitabı)* adlı eserdir. O bu eserde Türk kültürünü (özellikle Horasan ve Merv) cimriliğe dayanan özellikleri üzerinden anlatır. Onların çok cimri olduğunu ve bunun hayatlarının her alanına, insanlar arası ilişkilerine yansıdığını ifade eder. Hatta o kadar cimrilerdir ki bu özellikleri çocuklarına, besledikleri hayvanların tabiatlarına kadar işlemiştir. Bu hususta Câhız toplumun farklı kesimleri arasında meydana gelen birçok cimrilik örneğine yer verir. Nazzâm, Sümâme b. Eşres gibi Mu'tezilî alimlerin Horasanlı Türklerle aralarında geçen olaylardan bahseder. Bazen de doğrudan kendisinin şahit olduğu birçok olayı dile getirir. Böylece Horasan ve Merv kültürünün sosyolojik bir tahlilini yapma imkânı sunar. Diğer taraftan Câhız'ın bahsedilen iki eserinin yanı sıra diğer eserlerinde de Türk kültürüne dair izler bulmak mümkündür. Bu hususta Türk yurdunun insan ve diğer canlılar üzerindeki etkisi, Türklerin hayvanları evcilleştirebilme ve tedavi edebilme yetenekleri gibi konulara dair kayıtların da mevcut olduğu ifade edilebilir. Tüm bu bilgiler ışığında Câhız'ın Türk kültürüne dair müstakil olarak yazdığı *Fedâilu'l-Etrak* ve diğer eserlerinde Türklerle dair aktardığı bütün bilgileri onları üstün kılma, daha şerefli gösterme gayesiyle yazmadığının da altını çizmek gerekir. Nitekim o da Türklerin üstün özelliklerini ortaya çıkarma sebebini, onların kendine özgü meziyetlerinin diğer milletlerin ön plana çıkan nitelikleri gibi olduğunu ve değerlerinin buldukları toplumda bilinmesi için yazdığını ifade eder. Onun eserlerinde Türklerin olumlu taraflarının yanı sıra olumsuz taraflarından da bahsetmesi ve Yunan, Çin, Sâsânî gibi toplulukların da üstün yönlerine yer vermesi bu durumu ispat eder mahiyettedir.

Kaynakça

- Câhız, Amr b. Bahr. “Fedâilu’l-Etrak”. *Resâ’ilü’l-Câhız*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-hancî, 1964.
- Câhız, Amr b. Bahr. “Kitâbü’l-Biğal”. *Resâ’ilü’l-Câhız*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-hancî, t.y.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Cimriler*. çev. Zehra Güney Gökdemir. İstanbul: Şule Yayınları, 2018.
- Câhız, Amr b. Bahr. *el-Buhalâ*. nşr. Tâhâ el-Hâcirî. Kahire: Dâru’l-Me’arîf, 1991.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Giysiler, Kitaplar, Öğretmenler ve Şarkıcı Kızlar Kitabı*. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Kapra Yayıncılık, 2021.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Kitâbü’l-Hayevân*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 7 Cilt. Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965-1968.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Kitâbü’l-Kavl fi’l-Biğal*. ed. Charles Pellat. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1995.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Türklerin Faziletleri*. çev. Şafak Yalçın-Muhammed Yasin Can. İstanbul: Muarrib Yayınları, 2020.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Türklerin Faziletleri*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017.
- Cengiz, Yunus – Eliş, Veysel. “Câhız”, *İslâm Düşünce Atlası*. ed. İbrahim Halil Üçer. 6 Cilt. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022, 243-247.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhız’ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Efil, M., - Uz, E. (2019). “Klasik Doğu ve Batı Edebiyatındaki Cimri Karakteri: Câhız ve Moliere Örneği”. *Bilimname*, 2019 (39), 321-354. <https://doi.org/10.28949/bilimname.637391>
- Koyun, Tülay. *Câhız ve Risaleleri*. Ankara: Sonçağ Yayıncılık, 2023.
- Yıldız, Hakkı Dursun. (1995). “Feth b. Hâkân el-Fârisî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 11 Haziran 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/feth-b-hakan-el-farisi>

MÂVERÂÛNNEHR HANEFİLİĞİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE GELİŞMESİNE ETKİ EDEN UNSURLAR

Prof. Dr. Alparslan HANZADE¹

Öz

Buhara, Semerkant, Şâş (Taşkent), Fergana, Nesef (Nahşeb), Tirmiz, Hârizm, Fârâb gibi İslam tarihinde şöhretli şehirleri içine alan Mâverâünnehr, özellikle Türklerin yaşadığı geniş bir alanı kapsar. Bu bölgenin Hanefî fıkhiyla tanışması İmam-ı A'zam ve öğrencileri zamanına kadar gider. Öğrencilerinden bir kısmı onun itikadî ve fikhî görüşlerini Mâverâünnehr bölgesine taşır. Mezhebin burada yayılmasında ikinci büyük etki Hanefî alimlerin yetiştirdiği talebelerin bölgede kâdılık gibi resmî görevler almasıdır. Bir diğer etken İmam Muhammed'in eserlerini sistemli olarak okutmalarıdır. Mâverâünnehr'deki ders halkaları büyük kitlelerce kabule mazhar olmuş ve buradaki şehirlerin birer ilim merkezine dönüşmesini sağlamıştır. Bu sayede Maveraünnehr, Hanefiliği benimsemiş öğrenciler yetiştirmiştir. Mâverâünnehr'de bu ilmî eğitim faaliyetleri ve resmî görevlerin etkisine denk bir başka etken mezhep literatürüne yapılan katkıdır. Halk ile yöneticiler arasında halkın sesi olmaları da halk arasında mezhebin yayılmasına katkı sunmuştur. Biz de bu tebliğde Mâverâünnehr Hanefiliği hakkında bilgi verip bu değerlendirmeleri ele alacağız ve Hanefiliğin sadece siyâsî destekle ayakta durduğu iddialarına da cevap vermiş olacağız.

Anahtar Kelimeler: *Hanefilik, Fıkıh, Ebû Hanîfe, Meşâyih, Mâverâünnehr*

Factors Affecting The Emergence And Development Of Transoxania Hanafism

Abstract

Transoxiana, which includes famous cities in Islamic history such as Bukhara, Samarkand, Shash (Tashkent), Fergana, Nesef (Nahsheb), Termez, Khwarezm, Fârâb, covers a wide area where especially Turks live. This region's acquaintance with Hanafi jurisprudence goes back to the time of Imam-i A'zam and his students. Some of his students carried his theological and fiqh views to the Transoxiana region. The second biggest impact on the spread of the sect here was the students trained by Hanafi scholars taking on official positions such as judges in the region. Another factor is that they systematically read the works of Imam Muhammad. The lecture circles established in Khorasan and Transoxiana were accepted by the masses and the cities in these regions became centers of science. Many students who adopted Hanafi thought were educated in these centers of science. Another factor equivalent to the impact of these scientific educational activities and official duties in Transoxiana is their contribution to the sectarian literature. Being the voice of the people between the people and the administrators also contributed to the spread of the sect among the people. In this paper, we will give information about Transoxiana Hanafism and discuss these evaluations, and we will also answer the claims that Hanafism survives only with political support.

Keywords: *Hanafism, Fiqh, Abu Hanîfe, Mashayikh, Transoxiana*

Giriş

İslâm medeniyetinde en mühim ilim, irfan ve kültür havzalarından biri olan Mâverâünnehr, Ceyhun ve Seyhun nehirleri arasında, Ceyhun nehrinin kuzeyi ve doğusunda kalan çok geniş bir bölgenin ismidir. Mâverâünnehr/Çay-Ardı, Coğrafi olarak; merkezde Soğd (Buhara ve Semerkant), güneyde Çaganıyân-Huttal(ân), Amû-deryâ'nın yukarısında Bedehşân, kuzeyde Fergâna-Şâş (Taşkent), batıda Hârezm (sonraları Hîve) olmak üzere beş bölgeye ayrılır. Buhara, Semerkant, Üsrüşene Şâş (Taşkent), Fergana, Tirmiz, Ahsîkes, Hârizm, Fârâb, Keş (Kiş), Nesef (Nahşeb) Mâverâünnehr'in önemli şehirleridir. Burası ayrıca Türkistan, "Aşağı" Türkistan veya "Batı" Türkistan olarak da

¹ Prof. Dr., Kayseri Üniversitesi Develi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı alparslanhanzade@kayseri.edu.tr

adlandırılır (Özgüdenli, 2003, s. 177-180). İslam tarihçisi Makdisî tarafından bu bölge; Allah'ın yarattığı beldelerin en bereketlisi, iklimlerin en muhteşemi, âlim ve ileri gelenleri çok olan, tüm iyiliklerin kaynağı, ilmin karargâhı, İslâm'ın muhkem direği, büyük kalesi, anlayışlı insanlarıyla ve fıkhıta maharetli fakihleriyle övülen bir yer olarak anılır. (Makdisî, 1906, s. 31 vd. ; Ciner, 2018, s. 221). Burası tarih boyunca Türklerin bölgesi kabul edilir. Etnik kimlik olarak halklarının dayandığı soylar tartışılrsa da bu bölgeye Türk yurdu, halkına da Türk denilmiştir. (Barthold, 2004, s. 55)



Kaynak: <https://islamansiklopedisi.org.tr/maveraunnehir> erişim: 07.07.2024 22:30

Mâverâünnehir iki nehir arası bir havzadan öte, İslam'ın ilim, irfan, kültür, sanat ve medeniyetinin kök saldıği toprakların adı olmuştur. Müslüman Türk âlimleri bu bölgede İslam ilimlerinde en önemli eserleri ortaya koymakla kalmamışlar, hemen her İslamî ilimde "İmam" ve öncü olmuşlardır: Kelam'da; İmam Mâtürîdî (ö.333/944), hadiste; İmam Dârimî (ö. 255/869), İmam Buhârî (ö.256/870), İmam Tirmizî (ö.279/892), tefsirde; Zemahşerî (ö.538/1144), tasavvufta; Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Kelâbâzî (ö.390/990), Pir- i Türkistan Hacı Ahmet Yesevî (ö. 562/1166), Necmüddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221), Bahaeddin Nakşibend (ö. 791/1389), felsefede; Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö.428/1037), tarih ve coğrafyada; Bîrûnî (ö. 453/1061) ilk akla gelenlerdir.

Hanefî fikhında ise Ebû Hafs Kebîr (ö. 217/832), Debûsî (ö. 430/1039), Şemsü'l-eimme Halvânî (ö. 452/1060), Şemsü'l-eimme Serahsî (ö. 483/1090), Ebü'l-Usr Pezdevî (ö. 482/1089), Ebü Yüsr Pezdevî (ö.493/1099), Ebû Hafs Nesefî (ö.537/1142), Alaaddin Semerkantî (ö. 539/1144), Kâsânî (ö.587/1191), Kâdîhan (ö. 592/1196), Mergînânî (ö. 593/1197), Ebü'l-Berekât Nesefî (ö.710/1310) ve daha yüzlerce büyük fakih bir çırpıda sayılabilir.

Hanefî fıkhı içinde Mâverâünnehir'in özel bir konumu vardır. Burada yazılmış fıkıh eserlerinin yüzde doksan sekizinin Hanefî fıkhına ait olduğu akademik çalışmalarda dile getirilmiştir (Kavakçı, 1972, s. 305-307; Kutlu, 2019, s. 53). Türklerin, özellikle Selçuklular'ın, Sünnî İslam anlayışını Hanefîlikle özdeşleştirdiği yazılmıştır (Madelung, 2002, p. 43). Bazı akademisyenler tarihçi Hüseyinî'nin (ö. 590/1194) Selçuklu tarihini anlattığı eserinde Mâverâünnehir Türklerinin Hanefîliğe bağlılıklarını "Hanefî dînine girmek" olarak bahsettiğini yazar (Hüseyinî, 1943, s. 2 çev: Necati Lügal, Kutlu, 2019, s. 51). Oysa bu bir tercüme hatasıdır ve doğrusu "Emîr Selçuk İslam topraklarına yöneldi ve Hanif Dîni ile (yani İslam ile) said / memnun oldu." şeklindedir (Hüseyinî, 1933, s. 2). Selçuk Bey, maiyetiyle (Kımk boyu) müslümanların yaşadığı Cend yöresine gelip İslâmiyet'i kabul etmiş, müslüman

olmayan Oğuz yabgusuna karşı mücadele etmiştir (Özaydın, 1993, s. 359-360). Neticede Mâverâünnehir bölgesi alimleri ve halkları Hanefî mezhebine sıkı bir bağlılık göstermiştir.

Hanefî okulunun alimlerinin Mâverâünnehir'de hicrî II. (VIII.) yüzyılda Ebû Hanîfe'nin ve öğrencilerinin zamanı gibi erken dönemde ortaya çıktığı bilinmektedir. Ebû Hanîfe daha hayattayken Irak ve çevresinden, Yemen'den ve Arabistan'ın her tarafından, İran ve Hind bölgelerinden, Meşrik olarak bilinen Horasan'dan ve Mâverâünnehir'den gelen öğrencilerle, fetva isteyenlerle görüşleri yayılmaya başlamış önemli bir kanaat önderidir (Madelung, 2002, p. 42; Abzhalov, 2020, s. 19; Ak, 2008, 94). Cessas'ın (ö. 370/981) naklettiğine göre Ebû Hanîfe'nin yakın dostu ve öğrencisi Horasanlı muhaddis ve fakih İbrahim es-Sâîğ el-Mervezî (ö. 131/748) Ebû Hanîfe'ye bey'at etmek istemiş, Ebû Hanîfe dehşete kapılmış, böyle bir konuma tek başına değil, kendisine sadık destekçilerle bu makama talip olabileceği cevabını vermiştir (Cessas, 1985, II, 319.; Kutlu, 1992, s. 242-243). Ebû Hanîfe hayatta iken onun fikhî birikimini derleyip Merve aktaran ve oranın kadısı olan Nûh b. Meryem'e İmam'ın fıkıh usûlü ve edebü'l-kazâ (muhakeme usulü) hakkındaki görüşlerini içeren metinlerden birini yazdığı meşhurdur (Kaya, 2007, s. 230). Hayatında Horasan ve Mâverâünnehir'de tanınmaya başlayan Ebû Hanîfe'nin fıkıh anlayışının halk arasında yayılmasına katkı sağlayan unsurların neler olduğuna yani neden Ebû Hanîfe'nin ve talebelerinin bu bölgede tercih sebebi olduğuna bu çalışmada cevap arayacağız.

Mâverâünnehr Hanefiliğinin Ortaya Çıkmasındaki Etkenler:

Hanefiliğin temelini atıldığı Kûfe ve Bağdat başta olmak üzere Abbâsî iktidarı döneminde siyâsî ve inanç esaslı olarak önemli kısmı ehl-i hadîs olan alimlerin 218/833-234/849 yılları arasında sorgulanması ve takibatını ifade eden Mihne olayları İslam tarihinde önemli dönüm noktalarındandır. Me'mun, yükselen güç Mevâlî'nin ve onların temsil ettiği ehl-i rey olan Mutezilî ve Hanefî aydınları, kadıları desteklemiştir. Hanefilerden bir kısmı devlet içinde aldıkları görevlerle Mihne'yi desteklemiş, bir kısmı görev almasa da fikir olarak Mihne uygulamalarını desteklemiş, az bir kısmı ise Mihne uygulamalarının mağduru olmuştur (Ümit, 2010, s. 114-127). Halk üzerinde etkisi olan ehl-i hadîsi baskılayan bu olayların sona ermesinden sonra Ehl-i Hadis'in yeniden itibar kazanarak hâkim konuma gelmesiyle durum tersine dönmüştür. Mihne olaylarında kadıların çoğu Hanefî'ydi. Ehl-i hadîs'in desteklenmeye başlamasıyla Mutezile ve Hanefiler yönetimden tasfiye edilmiştir. Böylece fıkıh zihniyeti olarak ehl-i hadîsten farklı düşünen Hanefiler açısından Irak'ın eski çekiciliğini kaybettiğini görüyoruz. İmam Kudûrî (ö. 428/1037)'ye kadar Bağdat Hanefilerin merkezi iken Mâverâünnehir bölgesinde Hanefiliğin Debûsî ile birlikte yeniden canlandığını görüyoruz. Debûsî'nin ardından Serahsî ve Pezdevî ile Hanefilik Mâverâünnehir'de gelişmeye devam etti. Bundan sonra Hanefilerin merkezinin, VIII./XIV. yüzyılın başlarına kadar Buhara ve Semerkant olduğu görülür (Bedir, 2011, s. 627). Bu süreç içinde Mâverâünnehir Hanefiliği'nin oluşmasında ve gelişmesinde etkili unsurları şu ana başlıklar altında topladık:

Siyasi Etken: Devlet Desteği / Yöneticilerin İlgisi

Hanefî mezhebinin Doğu'da, Mâlikî mezhebinin Batı'da yayılışlarını devletlerin desteklerine borçlu olduğu iddiası bilinen bir husustur. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) bu iddiasına göre Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Bağdat'ta Abbâsî Halifesi Harûn Reşid (ö. 193/809) üzerinde, Yahyâ b. Yahyâ (ö. 234/849) Endülüs'te Abdurrahman b. Hakim (ö. 237/851) üzerinde nüfuz sahibi idi. Doğu ve Batı İslam ülkelerinde bu iki fakihin tavsiye ettikleri kişiler kâdı tayin edilirdi (İbn Hazm, 1987, II, s. 229). Akademisyen Göl, Abbasî Kādilkudât kurumu hakkında yaptığı çalışma sonucunda Ebû Yûsuf'tan itibaren yaklaşık yüz elli yıl Kādilkudâtların ve kādıların Hanefî mezhebine mensup oldukları düşüncesine ulaşmıştır (Göl, 2018, 41). Bedir'e göre ise, 150/867-600/1203 yılları arasında görev yapan Kādilkudâtların yarısından fazlası Hanefî mezhebine mensuptur (Bedir, 2011, 629).

Ebû Yûsuf, el-Hâdî, el-Mehdî ve Hârûn er-Reşîd'e kâdî ve Kâdilkudât olmuş, hukuk birliğini sağlama noktasında yargı görevlerine birlikte çalışabileceği Hanefilerin atanmasını sağlamıştır. İmam Ebû Yûsuf'un on altı yıl kâdılık ve kâdilkudâtlığının ardından bir süre İmam Muhammed Şeybani'nin (ö. 189/805) de kâdilkudatlık yaptığı rivayet edilmektedir (Göl, 2018, s. , Taş, 2010, XXXIX, s. 41). Neticede İmam Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin büyük kısmı, o günün İslâm dünyasının farklı yerlerinde kâdî olarak görev almıştır. Bu öğrencilerin gittikleri yerlerde fıkıh dersleri verdiği, bu sayede binlerce öğrencinin de farklı coğrafyalara fıkıh derslerini aktardıkları görülmektedir. Bu kâdılardan Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Nuh b. Meryem (ö.173/789) Merv tarafında, el-Fıkhu'l-Ekber'in râvisi Ebû Mutî el-Belhî (ö. 199/814) de önemli bir merkez olan Belh'te on altı yıl kâdılık yapmış, Hanefiliğin Horasan ve Mâverâünnehir'de Türkler arasında yayılmasına büyük katkı sunmuştur. Züfer (ö. 158/775), Ebû Yûsuf, Muhammed, , Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) gibi müctehid imamların öğrencileri, yeni Müslüman olan Horasan ve Mâverâünnehir gibi Türk halklarının yoğun yaşadığı bölgelere gidip, Hanefî imamların görüşlerinin tanınmasına ve Hanefiliğin yayılmasına yardımcı olmuşlardır (Makdisî, 1906, s. 167.; Göl, 2018, s. 16.; Bardakoğlu, 1997, XVI, s. 4, 5.; Turan, 2020, s. 319).

Abbâsîler'de Ebû Yûsuf sonrası hukuk alanında resmî görev alan fakihlerin çoğunun Hanefiler olduğu anlaşılmaktadır. Abbâsîler dışında "resmî devlet mezhebi" olarak Hanefiliği seçen devletlerin tamamı Türk devletleridir. Abbâsîlerin Mâverâünnehr'deki valileri Türk Samaniler de Hanefî sistemi benimsemişti. Samanilerin ardından gelen Türk Hakanlı (Karahanlılar) Şii Buveyhî döneminde ve Şiiliğe kayan Samanilere karşı Sünnî Hanefiliği devam ettirdi. Gazneliler, Harizmşahlar, Selçuklular ve Osmanlı'nın Hanefiliği devlet mezhebi olarak kabul etmesi Hanefiliğin başta Türkler arasında olmak üzere dünya üzerinde geniş bir bölgeye yayılması sonucunu doğurmuştur (Turan, 2020, s. 328). Hanefilik Türklerin etnik kimliği olmuştur. Hanefî mezhebi için "Türklerin Mezhebi" diyenler olmuştur. (Ebû Zehra, 1978, II, s. 251-252. Çevirenin notu).Türkler yalnızca İslam'ın değil, Hanefî mezhebinin de mutaassıp koruyucuları olmuşlardır. (Barthold, 2004, s. 98; Barthold, 2006, s. 89.). Müslüman Türk devletlerinde Hanefilik, bu devletlerin hukuk birliği ihtiyacını karşılamıştır (Karadaş, 2006, s. 65.; Bardakoğlu, 1997, XVI, s. 6, 7).

Devletlerin belli bir fıkıh mezhebinin resmî olarak yargıda ve tedrisatta esas kabul etmesiyle, bazı mezheplerin geniş bir coğrafyada yayılması olağan bir durumdur (Tan, 2018, s. 317). Ancak o mezhep alanında tedvin ve tedris çalışmaları olmadan bu mümkün olmayacaktır. Mezhebin yayılmasında yetişen öğrencilerin gittikleri bölgelerdeki tedris faaliyetlerinin yanında idarî görevleri de olması onların iyi yetişmeleriyle de yakından ilgilidir. Bu durum hukuk alanında yetişmiş bir kadronun önemini göstermektedir. Nitekim İmam Ebû Yûsuf Kâdilkudât olduktan sonra İmam Muhammed'e "Allah ilmimizi Küfe, Basra ve bütün doğu memleketlerinde yaydı. Senin sayende de ilmimizin, Rakka ve etrafındaki memleketlere de yayılmasını istedim" demiştir. İmam Muhammed ilmi çalışmalarını engeller düşüncesiyle resmî görev almak istemeyip "Bu işi seçip seçmeme hakkım yok mu?" dese de İmam Ebû Yûsuf, aralarının açılması pahasına, Vezir Yahyâ el Bermekî'nin ısrarları üzerine "Seni onlar seçtiler" diyerek hemen yola çıkmasını emretmiştir (Tan, 2018, s. 310-311).

İlk bakışta devlet desteği mezhebin yayılmasında ağırlıklı etki gibi görünse de biz buna şu itirazlarda bulunuyoruz;

İbn Hazm'ın bu görüşü bir durum tespiti olabilir. Ancak bu durum bir kınama sebebi olamaz. Bir alime ya da görüşe devlet desteğinin olması, o alimin fikirlerine başvurması, o görüşü esas alması, bir alimin devlet işlerinde çalışması ya da çalışmaması tek başına yadırgamay ya da övmeyi gerektiren bir durum değildir. Bir alimin ya da mezhebin desteklenmesi o konuda alimin liyakatından ve akranlarına üstünlüğünden, o mezhebin maslahata uygunluğundan olabilir. Kaldı ki İmam Ebû Hanîfe'nin zulme destek olmamak için Emevî yönetiminde en basit bir memuriyeti bile kabul etmemesi bilinen bir husustur. "Eğer bana Vasıt mescidinin kapılarını saymak gibi bir görevi bile teklif etseler kabul etmem." sözü bunun göstergesidir. Yine İmam-ı A'zam'ın Abbâsîlerin yargı alanındaki "senin

imzan olmadan hiçbir yasa yürürlüğe girmeyecek" tekliflerini de reddettiği bilinmektedir. Ancak İmam'ın bu "sivil itaatsizliği ve muhalif duruşu"na rağmen Hanefiliğin nasıl devlet desteği alan bir "iktidar fikhî" olduğu sorusu sorulabilir. Yine hocasının işkencelere maruz kalma ve hapse girme pahasına reddettiği makamı İmam Ebû Yûsuf'un neden kabul ettiği de sorgulanabilir (Çaylak, 2019, s. 144-156). Ebû Yûsuf'un bu makamı yoksulluk gerekçesiyle kabul ettiği yazılsa da makamın hakkını verdiğini de tarih kaynakları itiraf etmektedir. Ebû Hanîfe'nin Ebû Yusuf'a "sana teklif edilen görevin, ilim ve yargı yolunda seni ve senin yolunu razı edeceğini biliyorsan bunu kabul edebilirsin ki bu sayede yönetim konusunda başkasının görüşlerini benimsemeye muhtaç olmayasın!" vasiyetiyle amel ettiği de söylenebilir (İbn Nuceym, 2022, 1202 vd.). Yine Ebû Hanîfe'nin hayatında Merv kadısı olan Nuh b. Ebû Meryem'e yazdığı muhakeme konusundaki tavsiyelerini içeren mektup meşhurdur. Ebû Yûsuf hakkında İmam Ebû Hanîfe "benimle en uzun süre birlikte olan ve ilmimi toplayan kişi Ebû Yûsuf'tur" demiş ve Kâdıllığa layık olduğunu belirtmiştir (Öğüt, 2002, s. 292 vd.). İmam Ebû Yûsuf da İmam Muhammed'i yargı işi için en layık isim olarak görmesi yadsınamaz. Hanefî kadıların aldıkları eğitimin hakkını veren hukukçular olmaları kadar normal bir durum olamaz.

İbn Hazm'ın düşündüğü gibi Hanefilik ya da başka bir mezhebin devlet desteği sayesinde etkili olduğunu kabul etsek de bu etkinin sürekli olamayacağını tarihin verileri ışığında söylemeliyiz. Nitekim Endülüs'te Evzâlik Şam merkezli Emevî devletinin Endülüs'ü fethinden itibaren resmi mezhebiyken Malîkîlik, Endülüslü alimlerin Medine'de Mâlik'le tanışmaları ve onun görüşlerini Endülüs'e taşımalarıyla hâkim duruma gelmiştir. (Makkarî, 1988, III, s. 230.; Tan, 2018, s. 317). Muvahhidler döneminde Zâhirîlik ve İbn Hazm'ın görüşleri ilgi odağı haline geldi. Yöneticiler tarafından uygun ortam oluşturuldu ve Zâhirîlik devletin resmî himayesine girdi. Hatta başta Mâlikîlerin kitapları olmak üzere fûrû-i fikhî kitapları yakıldı. Ancak ekser ulema ve halk Mâlikî mezhebine mensup olmaya devam etti. Mısır'a resmî mezhep olarak giren Hanefîlik de diğer mezhepler kadar etkin olmadı (Şener, 1983, s. 384.; Apaydın, 2013, XXXIV, s. 97).

İbn Hazm'ın iddiasının aksine zayıf olan mezhepler devlet desteğiyle güçlenmeyip güçlü olan ve halkta bir karşılığı olan mezhepler sayesinde yönetimler siyasi güçlerini artırmış olabilir. Mezheplerin yönetimlerin desteği sayesinde güçlendiği iddiasının aksini savunan George Makdîsî bu görüşünü hükümdarların uzun süre tahtta kalmamasıyla açıklar. Ona göre hükümdarlar, zayıf olan mezhepleri güçlendirmekten ziyade hali hazırda güçlü olan mezhepleri benimseyerek siyasî güçlerini arttırmak istemişlerdir (Makdîsî, 1979, p. 5.; Tan, 2018, s. 310-330). Nitekim Hârûn Reşîd'den itibaren Abbâsî devletinde Kâdılkudâtlık makamı ihdas edilerek Emevî döneminde gelişen Hicaz hadîs fikhîna alternatif teşkil eden Irak fikhî ekolüne mensup hukukçular tayin edilmiştir. Yani ilk kâdılkudatların Hanefîlerden olması tesadüf değildir (Göl, 2018, s. 19). Hukukî alanda karmaşa ve belirsizliği giderme ihtiyacını hisseden Abbâsî devleti, Ebû Hanîfe'nin bütüncül bir ilmî disipline dayalı bu fikhî faaliyetleri ile hukukî alanda her yerde uygulayabileceği bir standarda kavuşmuştur. Nitekim kâdı ataması yoluyla da bu hukuk sistemini yaygınlaştırmaya çalışmıştır (Bardakoğlu, 1997, XVI, s. 4; Turan, 2020, s. 315). Belki İmam-ı A'zam'ın o günkü şartlarda kabul etmemesi gereken durumun tersi atmosferi gören İmam Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Nûh b. Ebû Meryem ve diğer Hanefî imamlar hukuk birliği adına bu makamları kabul etmişlerdir.

Hanefiliğin devlet anlayışı da Türk devletlerinde ve Türklerin yoğun yaşadığı bölgelerde Hanefiliğin yayılmasında etkisi olmuştur. Tarsusî de Hanefî mezhebinin hükümdarın yönetim gücünü pekiştirmeye, devletin mâlî olarak güçlenmesine ve hükümdarın savaşlarda daha etkin bir şekilde hareket etmesine yardımcı olacağını Tuhfetü't-Türk'le ispata çalışır. Kureyşilik, müçtehitlik ve adaleti/takva şartını hükümdarlık için şart koşmayan Hanefî mezhebinin Türklere uygun olduğunu ifade eder. Bâbertî de en-Nuketü'z-Zarife'de devlet başkanının büyük günah işlediğinde veya küçük günaha ısrar ettiğinde azledilemeyeceğini, Şâfiî'ye göre ise azledileceğini, Şâfiî'nin görüşü uygulanırsa kargaşa çıkacağını belirtir. Babertî, Türk-Memlûk Sultanına seslenerek, diğer Türk devletlerinde olduğu gibi

Türklerin hâkimiyetindeki Mısır'da da Hanefî mezhebinin hâkim olması gerektiğini ispata çalışmıştır (Tarsûsî, 1992, s. 65. ; Bâbertî, 1997, s. 69, 71. ; Kılıç, 2009, s. 122, 123; Turan, 2020, s. 328).

İbn Hazm'ın iddiasının aksine Hanefî ve Mâlikî mezhep mensuplarının metodlarına olan güveni de yönetimin tercihinine bir etkidir. Nitekim İmam Mâlik'e Şamlılar'ın kendisine muhalefet ettikleri söylendiğinde, "Şamlılar bu ilmî seviyeyi ne zaman elde ettiler, bu ilim, Medineliler'e ve Kûfeliler'e aittir" cevabını vermiştir (İbn Abdülber, ts. , II, 158.; Kılıçer, 1994, X, 521). Makdisî'nin de (ö. 390/1000) anekdotu bu konuda dikkat çeker: Makdisî, bir gün bir meseleyi müzakere ederken İmam Şâfiî'nin görüşünü nakledince biri: "Sus, Şâfiî de kim? İki (ilim) deryası vardır. Ebû Hanîfe doğdakilerin, Mâlik de batının deryasıdır. Bu ikisini bırakıp da sâkî ile mi meşgul olacağız." der. Makdisî, bundan Mâlikîlerin İmam Şâfiî'ye kızdıkları sonucuna ulaşmıştır (Makdisî, 1996, s. 236.; Duman, S., & Hoyladı, 2021, s. 32).

Hanefî mezhebi; idare, hukuk, eğitim, askerlik gibi alanlarda kurumsal ve sosyal bir kabule mazhar olmuş, halk ve yönetim arasında arabulucu görevi yapmış, zanaatların öğreniminde topluluğa katılmış, ilmî ve fikhî hizmetlerinin yanında çarşıda, pazarda, camilerde, tekkelerde, ribatlarda, medreselerde çalışmış, eserleriyle ve sohbetleriyle halkla kaynaşmışlardır. Hanefîliğe mensup kâdîların atanmaları burada Hanefîliği yayma gayreti yerine, bölge insanının ihtilaflarını devlet nezdinde kendi bağlı oldukları mezhebe göre neticelendirme düşüncesiyle de ifade edilebilir. Nitekim Makdisî, III/IX. ve IV/X. yüzyıllarda Nişabur, Şaş, Tus, Nesâ, Buhara, İsferyân gibi bazı şehirlerde Şafîîlerin çoğalıp ekseriyeti teşkil etmesiyle buralara Şafîî kâdîlarının atandığını veya duruma göre bölgede hem Hanefî hem de Şafîî iki kâdînın görev yaptığını kaydeder. Dolayısıyla kâdîların atanmaları sebep değil, bir sonuçtur. Hanefî alimler vezir, elçi, kâdî, müftü, vaiz, müderris gibi önemli makamlara bu sebeple atanmış olabilir (Makdisî, 1996, s. 311-321.; Nurbergen, 2005, s. 62).

Hanefîliğin yayılmasında etkili olduğu söylenen siyasi unsur etkisi alanında bir diğer iddia ise Fatih M. Şeker'in iddiasıdır. Şeker'e göre İslam'ın Türkler arasında yayılmasına sebep olanlar, Hanefî mezhebinde olduklarından mağlublar da galiblerin din ve mezhebini seçmek zorunda kaldı (Şeker, 2012, s. 557). Ona göre "Bey'in dinini Boy'un benimsemesinden daha tabii bir şey yoktur. Türklerin en güçlü yanlarının başında, lidere itaat gelir. Türklerin topluca müslüman olmasının sırrı budur. Müslümanlaşma şeklimizi de o devrin iktidarının şekillendirmesi beklenir. Târîkh-i Bukhârâ'da zorla müslümanlaşmayı işaret eden şu ifadeler vardır: "Her seferinde Buhara halkı Müslüman oluyor, [sonra] Araplar geri dönünce tekrar irtidat ediyorlardı. Kuteybe üç defa onları Müslüman yapmış idi." (Narşahi, 2013, s. 74.). Türklerin başlangıçta bazı bölgelerde İslam inancına uzun süre direndiği anlaşılmaktadır."

Biz Emevi dönemi Türkistan bölgesinin İslamlaşmasının ilk aşamasında kanlı olayların bulunduğunu bilmekteyiz. Emevîlerin Şam'da Mevâlî fikhına sıcak bakmadığı, Abbâsîlere destek verenlerin başında Mevâlî olduğu ve Abbâsîlere Mevâlî desteğinin en çok görüldüğü bölgenin de bu şiddetler sebebiyle Mâverâünnehr olduğu görülmektedir. Ancak tarihçi Danişmend ve Tanyu gibi Türk ve Roux gibi yabancı tarihçiler, Türklerin müslüman oluşunu mağlupların galiplerin dinine geçişi olarak görmez. Aksine Türklerin Müslüman Arap orduları karşısında galip oldukları halde İslam'ın Arap ırkına mahsus olmayıp evrensel oluşuna da atıf yaparak Türklerin tabiatlarına uygunluğunu savunurlar. (Danişmend, 1959, s. 46-51.; Tanyu, 1978, s. 117.; Roux, 2008, s. 190-191).

Yöntem ve Kuram Etkeni: Ehl-i Rey/Ehl-i Hadis Zihniyeti

Mezheplerin yayılmasında siyasi destekten daha önemli konu yöntem/usûl-metod ve kuram/nazariyat-teori farklılığı olmalıdır. Mezhepleşmede ve yayılmada asıl etken halkın ve alimlerin ilgisini çekecek sistematik bir öğretinin kurulmasıdır. Fıkıhta temel iki sistemden bahsedilir: Ashâbu'l-Hadis ve Ashâbu'r-Re'y yöntemi. Ashâbu'l-Hadis Hicâz ehli ve Ashâbu'r-Re'y'in ise Ebû Hanîfe'nin mensupları olan Iraklılar olduğu belirtilir (Şehristânî, 2006, 187-188). Ebû Hanîfe'nin doğduğu ve yetiştiği Kûfe farklı kültürlerin ve medeniyetlerin yakın temas ettiği bir merkezdi. Araplar ve Mevâlî, müslim ve gayri müslim bir arada yaşardı. Yoğun fikrî ve siyâsî tartışmalar vardı. Yeni Müslüman olan-

lar buraya İslam'ı öğrenmeye gelirdi. Siyasi kargaşaların fazlalığı sebebiyle kargaşalarda rivayetlere karşı daha tedbirli olma yaklaşımı vardı. Bunların dışında Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. İbn Mesud gibi sahabe hocaların etkisi Kûfe'de rey ehlinin temelini atmıştı.

Kufe'de İbrahim en-Nehâî ile belirginleşen, Ebû Hanîfe hayatta iken sistematik bir akım halini alan re'y okulu Abbâsî Devleti'nin de dikkatini çeker (Bedir, 2011, s. 623). Emevîleri devirip yönetimi ele geçiren Abbâsîlerin rey ekolüne yakınlaşması ardında sosyal, siyasi ve felsefi bir alt yapı vardır. Akoğlu'na göre Emevîler tarafından temsil edilen Araplar'ın zihniyeti yapı itibariyle asabiyeti, geleneği, rivayet sistemini ve hadisçiliği temsil etmekte, Abbâsîlerin destekçisi Mevâlî ise felsefi nazariyelere ılımlı Mu'tezile, Mürcie ve Hanefîyye şahsında rey taraftarlığını temsil etmektedir. Arap zihniyetini savunan ehl-i hadis karşısında Mevâlî'nin özellikle de "Halku'l-Kurân" meselesini sloganlaştırmasının ardında Arap üstünlüğü anlayışı karşısında bir başkaldırı hissedilmektedir (Akoğlu, 2012, s. 43-44.). Ehl-i rey - ehl-i hadis ayrımında Arapların, ilmî faaliyetin daha çok mevâlîden olan alimler tarafından yürütülmesini kabullenememeleri (Haçkalı, 2003, s. 67) de etkilidir. Nitekim Iraklı fakihlerin büyük çoğunluğunun mevâlîden olması, "Ebû Hanîfe meydana çıkana kadar Kûfe ehlinin durumu mutedildi." "Re'yi ihdas edenler üçtür ve hepsi de köle çocuklarıdır. Medine'de Rebîa, Basra'da Osman el-Bettî, Kûfe'de Ebû Hanîfe.", "Mevâlî re'y ile hüküm vererek halkı ifsat etti." gibi söylemler bunun kanıtı gibidir (İbn Abdülber, ts. , 147-153.; Kılıçer, 1994, X, 523).

Maveraünnehir'e Hanefiliğin girişine ve yayılmasına etki etme noktasından baktığımızda meselenin ehl-i rey in akılcılığı ve yeni olaylara sundukları çözümlerinin mevâlî sosyal tabanı yanında itikadi yaklaşımının da etkili olduğunu ve siyasi tavrın burada ağır bastığını söyleyebiliriz. Bilindiği gibi ehl-i hadis in inanç ve düşünceleri üzerinde baskı olarak gelişen Mihne olaylarında uygulamalar kâdılar vasıtasıyla yürütülmüştür. Ebû Yusuf'un kâdilkudat olmasıyla da kadılık görevlerinde Maveraünnehr de dahil olmak üzere Tüm devlette ama- özellikle de başkent Bağdat ve Irak'ta - Hanefî fakihlerin ağırlığı söz konusudur (Makrîzî, 1997, IV, s. 149). Bu bağlamda Mihne dönemini başlatan ve yürütücüsü olarak kâdilkudatlık makamında olan Ahmed b. Ebi Duad'ın itikatta Mutezileden olduğu bilinmekte olup, Fıkhi konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerine tâbi olduğu söylenir (Yavuz, 1999, s. 430). Mihne döneminde Bağdat, Kûfe, Basra kâdılarının pek çoğu da Hanefî'dir (Söylemez, 2012, s. 52.; Ümit, 2010, s. 103 vd.). Mihne döneminin bitişiyle işler tersine dönmüş, kâdılık görevleri Hanefîlere verilmemeye başlanmış, Ehl-i Hadis âlimler saraya yakın olmaya başlamıştır. Merkezde ve Horasan'da Hanefî kâdıllara karşı sert baskılar ve görevden uzaklaştırmalar yaşansa da halk özellikle Belh, Buhara ve Semerkant gibi Maveraünnehr bölgesinde yönetime ayaklanma pahasına Hanefî kâdıllara sahip çıkmıştır (Belhî, 1931, 146-154 den naklen Ateşyürek, 2020, 385).

Hanefîlerin reyle özdeşleşmesi, ehl-i hadis çizgisindeki mezheplerden farklı yaklaşımla çözümler üretmeleri, içtimâî şartları ve örfleri dikkate almaları, başta Türkler olmak üzere İslâmîyet'le yeni tanışan halklar arasında bu mezhebin kabul edilmesini ve onlar arasında yayılmasını kolaylaştırmıştır (Bardakoğlu, 1997, XVI, 7, 8. ; Turan, 2020, s. 325).

Bölgeye Gelen ve Orada Yetişen Ehl-i Rey Hanefî Fakihlerin Gayretleri

Ehl-i rey anlayışına sahip olan Hanefî alimler, mezhebin kabulü ve yayılmasında en önemli etkenlerdendir. Ebû Hanîfe'nin Mevâlîden olması, atalarının Kâbil ya da Tirmiz'den geldiği söylentisi, rey ehli oluşu ve Emevilere muhalif duruşu, Mâverâünnehr'e yakın olan bir ilim merkezinde bulunması öğrenciler arasında ilgi uyandırmıştır. Öğrencileri Mâverâünnehr'e döndüklerinde resmî görevleri, kurdukları ilim halkaları ve onun usûlüne göre yazdıkları eserlerle Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yaymaya çalışmışlardır. Onlar burada Hanefî mezhebinin temel eserlerini şerh etmişler, özetlemişler ya da Hanefî metodu ekseninde yenilerini yazmışlardır. Bu öğrencilerin çoğunun Mâverâünnehr'in kendi evlatları olması da halk arasında karşılık görmelerini, ilim anlayışlarının yeni sorunlara sağlam cevaplar vermesi de devlet katında itibar görmelerini sağlamıştır. Biz de burada Mâverâünnehir'de Hanefî hukuk anlayışına katkı sunan birkaç ismi zikredeceğiz. Yusuf Ziya Kavakçı "Karahanlılar devrinde Müslüman

Türkler 300'e varan İslâm hükûkçusu yetiştirmiştir." dese de (Kavakçı, 1976, s. 305-306.; Yıldırım, 2012, s. 671.; Yerinde, 2016, s. 438) sayının çok daha fazla olduğunu, belki en önemlilerinin bu rakamlarla ifade edilebileceğini söyleyebiliriz. Çünkü sadece Semerkant'ta adı Muhammed olan 400 kadar fakihin gömüldüğü mezarlıktan bahsedilmektedir (Aydınlı, 2011, s. 438-9.; Şimşek, 2014, s. 286). Biz Mâverâünnehir'de bölge halkının arasında Hanefiliğin yayılmasına katkı sunan birkaç ismi anmak istiyoruz.²

Muhammed b. Fadl b. Atıyye (ö. 180/796) Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Muhammed b. Fadl b. Atıyye (ö. 180/796) Kûfeli mevâliden olup, beş yaşından itibaren babasının kendisini fukahanın meclislerine götürdüğünü söyler (Zehebî, 1987, XII, s. 379). Buhara'ya gidip Mâverâünnehir'de Ebû Hanîfe'nin ilmini yaymışlardır. 745 tarihinde Mevâlinin destekçisi ve mürçienin komutanı Hâris bin Süreyc Merv şehrine geldiğinde onu övgü dolu sözlerle karşılamıştır (Taberî, 2007, s. 721; Hoyladı, 2022, s. 385-402). Ebû Hafs el-Kebîr'in hocaları arasındadır. Meselede müctehiddir (Hoyladı, 2022, s. 385-402).

Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkantî (ö. 208/823) Ebû Hanîfe'nin öğrencilerindendir. Çok uzun yıllar Ebû Hanîfe'nin yanından ayrılmamış, özellikle onun itikadî görüşlerini içeren eserlerini Semerkant'a ve Mâverâünnehir bölgesine taşımıştır. Ebû Hanîfe hayattayken Semerkant'ın imamı olmuştur. el-Âlim ve'l-müteallim'in tek ravisidir (Ebû Hanîfe, 2019, s. 21). Semerkant kadılığı yapmıştır. Bu bölgede Mâtürîdî mezhebinin ortaya çıkışında onun da katkısı bulunmaktadır (Duman-Hoyladı, 2021, s. 21.; Ateşyürek, 2021, s. 274).

Ebû Hafs el-Kebîr Ahmed b. Hafs el-Buhârî (ö. 217/832) Doğu'nun fakihî, Mâverâünnehir'in şeyhi lakabıyla tanınır. Irak'a gelerek İmam Muhammed'in ders halkasına katılmıştır. Ebû Hafs el-Kebîr, İmam Muhammed'in eserlerini Buhara'da rivayet etmiştir. Hanefî düşüncenin bu bölgeye hâkim olmasına yaptığı katkı çok büyük olmuştur. Narşahi Buhara'nın Ebû Hafs sayesinde "İslâm'ın kubbesi" adını aldığını ve ilmin bu şehirde yerleşmesine onun sebep olduğunu belirtir. Irak ulemasının cevap veremediği meseleleri Buhara'da bulunan Ebû Hafs ve çocuklarına sorulmasını istediklerini nakleder (Narşahî, 2013, s. 83-84). Ayrıca Ebû Hafs el-Kebîr ile İmam Buhârî arasında çekişmede Ebû Hafs'ın ağırlığı görülmektedir. Ebû Hafs'ın, İmam Buhârî'yi fıkıh bilgisinin yetersizliği ve hükümlerin illetlerini anlamakta ince nazar sahibi olmaması gerekçesiyle Buhara'da fetva vermekten menettiği nakledilir. Bu olayın gerçekleşip gerçekleşmediği tartışması bir tarafa bırakılırsa bu anekdot, ehl-i rey ve ehl-i hadis bakış açılarını yansıtmaya açısından önemlidir (Serahsî,1993, XXX, 297; İbn Hümam, ts, III, s. 457.; Bedir, 2020, s. 365.; Ateşyürek, 2021, s. 277.; Duman-Hoyladı, 2021, s. 22).

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkantî (ö. 333/944)

Mâtürîdî nisbesi ile anılan Ehl-i sünnet kelâmının lideridir. *el-Mâtürîdî* nisbesi Semerkant'ın bir mahallesi olan Maturid'den gelmektedir.

Ebû'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî el-Belhî el-Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/945) Döneminin Buhara ve civarında en tanınmış alimlerindendir. Uzun süre Buhara'da kadılık yaptı. Adaleti ve örnek şahsiyeti ile sevildi. Sâ mânîler'in liderleri ve devlet adamları derslerine katılırdı. Vezir olarak tayin edildi. İmam Muhammed'in *zâhirü'r-rivâye* kitaplarını birleştirip tekrarları çıkararak konuları fıkıh bablarına göre tanzim etmiştir.(Gözübenli, 1997, XV, s.195-196.)

Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkantî (ö. 373/983) Ebû Hanîfe'nin ve öğrencilerinin kelâm metinlerini aktarır. Hanefî mezhebinin benimsenmesinde önemli rol oynar. Hanefî hiyerarşisinde "meselede müctehid" kabul edilir. İlk Hanefî muhtasarlarından birini kaleme alır. Hilâf çalışmalarıyla Hanefî hilâf literatürünün kurucularındandır.

² İmam Ebu Hanife, İmam Züfer, İmam Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Hasan b. Ziyad'ın Mâverâünnehir bölgesinden gelen öğrencilerinin listesi için bk. Adnan Hoyladı, "Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci", Sakarya Üniversitesi SBE. Doktora Tezi 2021, s. 574-593.

Ebü'l-Leys'in nâdirü'r-rivâye hakkında en önemli çalışmaları yaptığı ve Mezhep imamı sonrası görüşleri bir araya getiren nevâzil literatürünün Hanefî mezhebindeki ilk eseri ona aittir (Yazıcı, 2009, XXXVI, s. 474).

Ebü Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsbâ ed-Debûsi (ö. 430/1039) Buhara ve Semerkant arasındaki Debûs'ta doğdu. Hilâf ilmini sistematik bir şekilde inceleyen ilk hukukçu sayılır. Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve Şemsüleimme es-Serahsî ile birlikte Hanefî fıkıh usulünün üç kurucusundan biridir (Akgündüz, 1994, IX, s. 66).

Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]) Büyük müslüman fakihlerinden biridir. İbn Kemal (*Risâle*, vr. 308) onu Ebü Hanîfe ve Şeybânî'den hemen sonra Hassâf, Tahâvî, Kerhî ve Halvânî ile birlikte üçüncü sıradaki müctehidler tabakasına koymaktadır. Mabsut isimli eseri, Hanefî mezhebinin görüşlerini ve delillerini en ayrıntılı inceleyen ilk ve en hacimli çalışmadır. Muhalif görüşleri de sistemli şekilde tahlil etmektedir (Hamidullah, 2009, XXXVI, s. 546).

Alâüddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî (ö. 587/1191) "Melikü'l-ulemâ" lakabıyla anılan Kâsânî, Konya'da Sultan I. Mesud'un sarayında kalmış ve bu sırada bazı ilmî tartışmalar yapmıştır. Halep'e Nüreddin Zengî'ye elçilik göreviyle gönderilmiştir. Zengî'nin takdirini kazanmış ve Halâviyye Medresesi'ne hoca atanmıştır. Hayatının sonuna kadar burada ders vermiştir (Koca, 2001, XXIV, s. 531).

Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergîmânî (ö. 593/1197) "İmam, hâfız, muhakkik" gibi sıfatlarla anılır. Çağdaşı alimler tarafından ilimdeki dirayeti övülmüştür. Taşköprizâde, onu Hanefî mezhebinde ashâb-ı tercih sayar. Leknevî ise onu mezhepte müctehid görür. Osmanlı âlimlerinden Seyyid Bey de kitaplarının meselede müctehidliğini gösterdiğini savunur (Koca, 2004, XXIX, s. 182-183).

Ebü'l-Berekât Hâfzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî (ö. 710/1310) Buhara'da okudu. İslâmî ilimlere ait temel konuları medrese öğrencileri için sistematik biçimde özetler. Hakkında 100 kadar çalışma olan *el-Menâr*'ı klasik sonrası Hanefî usul eserlerinin en meşhurdur. *Kenzü'd-dekâ'ik* adlı eseri Hanefî mezhebinin temel metinlerinden biridir (Bedir, XXXII, s. 567-568).

Sadece kısaca bahsettiğimiz bu fakihlerin gayretlerine bile göz attığımızda Hanefîliğin klasik şeklini almasında Mâverâünnehir Hanefîlerinin payının büyük olduğu anlaşılmaktadır. Bu fakihlerin ribatlarda, medreselerde verdikleri dersler ve yazdıkları eserlerle oluşturdukları literatür de Mâverâünnehir'de Hanefîliğin öğrencilere ve halka ulaşmasını sağlamıştır. Buralarda yaşayan askerlerin, tüccarların, halkın Sünnî İslâm'ı benimsemesinde etkili olmuşlardır.

Sosyal ve Kültürel Etken: Mevâlî-Mürchie /Arab Kültürü Farklılığı Mevâlî - Arap Çekişmesi: Sosyo-politik unsur

Emeviler döneminde Müslüman toplumun yapısı Araplar ve Mevâlî'den oluşmaktaydı. Fethedilen yeni bölgelerde İslâm'ı kabul eden Arap olmayan unsurlar hem yöneten kesim hem de Arap kamuoyunda mevâlî olarak adlandırılıyordu. İdarede, siyasette, ekonomide ve hayatın hemen her alanında ikinci sınıf görüyorlardı. Hatta müslüman olan Mevâlîye Haccac gayr-i müslimlerin ödemesi gereken haraç vergisini ödemeye devam etmek istemiş, bunu vermeyenleri Irak'tan kovmuştur. (Van Volten, 1986., s. 25.; Aydın, 2003, s. 6.) Bu dönemde Mevâlî, Arap Müslümanların bir çok imkânından yararlanamıyor, edebî, ilmî, siyâsî boyutları olan eşitlikçi istekleri yadırganıyordu. (Yiğit, 2004, XXIX, s. 424-426., Turan, 2020, s. 321) Sosyal değişimin daha az olduğu, önceden beri var olana bağlılık kültürüne sahip Arap nüfusun hakimiyetindeki Mekke ve Medîne bölgesinde ehl-i hadis anlayışı hakim durumdayken, Değişimin fazla olduğu, Arap olmayanların yoğun bulunduğu, yeniliklere açık Irak bölgesinde ehl-i rey hakimdir.

İlmiye sınıfında Kûfe fikhının başındaki Hammâd, Ebû Hanîfe, Züfer ve İmam Muhammed de mevâlîdendi (Furat, 2006, s. 127). Babası Kabil ya da Tirmiz tarafından olan Ebû Hanîfe'nin Mevâlî, ehl-i rey ve mürcie olarak isimlendirilmesi, Emevi iktidarı tarafından baskı görmesi ve Kufe'nin Maveraünnehr'e daha yakın olması onun ve öğrencilerinin görüşlerinin daha çok dikkat çekmesini sağlıyordu (Söylemez, 2015, s. 21, 95, 171; Furat, 2006, s. 22). Hanefî mezhebi ile Abbâsî devlet bürokrasisi arasında ki yakın ilişki, Abbâsî devriminin Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin yayıldığı İran ve Horasan'da ortaya çıkmış olması ve özellikle Mevâlî kökenli bu bölge aydınlarının ve halkının Abbâsîleri desteklemesi Hanefîler-Mevâlî ve Abbâsî ilişkisini gösterir (Aydınlı, 2003, s. 6-22.; Bedir, 2008, 624).

Ebû Hanîfe hayatında Horasan ve Mâverâünnehir'den gelen öğrenciler, mevâlî ve muhalefet nazarında büyük bir kanaat önderi olarak dikkat çeker. Ebû Hanîfe'ye Horasanlı fakih İbrahim es-Sâîğ'in bey'at etmek istediğini belirtmiştik. Mensuplarının Mevâlî olması sebebiyle Ehl-i Rey tabiri, özellikle Hicazlılar tarafından Ebû Hanîfe'yi ve mensuplarını küçümseme amaçlı kullanılmıştır (İbn Abdülber, ts., II, 147-153; Ünal, 1989, s. 16-44. Kılıçer, 1994, X, s. 523; Haçkalı, 2003, s. 59-68., 67).

Abbâsî yönetimiyle Türklerin de içinde olduğu mevâlî arasındaki ayırım giderilmeye çalışıldı. Maveraünnehr halkını oldukça rahatsız eden cizye ve haraç yükümlülüğüne son verildi. Hanefî fakihler, yeni Müslüman olanlar ile diğer Müslümanları eşit tutarak, kendilerinden cizye ve haraç yerine oşür ve zekât alınması gerektiğini savunuyordu. Bölgeye kâdı olarak tayin edilen Hanefî fakihler de bu görüşe uygun hareket etti. Bu tür tavırlar, Türkleri etkilemiştir. Bunun sonucunda Türkler, kendileri gibi mevâlî sayılan ve re'y ekolü temsilcisi kabul edilen Ebû Hanîfe'ye ilgi duymuş, Hanefî mezhebini kendilerine daha yakın görmüşlerdir (Kutlu, 2012, s. 743. Turan, 2020, s. 321).

Mürcie Etkisi

Re'y ve hadis okulları sadece hukuk temelli olmayıp kelimâ düşünce alanında da etkin rol oynamışlardır (Bedir, 2008, 624). Ebû Hanîfe hayatında ehl-i hadis tarafından iman amel münasebetindeki görüşlerinden dolayı, mutezile tarafından büyük günah işleyeninin tevbe etmeden ölmesi halinde durumunu Allah'a ırcasından ve kader konusunda onlara muhalif olmasından, hariciler tarafından ise sahabe ve isyancıları, büyük günah işleyenleri tekfir etmelerine karşı çıkıp Allah'a isyan eden bir müminin durumunu Allah'a bırakması sebebiyle "Mürcie" olmakla, hatta "mürkienin başı" olmakla itham edilmiştir (Bağdadî, ts., XIII, 380) Hocası Hammad, kendisi ve onu izleyenler "Mürbietü'l-Fukahâ/Fakihlerin Mürciesi" olarak anılmıştır (İbn Teymiyye, 1423/2003: 372-). Şehristânî ise onu ehl-i sünnet mürciesi olarak savunmuştur (Şehristânî, 2006, 128). Bugün ise Ebû Hanîfe'nin ehl-i sünnetin akaid ve fıkıhta imamlığı tartışma konusu bile değildir.

Rey ekolü ile mürcie arasında Ebû Hanîfe başta olmak üzere organik bir bağ kurulmuştur. Kutlu'nun araştırmalarına göre tüm Mürcie mensupları Hanefî'dir ve Rey taraftarıdır (Kutlu, 2002, s. 198). İmam Evzâî'ye göre ilk mürcie fikrini ortaya atan kişi Mevâlî'den bir Kûfe'lidir. Hammad b. Ebî Süleyman (ö. 120/737), İmam Ebû Hanîfe, İmam Muhammed gibi ehl-i rey imamları ehl-i hadis alimler tarafından mürcie olarak "tazyif" ve "cerh" edilmiştir. Mürcie düşüncesinin Kûfeli fakihlerle, ehl-i rey ve mevâlî ile yakın bağları vardır (Kutlu, 2000, 89, 181). Özellikle fikhî konularda sorunların çözümünde yalnızca esere bağlı kalmak yerine re'ye başvurmaları sebebiyle, muhalifleri tarafından kendilerine "Rey Taraftarları, Kufe Mürciesi veya Fukaha Mürciesi" gibi isimler de verilmiştir. Onlar, ehl-i hadisin onları kamuoyunda bu şekilde isimlendirmelerinden rahatsız olmuş ve bu propagandalara itiraz etmişlerdir (İbn Sad, ts., VI, 273.; Kutlu, 2007, s. 69.; Ateşyürek, 2021, s. 107). Müslümanların eşitliğini savunan, uzlaşmacı bir zihniyetin doğması bu ortamda kaçınılmaz bir sonuçtu. Bu durumda Emevîlerin ırkçı, Hâricilerin tekfirci, Ehl- Hadis'in katı yaklaşımına karşı çoğunluğunu Ebû Hanîfe gibi müslümanların temsil ettiği Ehl-i sünnet çizgisinde olan fakihlerin savunduğu mutedil zihniyetin adı Mürcie olmuştur (İnal, 2014, s. 225. ; İnal, 2016, 9-10).

Mihne devrinde Mürcîiler devletin resmî politikasına destek verdikleri için Bağdat, Horasan ve Mâverâünnehir'de Mu'tezile ile aynı çizgide telakki edilmiştir. Belh'ten Kûfe'ye gelen öğrencilerin Ebû Hanîfe'yi ve onun öğrencilerini tercih ettikleri için buraya Mürcîâbâd (Mürcie'nin kalesi) denilmiştir (Bezzâzî, II, 515 den naklen Kutlu, 2006, XXXII, s. 41-45). Emevilerin Horasan valisi Eşres b. Abdillâh döneminde onunla Semerkant ahalisi arasında bazı olaylar yaşanmıştır. 116/734 yılında Mevâlî ve Mürcie olan Hâris b. Süreyc'in başını çektiği bir isyan patlak vermiştir. Haris b. Süreyc'e destek verenler arasında, bölge halkı tarafından saygı gören Hanefî isimler de bulunmaktaydı. Nitekim Mevâlînin ve mürcienin kumandanı isyancı Hâris b. Süreyc adına bölge halkının eman almak için Kûfe'ye giderek, Ebû Hanîfe'den ricacı oldukları ifade edilmektedir. Ebû Hanîfe de teklife sıcak bakmış ve halifeye bir mektup yazmıştır (Ateşyürek, 2021, s. 107).

Coğrafi Etken

Ebû Hanîfe'nin derslerini takip edenler arasında Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinden gelenlerin çokluğu dikkat çekmektedir. Bunda öğrencilerinin faaliyetleri sonucunda onun bu bölgede şöhretinin artmasının etkisi olduğu gibi İslam dünyasında Mâverâünnehir bölgesine konum olarak en yakın ilim merkezinin Kûfe şehrinin olması da etkili olmalıdır. Nitekim Basra, Kûfe'deki gibi bir fıkıh merkezi olamamıştı. Bağdat ise Abbâsî hilafetinin başkenti olsa da çoğu zaman politik kargaşaların merkeziydi. Mısır, Hicaz ve Şam gibi bölgeler ise Kûfe'ye nazaran Mâverâünnehir'den daha uzakta kalıyordu.

Sonuç

Hanefî mezhebi Kûfe'de Ebû Hanîfe ile ehl-i rey ekolünün temsilcisi olmuştur. İmam, hayatını ehl-i rey anlayışını sistemleştirmeye ve öğrenci yetiştirmeye adanmıştır. İmam'ın hayatında şöhreti dört bir yana yayılmıştır. Ders halkalarına katılanlar ülkelerine gidip halkalarını kurmuş ve onun sistemleştirdiği ehl-i rey anlayışına dayanan ictihad yönteminin savunucuları olmuştur. Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde toplumda kabul görmeleri sayesinde Mâverâünnehir'de Hanefî düşüncenin yayılması adına eserler tedvin ederek onun ekolünün her yere ulaşmasını sağlamışlardır. Mâverâünnehir Türk âlimleri Hanefîliğin en önemli eserlerini ortaya koymuş, mezhebin gelişiminde önemli etkiye sahip olmuşlardır. Ebû Hafis Kebîr, Debûsî, Serahsî, Pezdevî, Nesefî, Semerkantî, Kasanî, Kâdıhan, Mergînânî gibi yüzlerce bölgenin Hanefîlikle özdeşleşmesine katkı sunmuştur.

Ebû Yûsuf'un Abbâsîler'de kâdî'l-kudât olmasıyla Hanefî ekolde yetişen fakihlerin birçoğunun Horasan ve Mâverâünnehir'de aldıkları resmi görevlerle de Ebû Hanîfe'nin düşüncelerini yayarak onun tanınmasını sağlamışlardır. Abbâsîler istisnası dışında Hanefîlik Türk devletlerinin resmi mezhebi olmuştur. Devletlerin bu teveccühü yayılmada önemli olmakla birlikte mezhep mi devletten destek görecekti, devlet yöneticileri mi güçlü mezheplerden destek aldı tartışma konusudur.

Hanefî fukahânın halkla iç içe olması, bölge halkının da bu mezhebe bağlılığı, fakihlerin evlerinde, camilerde, ribatlarda, medreselerde halkı din konusunda eğitmesi, kâdîların Hanefî fakihlerden seçilerek yargı alanında farklı uygulamaların önüne geçilmesi mezhebin yayılışında dikkatten kaçmamalıdır. Yeni Müslüman olan bölgelerdeki halkın ilk başlarda Abbasî devrimini desteklemesine etki eden ehl-i rey'in akılcılığı ve yeni olaylara sundukları çözümlerinin mevâlî sosyal tabanı yanında itikat olarak Mürcie kimliğinin de Hanefî hukuk anlayışının güçlenmesinde rolü vardır. Hem Mevâlî sosyal tabanı hem de Mürcie düşünce yapısı o günün sosyo-politik gündeminden bağımsız değildir. Kûfe'deki bu sosyo-politik gündem Mâverâünnehir'deki müslümanların da gündemi oluyordu. Bir şekilde Irak, Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki Mevâlî-Mürcie hareketlerinin ardından Ebû Hanîfe; hem muhalifleri, hem kendisini kanaat önderi olarak görenler hem de devlet yetkilileri tarafından takip ediliyordu.

Hanefîlerin rey anlayışı ve devlet düşüncesi Türk Hakanlarının devlet anlayışı ile daha uyumlu olması tarih boyunca tüm Türk devletlerinin Hanefîlikle kaynaşmasını kolaylaştırmıştır. Hanefîlik Türklerin doğal kimliği şeklini almıştır.

Kaynakça

- Abzhalov, S. (2020). Orta Asya Medreselerinde Hanefî-Maturidi Eğitim Sisteminin Özellikleri. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBArD)*, XVIII(35), Article 35.
- Ak A.: (2008). Büyük Türk âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik [Great Turkish scholar Mâturîdî and Mâturîdîsm]. İstanbul.
- Ak, A. (2008). Büyük Türk âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik. İstanbul: Bayrak Matbaası.
- Akgündüz, A. (1994). Debûsî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 9, ss. 66-67). TDV Yayınları.
- Akoğlu, M., (2012). Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne . Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi (pp.27-72). İstanbul, Turkey
- Apaydın, H. Y. (2013). "Zâhiriye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV Yayınları, 44/93-100.
- Ateşyürek, A. (2020). 3. Ve 4. Yüzyıllar Arası Mu'tezile ve Mâverâünnehir Hanefîliği İlişkisi. *Tokat İlmîyat Dergisi*, 8(1), Article 1.
- Ateşyürek, A. (2021). Ebû Hanîfe Mürcie İlişkisi Tasavvurunun Tarihsel Seyri. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 105-113.
- Aydınlı, O. (2003). Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2(3), 1-26.
- Aydınlı, O. (2011). Fethinden Samanilerin yıkılışına kadar (93-389/711-999) Semerkant tarihi. İstanbul: İSAM Yay.
- Bâbertî, E. (1997). en-Nuketü'z-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe, Riyad: el-Memleketü's-Suudiyye.
- Bağdâdî, Hatib A. Târihu Bağdat. Beyrut: Daru kütübil ilmiyye.
- Bardakoğlu, A. (1997), "Hanefî Mezhebi (Kuruluşu ve Yayılması, Doktrinin Gelişimi, Usulü, Genel Karakteristiği)", DİA, İstanbul.
- Barthold, V. V. (2004). Orta Asya Türk tarihi dersleri. (H. Dağ, Haz.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Barthold, W. W. (2006). Orta-Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler (Yayına Hazırlayanlar Kazım Yaşar Koprıman -İsmail Aka). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Bedir, M. (2011). Hanefî Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması. *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum, I*, 621-632.
- Bedir, M. (2014). Buhara Hukuk Okulu, İstanbul: İsam Yayınları.
- Bedir, M. (2020). Ebû Hafs el-Kebîr. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: C. EK-1* (2. bs, ss. 364-366). TDV Yayınları.
- Bedir, M. (2006). Neseî, Ebû'l-Berekât. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 32, ss. 567-568). TDV Yayınları.
- Belhî, M. (1931). İntişarat-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İnan. Tahran.
- Cessas, E. A. (1985). AhkamulKuran. Beyrut: Dâru İhyâ' i Tûrâşî'l-Arabî.
- Ciner, O. (2018). El-Makdisî'nin Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm isimli eserinin değerlendirilmesi ve Türkçe tercemesi (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çaylak, A., & Kartal, R. N. (2019). İslam Siyasi Tarihinde Bilgi(Ulema)-İktidar(Umera) İlişkisi: Ebû Hanîfe Örneği. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(38), 143-160.
- Danişmend, İ.H.,(1959), Türk Irkı Niçin Müslüman Olmuştur?, İstanbul: Okat yayınevi.
- Duman, S., & Hoyladı, A. (2021). Teşekkül Döneminde Hanefîliğin Farklı Coğrafyalara Yayılması. *Bilimname*(45), 1-42.
- Ebû Hanîfe, N. (2019). El-Alim ve'l-Müteallim Kelami Tartışmalar. (çev: Mustafa Öz). Ankara: Ankar Okulu Yay.
- Ebû Zehra, M. (1978), Mezhepler Tarihi, (Çev. A. Şener), İstanbul: Hisar Yayınevi.
- Furat, A. H. (2006). Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE.
- Göl, Y. S. (2018). Abbâsiler Döneminde Kâdî'l-kudâtlık. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)*, 5(1), 11-59.
- Gözübenli, B. (1997). Hâkim eş-Şehîd. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 15, ss. 195-196). TDV Yayınları.

- Haçkalı, A. (2003). Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y Ayırışması Fikhî mi, İtikâdî mi? *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2, Article 2. s. 59-68.
- Hamîdullah, M. (2009). Serahsî, Şemsüleimme. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 36, ss. 544-547). TDV Yayınları.
- Hoyladı, A. (2022). Muhammed b. Fadl el-Kemârî ve Buhara Hanefî Geleneğindeki Yeri. *Tetkik: Türk İslam Kültürü Dergisi* / *A Journal of Turkish-Islamic Culture*, 2, Article 2.
- Hüseynî, A. (1943). Ahbârü'd-devleti's-Selcûkiyye. (Lügal, N. Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Hüseynî, A. (1933). Ahbârü'd-Devletü's-Selcukiyye. Muhammed İkbâl. (Ed). Lahor: Neşriyat-ı Külliyyat-ı Fincâb.
- İbn Abdülber, E. C. (ts.). *Câmi'ü beyâni'l-ilm*, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye.
- İbn Hazm, A. (1987). Resâil- Risale fi fadli'l-Endelüs ve zikri ricaliha. Beyrut: el-Mevsuatü'l-Arabiyye liddiraseti ven neşr. Th: İhsan Abbas.
- İbn Hümâm, K. (ts.). Fethü'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr, Lübnan: Dârü'l-Fikr.
- İbn Nuceym, Z. (2022). *El-Eşbâh Ve'n-Nezâir*. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. Yay. Hazırlayan Osman Bayder.
- İbn Sa'd, M. (ts). et-Tabakatu'l-Kübra, Daru Sadır, Beyrut.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. Kitâbu'l-İmanu'l-Evsat, nşr. Ali Bahît Zehrânî, Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.
- İnal, İ. H., (2014). Mezhepler Tarihi Literatüründe Öteki Algısı: Mürcie Örneği . *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31, 223-235.
- İnal, İ. H., (2016). İbn Teymiyye ve Mürcie. *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Samsun. Sayı: 2, ss. 6-21.
- Karadaş, C. (2006). Semerkant Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik - Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci. *Usul İslam Araştırmaları*, 6 (6), 57-100.
- Kavakçı, Y. Z. (1976). XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâ'un-Nehr İslâm Hukukçuları. Ankara.
- Kaya, E. S. (2007). Nüh b. Ebû Meryem. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 33, ss. 229-230). TDV Yayınları.
- Kılıç, M. (2009). Türk Hukuk Tarihinde Devlet Teorisinin Mezhep Doktrini Çerçevesinde Temellendirimi -Tarsûsî'nin Tuhfetü't-Türk Adlı Eseri Çerçevesinde Bir Analiz-. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*(9), 115-129.
- Kılıçer, M. E. (1994). *İslam fikhında re'y taraftarları* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi; 181). Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Koca, F. (2001). Kâsânî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 24, s. 531). TDV Yayınları.
- Koca, F. (2004). Mergînânî, Burhâneddin. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 29, ss. 182-183). TDV Yayınları.
- Kutlu, Sönmez. (1992). Horasan Ve Maveraünehir'de İlk Mürcie Ve Hanefîliğin Yayılışı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33(3-4), 239-47.
- Kutlu, S. (2002). Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslâm Düşüncesine Katkıları. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), Article 1.
- Kutlu, S. (2006). Mürcie. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 32, ss. 41-45). TDV Yayınları.
- Kutlu, S. (2007). Haricîlik, Mürcie, Mu'tezile. *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, ed. Hasan Onat, Ankuzem Yayınları, Ankara.
- Kutlu, S. (2000). Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kutlu, S. (2012). Orta Asya'da Türkler ve İslâm Tasavvuru. *Orta Asya'da İslâm -Temsilden Fobiye-* (Editörlü Kitap), II, 737-765.
- Kutlu, S. (2019). İslam Medeniyetine Yön Veren Müslüman Türk Alimleri. *Uluslararası Sempozyum: Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları. International Symposium: The Contributions of Muslim Scholars of Central Asia to the Islamic Civilization*, 41-73.
- Madelung W.: (2002). "The Westward Migration of Hanafi Scholars From Central Asia in the 11th to 13th Centuries"//AÜİFD Cilt XL/LL Sayı 2 s. 41-55.

- Makdisi, G. (1979). The Significance of the Sunnî Schools of Law in Islamic Religious History. *International Journal of Middle East Studies*, 10(1).
- Makdisî, Ş. (1906). *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. Nşr. M. J. De Goeje, New York: E.J. Brill, Leiden.
- Makkarî, A. (1988). *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelüsi'r-Ratîb*, Beyrut: Dâru Sâdır.
- Makrîzî, A. (1997). *El-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitât ve'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Narşahî, E. M. (1965). *Târih-u Buhara*, Mısır: Dâru'l-Maârif.
- Narşahî, E. M. (2013). *Tarihü Buhara*, Çev. E. Göksu, Ankara: TTK Yay.
- Nurbergen, T. (2005). *Hanefî mezhebinin Orta Asya'ya girişi ve yayılış süreci*, [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öğüt, S. (2002). Ebû Yûsuf ve Hanefîliği. *İslam Hukuku Araştırma Dergisi*, 15(1-2), 291-301.
- Özaydın, A. (1993). *Cend. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C. 7, ss. 359-360)*. TDV Yayınları.
- Özgüdenli, O. G. (2003). *Mâverâünnehir. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C. 28, ss. 177-180)*. TDV Yayınları.
- Roux, J.P. (2008) *Türklerin tarihi*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Serahsî, Ş. (1993), *Mebûsât, Dâru'l-Ma'rife*, Beyrut.
- Söylemez, M. 2012, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- Şehristânî, A. 2006, *Dinler ve Mezhepler Tarihi (el-Milel ve'n-Nihâl)*, Çev. Muharrem Tan, Yeni Akademi Yay., İzmir.
- Şeker, F. M. (2012). İslâmlaşma Asırlarında Türklerin Zihniyet Dünyası ve Hayat Felsefesi. *Orta Asya'da İslâm -Temsilden Fobiye- (Editörlü Kitap)*, I, 551-566.
- Şener, A. (1983). İslâm'da Mezhepler ve Hukuk Ekolleri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26, ss. 371-406.
- Şimşek, M. (2017). Bir Hanefî Klasiği: Merginani'nin el-Hidaye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 12(23), Article 23.
- Taberî, Ş. (2007). *Târihu't-Taberî -Kısâsu'l-enbiyâ ve târihu mâ-kable'l-bîse- I-XIII*. (Thk.: Muhammed b. Tâhir el-Berzencî ve Muhammed Subhi Hasan Hallâk), Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Tan, O., (2018). Dört Parçalı Tek Sünnî Mezhep: "Dört Hak Mezhep"ın Kuramsal ve Kurumsal Kristalleşmesi. *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt.29, sa.2, 310-330.
- Tanyu, H. (1978). *Türklerin Dini Tarihçesi*, İstanbul: Türk Kültür Yayınları.
- Tarsûsî, E. N. (1992). *Tuhfetü't-Türk fimâ Yecibü en Yu'mele fi'l-Mülk*, nşr. Rıdvân es-Seyyid, Beyrut: Dâru't-Talia.
- Taş, A. (2010). Şeybânî, Muhammed b. Hasan. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C. 39, ss. 38-42)*. TDV Yayınları.
- Turan, M. F. (2020). Türklerin Hanefî Mezhebinin Benimsemesini Kolaylaştıran Faktörler. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*(36), 311-334.
- Ümit, M. (2010). Mihne Sürecinde Hanefîler. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(17), Article 17.
- Ünal, H. (1989). Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- Van Volten, G. (1986). *Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti, Sî'a ve Mesîh Akîdeleri -Üzerine Araştırmalar (çev: Mehmet Sait Hatiboğlu)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Yavuz, Y. Ş. (1999). İbn Ebû Duâd. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C. 19, ss. 430-431)*. TDV Yayınları.
- Yazıcı, İ. (2009). Semerkantî, Ebû'l-Leys. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C. 36, ss. 473-475)*. TDV Yayınları.
- Yerinde, A. (2016). Türklerin İslâm Hukukuna Katkıları: Serahsî Örneği. *Yeni Türkiye (Dergi)*, XXII(91), Article 91.
- Yıldırım, A., (2012). Orta Asyada İslami İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi. *Orta Asya da İslam (pp.647-690)*, Ankara: Hoca Ahmed Yesevi Ün, Yayınları.
- Yiğit, İ. (2004). Mevâlî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C. 29, ss. 424-426)*. TDV Yayınları.

Zehebi, Ş. (1987). Tarihu'l-İslami ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri ve'l-'Alâm (A. A. Tedmirî, Thk.; C. 52). Dâru Kitâbi'l-Arabî.

BİR MÜTEKELLİM OLARAK MUHAMMED B. KERRÂM VE MEZHEPLER TARİHİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Dr. Öğr. Üyesi Hatice POLAT ¹

Öz

Muhammed b. Kerrâm, Horasan-Mâveraünnehir bölgesinde yetişmiş gerek uluhiyyet meselesine dair görüşleri gerekse imana getirdiği tanım ile kendi döneminde iz bırakmış ve kendi adı ile anılan Kerrâmiyye ekolünün kurucusu olan önemli bir alimdir. Bu nedenle onun gerek hayatı gerekse düşüncelerinin araştırılması ve ortaya konulması İslam Mezhepleri Tarihi açısından önem arz etmektedir. Muhammed b. Kerrâm özellikle İslam'a girmeyi kolaylaştıran, imanı sadece söz olarak tanımlayan iman anlayışı ve Allah için cevher ifadesini kullanmış olması nedeniyle çok eleştirilmiştir. Araştırmada Muhammed b. Kerrâm'ın ileri sürdüğü bu görüşlerinin incelenerek asıl muradının ortaya konulması amaçlanmaktadır. Eserlerinin günümüze ulaşmamış olması nedeniyle hem hayatını hem de görüşlerini tespit edebilmek için tabakât kitaplarından, İslam Tarihi kaynaklarından ve muhalif fırka mensuplarının eserlerinden yararlanılacaktır. Bu kaynaklardan istifade ederken menkulden makulü seçme prensibine dikkat edilerek; mesele, fikir-hadise ve zaman-mekân irtibatı çerçevesinde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *İslam Mezhepleri Tarihi, Muhammed b. Kerrâm, Kerrâmiyye, İman, Uluhiyyet*

Muhammed b. Kerram as a Mutekellim and His Importance in Terms of The History of Sects

Abstraci

Muhammad b. Kerram is an important scholar who grew up in the Khorasan-Transoxiana region and left a mark in his time with his definition of faith and his views on the issue of divinity, and is the founder of the Kerramiyye school, which is named after him. For this reason, researching and revealing both his life and thoughts is important for the History of Islamic Sects. Muhammad b. Kerram has been criticized a lot for his understanding of faith, which makes it easier to enter Islam, defining faith as just a word, and his use of the term substance for Allah. In the research, Muhammad b. it is aimed to reveal Kerram's real intention by examining these views put forward by him. Since his works have not survived to the present day, tabaqat books, Islamic History sources and the works of members of the opposition sect will be used to determine both his life and his views. While benefiting from these resources, paying attention to the principle of choosing the most reasonable among the securities; The issue will be discussed within the framework of idea-event and time-space connection.

Keywords: *History of Islamic Sects, Muhammad b. Kerram, Kerramiyye, Faith, Divinity*

Giriş

Horasan-Mâveraünnehir bölgesi, geçmişte ilim ve irfan yönünden çok bereketli bir coğrafya olmuştur. Burada yetişen pek çok İslam âlimi ve ilim adamı, İslam medeniyetinin inşa sürecinde çok önemli görevler ifa etmişlerdir. Muhammed b. Kerrâm'da bu coğrafyanın yetiştirdiği bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhammed b. Kerrâm, kendi adına nispetle anılan Kerrâmiyye ekolünün kurucusudur. Horasan bölgesi âlimlerinden biri olan Muhammed b. Kerrâm Nişâbur, Merv, Semerkand, Belh, Herat gibi bölgenin birçok önemli şehrinde yaşamış ve burada bulunan âlimlerin tedrisinden geçmiştir. Muhammed b. Kerrâm'ın hayatı, sürekli olarak sürgün cezaları alması nedeniyle bir şehirden diğer bir şehre göç ederek geçmiştir. Bu durum onun hem pek çok âlimin tedrisinden geçmesinde hem de görüşlerinin geniş bir coğrafyada yayılmasında etkili olmuştur. Bu süreçte hocalarından biri olan Ahmed b. Harb ile arasında görüş ayrılıklarının bulunduğu rivayet edilmesine rağmen zühd yaşamı hususunda ondan etkilenmiştir. Âbid bir insan olması, zühd hayatını benimseyerek dünyevî unsurlardan

¹ Çankırı Karatekin Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kalam ve İtikadi İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı.

uzak durmayı tercih etmesi, onun halk tarafından sevilip sayılmasında etkili olmuştur. Halk tarafından sevilip sayılan, teveccüh gören bir âlim olmasına rağmen fikirleri, devlet erkanı ve ulema arasında tedirginlik meydana getirmiştir. Bu tedirginliğin tabii bir neticesi ise ya sürekli olarak sürgün edilmesi ya da hapis cezası ile cezalandırılması olmuştur. Onun düşüncelerine yöneltilen eleştiriler daha çok imanı söz olarak tanımlaması, Allah hakkında cevher ifadesini kullanması ve sahip olduğu fikirlerin kendisine Allah tarafından ilham edildiğini iddia etmesi etrafında odaklanmıştır. Muhammed b. Kerrâm'ın bir taraftan kendi dönemi içinde gâli kabul edilebilecek bu düşüncelere sahip olması öte yandan zahid ve âbid bir insan olması, onun ve ekolünün nasıl tanımlanacağı hususunda muhalif fırka mensupları arasında da kafa karışıklığına neden olmuştur. Bu nedenle yaşadığı coğrafyada İslam'ın geniş kitleler tarafından benimsenmesinde mühim bir görev ifa eden Muhammed b. Kerâm'ın görüşlerinin tespiti önem taşımaktadır. Ancak gerek Muhammed b. Kerrâm'ın gerekse Kerrâmiyye'ye mensup âlimlerin eserlerinin günümüze ulaşmamış olması, onların fikirlerinin tam olarak ortaya çıkarılmasını zorlaştırmaktadır. Bugün hem Muhammed b. Kerrâm'ın hem de Kerrâmî âlimlerin görüşlerinin daha çok muhalif fırka mensuplarının eserleri üzerinden ediniliyor olması, mesele üzerinde dikkatli bir tetkiki icap ettirmektedir. Konunun kapsamlı olması nedeniyle çalışma, Muhammed b. Kerrâm'ın hayatı, uluhiyyet görüşü ve iman tanımı ile sınırlandırılmıştır.

1. Bir Mütekellim Olarak Muhammed b. Kerrâm ve Mezhepler Tarihi Açısından Önemi

Muhammed b. Kerrâm, kendisine nispet edilen Kerrâmiyye mezhebinin kurucusudur. Kaynaklarda Benî Nizar'dan olduğu ve gençliğini Sicistan'da geçirdiği nakledilir (Sem'ânî, 1988, s. 43; İbn Asâkir, 1997, s. 128). Zehebî'de İbn Kerrâm'ın tam ismi, Muhammed b. Kerrâm Ebû Abdullah es-Hazbe b. Berâe Ebû Abdullah es-Seczi (İbn Asâkir, 1997, s. 129; İbn Mâkûlâ, 1990, s. 164) şeklinde geçmektedir. Subkî ise İbn Kerrâm'ın künyesini, Zehebî'nin iki farklı eserine dayanarak hem Sicistânî (Zehebî, 1985, s. 16), hem de es-Siczî (Zehebî, 1997, s. 627) şeklinde vermiştir (Sübki, 1964-1976, s. 247). Kendisi daha çok Ebû Abdullah künyesi ile tanınmıştır (Sem'ânî, 1988, s. 43).

Ailesi hakkında çok fazla bir bilgiye ulaşılamamakla birlikte babasının üzüm bağlarında bekçilik yaptığı, kendisinin de bu nedenle Kerrâm şeklinde tanındığına dair bir bilgi mevcuttur (Sem'ânî, 1988, s. 43). Ancak babasına nispetle Kerrâm denilmesi tartışmalı bir konudur. Aslında fırkaların isimlendirilme meselesi, Mezhepler Tarihi'nin en önemli metodolojik sorunlarından birisidir. Fırkaya verilen ismin ne anlama geldiği, bu ismin fırka mensupları tarafından mı verildiği yahut fırkaya muhalif olanlar tarafından mı verildiği önem arz etmektedir. İbn Kerrâm'ın adı üzerindeki ihtilafları da bu kapsamda ele almak gerekir. İbn Kerrâm'ın adının okunuşuna dair iki farklı görüş ortaya çıkmıştır.

Bunlardan ilk grup, Ebû Abdullah'ın adını; ك harfini fethalı ve ج harfini de şeddeli bir şekilde okuyarak Muhammed b. Kerrâm şeklinde vermişlerdir (Sem'ânî, 1988, s. 43; İbn Mâkûlâ, 1990, s. 164; İbn Asâkir, 1997, s. 129; Askalânî, 2002, s. 464). Ancak Sem'ânî'ye dayanan bu rivayet, isnadsız olduğu için katıyyet taşımamaktadır (Zehebî, 1995, s. 315; Askalânî, 2002, s. 463).

İsmlendirme hususundaki ikinci grup, Muhammed b. Heysem başta olmak üzere mezhep mensuplarıdır ki onlardan da İbn Kerrâm'ın adının okunuşuna dair iki farklı rivayet gelmektedir. Bu rivayetlerden birincisi ك harfinin fethalı, ج harfinin ise tahfif ile okunduğu (كِرَام) Kerâm'dır. Cömert, yüce gönüllü anlamına gelen bu okunuş tarzı, fırkanın ileri gelenleri tarafından kullanılmıştır. İkincisi rivayet ise Sicistân ehli arasında yaygın olan ve kerimin çoğulu olan (كِرَام) Kirâm şeklindeki okumadır (Askalânî, 2002, s. 463; Zehebî, 1995, s. 315).

Sübki'de geçen rivayette de Şeyh Sadreddin b. Murahhıl'ın, dönemin sultanı el-Melik en-Nasr'ın huzurunda İbn Kerrâm'ın adını, Kerâm şeklinde telaffuz etmesine getirilen itirazlardan (Sübki, 1964-1976, s. 305) muhaliflerinin Kerrâm şeklindeki kullanımı tercih ettiklerini söylemek mümkün gözükmemektedir. Ancak taraftarları, Kerrâm şeklindeki bu kullanımına karşı çıkararak; taşıdığı güzel anlamlar nedeniyle Kerâm yahut Kirâm'ı tercih etmişlerdir. Nitekim tartışmanın akabinde İbn Murahhıl, okuduğu beyit üzerinden Kerâm telaffuzunu delillendirmeye çalışmıştır.

Muhammed b. Kerrâm, Sicistan'da büyümüş ve Horasan'a gitmiştir. Daha çok Ahmed b. Harb ez-Zâhid'den eğitim almakla birlikte aralarında ihtilaf ettikleri konular da mevcuttur. Özellikle zühd yaşamı hususunda ondan etkilenmiştir (Sübkî, 1964-1976, s. 304). İbn Kerrâm, Sicistân'dan Garcistan'a sürülmüştür (Bağdâdî, 1988, s. 189; İsferyâinî, 1983, s. 111; Fahreddin er-Râzî, 1982, s. 67). Sübkî, onun Sicistan'da Mücessime'nin şeyhlerinden biri olduğunu söyler. İbn Kerrâm'ın zühd görüşlerinin haricinde tecsim ve imanın tanımına dair görüşlerini Nisâbur'da dile getirdiği nakledilmektedir (Sübkî, 1964-1976, s. 304). O, büyük bir ihtimalle bu düşüncelerini Sicitan'da da dile getirmiş olmalıdır. Fahreddin Râzî'de İbn Kerrâm'ın itikadî görüşlerini insanlar arasında dile getirdiği ve insanların da ona tabi olduklarını belirtmektedir (Fahreddin er-Râzî, 1982, s. 67).

Ebû İshak el-Herevî, Osman ed-Dârimî'den nakille Sicistan valisi İbrahim b. Hüseyin'in huzurunda Muhammed b. Kerrâm ile Osman b. Affân es-Sicistânî ve dönemin ilim ehli arasında gerçekleşen bir münazaradan bahseder. Bu münazarada İbn Kerrâm'a ilminin kaynağı sorulduğunda o, sahip olduğu ilmin kaynağının ilham olduğunu; bunu, Allah'ın kendisine ilham ettiğini söylemiştir (Zehebî, 1992, s. 312). Nihayetinde Sicistan emiri, onu öldürmek istemiş ancak İbn Kerrâm'ın zühd ve âbid yaşantısı nedeniyle insanların tepkisinden çekinerek (Sübkî, 1964-1976, s. 305). Garcistan'a sürgün etmiştir. Muhammed b. Kerrâm'ın zahidane ve âbid yaşantısı, yaşadığı coğrafyada ilgi görmesini ve geniş bir taraftar grubu edinmesini sağlamıştır. Taraftarlarının Nişabur, Afşin ve Şûremeyn civarında buldukları ancak onların cahil, akli az ve ezilmiş bir grup olduğu belirtilmiştir (Bağdâdî, 1988, s. 189; İsferyâinî, 1983, s. 111). Bu yerlerin haricinde bölgede Garce, Gur, Horasan civarında yaşayan ve özellikle Arapçayı iyi bilmeyen insanlar arasında da onun mezhebi yayılmıştır (Şehristânî, 2013, ss. 28-29).

İbn Kerrâm'ın Sicistan'dan çıkarılma nedeni daha çok siyasî ve fikirsiz görünmektedir. Görüşlerinin bölge halkı tarafından ilgi görmesi ve taraftarlarının gittikçe artması hem yöneticileri hem de bu yöneticilerin çevresindeki insanları rahatsız etmiş olmalıdır (Doğan, 2015, s. 116). Muhammed b. Kerrâm, Sicistan dışında Herat'tan da sürgün edilmiştir. Onun burada sürgün edilmesinde Osman ed-Dârimî'nin etkisine işaret edilmiştir (Sübkî, 1964-1976, s. 304).

Daha sonra Mekke'ye gelerek beş sene kalan Muhammed b. Kerrâm'ın (Sübkî, 1964-1976, s. 304; Sem'ânî, 1988, s. 44). Mekke yıllarına dair çok fazla bilgiye rastlanılmamaktadır. Ancak Mekke'de kaldığı süre içinde kaynaklarda hakkında olumsuz bir ifadenin yer almamış olması onun, bu şehirde tepki çekmeden yaşadığını göstermektedir. Dolayısıyla onun Mekke'deki yıllarında daha çok ibadetle meşgul olarak bir yaşam sürdüğü şeklinde yorumlanabilir (Durguti, 2018, s. 33).

Beş yıllık Mekke yaşamından sonra Sicistan'a dönmüş ve burada sahip olduğu malların tamamını satmıştır. Daha sonra Nisâbur'a gitmiştir. Burada Tahir b. Abdullah tarafından hapse atılmıştır. Bir süre sonra serbest kaldığında Şam körfezine gitmiştir. Nisâbur'a tekrar geri döndüğünde bu defa Muhammed b. Tahir b. Abdullah tarafından hapse atılmış ve sekiz sene süren bu hapis hayatı dönemi, son derece sıkıntılı bir şekilde geçmiştir (Sem'ânî, 1988, s. 44; Sübkî, 1964-1976, s. 304). Kaynaklarda onun Nisâbur'da iken tecsim düşüncesini açıkladığı, imanın kalpte marifet bulunmaksızın sadece söz olduğunu söylediği nakledilmektedir. Ayrıca o, burada da zühd hayatı sürmeyi, kendini Allah yoluna adamayı ve dünya zevklerinden uzak durmayı tavsiye etmeye devam etmiştir. Bu görüşleri neticesinde insanların bir kısmı ona inanıp bağlanırken bir kısmı da onu eleştirmiştir. İbn Kerrâm hakkında Sicistan'da geçtiği nakledilen anekdotun bir benzeri, Nisâbur'da bulunduğu dönem içinde anlatılmaktadır (Sübkî, 1964-1976, s. 304). Bu durum, aynı olayın iki farklı şekildeki rivayeti olabileceği gibi İbn Kerrâm'ın düşüncelerinin Allah tarafından kendisine ilham edildiğine dair kanaatini her yerde dillendirmesi de olabilir.

Ayrıca Buhârî'ye Muhammed b. Kerrâm'ın kitabında yer alan Süfyân b. Uyeyne'nin Zührî, Zührî'nin Sâlim, Sâlim'in de babası tarikiyle gelen "iman artar, azalmaz" ve Ma'mer'in Zührî'den, Zührî'nin Sâlim'den, Sâlim'in de babasından naklettiği "iman artmaz ve azalmaz" hadisleri sorulunca

Buhârî, kitabın üzerine bu hadisi rivayet eden kişiye şiddetli bir dayak ve uzun bir hapsin gerektiğini yazmıştır (İbn Asâkir, 1997, s. 129). Sübkî ve İbnu'l-İmad'da ise sadece "iman artmaz ve azalmaz hadisi geçmiştir (Sübkî, 1964-1976, s. 305; İbnu'l-İmad, 1986, s. 247) Yaşanan tüm bu olaylar, Muhammed b. Kerrâm'ın bölge halkı tarafından teveccüh görmesine rağmen yönetici ve ulema arasında ciddi bir tepki çektiğini gösteren emarelerdir.

O, hapisanede olduğu dönemde her cuma günü abdest alıyor ve namaza gitmek için hazırlanıyordu. Sonra görevlilerden namaza gidebilmek için izin istiyor ancak her defasında bu talebi reddediliyordu. Bunun üzerine Ebû Abdullah şöyle diyordu: "Allah'ım sen biliyorsun ki ben çaba gösterdim ve engellendim" (Sem'ânî, 1988, s. 44; İbn Asâkir, 1997, s. 128; Sübkî, 1964-1976, s. 304). Bu anekdot, onun hem zühd ve takvasına işaret ederken hem de hapisanede kendisine yaşatılan baskıyı göstermektedir.

Hapiste sekiz sene kaldıktan sonra 251 yılının Şevval ayında Nîsâbur'dan ayrılarak Kudüs'e gitmiştir. Burada Beytü'l-Makdis'te insanlara vaaz ve nasihat etmeye başlamıştır. Kaynaklarda geçen bir olay, bu vaazların İbn Kerrâm'a muhalif olanlar tarafından da sıkı bir şekilde takip edildiğini göstermektedir. Buna göre bu vaazlarından birinde, garip bir adam yanına gelmiş ve ona iman hakkında soru sormuştur. İbn Kerrâm'ın cevap vermemesi üzerine sorusunu üç defa yinelemiştir. İbn Kerrâm nihayetinde "iman sözdür" şeklinde cevap verince; bu söz, halk arasında tepki ile karşılanmıştır. İnsanlar, onun kitaplarını yakmışlardır. Kendisi de vali tarafından Rebeze'ye sürgün edilmiştir (İbn Asâkir, 1997, s. 129).

Muhammed b. Kerrâm, Kudüs'te yaşadığı dönemde de yöneticilerin ve ulemanın baskısını hissetmeye devam etmiştir. Ebu'l-Feth Nasr b. İbrahim başta olmak üzere sık sık dönemin uleması tarafından teftiş edilerek; görüşleri deşifre edilmeye çalışılmıştır (İbn Asâkir, 1997, s. 129-130).

Görüldüğü üzere Muhammed b. Kerrâm'ın hayatı, bir şehirden diğer bir şehre sürgün edilmesi şeklinde geçmiştir. Ona verilen bu sürgün cezalarının temelinde, Muhammed b. Kerrâm'ın fikirlerinin etkili olduğu görülmektedir. O gerek zâhid yaşantısı gerekse İslam'a girmeyi kolaylaştıran iman anlayışı sayesinde geniş bir taraftar kitlesine sahip olurken; fikirleri nedeniyle yönetici ve ulema sınıfı arasında rahatsızlığa neden olmuştur.

Muhammed b. Kerrâm'ın ölümü hakkındaki rivayetler, Kudüs ve Şam olmak üzere iki farklı şehre işaret eder. Kudüs'te öldüğünü bildiren rivayetlerin ilkinde, onun 255 yılının Sefer ayında Kudüs'te bir gece vakti öldüğü ve gizli bir şekilde Erihâ'da Zekeriyya ile Yahya peygamberlerin arasına defnedildiği rivayet edilir. Bu esnada onun Kudüs'te yirmi bin taraftarı bulunmaktadır (İbn Asâkir, 1997, s. 130). Sem'ânî ise 255 yılının Sefer ayında Kudüs'te öldüğünü, Bâb-ı Erihâ'ya defnedildiğini söyler. (Sem'ânî, 1988, s. 44). Bir diğer rivayette ise hapisten çıkınca Kudüs'e gittiği, ve 255 yılında Şam'da öldüğü belirtilir ki ölümünden sonra ashâbı, bir süre kabrin bulunduğu bölgeden ayrılmamışlardır (Zehebî, 1995, s. 314). Sübkî de Şam'ın Zufr köyünde vefat ettiği, sonrasında taraftarlarının onu Kudüs'e getirerek defnettiği aktarılır (Sübkî, 1964-1976, s. 304).

Hocaları Merv'de Ali b. Hucr el-Mervezî, Semerkand'da Ali b. İshâk el-Hanzâlî es-Semerkandî, Belh'de İbrahim b. Yusuf el-Nâkiyânî el-Belhî, Herat'ta Abdullah b. Mâlik b. Süleyman el-Herevî, Ahmed b. Harb, Nîsâbur'da Atîk b. Muhammed el-Hereşî, Ahmed b. Ezher en-Nîsâburî, Ahmed b. Abdullah el-Cüveybârî ve Muhammed b. Temîm el-Fâriyâbî'dir (İbn Asâkir, 1997, s. 127; Sem'ânî, 1988, s. 44). Bidat üzere olduğu gerekçesi ile hadiste kötü şöhretli olarak kabul edilmiştir. Rivayetlerinin çoğu Ahmed Cüveybârî ve Muhammed b. Temîm es-Sâdî'ye dayanır ki bu ikisi hadis rivayetinde zayıflık ve yalancılık ile itham edilmişlerdir (Zehebî, 1995, s. 314; İbnu'l-İmad, 1986, s. 247).

Süleyman el-Herevî ile Muhammed b. İshâk, ondan zühd ve münzevi yaşam hususlarında rivayette bulunmuşlardır. Öğrencileri ise İbrahim b. Muhammed b. Süfyân İbrahim b. Haccâc, Abdullah b. Muhammed b. El-Kirâtî Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ ed-Dehhân'dır (Sem'ânî, 1988, s. 43-44).

Şehristânî, İbn Kerrâm'ı kendisini zühd ile gizleyen, ilmi az, her mezhepten karışık ve muğlak düşünceleri birleştirerek kitabına alan bir kişi olarak tasvir etmiştir. Mezhebinin Garce, Gur, Horasan civarında yaşayan ve Arapça'yı iyi bilmeyen insanlar arasında yayıldığından bahseder. Gazne Sultanı Mahmud b. Sebüktekin, onları desteklemiş ve onlar vasıtasıyla, Şia ve Ashabü'l-Hadis mensuplarına ciddi sıkıntılar yaşatmıştır. Şehristânî, İbn Kerrâm'ın mezhebini Hâricîlere en yakın fırka olarak gösterirken; ekolün Muhammed b. Heysen dışında tamamının mücessime olduğunu iddia etmiştir (Şehristânî, 2013, ss. 28-29).

Ayrıca Muhammed b. Kerrâm, dikişsiz dabaklanmış koyun derisi bir elbise giymiş ve başına beyaz bir başlık takmıştır. Süt dükkânı işletmiş ve dükkanının önüne koyduğu kürkten yapılmış postun üzerine oturup, burada vaaz verip, zikir etmiş ve insanlara fikirlerini aktarmıştır (Sübki, 1964-1976, s. 304). Bu bilgiler bize Muhammed b. Kerrâm'ın zâhid bir yaşamı tercih ederken rızık konusunda mutedil bir zihniyete ve tevekkül anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca o, bulunduğu her şart ve ortamda insanlar ile iletişim kurarak düşüncelerini aktarmaya çalışmıştır.

Kaynaklara o, bir taraftan ilmi az ve karışık, muğlak düşüncelere sahip bir kişi olarak tanıtılırken öte yandan zahidâne yaşantısını gösteren hikayeler anlatılır. İşte bu durum hem Muhammed b. Kerrâm hem de Kerrâmiyye hakkındaki kafa karışıklığını göstermektedir. Özellikle Muhammed b. Kerrâm'ın zahidâne yaşantısı yanında Allah hakkında cevher ifadesini kullanması, imanı sadece söz olarak tanımlaması ve sahip olduğu ilmin Allah'ın kendisine bir ilhamı olduğunu iddia etmesi bu kafa karışıklığının temel nedenleridir. Bu durum firâk ve tabakât kitaplarına da yansımıştır. Ehl-i Hadis'in firâk eserlerinde genel olarak Mürcie içinde sınıflandırılırken, Pezdevî Mücessime, Şehristânî Sıfâtıyye, Bağdâdî ve İsferyânî ise herhangi bir ekole dahil etmeden sapık fırkalar arasında tasniflemişlerdir.

Muhammed b. Kerrâm'ın en çok eleştirilen görüşü Allah'a cevher nispet etme meselesidir. Bu nedenle o, tecsim düşüncesi ile suçlanmıştır. Ancak İbn Kerrâm'ın kendi kitaplarının günümüzde mevcut olmaması hem bu konunun tam olarak aydınlatılamamasına hem de İbn Kerrâm'ın Kerrâmiyye'den bağımsız bir şekilde değerlendirilememesine neden olmaktadır.

2. Ulûhiyyet Anlayışı

Muhammed b. Kerrâm'a yöneltilen eleştirilerin en başında onun görüşlerinin tecsim barındırdığı iddiası yer almaktadır. Muhammed b. Kerrâm'ın *Azâbu'l-Kabr* isimli kitabında, Allah'ın niceliğini konu edindiği *Bâb fî Keyfiyyetil'l-lâhi Azze ve Celle* adlı bir bölüm bulunmaktadır. Bağdâdî, onun Allah için nicelik kavramını kullanmasını eleştirerek; bunu bilgisizlik ve cahil cesareti olarak yorumlamıştır (Bağdâdî, 1988, s. 192).

Muhammed b. Kerrâm, "Allah zatıyla tek, tek bir cevherdir" iddiasında bulunmuştur. Onun bu şekilde Allah'ı sadece cevher olarak vasıflandırması, Hıristiyanlar'ın tanrı anlayışına benzetilmiştir (Sem'ânî, 1988, s. 43; Bağdâdî, 1988, s. 189; İsferyânî, 1983, ss. 111-112). İbn Kerrâm'dan sonra gelen Kerrâmîler ise Allah hakkında cevher ifadesini kullanmaktan imtina ederek; bunun yerine "cisim" ibaresini kullanmayı tercih etmişlerdir. Allah için cisim ibaresinin kullanılması kaynaklarda Yahudilere, Haşeviyye'ye ve Râfizâ'nın Müşebbihe'sinden olan Cevâkiyye (Sem'ânî, 1988, s. 43) ile Râfizîlerden Şeytan-ı Tak'ın Tanrı'yı insan suretinde kabul etmesine rağmen O'na cisim dememesine benzetilmiştir (Bağdâdî, 1988, s. 189; İsferyânî, 1403, ss. 111-112). Sem'ânî'ye göre Allah hakkında cisim ibaresinin kullanılmasını, cevher ibaresinin kullanılmasından daha kötüdür (Sem'ânî, 1988, s. 43-44). Muhammed b. Kerrâm'dan sonra Kerrâmiyye içinde görülen bu görüş değişikliği, kaynaklarda taraftarlarının insanların tepkilerinden çekinmeleri ile izah edilmiştir (Bağdâdî, 1988, s. 189; İsferyânî, 1983, ss. 111-112).

İbn Kerrâm'ın yaşadığı dönemde İslam toplumunda ortaya çıkan Mücessime, Müşebbihe taraftarları, Allah hakkında tecsim ve teşbih içeren düşünceleri savunuyorlardı. İbn Kerrâm'ın da cevher ibaresini kullanması ve buna bağlı olarak geliştirdiği görüşler, bu iddialara cevap verme gayesini taşımaktadır. Fakat bu dönemdeki kavram kargaşası nedeniyle zamanla muhalifleri tarafından karşı

çıktığı bu gruplarla benzer suçlamalara maruz kalmıştır (Doğan, 2015, s. 242). Bu nedenle özellikle Muhammed b. Heysam ile birlikte ekol mensupları, kendilerine yöneltile ithamlardan arınmak gayesiyle ifade değişikliğine gitmenin yanı sıra cisim kavramı ile ne kastettiklerini detaylı bir şekilde izah etmeye çalışmışlardır.

Kerrâmiyye, Allah hakkında cisim kavramıyla Mücessime gibi O'nun uzuvları ve organları olduğunu iddia etmemiştir (Râzî, 1986, s. 29). Onlar, Allah hakiki olarak değil isim olarak cisimdir ve diğer cisimler gibi değildir ibaresini kullanmışlardır (Pezdevî, 2003, s. 34, 2017, s. 48).

Aslında bu meseledeki en önemli sorun, İslam düşüncesinin teşekkül ettiği bu erken dönemde kavramların çerçevesinin henüz tam olarak netliğe kavuşmamasıdır. Bu konuda terminolojinin oturmamış olması, pek çok sorunu da beraberinde getirmiştir. Cisim ve cevher kavramları, Muhammed b. Kerrâm'ın yaşadığı dönemde henüz net bir anlam kazanmamıştır. İlk dönem kelamcılarında olan Ebû Hüseyin es-Sâlihî örneğinde olduğu gibi cisim ve cevher kavramlarının birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca Hıristiyanların bi-nefsihî kâim manasında cevher kavramını Allah için kullandıkları görülmektedir (Bâkılânî, 1957, s. 94). İslam düşüncesinde ise Allah hakkında "cisim" kavramını kullanan kişiler arasında Mukâtil b. Süleyman (150/767) ve Hişâm b. Hakem'in (195/810) ismi ön plana çıkmaktadır.

Allah hakkında cisim ibaresini kullanan ilk kişi, Hişâm b. Hakem'dir (Pezdevî, 2003, s. 33, 2017, s. 47). Hişâm'a göre cisim kavramı, Allah için kullanıldığında diğer cisimler gibi olmayan bir cisim kastedilir. Bu Allah için diğer şeyler gibi olmayan anlamında olmak koşuluyla "şey" kavramının kullanılmasına benzer bir durumdur (Cüveynî, 1969, s. 401).

Benzer şekilde Şerhu usulî'l-hamse de cisim kavramının kullanımına dair bilgiler mevcuttur. Buna göre cisim uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olan şeydir. Cisimde en, boy ve yükseklik, sekiz kenarın bir araya gelmesi ile oluşur. Cismin genel tanımı bu şekilde olmakla birlikte kullanımında farklılık mevcuttur. Bu farklılık ya mana yönünden ya da ibare yönündendir. Şayet cisim ibaresi, Allah hakkında mana yönünden kullanılacak olursa; bu durumda cisimde bulunan uzunluk, genişlik ve derinlik ile cisimler için caiz olan yükselme, nüzul, hareket, sükun, intikal gibi vasıfların O'nun için de caiz olduğu iddia edilmiş olacaktır. Ancak kavram, sadece ibare olarak kullanılırsa cisimler için caiz olan bu vasıflar Allah için caiz olmayıp sadece kâim bi nefsihi manasında cisim olarak isimlendirildiği anlamı ortaya çıkmaktadır (Kâdî, 2013, s. 350).

Kerrâmiyye'ye göre de cismin tanımı, özü itibarıyla kendinden var olan demektir. Allah, kendinden var olduğu için araz değildir. Dolayısıyla bu durumda âlemin bir yönünde bulunması gerekir. Yönlerin en yüksek ve şereflişinin yukarı (fevk) olması hasebiyle Allah'ın zât olarak yukarıda bulunduğunu ve görüldüğünde de bu cihetten görüleceğini savunmuşlardır (Şehristânî, 2013, s. 100).

Kerrâmiyye, bu ifade ile hakiki bir cisim anlamını kastetmemiştir. Onların kastettiği, Allah'ın diğer cisimler gibi olmayan bir cisim olduğudur. Dolayısıyla Allah'ı cisim olarak adlandırırken cüzlerden yahut parçalardan mürekkebe olarak oluştuğunu iddia etmemişler; tam aksine bu kavram ile kendi kendine yetebilen ve kâim bi nefsihi anlamlarını kastetmişlerdir. Fahreddin Râzî'ye göre bu şekildeki kullanım, lafzî bir tartışmadır (Râzî, 1986, s. 100).

Gazzâlî, Allah için cevher, cisim ifadelerinin kullanılmasına dair tartışmaların lafızlara raci olduğu kanaatindedir. Filozoflar burada cevher ifadesiyle kendi nefsi ile kâim olan ve bu hususta bir desteğe ihtiyaç duymayanı kastetmişlerdir. İşte bu noktada Gazzâlî, kendi zatıyla kâim olma manasında ittifak edilmiş olmasından dolayı bu kavramların kullanılmasında bir beis görmez. Meselenin şer'î boyutunu ise fıkıhçıların tartışması gerektiğini ifade eder (Gazzâlî, 1981, s. 7).

İbn Teymiyye'de meseleye Gazzâlî'ye benzer bir bakış açısı ile yaklaşmıştır. Kerrâmîler, cisim kavramıyla mürekkebe bir varlığı kastetmemişler; tam aksine Allah'ın mevcut olduğu yahut nefsiyle kâim olduğunu söylemişlerdir. İbn Teymiyye, Kerrâmîye'nin kastettiği manada cisim kavramının kullanılmasında mana olarak kusur bulunmamakla birlikte lafız olarak Arapça'ya uygun olmadığı için

hatalı olduğunu belirtir. Cisim kavramı mürekkebe olarak kabul edilir ise bu kullanım yanlıştır (İbn Teymiyye, 1986, s. 548).

Kerrâmiyye'nin Allah için cevher yahut cisim kavramlarını kullanmasının eleştirilmesindeki temel noktalardan biri, Kur'an'da Allah'ın bu kavramlar ile isimlendirilmemiş olması yer alır. Bununla birlikte Kerrâmiyye haricindeki fırkaların da Allah hakkında Kur'an'da yer almayan ifadeleri kullandıkları görülmektedir. Ehl-i Sünnet Allah için "şey", "nefs" ve "zât" ibarelerini kullanırken; Cehm b. Safvân ve filozoflar ise "mevcûd" kavramını kullanmışlardır (Pezdevî, 2003, s. 34).

Nesefî, dinî açıdan Allah hakkında "şey" demenin bir sakıncasının bulunmadığını belirtir. Çünkü "şey"ın zıddı "şey" olmama olduğuna göre Allah için "şey" olmadığını söylemek sıfatları reddetme anlamına gelecektir. Allah için "şey" demek, O'nun sıfatlarını mümkün kılan unsurlardan biridir (Nesefî, 2000, s. 36). Dolayısıyla Allah için Mâtürîdîlerin "şey" demesi ile Kerrâmiyye'nin "cevher" yahut "cisim" kavramlarını kullanması benzer bir yaklaşımı göstermektedir. Bu benzerlik, her iki ekolünde Ebû Hanife çizgisini takip etmesine ve bu kaynaktan beslenmesine dayanmaktadır.

Muhammed b. Kerrâm'ın en çok eleştirildiği bir diğer mevzu, Allah'ın arşa isitivası meselesidir. O, Allah'ın arşın üzerinde bulunduğunu ve zât olarak yukarıda yer aldığını iddia etmiştir. Yine Azâbu'l-kabr adlı eserinde Allah'ın, üst taraftan arşa temas ettiğini (mümâse) söylemiştir (Bağdâdî, 1988, s. 190; İsferyânî, 1983, s. 112; Sem'ânî, 1988, s. 43). Ayrıca Allah hakkında yer değiştirmeyi, bir halden diğer bir hale geçişi ve nüzulü kabul eden (Şehristânî, 2013, ss. 99-100) bu düşüncelerinin teşbihi çağrıştırmaları, kendisine yöneltilen tepkilerin odak noktası olmuştur.

Allah'ın arşa istivası meselesinin izahında "mümâse" kavramını kullanan ilk kişi, Muhammed b. Kerrâm olmuştur. Onun bu kavramı kullanması, "Allah, cevherdir" görüşü ile bağlantılıdır (Doğan, 2015, s. 242). Kendisinden sonra müntesipleri, dokunma-mümâse kavramı yerine karşılaşma-mülâkât kavramını kullanarak "O'nunla arş arasında arş aşağıya doğru inmediği sürece bir cismin bulunması doğru olmaz." iddiasında bulunmuşlardır. Bu ise onların kullanmaktan imtina ettikleri mümâsenin anlamı olmaktadır (Bağdâdî, 1988, s. 190). İsferyânî, bu iki kavram arasında bir fark göremediğini söylemiştir (İsferyânî, 1983, s. 112).

Şehristânî, İbnü'l-Heysam'ın Muhammed b. Kerrâm'ın bazı görüşlerini düzeltmek için büyük bir çaba harcadığından bahseder. Buna göre o, Allah için cisim kelimesini, "özü gereği kendi kendine var olan" anlamında; "yukarıda olma" mevzusunu ise yüce olma şeklinde yorumlamıştır. Aynı şekilde "sonsuz ayrılığı" felsefecilerin kabul ettikleri boşluk kavramı ile izah etmiştir. İstiva konusunda ise her ne kadar arşla karşılıklı yakınlık (mücâvere) ve dokunmayı (mümâse) kabul etmeyip Allah'ın varlığının mekânda yer tutmasının diğer varlıkların yer tutmasından farklı olduğunu iddia etmiş olsa da Şehristânî'ye göre bu hususta başarılı olamamıştır (Şehristânî, 2013, s. 103).

İbnü'l-Heysam, haberi sıfatlara dair görüşlerinin kesinlikle Müşebbihe'nin iddiaları gibi olmadığını vurgulamıştır. Kerrâmiyye, "iki el" ifadesinden iki organ; istivadan Allah'ın mekânla teması ve Rahman'ın arştaki bağlantısı; "gelme" ifadesinden Allah'ın kendisini ihata eden mekânlardaki gelişimi şeklinde anlam verilmesini kabul etmediklerini belirtmiştir. Onlar, bu konularda herhangi bir ayrıntıya girmeden ve teşbihte bulunmadan sadece Kur'an'da geçen ifadeleri kullandıklarını; Kur'an'da yahut hadislerde geçmeyen ifadeleri Mücessime ve Müşebbihe'nin kullandığı gibi kullanmadıklarını da söylemişlerdir (Şehristânî, 2013, s. 103).

İbn Kerrâm, Allah'ın ancak kendi zâtında ortaya çıkan havâdisler üzerinde kudretinin bulunduğunu iddia etmiştir. Ona göre âlemin cisimleri ve arzlardan yaratılmış hiçbir şey Allah'ın makdûru değildir. Allah, alemdeki her şeyi kudreti ile değil, "ol-کن" sözü ile yaratmıştır (Bağdâdî, 1988, s. 197).

Muhammed b. Kerrâm'ın yaratılışı کن emri ile izah eden bu bakış açısı, İmam-ı Mâtürîdî'nin Allah'ın ilmi dahilinde bulunan şeylerin کن emri ile ortaya çıkacağını belirten düşüncesi (Mâtürîdî, 2001, s. 77, 2015, s. 221) ile benzerlik taşıdığı görülmektedir.

3. İmanın Tanımına Dair Görüşleri

Muhammed b. Kerrâm'a yöneltilen teccim iddialarından sonra kendisinin eleştirildiği bir diğer önemli mevzu, onun iman konusundaki görüşleri olmuştur. Muhammed b. Kerrâm'a göre iman, zamanın başlangıcında misakta verilen ikrardır. Zerri evvelde Allah'ın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sorusuna verilen "belâ" kavlidir (Bağdâdî, 1928, s. 250). Dolayısıyla kalp ile tasdik ve ameller, imanın bir parçası olmayıp; iman için dil ile ikrar yeterlidir. Ona göre bezmi eleste verilen ikrar, hakiki bir iman olmaktadır ve kul, dünya hayatında bu ikrarını reddetmediği sürece mü'min vasfına sahiptir.

Kerrâmiyye, Muahmmmed b.Kerrâm'ın imanı dil ile ikrara indirgeyen bu düşüncesini Kur'an ve sünnet üzerinden delillendirmeye çalışmışlardır: Onlar, "Allah'a ve bize indirilen şeye iman ettik deyiniz." (el-Bakara 2/136) ve "Peygamber'e indirileni dinledikleri zaman hakikate dair bilgileri bulunduğundan dolayı gözlerinden yaşlar boşandığını görürsün. Derler ki: Rabbimiz! İman ettik, bizi hakka şahitlik edenlerle beraber yaz. Bütün emelimiz rabbimizin bizi erdemliler topluluğuna dâhil etmesi olduğuna göre, Allah'a ve bize gelen gerçeğe niçin iman etmeyelim?" Böyle söylemelerine karşılık Allah da onları, içinde ebedî olarak kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetlerle ödüllendirdi. İşte iyi davrananların mükâfatı budur." (el-Mâide 5/83-85) ayetlerinde imanın mücerret söz olarak geçtiğini ifade ederek görüşlerini ispatlamaya çalışmışlardır (Pezdevî, 2003, s. 150). Aynı şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Kim la ilahe illallah derse cennet girer." ve "İnsanlarla la ilahe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum" hadislerinde de imanın söz olarak tanımlandığını savunmuşlardır (Nesefî, 2000, s. 64; Pezdevî, 2003, s. 150).

Muhammed b. Kerrâm'ın imanı dilin ikrarına indirgeyen bu görüşü, onun hakkında bazı ithamların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu ithamların başında münafıkları, ikrarları nedeniyle hakiki bir mü'min kabul ettiği fikri yer almaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) dönemindeki münafıkların, Muhammed b. Kerrâm tarafından mü'min kabul edildiği iddiası da kendisine yöneltilen bir diğer itham olmuştur (Bağdâdî, 1988, s. 196; İbnu'l-İmad, 1986, s. 248; Eş'arî, 1950, s. 205; Zehebî, 1995, s. 314).

Muhammed b. Kerrâm, ikrarı nedeniyle münafığı mü'min olarak adlandırmış olmakla birlikte bu, hakiki bir isimlendirme olmayıp dünyevî ahkâmın icrası açısından geçerli bir durumdur. Aslında Muhammed b. Kerrâm hem zahirde hem de bâtında iman etmiş olan kişinin hakiki bir mü'min olduğunu ve bu kişinin ebedi olarak cennete gireceğini söylemektedir. Münafık ise sadece zahirdeki imanı nedeniyle mü'min olarak adlandırılmıştır (İbn Teymiyye, 1996, s. 116; Şehristânî, 2013, s. 104). Böylece o, imanını izhar eden kişiyi dünyevî ahkâmın icrası açısından gerçek bir mü'min olarak kabul etmekle birlikte münafığın ebedi cehennemlik olduğunu da vurgulamıştır. Dolayısıyla kendisine yöneltilen münafıklarında cennetlik olduğuna yönelik iddianın geçersizliği böylece ortaya çıkmaktadır. (Bağdâdî, 1928, s. 250, 1988, s. 196) Kerrâmiyye'ye göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) münafıklara İslamî hükümleri uygulamıştır. Halbuki onlar, söyledikleri sözü yalanlamaları nedeniyle kafirdirler. Allah, Kur'an'da da onların yalancı olduklarını (Tevbe 9/107) bildirmektedir (Pezdevî, 2003, s. 150). O, münafıkların lideri Abdullah b. Übeyy'in dünyada mü'min kabul edilmekle birlikte ahirette ebedi cehennemlik olduğunu; Ammâr b. Yâsir 'in ise kalbinde iman bulunmakla birlikte müşriklerin baskılarından dolayı dili ile inkâr etmiş olmasına rağmen ebedi cennetlik olduğunu savunur (Bağdâdî, 1928, s. 250).

İmanda istisnayı kabul etmeyen Muhammed b. Kerrâm (İbn Teymiyye, 1996, s. 116), ayrıca münafıkların, meleklerin ve peygamberlerin imanları arasında fark olmadığını ve birbirine eşit olduğunu söylemiştir (Bağdâdî, 1928, s. 250, 1988, s. 196). Onun münafıkları dünyevi boyutta mü'min kabul eden kanaatleri göz önüne alındığında bu iddiasıyla aslında o, imanda eşitliği vurgulamaya çalışmaktadır. Münafıkların zahirde iman ettiklerini beyan ettikleri hususlar ile hakikaten iman etmiş olan peygamberlerin iman ettikleri hususlar arasında azlık-çokluk yönünden herhangi bir farkın olmaması hasebiyle iman bakımından eşitlik durumu söz konusudur.

Muhammed b. Kerrâm'ın geliştirdiği bu iman nazariyesinde, Ebû Hanife'nin etkisi görülmektedir. Ebû Hanife, Allah'ın Âdem neslini kendi sulbünden çıkarıp akıl verdiğini, imanı emredip küfrü yasakladığını, İnsanların da kendisini Rab olarak tanıdıklarını söylemiştir. Bu durum, onlar için bir imandır ve insanlar bu fitrat üzere doğarlar.

Dolayısıyla Muhammed b. Kerrâm, misaktaki لا kavlini iman olarak kabul ederek imanı sadece söz olarak tanımlaması hakiki imanı aradığını göstermektedir. Onun asıl imanın misakta olduğunu söylemesi, tasavvufî zihin yapısının da bir etkisidir. Bu kabul daha sonra gelen Cüneyt Bağdâdî, İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıflar arasında da kabul görmüştür. Dolayısıyla insan, bezmi elestteki imanı nedeniyle fitrat üzere doğar. Yetişkin olduğunda İslam dışı bir inanca sahip olursa mürted olmuş olur. Bu teorinin devamı olarak müşrik çocukları da mü'min olarak kabul etmiştir (Durguti, 2018, ss. 188-189).

O, imanın dil ile ikrar olduğu beyanında Ebû Hanife'nin etkisindedir. Ebû Hanife, imanın tanımına koyduğu dil ile ikrar şartının; dünyevi ahkâmın icrası açısından gerekli olduğunu söyler. Muhammed b. Kerrâm'ın tanımı da bu paraleldedir. Münafıkları mü'min olarak kabul ederken bu gerçeği göz önünde tutmuştur ki Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Medine'deki uygulaması da bu yöndedir. İbadete ve zühd yaşamına düşkünlüğü ile tanınan ve sevilen Muhammed b. Kerrâm'ın imanda kalbin yerini ve amelî önemini göz ardı etmesi, onun yaşamının gerçekleri ile uyuşmamaktadır.

Sonuç olarak Muhammed b. Kerrâm, Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış olan ve İslam Mezhepler Tarihi'nde iz bırakan önemli bir isimdir. Kendinden sonra taraftarları, Kerrâmiyye olarak anılan ekolü oluşturmuşlardır. Ancak Muhammed b. Kerrâm, özellikle Allah için cevher ifadesini kullanması ve imanı söz olarak tanımlayıp münafıkları mü'min olarak isimlendirmesi nedeniyle hem yaşadığı dönemde hem de sonraki asırlarda ciddi eleştirilerin muhatabı olmuştur. Bununla birlikte onun görüşleri dikkatli bir şekilde tetkik edildiğinde cevher ifadesinden kastettiğinin, kâim bî nefsihi olduğu görülmektedir. Öte yandan münafıkları mü'min olarak kabul ettiği iddialarında ise kendisinin zerrî evveldeki imanı, hakiki bir iman olarak gördüğü ve iman mevzusunda Ebû Hanife'nin çizgisini takip ettiği anlaşılmaktadır. Münafıkları mü'min olarak isimlendirmesi, hakiki bir isimlendirme olmayıp dünyevi ahkâmın icrası açısından bir isimlendirme anlamı taşımaktadır. Muhammed b. Kerrâm'ın kelâmcı kimliğinin yanı sıra zâhid bir yaşantısını olması, hayatı boyunca pek çok farklı şehirde yaşaması ve imanı kolaylaştıran bakış açısı geniş kitlelerin İslam'a girmesinde etkili olmuştur. Ne yazık ki eserlerinin günümüze ulaşamamış olması, fikirlerindeki felsefî derinliği keşfetmeyi engellemektedir.

Kaynakça

- Askalânî, İbn Hacer. (2002). *Lisânu'l-Mîzân*, (C. 7). Beyrut: Mektebetü'l-Matbabati'l-İslamiyye.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. (1928). *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi.
- Bağdâdî, Abdülkâhir (1988). *el-Fark beyne'l-fırak*. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. (1969). *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. İskenderiye: Menşetü'l-Maârif.
- Doğan, H. (2015). *Horasan ve Maveraünnehir'de ulumlu bir İslâm politikası Kerrâmî söylem ve yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Durguti, A. (2018). *Mezhepleşme çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye mezhebi*, (Yayımlanmamış doktora tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. (1950). *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-muşallîn*. Kahire: Mektebetü'l-Nahdati'l-Mısriyye.
- İbn Asâkir, Ebû Muhammed. (1997). *Târîhu medîneti Dimaşk ve zikru fazlihâ ve tesmiyetü men hallehâ mine'l-emâsil ev ictâze bi-nevâhihâ min varidihâ ve ehlihâ* (C. 55). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Mâkûlâ, el-İclî. (1990). *El-İkmâl fî ref'i ('ârzi)'l-irtiyâb 'ani'l-mü'telif ve'l-muhtelif fi'l-esmâ' ve'l-künâ ve'l-ensâb* (C. 7). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. (1986). *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye* (C. 2). Kahire: Müessesetu Kurtuba.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. (1996). *el-İmân* (5. Baskı). Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah. (1986). *Şeẓerâtü 'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb* (C. 3). Beyrut: Darü'l-İbn Kesîr.
- İsferâyînî, Şâhfûr b. Tâhir. (1983). *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırqati'n-nâciye 'ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub.
- Ḳādî, Abdülcebâr. (2013). *Şerhü'l-Usûli'l-hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi* (İ. Çelebi, Çev.; C.1). İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. (2001). *Kitâbü't-Tevhid*. Beyrut: Dâr Sadr.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. (2015). *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân* (B. Topaloğlu, Çev.; C. 1). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'in. (2000). *Baḥrû'l-keḷâm*. Dımaşk: Dâru'l-Ferfûr.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. (2003). *Usûlü'd-dîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li'l-Türâsi.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. (2017). *Ehl-i Sünnet Akâidi* (Ş. Gölcük, Çev.; 6. Baskı). İstanbul: Kayıhan.
- Râzî, Fahreddin. (1982). *İ'tikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Râzî, Fahreddin. (1986). *Esâsü't-takdîs*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. (1988). *el-Ensâb* (C. 5). Beyrut: Dârü'l-Cenân.
- Sübkî, Tâceddîn. (1964-1976). *Ṭabaḳâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (C. 3). Kahire: y.y.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn. (2013). *El-Milel ve'n-nihal* (9. Baskı). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. (1985). *el-İber fi ḥaberi men gaber*. (C. 2). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. (1992). *Târîḥu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(ṭabaḳâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm* (C. 19). Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'arabî.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. (1995). *Mîzânü'l-i'tidâl fi naḳdi'r-ricâl* (C. 6). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Zehebî, Ebû Abdillâh. (1997). *el-Muḡnî fi'd-ḍu'afâ'* (C. 2). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİ HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ ÂLİMLERİN HANBELİLİK ALGISI

Dr. Öğr. Üyesi İsa KOÇ¹

Öz

Mâverâünnehir bölgesi, mezhepsel açıdan incelenmesi gereken coğrafyaların başında gelmektedir. Buhara ve Semerkand şehirleri ile tanınan bölge, Sünnilik başta olmak üzere birçok mezhebe ev sahipliği yapmıştır. Bununla birlikte bölgede Hanefî-Mâtürîdî damarın baskın olduğu bilinmektedir. Mâtürîdîlik ile Hanbelîlik arasında özellikle erken dönemde yoğun bir etkileşimin olduğunu söylemek mümkün değildir. Buna rağmen "mezhepler arası etkileşim" bağlamında Mâverâünnehir bölgesindeki Mâtürîdî âlimlerin eserlerinde Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) başta olmak üzere Hanbelî müellifler ve Hanbelîlik hakkındaki değerlendirmelerin incelenmesi önem arz etmektedir. Bu çerçevede ilk asırlarda İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik ile irtibatlandırılan Hanefî yazarların eserlerinde Hanbelîlik mezhebiyle ilgili tespitlerinin dikkate alınması gerekmektedir. Hanbelîlik algısı bağlamında Mâtürîdî âlimlerin eserlerinde Ashab-ı hadis, Haşviyye ve Hanbelîlik kavramlarının hangi konu çerçevesinde kullanıldığı ve bu kavramlarla ilişkili yorumların ne şekilde yapıldığı çalışmanın temel konusu olarak belirlenmiştir. Buna bağlı olarak İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) başta olmak üzere Ebû Seleme es-Semerkindî (ö. 4/10. asrın ikinci yarısı), Hakîm es es-Semerkindî (ö. 342/953), Pezdevî (ö. 493/1100) ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) gibi erken dönem Mâtürîdî âlimlerin eserlerinde meselenin ele alınışı, "Mâtürîdîliğin Hanbelîlik algısı" çerçevesinde mevzu bahis edilmektedir. Mâverâünnehir'deki Mâtürîdî düşüncenin gelişimi hakkında birçok çalışma yapılmış olmakla birlikte Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin Hanbelîlik hakkındaki yaklaşımları daha önce araştırmalara konu edilmemiştir.

Anahtar Kelimeler: *İslam Mezhepleri Tarihi, Mâtürîdîlik, Hanbelîlik, Haşviyye, Ashab-ı Hadis.*

The Perception of Hanbalism by Hanafi-Mâtürîdî Scholars in The Mâverâünnehir Region Abstract

The Mâverâünnehir region is one of the geographies that should be analyzed from a sectarian point of view. Known for the cities of Bukhara and Samarkand, the region has been home to many sects, especially Sunnism. However, it is known that the Hanafi-Mâtürîdî vein is dominant in the region. It is not possible to say that there was an intense interaction between Mâtürîdîism and Hanbalism, especially in the early period. Nevertheless, in the context of "inter-sect interaction", it is important to examine the evaluations about Hanbalite authors, especially Ahmad b. Hanbal, and Hanbalism in the works of Mâtürîdî scholars in the Mâverânayn region. In this framework, it is necessary to take into account the Hanafi authors' determinations about the Hanbalî sect in their works, which are associated with Imam Mâtürîdî and Mâtürîdîism in the first centuries. In the context of the perception of Hanbalism, the main subject of the study is determined as the framework within which the concepts of Ashab al-hadith, Hashwiyya and Hanbalism are used in the works of Mâtürîdî scholars and how the interpretations related to these concepts are made. Accordingly, the treatment of the issue in the works of early Mâtürîdî scholars such as Imam Mâtürîdî, Abu Salama al-Samarqandî, al-Hakîm al-Samarqandî, al-Pazdawî and Abu al-Mu'mûn al-Nasafî is discussed within the framework of "Mâtürîdîs' perception of Hanbalism". Although many studies have been conducted on the development of Mâtürîdî thought in Mâverânunehir, the approaches of Hanafi-Mâtürîdî scholars to Hanbalism have not been the subject of previous research.

Keywords: *History of Islamic Sects, Mâtürîdîism, Hanbalism, Hashwiyya, Ahl al-Hadith*

Giriş

Ceyhun nehrinin kuzeyinde/arkasında bulunması sebebiyle Mâverâünnehir şeklinde isimlendirilen bölgenin sınırlarıyla ilgili çeşitli değerlendirmeler söz konusudur. Buhara ve Semerkand

¹ Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı.

başta olmak üzere Nesef, Tirmiz ve Fergana gibi şehirleri bünyesinde barındıran bölge özellikle Samaniler zamanında büyük bir gelişme kaydetmiştir. Bölgede İslam'ın yayılması Kuteybe b. Müslim (ö. 96/715) zamanında gerçekleşmekle birlikte Talas Savaşı sonrası Mâverâünnehir bölgesinin kesin olarak Müslümanlara bağlandığı bilinmektedir (Özgüdenli, 2003, s.177-180). Mezhepsel açıdan bölgenin durumuna bakıldığında farklı grupların varlığı bilinmekle birlikte Mâverâünnehir halkının genel hatlarıyla Sünnîliği benimsediğini söylemek mümkündür. Sünnîlik içerisinde de ana gövdenin Hanefîlik tarafından temsil edildiği bilinmektedir. Bununla birlikte 3./9. yüzyılın sonlarından itibaren Şâfîîliğin bölgede yayılmaya başladığı ifade edilmektedir. Merkezi Nişabur olmakla birlikte bölgede dikkat çeken mezheplerden biri de Kerrâmîlik'tir (Doğan, 2016). Bunların dışında Mâverâünnehir'in bazı kısımlarında Hâricî ve Şîî gruplara ve fikirlere de rastlanmaktadır. Sonuç olarak bölgede ana damarın Hanefîlik tarafından temsil edildiği ve daha sonra kendilerine "Mâtürîdiyye" şeklinde isim verilecek grubun 4./10. yüzyılın ortalarından itibaren bölgede büyük bir gelenek oluşturduğu ifade edilmelidir (Yurtalan, 2015, s.98-114; Sarıkaya, 2014: 133-146). Bu çerçevede Mâverâünnehirli Hanefî âlimlerin Mâtürîdîliğin gelişimine katkılarından (Ak, 2020, s.399-429) ve Hanefîlik ile Mâtürîdîlik arasındaki ilişkiden (Avcı, 2022) söz eden çalışmalar bulunmaktadır.

Ashab-ı Hadis ile Ashab-ı Re'y arasındaki mücadelenin sonraki asırlardaki görüntüsü olarak tanımlanabilecek Hanefîlik-Hanbelîlik ilişkisi sert bir seyir takip etmiştir. Hanbelî isimlerin erken dönemlerden itibaren Ehl-i Re'y başta olmak üzere sistemini rey merkezli tesis eden yapılarla mücadele içinde hareket ettikleri bilinmektedir. Buna bağlı olarak Hanbelî geleneğin Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve arkadaşlarına yönelik olumsuz ifadelerle dolu değerlendirmeleri söz konusudur. Örneğin; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903), Ebû Hanîfe hakkında birçok negatif söyleme eserinde yer vermiştir.² (Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, 1406/1986, s.180-229; İğde, 2017: s.90-98) Aynı şekilde 4./10. yüzyılın Hanbelî liderlerinden İbn Batta (ö. 387/997), Ebû Hanîfe ve ashabı için aynı tavrı devam ettirmiştir.³ (İbn Batta, 1415/1991, s. 1/447, 1/511-513, 5/131). Bu tavrı büyük oranda Hanbelî geleneğin tamamına teşmil etmek mümkündür. Hanbelîlerin, Hanefîlik eleştirisi, bütüncül bir bakış açısıyla Mâtürîdîleri de içine alarak genişlemiştir. Günümüzde dahi Selefî kanadın, Mâtürîdî hakkında ve benimsediği fikirlere karşı Ebû Hanîfe'ye kıyasla daha olumsuz bir tavır takındığı ifade edilmiştir. (Timür, 2020, s.385-430)

Hanbelî âlimlerin konuyla ilgili yaklaşımının karşısında Hanefî/Mâtürîdî geleneğin Hanbelîliğe yönelik tavrı ve tutumu merak konusu olmuştur. İmam Mâtürîdî ve aynı geleneğin müntesipleri olarak kabul edilen Ebû Seleme es-Semerkandî, Hakîm es-Semerkandî, Pezdevî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî gibi âlimlerin eserlerinde Hanbelîlik ve bu mezheple ilişkilendirilebilecek şahıs ve fikirler hakkındaki değerlendirmeleri incelenmesi gereken konular arasındadır. Bu sebeple Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış erken dönem Hanefî/Mâtürîdî âlimlerin eserlerinde bulunan Hanbelîlik ile ilişkili ifadelerin ortaya konulması hedeflenmektedir. İki mezhebin eserlerinde yer alan bilgilerin doğruluğundan ziyade bir mezhebin diğeri hakkında yaptığı eleştiri ve yorumları ortaya koymayı hedefleyen çalışma belirli bir zaman aralığındaki Hanefî âlimlerin Hanbelîlik algısını resmetmeyi amaçlamaktadır. Eş'arî âlimlerin Hanbelîlik algısı (Toru, 2018, s.101-144), Eş'arîlerin Mu'tezile karşıtlığı (Koç, 2024, s.37-66), Mâtürîdî ve ashabının Mu'tezile'ye bakışı (Koçoğlu, 2015; Aydın, 2019, s.505-518) ve Mâtürîdîlik ile Eş'arîlik

² Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Hanîfe'ye özel başlık açarak, burada onu Mürcîi ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia eden bir isim olarak tanıtmaktadır. Onunla ilgili olarak fetvalarının, Yahudilerin fetvalarına benzediği, dine zarar verdiği ve dine karşı savaştığı gibi ifadelere yer verilmesine ek olarak İslam düşüncesinde Ebû Hanîfe'den daha uğursuz bir çocuğun doğmadığı belirtilmiştir.

³ Müellif, "imani fesada uğramış ve kalbi hasta olan kavimlerle sohbetin reddi" başlığı altında Ebû Hanîfe hakkında "Kalkın, ayrılın, uyuzluğu bizi lekelemesin." ifadesinin kullanıldığından bahsetmektedir. İbn Batta'nın Ebû Hanîfe ile ilgili zikretmiş olduğu en ilginç rivayet, Kur'an'ın yaratılmasına ilişkin konu çerçevesindedir. Buna göre Hammad b. Ebî Süleyman'ın "Ebû Hanîfe'nin müşrik olduğu ve benim ondan uzak olduğumu ilet" dediği nakledilmektedir. Bu duruma, Ebû Hanîfe'nin "Kur'an mahlûktur" fikrine sahip olması gerekçe olarak gösterilmiştir.

arasındaki ilişki (Kalaycı, 2013) gibi konular daha önce ele alınmışken, Mâtürîdî âlimlerin Hanbelîliğe ilişkin yaklaşımının mevzu bahis edilmediği tespit edilmiştir.

1. İmam Mâtürîdî'nin Hanbelîlerin Öncüleri Hakkındaki Değerlendirmeleri

Mezhebin Mâtürîdiyye/Mâtürîdîlik şeklinde isimlendirilmesinin müsebbibi olarak İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde Hanbelîlik ile doğrudan alakalı bir değerlendirmeye rastlamak tarihi açıdan mümkün değildir. Ancak Mâtürîdî'nin, Hanbelîliğin benimsediği görüşleri ne şekilde değerlendirdiği ve Hanbelîliğin öncüleri olarak kabul edilen Ashab-ı Hadis hakkındaki kanaatlerinin ne şekilde ifade edildiği önem arz etmektedir. Nitekim Mâtürîdî'nin her iki çalışmasında da Hanbelîlerin muhalifleri tarafından hakaret amaçlı olarak kullanılan Haşviyye kavramına yer verdiği görülmektedir.

Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* isimli eserinde Haşviyye kavramını kullanarak Ashab-ı Hadis hakkında çeşitli değerlendirmeler yapmıştır. Henüz Hanbelîlik diye bir mezhebin teşekkül etmemiş olması sebebiyle Mâtürîdî'nin Haşviyye kavramını kullanarak yaptığı tespitleri, Hanbelîliği de içine alacak şekilde genel bir çerçeve üzerinden okumak gerekmektedir. İlk olarak Mâtürîdî, Ka'bî'nin (ö. 319/931) tüm Ehl-i Sünnet'i içine alacak şekilde Haşviyye kavramını kullanarak yaptığı eleştirileri kabul etmemektedir. Bununla birlikte yaptığı değerlendirmelerden Ashab-ı Hadis'i kastettiği anlaşılan Mâtürîdî'nin Haşviyye kavramını Ehl-i Sünnet bünyesindeki bir kesim için kullandığı anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak müellif, Hâricîlerin her iyiliği imana dâhil etmeleri konusundaki fikirlerine Haşviyye ile Mu'tezile'nin katıldığından bahsetmiştir. Aynı şekilde o, imanda ikrar ve tasdik rolü başlığı altında aralarında farklar bulunmakla birlikte Mu'tezile, Havâric, Kerrâmiyye ve Haşviyye'nin amellerin imana dâhil edilmesi konusundaki görüşlerinin reddedilmesine dair Kur'an'da delillerin bulunduğunu söylemiştir.

İrca meselesi çerçevesinde Haşviyye tarafından “her türlü güzel ameli iman kapsamında değerlendirmemeleri” şeklindeki görüşe sahip insanların Mürcie şeklinde isimlendirilmesi Mâtürîdî nezdinde akla aykırı bir tutum olarak kabul görmüştür. Ona göre Haşviyye, dinlerinin gerçekliğini ertelemeleri, tereddütsüz bir imanı kendilerine nispet etmemeleri ve inşallah mümin olduklarını söylemeleri sebebiyle bu kavrama daha layık bir grup olarak görülmelidir. Bu değerlendirmelerden Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem ve bölge açısından irca kavramının olumsuz bir içeriğe sahip olduğu ve Mâtürîdî'nin benimsediği yolun bu şekilde tesmiye edilmesinden rahatsız olduğu sonucuna ulaşılabilir. Mürcie'yi övülen ve yerilen şeklinde ikiye ayırarak farklı bir yöntem de kullanan müellif, burada kavramın aslında kendilerine bu ismi verenlere daha uygun olduğunu söyleyerek kendilerine yönelik eleştirilere cevap vermiştir (Mâtürîdî, 2014, s. 475-477, 576; Ak, 2006, s.193-202). İmam Mâtürîdî, imanın yaratılmışlığı konusunda “Haşviyye'den bir grup” şeklinde kullandığı terkiple bilinen ve bilinmeyen bir olgu olarak imanla ilgili tartışmalara yer vermiştir. Ayrıca o, imanda istisna başlığında Mu'tezile, Havâric ve Haşviyye'nin aynı yerde durduklarını ifade etmiştir (Mâtürîdî, 2014, 580).

İmam Mâtürîdî'nin Haşviyye kavramını *Kitâbu't-Tevhîd* isimli eserinde sadece iman konusu bağlamında kullandığı ve eserinin son kısmında bu değerlendirmelere yer verdiği görülmektedir. İçerisine kimleri dâhil ettiğini net bir şekilde ifade etmemekle birlikte Haşviyye kavramıyla Ashab-ı Hadis düşüncesini ilişkilendirdiği çok açıktır. Burada bütün Ashab-ı Hadis'i mi yoksa onlardan bir kısmını mı kastettiği konusunda kesin konuşmak mümkün değildir. Bu sorunun cevabına ilişkin Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ındaki Haşviyye kullanımlarına göz atmak gerekir. Nitekim müellif, Mümtehine suresinin ilk ayeti bağlamında “imanın sınırı” konusu hakkında yaptığı değerlendirmelerde “bütün taatler imandır” görüşleri sebebiyle Haşviyye, Mu'tezile ve hadisçilerin eleştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu ifadelerinden hareketle onun en azından hadisçiler ile Haşviyye'yi tamamen aynı potada eritmediğini söylemek mümkündür (Mâtürîdî, 2019, 15/108).

Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'nda Haşviyye kavramına yer verdiği diğer kısım, İsrâ suresinin 86 ve 87. ayetlerinin tefsiri çerçevesindedir. İmam Mâtürîdî “Allah'ın kelamı” konusunda Haşviyye ve Mu'tezile şeklinde isimlendirerek iki fırkanın sapıtığını ifade etmektedir. Haşviyye; ona göre Kur'an ve kelamının

ezelden beri Allah'ın sıfatları olarak kabul etmektedir. Ayrıca onlara göre Kur'an zatıyla mushaflardadır; o yeryüzünde ve kalplerdedir. Mâtürîdî bu görüşleri çelişkili bulur ve Kur'an'ın Allah'ın zatının ne aynı ne de gayrı olduğunu düşünmesi sebebiyle Kur'an'ın zatıyla mushaflarda olmasını ya da yeryüzünde bulunmasını yahut kalplerde olmasını mümkün görmez. Ayrıca Mâtürîdî, mushaflarda olan lafızların Kur'an'ın aslından yapılan nakiller (hikaye) olduğunu belirtmektedir (Mâtürîdî, 2019, 8/389).

2. Mâtürîdî Düşüncesinin Hanbelîlik Hakkındaki Tespitleri

Mâtürîdî'den sonra onun yolunu takip eden isimlerin konuyla ilgili kanaatlerinin de ele alınması gerekmektedir. Bu çerçevede bir şekilde Mâtürîdî ile ilişkilendirilen önemli müelliflerin eserlerinde yer alan değerlendirmeler dikkate alınarak Mâtürîdî ve ashabının Hanbelîlik algısındaki değişim/tutarlılık, yoğunluk, eleştiri düzeyi gibi hususlar açıklığa kavuşturulmalıdır. Ebû Seleme es-Semerkindî, *Cümelü usûli'd-dîn* başlıklı çalışmasında Ashab-ı Hadis, Haşviyye ve Hanbelîlik hakkında bir ifadeye yer vermemiştir. Eserin hazırlanma gerekçesiyle ilişkilendirilebilecek olan bu durum, eserin boyutu da dikkate alındığında daha anlaşılır bir vaziyet almaktadır. Bununla birlikte Ebû Seleme hiçbir şekilde onların düşüncelerine de yer vermeden Ashab-ı Hadis ile tartışılmalı konular olarak zikredilen meselelerde kanaatlerini paylaşmaktadır. İmanın tasdik olarak kabul edilmesi, halku'l-Kur'ân meselesindeki net tavrı ve "iman ve marifet" başlığındaki yaklaşımı Hanbelî düşünce ile taban tabana zıt fikirlerini ifade ettiği kısımlar olarak zikredilebilir (Ebû Seleme es-Semerkindî, 2019, s.86, 64, 38).

Hakîm es-Semerkindî, *es-Sevâdu'l-a'zam* adlı eserinde Ashab-ı Hadis düşüncesine yönelik eleştirilerini dile getirmiştir. Herhangi bir fırka ismi zikretmeyen müellif fikirleri üzerinden meseleyi ele almayı tercih etmiştir. İmanda istisna konusunu ele alan müellif, Ashab-ı Hadisin bu konudaki tavrını yanlış bulmuştur. İmanın tanımı meselesinde ise "imanın dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve azalarla amel etmek olduğunu iddia edenleri, muhalif düşünen bidatçiler olarak tanımlaması dikkat çekmektedir. Her inananın imanının eşit olduğu fikri çerçevesinde de Ashab-ı Hadise yönelik eleştirileri dikkat çekmektedir. Allah'ın sıfatları konusunda teşbihe kayan gruplara değinmesi de bu çerçevede ele alınabilir (Hakîm es-Semerkindî, 2011, s. 21, 169, 176, 180, 186). Bunların yanı sıra vitr namazı gibi çeşitli fikhî meseleler üzerinden Hanbelîlerin fikirlerine muhalif olan görüşleri Ehl-i Sünnet olmanın şartları içerisinde kabul ettiği görülmektedir (Akın, 2017, s.103-118; Hatipoğlu, 2022). Ebû Seleme ve Hakîm es-Semerkindî'nin eserleri Ehl-i Sünnet olmanın şartlarını zikretmeyi amaçlaması sebebiyle doğrudan diğer mezheplere yönelik bir eleştiriyi ihtiva etmemektedir.

Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî ile birlikte Hanefî-Mâtürîdî damarın doğrudan Hanbelîlik kavramını kullanılarak bazı değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Hanbelîlik ile ilgili değerlendirmelerin yoğunluğunda bir artış gözlemlenmekte ayrıca Hanbelîliğin mevzu bahis edildiği konuların sayısında da bir yükselme görülmektedir. Mezheplerin teşekkülü ve mezheplere ait eserlerin bölgeler arası görünürlüğünün fazlaşması gibi unsurlarla birlikte bu durumun doğal karşılanması gerektiği ifade edilmelidir.

Pezdevî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerini iki kısımda değerlendirmek gerekir. İlki, Hanbelî fikirleri eleştirdiği ancak bu eleştirilerinde Hanbelîlik kavramını kullanmayıp daha genel bir perspektifle Ashab-ı Hadis ya da Ehl-i Hadis terkiibini tercih etmesidir. Nitekim Pezdevî, kelim ilmini farzı kifaye olarak kabul ederek kelim ilminin gereksiz olduğunu düşünen ve bu çabanın caiz olmadığını düşünen hadis ehline muhalefet etmiştir (Pezdevî, 1424/2003, s. 15-16). "Tarîfu'l-îmân" başlığı altında Pezdevî, İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Ehl-i Hadis'in bir kısmının taatleri imana dâhil ettikleri belirtmektedir. (Pezdevî, 1424/2003, s. 148-149) Aynı şekilde Şâfiî ve Ashabı Hadisin imanını artırıp eksildiği fikrine sahip olduğu belirtilmektedir (Pezdevî, 1424/2003, s. 156). İmanın yaratılmış olup olmadığı tartışmasında lafız ile melfuzun aynı şeyler olarak kabul edilmesi sebebiyle Ehli Hadis'in genelinin Kur'an'ın lafzının mahlûk olmadığını düşündüğü belirtilmektedir (Pezdevî, 1424/2003, s. 159). Eserin "Allah'ın kelâmı" başlıklı kısmında konuyla ilgili olarak bazı görüşlerin Pezdevî tarafından paylaşıldığı görülmektedir. Bu bölümde Hanâbile kavramını kullanan müellif, onların ve Kerrâmiyye'nin Kur'an

mahlûk olmadığı ancak hâdis olduğunu fikrini benimsediğini belirtmiştir (Pezdevî, 1424/2003, s. 65). Konu içerisinde Ehl-i Hadis ve sufilerden bir grubun ise harflerin de mahlûk olmadığı görüşüne sahip olduğuna da değinilmektedir (Pezdevî, 1424/2003, s. 69).

Pezdevî'nin Hanâbile kavramını kullandığı kısımlar ise daha çok teccim ve teşbih başlıklarıyla ilişkili kısımlardır. Nitekim "Leyse lillahi cihet" şeklindeki başlıkta Pezdevî, Hanâbile, Kerrâmiyye ve Yahudilerin Allah'ı cisim olarak kabul ettikleri ve Allah'ın arşa yerleştiği şeklinde bir fikre sahip olduklarını belirtmektedir (Pezdevî, 1424/2003, s.40). Pezdevî'nin eserinin son bölümünde Ehl-i Sünnet'i tanımlama çabasına şahit olunmaktadır. Bu bölümde Cehmiyye, Mu'tezile ve Kaderiyye'nin Allah'ın sıfatlarını nefyetme konusunda aşırılığa gittiğini; Hanâbile, Kerrâmiyye ve Mücessime'nin ise Allah'ın sıfatlarını ispat etme hususunda aşırılığa düştüğünü belirtmektedir. Ona göre Ehl-i Sünnet bu iki aşırılığın ortasında yer almaktadır Bunun akabinde kendilerinin Mu'tezile'yi ve Kaderiyye'yi reddettiklerinde Kerrâmiyye ve Hanâbile'ye nispet edildiklerinden aksi durumda ise i'tizal ve kadere nispet edildiklerinden söz etmektedir (Pezdevî, 1424/2003, s.244-245).

73 fırka rivayeti çerçevesinde bilgi aktaran Pezdevî, Mekhûl en-Nesefî ve Eş'arî'nin (ö. 324/935) tasniflerinden söz etmektedir (Pezdevî, 1424/2003, s.250). Bu kısımda Ehl-i Sünnet kapsamında değerlendirmedeği gruplar hakkında açıklamalar söz konusudur. Mücessime ile ilgili bahiste farklı grupların varlığından söz ederek Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869), Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) ashâbı ve Hişâm b. Hakem'in (ö. 179/795) ashâbının fikirlerinden bahsedilmiştir. Ardından müellif, Mücessime içerisindeki bir grubun Allah'ın diğer cisimler gibi altı yönü bulunan bir cisim olduğunu ancak diğer cisimlere benzemediği görüşünü benimsediklerinden bahsetmektedir. Hemen ardından Ahmed b. Hanbel'in, salih bir insan olduğu ve teşbih fikrini kabul etmediğini, Muhammed b. Kerrâm'ın ise Müşebbihe'nin başı olduğu ve teşbihi kabul ettiği belirtilmektedir (Pezdevî, 1424/2003, s.258-259). Angelika Brodersen, Pezdevî'nin bu değerlendirmelerinden hareketle onun açıkça Hanbelîler ve Kerrâmîleri, Müşebbihe hatta Mücessime olarak telakki ettiğini belirtmiştir (Brodersen, 2022, s. 28). Bu değerlendirmelerin yanı sıra Pezdevî'nin Ahmed b. Hanbel hakkında ayrıca bir parantez açması da dikkate değerdir. Nitekim müellif bölümün en sonunda onun salih bir insan olduğunu söyleyerek Eş'arîlere benzer şekilde Ahmed b. Hanbel ile Hanbelîler arasında net bir ayrıma gitmiştir.

Nesefî'nin konuyla alakalı görüşleri çerçevesinde üç eseri incelendiğinde Pezdevî'ye benzer şekilde imanla ilgili hususlarda Hanbelîliğe atıf yapmadığı, meseleyi Ashab-ı Hadis ve Şâfiî üzerinden ele aldığı görülmektedir. "İmanın mahiyeti" başlığında amellerin imandan olmadığı, artıp eksilmeyeceği ve "inşallah müminim" sözlerinin yanlışlığı gibi konulara yer verilmekle birlikte bu bölümlerde muhatap olarak Ehl-i Hadis zikredilmektedir (Ebü'l-Muîn en-Nesefî, 2021, s.143-149). *Bahru'l-keîâm* başlıklı eserinde de "imanın hakikati" bahsinde imanın dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve dinin rûkunlarıyla amel etmek olduğu ayrıca imanın artıp eksildiği şeklindeki görüşler İmam Şâfiî'ye atfedilmiştir. Ayrıca eserin içinde "inşallah müminim" görüşü de Ashab-ı Hadis'in fikri olarak aktarılmaktadır (Ebü'l-Muîn en-Nesefî, 2022, s.118, 120,124).

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, "âlemin yaratıcısının cisim olmadığı" başlığı altında Allah'ın parçalara ve cüzlere ayrılacağını savunan bazı gruplara değinerek Yahudiler, Cevâriyye, Cevâlikiyye ve Hişâmiyye gibi Râfizîler ve Hanbelîlerin bu görüşe sahip olduğunu belirtmiştir (Ebü'l-Muîn en-Nesefî, 2022, s.32). Sarıbulak, Nesefî'nin bu ifadeleri, Ahmed b. Hanbel ve mutedil Hanbelîler için söylemiş olabileceğini herhangi bir bilgiye başvurmadan mümkün görmemiştir (Sarıbulak, 2022, s.75). Ebü'l-Muîn en-Nesefî, ayrıca daha önceki isimlere benzer şekilde Allah'ın kelâmı ile ilgili bahiste Hanâbile ve Haşviyye kavramlarına değinmektedir. Kur'an'ın harflerinin ve okunurken çıkan seslerin mahlûk olmadığı fikri Hanâbile'ye, Kur'an'ın lafzının mahlûk olmadığı görüşü ise Haşviyye'ye nispet edilmiştir (Ebü'l-Muîn en-Nesefî, 1993, s. 373, 393).

Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin kendinden önceki âlimlerden farklılaştığı en önemli nokta, ilk kez kendisine vahyin ulaşmadığı kimsenin mazur görülebileceği ve istidalde bulunmasının vacip olmadığı

görüşü çerçevesinde Eş'arîlerden bir grubun yanı sıra Hanbelîlerden bir gruba da atıf yapmasıdır (Ebü'l-Muîn en-Neseî, 2023, s. 48). Ebü'l-Muîn en-Neseî, Allah'ın sıfatlarının keyfiyeti, imanın kalp ile bilmek, dil ile ikrar ve azalarla amel olduğu ve mukallidin imanın geçerli olmakla birlikte nazarı terk etmesi sebebiyle günahkâr olduğu gibi birçok meselede İmam Mâlik (ö. 179/795), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) gibi İslam düşüncesindeki önemli âlimler arasında Ahmed b. Hanbel'in ismine yer vermesiyle de dikkat çekmektedir (Ebü'l-Muîn en-Neseî, 1993, s. 1/172-173; Ebü'l-Muîn en-Neseî, 2021, 21).

Sonuç

Erken dönem Mâtürîdî düşüncenin genel muhataplık ilişkisi dikkate alındığında Hanbelîliğin bu eserlerde ana gündem maddelerinden biri olmadığı anlaşılmaktadır. Mâtürîdî kaynakların merkeze aldığı mezhepler arasında sırasıyla Mu'tezile, Eş'arîlik, İbn Küllâb ve arkadaşları ile Kerrâmîlik zikredilebilir. Bununla birlikte İmam Mâtürîdî'den itibaren geleneğe mensup âlimlerin doğrudan kendilerini ya da sahip oldukları fikirleri dikkate alarak Hanbelîlik ve Hanbelîlik öncesi Ehl-i Hadis içindeki grubu eleştirel bir içerikle söz konusu ettikleri görülmektedir. İmam Mâtürîdî, amellerin imana dâhil edilmesi, imanda istisna ve imanın yaratılmışlığı gibi konular özelinde Haşviyye kavramını kullanarak Hanbelîlerin görüşlerini eleştirmiştir. *Te'vîlat*'ta ise Allah'ın kelamıyla ilgili bahiste Haşviyye kavramının kullanılması dikkat çekmektedir.

Ebû Seleme ve Hakîm es-Semerkindî, eserlerinin boyutu ve amacı ile de ilişkili olabilecek şekilde Haşviyye ve Hanbelîlik kavramlarını kullanmaz. Ancak iki müellif özellikle iman konusu bağlamında Ashab-ı Hadisin sahip olduğu ve daha sonraki süreçte Hanbelîlerin benimseyeceği görüşleri eleştirmiştir. Pezdevî ve Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin eserlerinde doğrudan Hanbelîlik kavramı kullanılmaktadır. Özellikle Allah'ı cisim olarak kabul etme ve insanlara benzetme konuları çerçevesinde Hanbelîliğin, Kerrâmîlik, bazı Şîî gruplar ve Yahudiler ile birlikte eleştirildiği görülmektedir. Mücessime ve Müşebbihe başlıkları altında Hanbelîlik eleştirisinin varlığı dikkat çekmektedir. Bu iki âlimin eserlerinde iman konusundaki muhatapın Hanbelîlik değil, Ashab-ı Hadis ve İmam Şâfî olması da ilginç bir durumdur. Pezdevî'nin Hanbelîlik eleştirisinde Ahmed b. Hanbel'i dışarda bıraktığı ve onun hakkında olumlu değerlendirmeye yer verdiği anlaşılmaktadır. Neseî ise Hanbelîlik eleştirisinde vahiy ulaşmayan kişinin durumu başlığını da ekleyerek kapsam genişletmiştir. Bu çalışmanın bir sonucu olarak erken dönemde yaşamış ve gündeme alınmayan Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin ve daha sonraki dönemde yaşamış Ebû İshâk es-Saffâr (ö. 534/1139) gibi düşünürlerin eserlerinde meseleyi ne şekilde ele aldıkları müstakil çalışmalarda değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Ak, A. (2006). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Mürcie'ye bakışı. *Dini Araştırmalar Dergisi* (8/24), 193-202.
- Ak, A. (2020). Mâverâünnehirli Hanefî âlimlerin Mâtürîdîliğin gelişimine katkıları. *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 13(2), 399-429. <https://doi.org/10.18403/emakalat.832811>
- Akın, M. (2017). Hakîm es-Semerkindî'nin "es-Sevâdü'l-A'zam" isimli eseri bağlamında Mâtürîdî akâid eserlerinde fikhî konulara yer verilmesinin muhtemel nedenleri. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* (47), 103-118. <https://doi.org/10.29288/ilted.322487>
- Avcı, M. (2022). *İmam Mâtürîdî'nin fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Aydın, O. (2019). Horasan-Maveraünnehir Bölgesi âlimlerinden Hakîm es-Semerkindî'nin Mutezile'ye yönelik eleştirileri. S. Gezer (Ed.), *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu* içinde (505-518. ss.). Ankara; Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanlığı.
- Brodersen, A. (2022). *Bilinmeyen Kelâm: Erken dönem Mâtürîdîliğinde Kelâmî Yaklaşımlar*. Tercüme: Özcan Taşcı. İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Doğan, H. (2016). *Kerrâmî söylem ve yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

- Ebû Abdîrrahman Abdullah b. Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî. (1406/1986). *Kitâbü's-sünne*. thk. Muhammed b. Said b. Salim el-Kahtânî. Riyad: Dâru İbni'l-Kayyim.
- Ebû Seleme es-Semerkindî. (2019). *Cümelü usûli'd-dîn: Mâtürîdîliğin temel inanç esasları*. Tercüme. Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Ebû'l-Muîn en-Neseî. (1993). *Tabsıratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 1. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Ebû'l-Muîn en-Neseî. (2021). *Tevhidin Esasları: Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*. Tercüme. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ebû'l-Muîn en-Neseî. (2022). *Bahrü'l-Kelâm: Mâtürîdî Kelâmı*. Tercüme. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Hakîm es-Semerkindî, Ebû'l-Kasım. (2011). *Sevâdü'l-Azam Terümesi*. Tercüme. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi.
- Hatipoğlu, H. (2022). *Hakîm es-Semerkindî'nin es-Sevâdü'l-A'zam adlı eserinde İslam mezheplerine bakışı*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed el-Ukberî. *el-İbâne an şerî'ati'l-fıraki'n-nâciye ve mücânebeti'l-fıraki'l-mezmûme*. thk. Rıza b. Na'sân Mu'tî vd. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye li'n-Neşri ve't-Tevzî'.
- İğde, M. (2017). Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in es-Sünne adlı eseri ekseninde Hanbelilerin Ebu Hanife tasavvuru. C. Çuhadar (Ed.), *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdîlik içinde* (Cilt 2, 90-98 ss.). Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası.
- Kalaycı, M. (2013). *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik ilişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Koç, İ. (2024). Ebû Cafer es-Simnânî'nin Mu'tezile eleştirisi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 24(1), 37-66. <https://doi.org/10.33415/daad.1389067>
- Koçoğlu, K. (2005). *Mâtürîdî'nin Mutezile'ye bakışı*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. (2014). *Kitâbü't-Tevhîd*. Tercüme. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. (2019). *Te'vilâtü'l-Kur'ân tercümesi*. Tercüme. Bekir Topaloğlu vd. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Özgüdenli, O. G. (2003). Mâverâünnehir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt 28, 177-180. ss.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr. (1424/2003). *Usûlü'd-dîn*. thk. Hanz Peter lens. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs.
- Sarıbulak, Z. (2022). *Mâtürîdîliğin Mezhepleşme Sürecinde Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin Katkısı*. Ankara: Sonçağ Akademi.
- Sarıkaya, B. (2014). Mâverâünnehir bölgesinin İslam düşüncesine katkısı-Mâtürîdîlik. *Uluslararası İslami İlimlerin Teşekkülü ve İslami İlimler Arası İlişkiler Sempozyumu* içinde (133-146. ss.) Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Timür, İ. (2020). Ehl-i Sünnet'e inhisarcı yaklaşım: Çağdaş Selefi çevrelerde Mâtürîdîlik karşıtlığı. M. Aykaç (Ed.), *Ehli Sünnet* içinde (385-430. ss.). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Toru, Ü. (2018). Eş'arî âlimlerin nazarında Hanbelilik ve Hanbeliler (ihtilaflar ve ithamlar). *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (10), 101-144. <https://doi.org/10.18498/amaufd.382672>
- Yurtalan, B. (2015). *İslam coğrafyacılarına göre mezhepler*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

MÂTÜRÎDÎ'NİN TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'INDA AKIL YÜRÜTME: HZ. İBRAHİM ÖRNEĞİ

Doç. Dr. Enver BAYRAM¹

Öz

Aklını kullanma, Kur'an'da üzerinde önemle durulan konulardan biridir. Birçok ayette akla ve onu kullanmaya vurgu yapılmıştır. Zira insan; iyiyi kötüden, hakkı batıldan akıl yoluyla ayırır. Yine bilmediği şeyleri akılla öğrenir. Peygamberler, akıllarını en iyi kullanan kimselerdendir. İbrahim (a.s.) peygamber de Kur'an'da akıl yürütmesiyle zikredilmektedir. Zira o, putlara tapan ve Allah'a iman etmeyen kavmine akli deliller sunmuş ve böylece onları tevhide davet etmiştir. Bunun için o, kozmolojik ayetlere başvurmuş, kavminin Allah'a inanması için yıldız, ay ve güneşten deliller getirmiştir. Yine onların aklına hitap etmek için putlarını kırmış, putlarını kırdığı baltayı en büyük putun boynuna asmıştır. Ancak onlar, inanıp tasdik etmedikleri gibi, işi Hz. İbrahim'i ateşe atmaya kadar götürmüşlerdir. Çalışmamızda Hz. İbrahim'in, Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlama sadedinde kavmine sunmuş olduğu akli delilleri ve bu hususta izlemiş olduğu yöntemi Mâtürîdî'nin Te'vilât-ı Kur'an'ı bağlamında ele alıp incelemeye gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: *Kur'an, Hz. İbrahim, Akıl, Ayet, Mâtürîdî*

Reasoning in Mâtürîdî's Te'vilâtü'l-Kur'ân: İbrahim Example

Abstract

Using one's mind is one of the issues emphasized in the Quran. In many verses, the mind and its use are emphasized. Because human; He distinguishes good from evil, right from wrong, through reason. Again, he learns things he does not know with his mind. Prophets are among the people who use their minds best. Prophet Abraham is also mentioned in the Quran with his reasoning. Because he presented rational evidence to his people, who worshiped idols and did not believe in Allah, and thus invited them to monotheism. For this reason, he referred to cosmological verses and brought evidence from the stars, moon and sun for his people to believe in God. Again, in order to appeal to their minds, he broke their idols and hung the ax with which he broke their idols on the neck of the biggest idol. However, not only did they not believe and confirm it, they went so far as to throw the Prophet Abraham into the fire. In our study, we will try to examine the rational evidence that Prophet Abraham presented to his people in order to prove the existence and unity of Allah and the method he followed in this regard, in the context of Mâtürîdî's Te'vilât-ı Qur'an.

Keywords: *Quran, Hz. Abraham, Mind, Verse, Mâtürîdî.*

Giriş

Mâtürîdî, Abbâsîler'in merkezî otoritelerinin oldukça zayıfladığı bir dönemde siyasî bakımdan hilâfete bağlı müstakil beyliklerden Sâmânoğulları'nın Mâverâünnehir'e hâkim oldukları devirde yaşamıştır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte IX. yüzyılın ilk yarısının ortalarında dünyaya geldiği ve ömrünün bir asra yakın olduğu tahmin edilmektedir. Mâtürîdî, Semerkand şehrinin bir köyü ya da mahallesi olan Mâtürîd'de doğmuştur. Mâtürîdî'nin ailesi ve nesebi hakkında pek fazla bir şey bilinmemektedir. Mâtürîdî'nin Arap olduğunu söyleyenler olmakla beraber gerek dil ve üslûp özellikleri gerekse yaşadığı Semerkant ve çevresinin Türkler'in çoğunlukta bulunduğu bir bölge olması hasebiyle onun Türk asıllı olduğunu söylemek daha gerçekçi bir yaklaşımdır. Mâtürîdî, 333/944 senesinde Mâtürîd'de vefat etmiştir² (Özen, 2003. c. 28, s. 146).

Çok yönlü bir âlim olan Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin birçok görüşünden etkilenmiştir. Hanefî âlimlerinden ders almış ve bu sayede Ebû Hanîfe'nin görüşlerini çok iyi anlayıp yorumlama imkânına

¹ Tokat Gaziosman Paşa Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Ana Bilim Dalı

² Mâtürîdî'nin hayatı için bk. Ebû Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye* (Kahire, 1993); Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü'î-terâcim*, nşr. İbrâhim Sâlih, (Beyrut, 1992); Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye* (Beyrut, ts.); Ebû Sâd et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdurrahman el-Yemânî (Kahire, 1980); Ahmed Efendi Taşköprüzâde, *Tabakâtü'l-Fukahâ* (1961, Musul).

kavuşmuştur. Birçok eser telif eden Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* isimli eseriyle tefsir sahasına büyük bir katkı sunmuştur. Eser aynı zamanda fıkıh, fıkıh usulü ve kelâm alanlarında da zengin bir bilgi kaynağı durumundadır (Önal, 2013, 330-331). Bunun yanında akıl ve aklın işleviyle ilgili ayetlerin tefsirinde önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Bunlardan biri de Hz. İbrahim'in akıl muhakemesine yönelik yaptığı izahatlardır. Bununla ilgili olarak çalışmamızda akıl yürütmeye alakalı ayetler Hz. İbrahim örneğinde Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'i bağlamında ele alınıp incelenecektir.

1. Genel Olarak Kur'an'da Akıl Yürütme

Sözlükte “engellemek, menetmek, alıkoymak, bağlamak” gibi anlamlara gelen akıl kelimesi (İbn Manzûr, 1414h., c. 11, s. 458), felsefe ve mantık terimi olarak “varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” demektir (Bolay, 1989, 2, s. 238). Rağıb el-İsfehânî aklı, “bilgiyi kabul etmeye hazır olan kuvve” ve ayrıca “insanın bu kuvve ile elde ettiği bilgi” şeklinde tarif etmektedir (İsfehânî, 2012, s. 1032). Mâtürîdî ise aklı, “aynı nitelikte olanları bir araya toplayan ve ayrı nitelikte olanları ayıran şey” olarak vasıflandırmakta (Mâtürîdî, 1979, s. 5) ve anlaşıldığına göre aklı, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihnî bir alet olarak kabul etmektedir. Yine kelimcilerin çoğu, aklı insanda doğuştan mevcut olan ruhî bir güç olarak kabul etmektedirler (Yavuz, 1989, c. 2, s. 243-244).

Kur'an'da akıl kelimesi kırk dokuz yerde geçmekte ve bu yerlerde genellikle aklı kullanarak doğru düşünmenin önemi üzerinde durulmaktadır. Kur'an'a göre insanın her türlü eylemlerine anlam kazandıran ve ilâhî emirler karşısında insanın yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan akıldır. Kalb, fuâd ve elbâb kelimeleri de Kur'an'da aklın yakın anlamlıları olarak zikredilmektedir. Bu kelimeler daha çok insanın vicdanî âlemine ve gönül dünyasına hitap etmek maksadıyla kullanılmıştır (Bolay, 1989, 2, s. 238-239).

Kur'an'da akılla ilgili âyetlerde “akletmez misiniz?”, (A'râf 7/169; Yûnus 10/16), “ibret almaz mısınız?” (Hûd 11/24,30), “düşünmez misiniz?” (En'âm 6/50), “ders almaz mısınız?” (Yûnus 10/3; Mü'minûn 23/85) şeklindeki sorular yanında “ancak akıl sahipleri öğüt alır” (Ra'd 13/19; Zümer 39/9), “akıl sahipleri için ibretler vardır” (Âl-i İmrân 3/7, 190; Yûsuf 12/111), “umulur ki akıl edersiniz” (Zuhuruf 43/3; Hadîd 57/17) ve “umulur ki ibret alırsınız” (Zariyât 51/49) şeklindeki ifâdelere de yer verilmektedir (Çiftçi, 2019, 226). Hz. Peygamber de “Akıllı olmayanın dini yoktur.” buyurarak aklın, mesuliyet üzerindeki etkisini belirtmektedir (Beyhaki, 1410h., c. 4, s. 157).

İstidlâl/akıl yürütme kelimesi ise, sözlükte “yol gösterme, rehberlik etme” anlamındaki delâlet kökünden türemekte ve “birinin rehberliğini isteme, delil arama” gibi manalara gelmektedir (İbn Manzûr, 1414h., c. 11, s. 247). Terim olarak ise, “bir iddiayı ispat etmek amacıyla delil ortaya koyma” anlamında kullanılır. Yani istidlâl, “zihnin daha önce bilinen bir veya birden çok önermeden (kazıyye) bilinmeyen bir önermeyi sonuçlandırma, açığa çıkarma işlemidir.” Başka bir ifadeyle istidlâl, “daha önce doğruluğu bilinen yahut doğru olduğu sanılan bir hüküm veya hükümlerden hareketle bilinmeyen bir hükme ulaşmaktır.” (Bingöl, 2001, c. 23, s. 323). Bir kelâm terimi olarak ise istidlâl, “bir hüküm veya kavramın doğruluk yahut yanlışlığını kanıtlamak için zihnin yaptığı akıl yürütme eylemi” diye tarif edilebilir (Yavuz, 2001, c. 23, s. 325). Günümüz Türkçe'sinde ise çıkarım kelimesi ile karşılanmaktadır (Bingöl, 2001, c. 23, s. 323).

Kur'an'da istidlâl kelimesi geçmemekle beraber bunun mazi kökü “delle” kelimesi yer almaktadır (Sebe' 34/14). Bunun yanında istidlâl ile aynı mânada veya yakın anlamdaki tezekkür, tedebbür, taakkul, tefekkür, i'tibar, nazar gibi kelimeler sık sık kullanılmaktadır (Yavuz, 2001, c. 23, s. 325). Kur'an'da var olan istidlâl yöntemleri, bir düşüncenin kanıtlanması veya yanlışlığının ortaya konulması şeklinde olur. Bir istidlâl yöntemi olan deney ve gözlem herhangi bir düşüncenin ispatlanmasında kullanılır. Zira Kur'an'a göre Hz. İbrâhim putları kırdıktan sonra bu işi en büyüğünün

yapmış olabileceğini söylemiş ve baltayı büyük putun boynuna asmıştır. İşin aslımı kavmine itiraf ettirmek isteyen Hz. İbrahim'in bu hamlesi sonucu, kavmi putların konuşamayacaklarını ifade etmiştir (el-Enbiyâ 21/58-67). Yine Kur'an'da ikinci istidlâl yöntemi olarak karşımıza kıyas çıkmaktadır. Kıyas, ilâhî sıfatlara ve ölümden sonra dirilişe dair inançların ispatlanmasında başvuru istidlâl çeşitlerindedir. Doğru kıyasların yanında yanlış kıyaslardan da bahsedilmektedir (Yûsuf 12/77). İspata ilişkin olarak Kur'an'da yer alan üçüncü bir istidlâl yöntemi de iki zıt düşünceyi mukayese etmektir. Kur'an'da bu yönteme tevhidin ispatı ve cennete-cehenneme inanmanın gerekliliği üzerinde durulurken yer verilmiştir (Yavuz, 2001, c. 23, s. 325).

2. Te'vîlâtü'l-Kur'an'da Hz. İbrahim'e Ait Bazı Akıl Yürütme Örnekleri

Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'an'da akıl yürütmeyle yakın anlam ilişkisine sahip olan fıkıh, nazar, istidlâl ve kıyas kavramlarını, akıl ve akıl yürütme ile ilgili ilişkisi çerçevesinde ele almaktadır.³ Onun, bu kavramları kullandığı yerlerden biri de peygamber kıssalarıdır. Hz. İbrahim, putperest bir toplum içinde yaşamaktaydı. Babası Âzer'de bunlar arasındaydı. Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir: “İbrâhim, babası Âzer'e, “Putları tanrılar mı sayıyorsun? Doğrusu ben seni de kavmini de apaçık bir sapkınlık içinde görüyorum” demişti.” (En'am 6/74). Âzer'in, Hz. İbrahim'in babası mı yoksa bir put ismi mi olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürülse de Mâtürîdî, bunun çok önemli olmadığını, zira Âzer isminin, onlar arasında bir ayıplama ismi olarak kullanıldığını beyan etmektedir (Mâtürîdî, 2005, c. 4, s. 129).

Esasında Hz. İbrahim, akıl yürütme yönteminden istifade ederek kavminin putlara tapmasının yanlışlığını ortaya koymuş, onlara düşünebilme imkânı sunmuştur. Zira, “Böylece biz İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu görüp kavrama imkânı veriyorduk ki kesin inananlardan olsun.” (En'am 6/75) ayetinde de ifade edildiği üzere bunu Hz. İbrahim, Allah'ın, kendisine bahşettiği göklerin ve yerin melekûtunu görüp kavrama imkânı vermesi sayesinde başarabilmişti. Ayette zikredilen göklerin ve yerin melekûtu, göklerin ve yerin hükümlerine anlamına gelmektedir. Bundan kasıt da güneş, ay ve yıldızlardır. Ayette Hz. İbrahim için “yakîn” ifadesinin kullanılması ise onun, istidlâlden sonra bilgi sahibi olmasından dolayıdır. Zira Hz. İbrahim, bu istidlâlden sonra Allah'ın bir olduğuna ve ortağı olmadığını kesin olarak inanmıştır. Çünkü Allah, ona, kavmine gösterdiği şeyleri vermiş ve Allah'ın kendisini konuşturması ile kavmini ilzam eden delilleri kalbine hissettirmiştir (Mâtürîdî, 2005, c. 4, s. 130-131).

Güneş, ay ve yıldızlar Allah'ın koyduğu kanunlar çerçevesinde hareket eden kevnî ayetlerdir. Kur'an, Hz. İbrahim'in güneşe, aya ve yıldızlara baktıktan sonra Allah'a yönelişini şöyle betimlemektedir: “Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. “Rabbim budur” dedi. Yıldız batınca da “Batanları sevmem” dedi. Ayı doğarken görünce, “Rabbim budur” dedi. O da batınca, “Rabbim bana doğru yolu göstermezse elbette yolunu şaşırmış kimselerden olurum” dedi. Güneşi doğarken görünce, “Rabbim budur; zira bu daha büyük” dedi. O da batınca dedi ki: “Ey kavmim! ben, sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım.” “Ben, O'nun birliğine inanarak yüzümü, gökleri ve yeri yoktan yaratana çevirdim ve ben müşriklerden değilim.” (En'am 6/76-79). Mâtürîdî, bu ayetlerin müfessirlerce üç farklı şekilde anlaşılıp yorumlandığını belirtmektedir.

Birinci yoruma göre, Hz. İbrahim Rabbini gerçek anlamda bilememiştir. Zira Allah'ın gerçek anlamda bilinmesi duyu organlarının algılaması ile değil, ayetlerin ve aklın verileriyle mümkündür. Bu görüşü benimseyenler de kendi içinde üç gruba ayrılmaktadır: Birinci gruptaki âlimlere göre Hz. İbrahim geceleyin gökyüzünde parlak bir yıldız gördüğü zaman “Rabbim budur” dedi. Ne zaman ki ay çıkıp yıldızın ışığını bastırınca Hz. İbrahim “batanları sevmem” dedi. Güneşin durumu da böyledir.

³ Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Duman, İmam Matürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'an'ında Akıl Yürütmeyle İlgili Kavramlar -Fıkıh, İstidlal, Kıyas-, İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/1 (Bahar 2014), 103-116.

Oysaki Hz. İbrahim'e göre Rab olan asla bastırılmaz ve O'nun hükümrânlığı yok olmaz. (Mâtürîdî, 2005, c. 4, s. 134).

İkinci grup âlime göre bu olay henüz Hz. İbrahim'in buluşa ermediği bir dönemde meydana gelmiştir. Hz. İbrahim insanların putlara taptığını ve onlara “ilah” adını verdiklerini gördü. Ancak o, putların işitme, görme, bilme gibi birçok hususta nakıs varlıklar olduklarını fark ederek kendisini ve evreni yaratanın başka bir varlık olduğu kanaatine vararak gökteki cisimlere yöneldi. Önce yıldızın, daha sonra ayın ve en sonunda güneşin Rab olabileceği fikrine vardı. Ancak hepsinin batıp yok olduğunu gördüğünde bu yolla Rabbini bulamayacağını, duyu organları yoluyla O'na ulaşamayacağını anladı. Bu nedenle yeniden düşünerek yaratma fiilinin kendisine ait olduğu zâtı Rab ve ilah olarak isimlendirdi ve ona iman etti (Mâtürîdî, 2005, c. 4, s. 135).

Üçüncü grup ise, Hz. İbrahim'in kaderin seyrine uyup gittiğini beyan eder. Ancak Allah onun hakkında hidayeti nasip edince birdenbire ayıldı ve ayette zikredilen durumları peşi sıra yaşamaya başladı. Bununla beraber yıldız, ay ve güneş batıp yok oluverince Allah'ın kaybolmayacağını, onlar gibi değişime tabi olmayacağını anladı da hemen Allah'a sığınıp “batanları sevmem” dedi (Mâtürîdî, 2005, c. 4, s. 135).

Üçüncü grup âlimin dillendirdiği “Kaderin götürdüğü yere giden bir adam” ifadesini tenkit eden Mâtürîdî, bu hususta şunları ifade etmektedir: “O; yıldız, ay veya güneş olaylarını düşününceye kadar Allah'tan gafil idi, sonra bunların hiç yokken ortaya çıktıklarını, sonra yine kaybolup gittiklerini görmüştü. Sonra emre amade olmanın ve yönetimdeki acizliğin izlerini de görmüştü; yıldız, ay ve güneş, rahat ve mutlu bir hayat süren insanın fayda görmesi için çalışıp yoruluyorlardı. Sonra alemde hiçbir şeyi, tedbir ve idarenin kendisine ait olduğuna işaret edecek anlamda görmüyordu. İşte bunun üzerine o söz tahakkuk etti, Allah onu, “*O, tertemiz bir kalple Rabbine yönelmişti*” (Saffat 37/84) mealindeki ayetle niteliyor. -Denilmiştir ki: Buradaki “selim” kelimesi, şirkten sâlim olmak demektir, ona şirkten hiçbir şey bulaşmamıştı.- Cenab-ı Hak ayrıca “*İşte bunlar, kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delillerimizdir.*” (En'am 6/83) buyurmaktadır. Onların söyledikleri şey ise, ancak onun içine doğmuş olduğudur. Hz. İbrahim (a.s.) şayet amacına ulaşırdı, o da ilahi mucizelerden gafil ve cahil olmak konusunda kavmine katılmış olurdu. Yine Allah “*Aynı şekilde biz İbrahim'e göklerin ve yerin melekutunu görüp kavrama imkânı veriyorduk*” (En'am 6/75) buyurmaktadır. Malumdur ki bunlar, İbrahim'in (a.s.) görmesi için verilmiş şeyler değildi, çünkü onların hepsi herkes tarafından görülüyordu. Ama açıkladığımız üzere bunlar iki sebepten dolayı söz konusu edilmişti ki bunlarda onun hakikati görülür. “*Kesin inananlardan olması için*” (En'am, 6/75) mealindeki ayet, başlangıçta şüphe ediyordu veya kendisine Allah bilgisi verildiği halde cahil idi anlamına gelmez. Lâkin bu takdirde onun yorumu şöyle olur: İbrâhim peygamberin kesin inancı, burada duyuşal bilgilerin kapsamına girmeyen ve zarurî olarak da bilinmeyen bilgilerle Allah'ın varlığına kesin bir şekilde inanmak anlamına gelir. Bu da ancak evrendeki izlerden istidlâl ile üretilen aklî bilgiler veya haber yoluyla mümkün olur.” (Mâtürîdî, 2005, c. 4, s. 136). Görüldüğü gibi birinci yorumu değerlendiren Mâtürîdî, Hz. İbrahim'in salt duyuş organları yoluyla değil, Allah'ın kendisini desteklemesi ve bunun sonucunda doğru istidlâlde bulunması sayesinde hidayete ulaştığı kanaatindedir.

İkinci yoruma göre, Hz. İbrahim o esnada mümindir ve gerçek anlamda Rabbini bilmektedir. Ancak Hz. İbrahim, kavminin kendisine daha çok yaklaşacaklarını ve güveneceklerini umut ederek onların arzularına tabi imiş gibi görünmüştür. Onların yanında yıldızlar kutsaldı ve Hz. İbrahim yıldızla saygı duymakla işe başlamıştı. Zira onun amacı, insanları puta tapmaktan uzaklaştırmak ve gerçek yaratıcıya ulaştırmaktı. Bunun için o, gök cisimlerinin parlaklığından ve aydınlığından istifade etmişti. Sonrasında Mâtürîdî, bu hususta şunları ifade etmektedir: “Hz. İbrâhim (a.s.) onların kalplerine, ibadet sırasında kendisini göremedikleri birine ibadet etme fikrini yerleştiriyor, böylece onları gerçekten kulluk edilmeye layık olana (Allah'a) kulluk etmeye zorluyordu. Veyahut da şöyle diyordu: Parlaklık, aydınlık, yaratıklara fayda sağlamak gibi özelliklere sahip olduğu zikredilen yıldızlar, hepsinin toptan

uçup gitmeleri ve emre amade olmaları sebebiyle ilâh olmaya layık değil iseler, o insanların tapındıkları ve insan elinin ürünü olan, işitmeyen, görmeyen ve kimseye fayda vermeyen putlar, Rab olmaya ve ibadet edilmeye hiç layık değildirlen." (Mâtürîdî, 2005, c. 4, s. 137-138). Oysaki gerçek ilah, noksanlıktan uzak, tek olan ve kendi kendine yeterli olandır (Razi, 1420h., c. 13, s. 34). Görüldüğü gibi Mâtürîdî, kavminin hidayete ermesi için Hz. İbrahim'in böyle bir istidlâle başvurmasının yerinde olduğu kanaatini taşımaktadır.

Üçüncü yoruma göre, Hz. İbrahim burada inkâr ve istihzâ metodunu kullanmıştır. O, böyle davranarak onların şüphelerini ortadan kaldırmaya ve inkâr etme nedenlerini gösterip maksut olanı kabul etmeye teşvik için gayret göstermiştir. Yani Hz. İbrahim, "bu, beni tapmaya çağırdığınız Rabbimdir" sözüyle onları ilzam etmiş ve tedrici olarak varmak istediği gayeye yaklaşmıştır. Yine bu sözü "bu Rab midir?" anlamına gelmek üzere alay maksadıyla söylemiş olması mümkündür (Mâtürîdî, 2005, c. 4, s. 139-140). Mâtürîdî, Hz. İbrahim'in bu sözleri söylerken kafir olmadığını, zira onun bu esnada peygamber olduğu kanaatindedir. Peygamberler ise ismet sıfatına haiz olup büyük günah işlemekten masumdurlar (Mâtürîdî, 2005, c. 4, s. 140). Görüldüğü üzere yukarıda Mâtürîdî'nin zikrettiği üç görüşün ortak noktası, Hz. İbrahim'in Allah'ın varlığına ulaşma hususunda hasımlarıyla münazara ederken akıl yürütme/istidlâl metodunu kullanmış olduğudur. Mâtürîdî, bu üç görüşü de imkân dahilinde değerlendirmiş, ancak kıssanın cereyan ettiği dönemde Hz. İbrahim'in peygamber olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla ikinci veya üçüncü yorumun daha isabetli olduğunu zımnen kabul etmiştir.

Bu minvalde Mâtürîdî, En'am suresinin 83. ayetinde geçen "*İşte bunlar, kavmine karşı İbrahim'e verdiğimiz delillerimizdir.*" ifadesinin Hz. İbrahim'in o vakitte mümin olmadığını ve Rabbini bilmediğini iddia edenleri yalanladığını bildirmektedir. Zira, Allah burada, kavmine karşı kendisine deliller verildiğini haber vermektedir. Şayet Hz. İbrahim, onların dediği gibi olsaydı, Allah'ın ona verdiği deliller kendisinin aleyhine olurdu. Allah delilleri ona, kavmine karşı kullanmak üzere gönderdiğini haber verdiğine göre, bu durum Hz. İbrahim'in o sırada iddia ettikleri gibi olmadığını, aksine Rabbini bildiğini ve O'na ihlasla bağlı olduğunu göstermektedir (Mâtürîdî, 2005, c. 4, s. 151).

Mâtürîdî, Kur'an'da geçen böylesi kıssaların gerçek mahiyetini bilemeyeceğimizi, bilmemiz murat edilecek olsaydı bunu Allah'ın, elçisine bildireceğini beyan etmektedir. Ancak o, bu kıssadan on hikmetin çıkarılabileceğini ifade etmiştir:

1. Allah bu kıssayı Hz. Peygamberin peygamberliğine delil kılmıştır. Zira bu, gayb haberlerindedir.
2. Kıssa, Hz. Peygamber'in mensubu olduğu millete şefkat gösterilmesi talebidir.
3. Hz. İbrahim taklit ve tarafgirlikten uzak bir şekilde istidlâli bir yöntemle Rabbini aramıştır.
4. Bazı şeyler zahirde hoş gözükmesine de akıl bunu reddetmeyebilir. Bu ise insan için bir imtihan unsuru olabilir.
5. Din konusunda akılların taşıyabileceği kadar deliller getirmenin gerekli olduğuna işaret vardır.
6. Münazara, kendi sözünün doğruluğunu kanıtlamak, delilleri ortaya koymak ve mümkün olduğu kadar rakibinin iddiasındaki kusurları göstermek suretiyle o fikrin yanlışlığını ortaya koymak için yapılır.
7. Gerçekte Hz. İbrahim, onların inançlarını inkâr ve reddetmek kararına sahipken, selâmete ermek için kendilerine muvafakat göstermiş olması da mümkündür. Zira insan zahirde böyle bir desteği ortaya koymakla, uygun bir fırsata ve başarıya ulaşmayı hedeflemiş olabilir.
8. Şayet insanlar düşünürlerse gerçeğe dair yeterli deliller getirmeden Allah'ın, hiçbir zaman onları kendi hallerine terk etmediğini anlayabilir.

9. Allah'ın lütfu ve ihsanı ile diline bunları güzelce açıklama imkânını ve o delilleri ortaya koyma gücünü verdiği kimseden başka birinin bunu yapamayacağını bilebilir.

10. Din hususunda çeşitli derecelere ulaşmanın, şeref ve fazilet menzillerine yükselmenin ancak Allah'ın lütfu ile mümkün olmasını bilir. (Mâtürîdî, 2005, c. 4, s. 141-143). Görüldüğü gibi Mâtürîdî, bu kıssa özelinde Kur'an'da geçen kıssaların mahiyetinin tam olarak bilinemeyeceğine, ancak bazı hikmetlerinin tespit edilebileceğine vurgu yapmaktadır.

Hiz. İbrahim'in akıl yürütmesine yönelik gösterilebilecek başka bir örnek ise putları kırıp baltayı büyük putun boynuna astığı olaydır. Bu durum ayette şöyle ifade edilmektedir: "*Bunu ilâhlarımıza sen mi yaptın, ey İbrâhim? diye sordular. İbrâhim, "Hayır" dedi, "Bu işi şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa onlara sorun!"*" (Enbiyâ 21/62-63). Mâtürîdî, söz konusu ayetin müfessirlerce iki farklı şekilde değerlendirildiğini beyan etmektedir.

Birinci olarak Hiz. İbrahim, putları kıran kendisi olduğu halde bunu büyük putun yaptığını söylemiştir. Bu ise, zahiri itibariyle yalandır. Hiz. İbrahim kendini onların görüşlerine zahirde katılıyormuş gibi göstermek için böyle söylemiştir. Bundan amacı da delilleri daha iyi dinlemeleri ve kanıtları daha iyi benimsemeleridir. Bu durumda ayetin tevili, herhalde bunu onlara şu en büyükleri yapmıştır şeklinde olur (Mâtürîdî, 2005, c. 7, s. 356).

İkinci olarak ise Hiz. İbrahim'in sözleri zahiri itibariyle de yalan değildir. Zira Hiz. İbrahim sözünü bir şarta bağlamıştır. Bu minvalde o, bu işi şu büyükleri yapmıştır. Eğer konuşabiliyorlarsa onlara sorun demiştir. Bunun manası ise şöyledir: "Bunu büyükleri yapmıştır eğer konuşabiliyorlarsa." Dolayısıyla Hiz. İbrahim büyük putun fiilini, konuşma şartına bağlamıştır. Eğer onlar konuşamıyorlarsa yapmamıştır demiş olur ki bu durumda Hiz. İbrahim yalan söylemiş olmaz (Mâtürîdî, 2005, c. 7, s. 356). Görüldüğü gibi Mâtürîdî, bu olayda da Hiz. İbrahim'in akıl yürütmeye/istidlâl başvurduğunu, bununla kavmini doğru yola çekme gayretinde olduğunu âlimlerden yapığı nakillerle beyan etmektedir.

Ayrıca Hiz. İbrahim, ölülerin yeniden diriltişi hakkında kalbinin mutmain olması için Allah'tan akli bir delil istemektedir. Bu durum ayette şöyle ifade edilmektedir: "*İbrâhim "Rabbim! Ölüleri nasıl diriltiyorsun, bana göster!" deyince, rabbi "Yoksa inanmıyor musun?" demişti. O "Hayır inanıyorum, fakat kalbim tam kanaat getirsin diye" cevabını verdi. Rabbi "Kuşlardan dört tane al, onları kendine alıştır, sonra (parçalayıp) her bir tepeye onlardan bir parça bırak, sonra onları çağır. Koşarak sana gelecekler ve şunu bil ki, Allah hep galiptir ve hikmet sahibidir" buyurdu.*" (Bakara 2/260). Ayette de ifade edildiği üzere Hiz. İbrahim'in kalbinin mutmain olmasını sağlayacak bir delil istemesi onun aynı zamanda aklına yatacak bir kanıt istediğini göstermektedir. Çünkü Kur'an'ın ifadesiyle aklın mekânı kalptir (Hac 22/46). Ancak Mâtürîdî, Hiz. İbrâhîm'e verilen mu'cizelerin akli; diğer peygamberlerin mu'cizelerinin ise hem akli hem hissî olduğunu, Hiz. İbrâhîm'in de bu kıssada hissî bir mu'cize istediğini söylemektedir. Hissî mu'cizeler insanın duyularına hitap ettiği gibi akıl yürütmek için de en açık kanıtlar duyularla algılanabilen hissî delillerdir (Mâtürîdî, 2005, c. 2, s. 250; Çiftçi, 2019, 231).

Sonuç

Bilgi edinme yollarından biri olan akıl, Kur'an'da belirtilen önemli kavramlardan biridir ve akıl yürütmeyle irtibatlı halde zikredilir. Kur'an'da akıl yürütmeyle alakalı ayetlerden bir kısmı da Hiz. İbrahim ile ilgili olarak geçer. Hiz. İbrahim, hasmının düşüncesinin yanlışlığını akıl yürütme/istidlâl yoluyla çürütmeye ve böylece karşısındaki kimseyi hatasından vaz geçirtip doğruya yönlendirmeye gayret sarf etmiştir. Bu nedenle kavminin inancının yanlışlığına dikkat çekmek üzere yıldız, ay ve güneşin batmasını örnek olarak sunmuş ve bu durumu hakiki bir yaratıcının varlığına (Allah) delil olarak göstermiştir. Yine putları kırıp baltayı büyük putun boynuna asmış, bununla doğruyu bulma hususunda onların zihnini harekete geçirmeyi amaçlamıştır.

Hiz. İbrahim'in muhataplarına karşı böyle bir yöntemi uygulaması, onun delile dayanan sağlam bir inanç sistemini tesis etmek istemesinin bir sonucu olarak düşünülebilir. Zira o, bir peygamber ve doğruya irşad eden bir kimse olarak tevhit inancını gönüllere yerleştirmeyi arzu etmiştir. Bunun için

de her türlü taklit ve doğmadan uzak bir halde Allah'ın varlığını ispat sadedinde her türlü delile başvurmuş, maksa hasıl oluncaya değin bütün gayretini bu uğurda sarf etmiştir.

Kaynakça

- Beyhâkî, Ebu Bekr Ahmed el-Hüseyin. *Şuabu'l-iman*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410h.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İstidlâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/323. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/238-242. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Çiftçi, Nurettin. "Hz. İbrâhim (a.s) ve Akı"ı, *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı* 2019, 223-241.
- Duman, Ali. "İmam Matürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Akıl Yürütmeye İlgili Kavramlar -Fıkıh, İstidlal, Kıyas-", *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Bahar 2014), 103-116.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadr. 1414h.
- İsfahânî, Rağib. el-Müfredât. Çev. Yûsuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Kureşî, Ebû Muhammed. *Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Kahire, 1993.
- Kutluboğa, Zeynüddîn Kâsım. *Tâcü't-terâcim*. nşr. İbrâhim Sâlih. Beyrut, 1992.
- Leknevî, Muhammed Abdulhayy. *el-Fevâidu'l-Behiyye*. Beyrut, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Kitâbu't-tevhid*. thk. Fethullah Huleyf. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Mecdi Baslum. Beyrut: Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2005.
- Önal, Recep. "Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelam İlmi'ndeki Yeri". *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)* 2013, 8/3, 325-360.
- Özen, Şükrü. "Matürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hüseyin b. Ali et-Teymî el- Bekrî. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Daru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420h.
- Sem'ânî, Ebû Sâd et-Temîmî. el-Ensâb. nşr. Abdurrahman el-Yemânî. Kahire, 1980.
- Taşköprüzâde, Ahmed Efendi. *Tabakâtü'l-Fukahâ*. 1961, Musul.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/242-246. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstidlâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/325-328. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

MÂVERÂÜNNEHİR MEKTEPLERİ

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM¹

Öz

Türkistan coğrafyasının İslâm'la tanışması Müslümanlaşmasıyla birlikte, ilim merkezleri ve havzaları oluşmaya başlamıştır. İslâm düşüncesi ve medeniyetinin çok önemli ilim, irfan ve kültür havzalarından biri olan Mâverâünnehir havzası bu coğrafyadır. Mâverâünnehir havzası, İslâmî ilimlerin lider, kaynak, sembol isimlerini, hem dinî ve dünyevî ilimlerin geliştiği, pozitif ve sosyal ilimlerde temayüz etmiş, İslam ve Batı âlemine asırlarca rehberlik eden kıymetli âlimleri ve eserlerini görüyoruz. Bu bölgede, önemli yerleşim merkezleri arasında Tirmiz, Nesef, Taşkent, Fergana, Buhara ve Semerkant başta olmak üzere pek çok şehir bulunmaktadır. Tarihi süreçte bölgede zirve şahsiyetler ve çok değerli eserlerin çıkması genelde bölgeye ve İslam'a, özelde İslâmî ilimlere çok önemli katkı sağlamış ve bu durum Mâverâünnehir bölgesini İslami ilimlerin ve mekteplerin merkezi konumuna yükseltmiştir. Tebliğimizde Mâverâünnehir havzasında yer alan Buhara, Semerkand Tirmiz gibi mektepler üzerinde durarak, bu mektepleri var eden, düşünce sistemleri, temsilcileri ve ortaya çıkan hasıla hakkında bilgi vermeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Mâverâunnehir, Mektep, Buhara, Semerkand, Tirmiz*

Transoxiana Schools: Bukhara, Samarkand And Termez

Abstract

As the Turkestan geography met with Islam and became Islamized, scientific centers and basins began to form. The Transoxiana basin, one of the most important science, wisdom and cultural basins of Islamic thought and civilization, is this geography. In the Transoxiana basin, we see the leaders, sources and symbols of Islamic sciences, valuable scholars and their works where both religious and secular sciences developed, who distinguished themselves in positive and social sciences, and who guided the Islamic and Western worlds for centuries. There are many cities in this region, including Termez, Nasef, Tashkent, Fergana, Bukhara and Samarkand, among the important settlement centers. In the historical process, the emergence of prominent figures and valuable works in the region made a significant contribution to the region and Islam in general, and to Islamic sciences in particular, and this elevated the Transoxiana region to the center of Islamic sciences and schools. In our paper, we will focus on schools such as Bukhara, Samarkand and Termez, located in the Transoxiana basin, and try to provide information about the systems of thought that created these schools, their representatives, and the resulting output.

Keywords: *Transoxiana, School, Bukhara, Samarkand, Termez*

Giriş

Türkistan coğrafyasının İslâm'la tanışması Hz. Ömer döneminde İslâm ordularının Horasan bölgesine yönelmeleriyle başlamış, böylece bölge ve orada yaşayan insanlar İslâm'la ilk defa karşılaşmışlardır. Daha sonra Hz. Osman döneminde de devam eden fetih hareketleri, özellikle Hz. Muâviye döneminde bütün Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinin İslâm hâkimiyetine girmesiyle sonuçlanmıştır. Nihayetinde burası Müslümanlaşmış, İslâmiyetin hâkimiyetiyle ilim merkezleri ve havzaları oluşmuştur. İslâm düşüncesi ve medeniyetinin çok önemli ilim, irfan ve kültür havzalarından

¹ Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Ana Bilim Dalı.

biri olan Mâverâünnehir havzası bu coğrafyadır. Mâverâünnehir havzası iki nehir arası bir havzadan, bir coğrafyadan öte, İslam'ın ilim, irfan, kültür, hikmet, sanat ve İslam medeniyetinin kök saldıği toprakların adı olmuştur. Turan, İran, Hind ve Çin medeniyetlerinin kesiştiği bir kavşakta bulunan Mâverâünnehir deyince, İslâmî ilimlerin lider, kaynak, sembol isimlerini, hem dinî ve dünyevî ilimlerin geliştiği, pozitif ve sosyal ilimlerde temayüz etmiş, İslam ve Batı âlemine asırlarca rehberlik eden kıymetli alimleri ve eserlerini görüyoruz. İslâm coğrafyacıları Mâverâünnehir'i, önemli ticaret yolların kavşağı, topraklarının verimliliği ve bereketi, etrafı çöllerle çevrili bölgelerin ortasında sanki cennet misali akarsuları, ekin ve mahsullerinin bolluğu, eti, sütü ve gücünden faydalanılan hayvanlarının çokluğu ve semizliği, şehir ve bölgelerin mâmurluğu, nüfusunun çokluğu, halkının misafirperverliği ve cömertliği, yol ve geçitlerinin mükemmelliği, hayır müesseselerinin çokluğu, halkın cesareti ve kahramanlığı, ilme karşı istidadları ve meyilleri, gibi gerek tabîî güzellikleri, gerek stratejik mevki ve gerekse ekonomik, kültürel ve sosyal birçok açıdan övmektedirler. Coğrafi olarak Mâverâünnehir bölgesi Ceyhun nehrinin doğu tarafı olup, İslâm'dan önce Hayatıla ismiyle bilinmekle birlikte Mâverâünnehir adını İslam'dan sonra almıştır. Coğrafi sınırlarını biraz daha açacak olursak klasik dönemde Mâverâünnehir bölgesi; merkezde Soğd (Buhârâ ve Semerkand), batıda Hâzerm (sonraları Hîve), güneyde Çaganiyân-Huttal(ân), Amû-deryâ'nın yukarısında Bedehşân ve kuzeyde Fergâna-Şaş (Taşkent) olmaz üzere beş ana bölgeye ayrılır. Bu bölgede, önemli yerleşim merkezleri arasında Tirmiz, Nesef, Taşkent, Fergana, Buhara ve Semerkant başta olmak üzere pek çok şehir bulunmaktadır.

Sahabiler vesilesiyle İslam'ın bölgede yayılmasından kısa süre sonra Karahanlılardan başlamak üzere, Gazneliler ve bilhassa Büyük Selçuklular zamanlarında Horasan-Mâverâünnehir-Horezm (Fergana, Merğınan, Serahs, Semerkand, Buhara, Belh, Merv, Balasagun, Şaş) İslam medeniyetinin önemli kültür merkezi ve havzası haline gelmiştir. Bu kültür havzası, Avrasya'nın İslamlaşma sürecinde ve sonrasında son derece etkili olmuştur. Dolayısıyla tarihi verilere ve kaynaklara baktığımızda İslâm'ın yayılmasında düşünce ve eserleriyle rolü olan ve İslam dünyasında fıkıh, hadis, kelâm, tefsîr, tasavvuf gibi İslâmî ilimlerde meşhur olan pek çok bilginin bu coğrafyada yetiştiği ve bu ilimlerin gelişmesine çok emek ve gayret sarf ettiklerini görmek mümkündür. Bölgede zirve şahsiyetler ve çok değerli eserlerin çıkması genelde bölgeye ve İslam'a, özelde İslâmî ilimlere çok önemli katkı sağlamış ve bu durum Mâverâünnehir bölgesini İslami ilimlerin ve mekteplerin merkezi konumuna yükseltmiştir. Bu tebliğimizde Mâverâünnehir havzasında yer alan Buhara, Semerkand ve Tirmiz mektepleri hakkında bilgiler vermeye çalışacağız.

1. Buhara ve Semerkand Mektepleri

Öncelikli olarak Buhara ve Semerkand'ın coğrafi konumlarıyla ilgili kısaca bilgi verecek olursak Buhara, Mâverâünnehir bölgesinin önemli merkezlerinden biridir. Bugün Özbekistan sınırları içerisinde yer almakta, Mâverâünnehir'de, Zerefşân Nehri yatağının aşağı havzasındaki büyük vadide kurulmuş tarihî ve bir süre Samanî devletinin başkenti olmuş bir şehirdir.

Semerkand ise, Arapça kaynaklarda Sumran olarak zikredilen Semerkant şehri, Türkistan bölgesinin en büyük şehirlerinden olup Mâverâünnehir'in Soğd bölgesinde Zerafşân eyaletinin Karaderya nehrinin güney kenarından 8 km. mesafede, Buhara'nın 222 km. güneydoğusunda ve Taşkent'in 628 km. güneybatısında, 38-39 derece kuzey paraleli ile 64 derece doğu meridyeni üzerinde yer alır. Bir dağın kuzey eteğinde olup, bir ova kenarındadır. Denizden yüksekliği 670 km. dir.

İslam'ın yayılması vesilesiyle gerçekleşen fetihler münasebetiyle veya daha sonra değişik zamanlarda Mâverâünnehir bölgesinin çeşitli şehirlerine birçok sahabî gitmiştir. Buhara, Semerkant ve diğer beldeler fethedildikten sonra Hz. Peygamberin ashabından birçoğu bölgeye yerleşmiş ve halka İslam inancı yanında Kur'ân ve sünneti, helal ve haramı öğreten ilim merkezleri kurmuşlardır. Bölgede, İslam medeniyetinin parlak devirlerinde meşhur ve bir müddet Timurlenk'in başkentliğini de yapmış olan Semerkant şehrine Sahabilerden Hz. Peygamber'in (s.a.) mesajını buraya ulaştıran Kusem b. Abbâs (ö.57/677) olmuştur. Kusem, Hz. Peygamber'in amcazadesi ve Hz. Hüseyin'in sütkardeşi olup, çocuk

sahabilerdendir. Hayatının gençlik döneminde Hz. Ali devrinin Medine valiliğini yapmıştır. Halife şehid edildikten sonra devrin kargaşalıklarından uzak kalmak düşüncesiyle olsa gerek kalkıp Semerkant'a gitmiş oraya yerleşmiştir. O bölgede uzun müddet Peygamber mesajını yaymış 57/677 senesinde Semerkant'ta vefat etmiş "şâh-ı zinde" olarak anılan yapılar topluluğu içinde defnedilmiştir. O, Hz. Ali (ö. 40/661) şehit olduktan sonra bu beldeye gelmiş ve ölünceye kadar Semerkant halkına Yüce Allah'ın ve Hz. Peygamber'in mesajlarını ulaştırmıştır. Yine bölgeye sahabeden el-Esved b. Ha'zim b. Safvan Buhara'nın Bemickes köyünde müezzin olduğu bilgisi kaynaklarda yer almaktadır. Bu sahabe hakkında daha fazla bilgiye ulaşılamamıştır. Maveraünnehir Bölgesi'ne fetih sonrası sahabeye birlikte Tabiin neslinden çok sayıda âlim bölgeye yerleşmiş ve burada vefat etmiştir. Buhara'nın çevre köylerinden olan Nur köyü büyük bir yerleşim yeri idi. Nur köyüne tabiin neslinden çok sayıda kişi defnedildi. Diğer bölgelerden ve Buhara'dan insanlar her yıl bu köyü ziyaret ederlerdi. Buharalılar Nur köyünü ziyaret edenlerin hac faziletini kazanmış gibi görürlerdi.

Buhara ve Semerkant'ta İslami ilimlerin özellikle de hadis ilminin sahabeden daha çok tabiin ve sonraki nesillerin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Tabiîn ve sonraki nesilden âlimler İslam'ı yaymak, belde ehli çocuklarına Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hadislerini öğretmek için fethedilen bölgelere yerleşmişlerdir. Tabiinden Rufey b. Mihrân Ebu A'liye er-Riyahî el-Basrî (h.90-93/m.708-711), Saîd b. Osman b. Afvan'la beraber Ceyhun Nehri'ni ilk geçen âlimdi. Daha sonra Semerkant'a gelmiş ve orada konaklamıştı. Yine h.56/m.675 yılında Said b. Osman'la tabiinden Abdulmelik b. Umeyr el-Kureşî el-Kûfî (h.130/m.477) Semerkant'a geldi. Kendisi Câbir b. Semure, Muğire b. Şube ve Ebu'd-Derda'dan hadis almıştı. Leys b. Ebi Süleym (h.143) Semerkant'a gelen âlimler arasında idi.

Kuteybe b. Müslim Buhara'yı h. 90/m. 708-709 yılında, Semerkant'ı da h. 93/m. 711-712 yılında kesin olarak fethinden sonra Müslümanlardan bir topluluğu Semerkant'a bırakmıştı. Bunlar arasında Tabiinden meşhur bir müfessir aynı zamanda sahabe ve tabiin neslinden hadis rivayet eden bir muhaddis Dahhâk b. Müzâhim b. Zeyd el-Hilâlî de vardı. Kendisi Kufe ehliydendi. O Haccâc'ın zulmünden kaçarak Horasan ve Mâverâünnehir Bölgesi'ne gelmiştir. Semerkant ve Buhara'da bir müddet ikamet edip, çocuklara Kur'ân ve dini ilimler öğretti. Dahhâk b. Müzâhim'in bu bölgede küttâbı vardı. Burada 3000 çocuk ve 700 cariyeye eğitim görüyordu. Kuteybe b. Müslim ile Mâverâünnehir fethine katılanlar arasında h.123/m.741 yılında vefat eden Muhammed b. Vâsî el-Ezdî'de bulunuyordu. Kendisi Semerkant'ta kalmıştı. Ebu Amr Amir b. Şurahil eş-Şa'bî el-Kûfî, (h.104-105/m.722-723) Kuteybe b. Müslim ile Semerkant'a gelmişti. Burada sahabe ve tabiinden olan Müslümanlar Semerkant Camii'nin kiblesini tayin etmişler ve namaz kılmışlardı. Onlar arasında eş-Şa'bî de bulunuyordu. Kendisi yüz beş ya da daha fazla sahabeden hadis rivayet etmiştir. Atâ b. Meysere, Semerkant ehliydendi. H.103/M.721 diğer bir rivayete göre H.105/M.723 yılında vefat etti. Kendisi İbn Amr, Ebu Hureyre, Ebu'd-Derdâ ve tabiinden olan hadisçilerden hadis rivayet etti.

Yukarıda da bahsedildiği üzere Sahabî ve Tabiîn neslinden kimselerin bu coğrafyaya gelişle birlikte İslamî ilimler ve İslam düşüncesi bu coğrafyaya girmiş ve ilmi faaliyetler başlamış oldu. İlmi faaliyetlerin gelişimine paralel olarak hemen hemen her şehirde bilginler yetişmiş ve neticesinde diğer İslam coğrafyalarında olduğu gibi, bu coğrafyada bulunan bazı şehirler önemli ilim merkezleri, mektepleri, meşhur muhaddislerin büyük çoğunluğunun nisbet edildiği şehirler haline gelmiştir. Bunların en önemlileri Buhara, Semerkant, Tirmiz, Şâş, Nesâ, Serahs. Nesev, Büst, Herat, Belh, İsfarayin, Tus, Merv ve Nisaburdur. Bunlara daha sonra Anadolu'yu da ilave etmek gerekir. İlginç olan husus, İslâmî ilimlerin ve İslâm düşüncesinin anayurdu Hicaz olmasına rağmen, bu konuda en ciddi ve en önemli eserlerin Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde verilmiş olmasıdır.

Hadis ilminde Kütüb-i Sitte olarak tanıdığımız altı müellifin ikisi Mâverâünnehir bölgesine mensuptur; Buharî, Buharalı, Tirmizî Tirmizlidir. Bunun dışında bu bölgelerde yaşamış pek çok hadisçi vardır. Mesela Sünen sahibi müelliflerden Dârimî Semerkantlı, İbn Hibban –eski Afganistan'da bulunan Büst şehriden olup Semerkant'da kadılık yapmıştır. Bu iki şehirde hicri ilk üç asırda yaşamış iki yüz

sekiz hadis âlimi tespit edilmiştir. Buharalı ve Semerkanlı muhaddisler hicri ilk üç asırda tasnif dönemi ve sonrasında birçok hadis eseri de kaleme almışlardır. Tasnif döneminde bölgede cami' ve müsned türü eserler yazılmış iken tasnif sonrası müstahrec, şerh, emâlî, sülâsiyyât, erbaûn, ricâl ve belli konulara ait derleme türü eserler yazılmıştır. Bu dönemde Maveraünnehir Bölgesi'nde hadis eğitim ve öğretimi meşhurlerde, âlimlerin evlerinde, devlet adamlarının saraylarında, ribatlarda, medreselerde ve imla meclislerinde gerçekleştirilmiştir.

Hadis dışında diğer ilimlerden Buhara'da yetişen ünlü âlimler şunlardır:

1- Ebû Hafs Ahmed b. Hafs el-Buhârî (ö.216/831). Mâveraünnehrin büyük hanefî âlimlerinden olup mezheb imamlarına muhalefet ettiği görüşleri ile bilinmektedir. Buhara'da vefat etti.

2- Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Yakub el-Kelâbâzî es-Sebezmûnî. (ö.340/952). Mâveraünnehrin büyük hanefî âlimlerinden olup Buhara köylerinden Sebezmûn'lu. "Üstâz" diye tanınmış olup Şah Veliyullah ed-Dihlevî onu "ashâbu'l-vücûh"dan sayar. Ebû Hanîfe'nin Müsned'ini tasnifinden başka Keşfu'l-âsârî'ş-şenfe finenâkibi EbîHanîfe adlı bir eseri vardır.

3- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak el-Buhârî (ö.390/990). Muhaddis, fakih ve sûfî. Kelâbâzî tasavvuf tarihinin en eski kaynaklarından et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-Tasavvuf adlı eserinin müellifidir. Buharâ'nın bir mahallesi olan Kelâbâz(Gülâbâd)'da doğduğu için buraya nispet edilmiş ve Kelâbâzî diye anılmış ve meşhur olmuştur. et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-Tasavvuf, Maâni'l-Ahbâr, Kitâbu'l-Erbaîn fi'l-hadis adlı eserleri önemli eserleri arasında yer almaktadır.

4- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Ömer b. İsa ed-Debûsî (ö.430/1039). Hilaf ilminin kurucusu kabul edilen büyük Hanefî fakihî. Hayatı hakkında fazla birşey bilinmemektedir. Cumâdelâhire 430 (Mart 1039) tarihinde Buhara'da vefat etti. Kıymetli eserler bırakan Debûsî'nin ilk defa "Hilaf" (mezhepler arası mukayeseli hukuk) ilmini ortaya koyan kimse olduğu kaynaklarda zikredilir. Te'sîsu'n-nazar, Takvîmu'l-edille adlı eserleri sahasında önemli eserlerdir.

5- Halvanî, Ebû Muhammed Abdulaziz b. Ahmed b. Nasr b. Salih, Şemsu'l-Eimme el-Buhârî (ö.448/1050). Buhara'da re'y ashâbının imâmı, büyük hanefî müctehidi. Vefat tarihi kaynaklarda 448, 449, 452, 456 olarak geçtiği gibi, Buhara'da vefat ettiği veya Keş'de vefat edip Buhara'da defnedildiği de kaydedilmektedir. "Halvânî" (veya Halvâî), helva yapım ve satımına nisbettir.

6- Hâherzâde Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin (Hasan) b. Muhammed el-Buhârî, Bekr (ö.483/1090). Mâverâünnehrin büyük hanefî âlimlerinden. Kadı Ebû Sabit Muhammed b. Ahmet el-Buhârî'nin kız kardeşinin oğlu olduğundan "kız kardeşin oğlu" manasına "Hâherzâde" lakabını almıştır. Bu lakab, Mâverâünnehr bölgesinde tanınmış bazı âlimlerin kız kardeşlerinin oğlu olan bazı âlimler için kullanılmıştır. el-Mebsût, et-Tecnîs Şerhu Edebi'l-kâdî, Şerhu'l-Câmii'l-kebîr, Şerhu Muhtasari'l-Kudûri, el-Muhtasar, el-Fetâvâ.

7- Zerencerî, Ebu'l-Fadl Şemsu'l-Eimme Bekr b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Hazrecî ez-Zerencerî el-Buhârî. (ö.512/1118). Büyük hanefî âlimi. Sahabi Câbir b. Abdullah'ın soyundan olup Buhara köylerinden Zerengir (Arapça'da Zerencer)'lidir. Ensâb ve tarih bilgisine de sahiptir. Memleketinde Küçük Ebû Hanîfe diye anılırdı. Buhara'da vefat etti, Kelâbâz'a defnedildi.

8- Akîlî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ömer b. Muhammed el-Ensârî (ö.576/1180). Buhara'lı büyük hanefî âlimi. 5 Cumâdelûlâ 576 (27 Eylül 1180) tarihinde Buhara'da vefat eden Akîlî'nin vefat tarihi 596 olarak da geçmektedir. Minhâcu'l-fetâvâ adlı eseri bulunmaktadır.

9- İmâmzâde, Sedîduddîn Muhammed b. Ebubekr, Ruknu'l-İslâm el-Buhârî es-Şerğî (ö.573/1177). Hanefî fıkıh âlimi, edib ve mutasavvıf. Buhara'da müftülük ve vaizlik yaptı. Fıkîhî konuları ve tasavvufî âdâbı içeren Şir'atu'l-İslâm ilâ dâri's-selâm adlı eseri bulunmaktadır.

10- Attâbî, Ebû Nasr Zeynuddîn Ahmet b. Muhammed b. Ömer el-Buhârî (ö.586/1190). Mâverâünnehr hanefî ulemasının önde gelenlerinden olup Buhara'nın Attâbiye veya Dâru Attâb mahallesine nisbetle anılır. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Buhara'da vefat etti ve Kelâbâz'a

defnedildi. Vefat tarihi bazı kaynaklarda 582/1186 olarak da geçer. İlk hanefî kaynaklarına dayanması itibariyle el-Fetâva'l-Attâbiyye adlı eseri önemlidir.

11- Hasîrî, Ebu'l-Mehâmid Cemâluddîn Mahmud b. Ahmed b. Abdusseyyid b. Osman el-Hasîrî el-Buhârî (ö.636/1238). Tanınmış hanefî fıkıh âlimi. Buhara'da doğdu. Şam'da en-Nûriyye medresesinde ders verdi. Zamanında hanefî ulemanın önde gelenlerinden biri oldu. "Hasîrî", Buhara'da hasır dokunan bir mahalleye nisbettir. Şam'da vefat etti. Et-Tarîkatu'l-Hasîriyye fi ilmi'l-hilâf beyne's-Şâfiyye ve'l-Hanefiyye adlı eseri meşhurdur.

12- Kelâbâzî, Ebu'l-Alâ Şemsuddîn Mahmud b. Ebubekr el-Kelâbâzî el-Buhari, el-Faradî (ö.700/1300). Hadis ve hanefî fıkıh âlimi. Buhara'nın Kelâbâz mahallesinde doğdu. Buhara'da tahsil gördü. Bağdat'a gitti ve orada ikamet etti. Aklî ve naklî ilimlerde ve özellikle hadis, hadis ricali ve ferâiz'de derin bilgi sahibiydi. Rebîulevvel 700 (Kasım 1300) tarihinde Mardin'de vefat etti. Dav'u's-sirâc ve el-Minhâc adlı eserleri bulunmaktadır.

13- Hamîduddîn ed-Darîr Hamîduddin Ali b. Muhammed b. Ali ed-Darîr er-Râmîşî el-Buhârî (ö.666/1268). Büyük hanefî fıkıh, tefsir ve kelâm âlimi. Hâşiyetu'l-Hidâye (el-Fevâid), Şerhu'n-Nâfi, Şerhu'l-Manzûmeti'n-Nesefiyye, Şerhu'l-Câmii'l-kebîr adlı eserleri bulunmaktadır.

14- Lu'luî, Ebu'l-Mehâmid Mahmud b. Muhammed b. Davud el-Efsenecî el-Buhârî el-Lu'luî (ö.671/1272). Hanefî fıkıh ve kelâm âlimi. Buhara'da doğdu. Fıkıh ve kelâm yanında hadis, tefsir, usûl ve edebiyatta da vukuf sahibi idi. Tatar vakasında Buhara'da şehid edildi. Ebû Hafs en-Nesefî'nin el-Manzûmetu'n-Nesefiyye adlı eserinin şerhi olan el-Hakâik (Hakâiku'l-Manzûme) adlı eseri bulunmaktadır.

Daha sonraki süreçte şehir Samanilerin eline geçer. Sâmânîler devrinde şehrin tarihini yazan Nerşahî (ö.348/959) ve aynı sıralarda Buhara'ya uğrayan İstahrî, İbn Havkal ve Makdisî gibi coğrafyacılar tarafından şehir ayrıntılı bir şekilde anlatılarak büyük bir ilim ve kültür merkezi olduğu belirtilir. Sâmânî hükümdarları âlim, edip ve şairleri himaye ettikleri için çok sayıda edip ve şair Buhara'da toplanmıştı. II. Nasr b. Ahmed zamanında (914-943) Buhara'da Sâmânî sarayında bulunan şair ve ediplerden bazıları şunlardır: Ebû'l-Hasan el-Lahhâm, Ebû Muhammed b. Matrân, Ebû Ca'fer b. Abbas b. Hasan, Ebû Muhammed b. Ebû's-Siyâb, Ebû Nasr el-Hersemî, Ebû Nasr ez-Zarîfî, Recâ b. Velîd el-İsfahânî, Ali b. Hârûn eş-Şeybânî, Ebû İshak el-Fârisî, Ebû'l-Kâsım ed-Dîneverî, Ebû Ali ez-Zevzenî. Diğer taraftan Buhara'nın ilim merkezi ve mektep olmasıyla ilgili olarak tarihî süreçte 1130'da Batı Karahan devletinin çökmesiyle birçok şehirde bağımsız yönetimler ortaya çıktı. Onlardan biri olan Âl-i Burhan (Sadır-ı Cihan) ailesi, Buhara iktidarını ellerine geçirdiler. Sadırlar ailesi yüksek otoriteye sahip, Hanefî fıkıhçılarıydılar. Çok zengin ve aynı zamanda Hanefî mezhebine bağlı çok sayıda âlim yetiştirmiş bir aile olan Âl-i Burhan tarafından yönetilmekte olan Buhara, İslâm dünyasının muhtelif yörelerinden ve bilhassa Türkistan'ın her tarafından gelmiş ilim talipleriyle dolu medreseleriyle, Mâverâünnehir'deki en dikkat çekici ilim ve kültür merkezi idi. Hatta burada şehri idare edip hüküm sürenler zengin, âlim ve Hanefî mezhebine mensup bir aile olduğundan maiyetlerinde 600.000 fakîh olduğu belirtilmektedir. Ancak Mâverâünnehr bölgesinde, daha önce de pek çok ilim, fikir, din ve tasavvuf ehli yetişmiş, ilim, fikir ve düşünce hareketlerinin öncülüğünü yapmışlardır.

Buhara Mektebinde yetişen ünlü âlimleri zikrettikten sonra Semerkand mektebinde yetişen ünlü âlimleri şöyle sıralayabiliriz:

1- Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî (ö.249/863). Muhaddis ve müfessir. Semerkand yakınında bir şehir olan Kiss'e mensuptur. el-Muntehab adlı eseri meşhurdur. Kiss veya Şam'da vefat etmiştir.

2- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturidî (ö.333/944). Büyük kelâm imâmı, Mâturidî mezhebinin kurucusu. Aslen Semerkand'ın Mâturid nahiyesinden olup hayatı hakkında fazla birşey bilinmiyor. İmâmu'l-Hudâ ve İmâmu'l-Mütekelimîn lakaplarıyla anılan Mâturidî, Semerkand'da 333/944 yılında vefat etti. Te'vilâtu'l-Kur'ân, Kitâbu't-Tevhîd, Kitâbu'l-Makâlât adlı eserleri meşhurdur.

3- el-Hakîmu's-Semerkindî, Ebu'l-Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail (ö.342/953). Ebû Mansur el-Mâturidî'den kelâm ve fıkıh okudu. Ebûbekr el-Verrâk ile müsahabette bulundu, tasavvufa sülûk etti. Tasavvuf ehli ve hikmet sahibi bir zat olduğu kabul edildiğinden "el-Hakîm" lakabıyla anıldı. Uzun süre Semerkand kadılığı yaptı ve orada vefat etti. Mâturdiliğin ilk temel kaynaklarından biri olarak kabul edilen er-Red âlâ ashâbi'l-hevâ (Kitâbu's-sevâdi'l-a'zam âlâ mezhebi'l-İmâmi'l Â'zam) ile Risale fi beyânı enne'l-amele cüz'ün mine'l-imân eserleri bulunmaktadır.

4- Ebû Ali Nizamuddin Ahmed b. Muhammed b. İshak eş-Şâşî (ö.344/955). Hanefî fıkıh âlimi. Bağdat'da ikamet etti. Fıkıh usulüne dair önemli ve mütedavil bir eser olan Usûlü'ş-Şâşî ve Husûlü'l-havâşî adıyla yapılan şerhi basılmıştır.

5- Rusteğfenî, Ebu'l-Hasan Ali b. Said (ö.345/956). Semerkand köylerinden Rusteğfen'li hanefî fıkıh ve kelâm âlimi. Mâturidî'nin önde gelen talebelerinden olup İrşâdu'l-mühtedî fi usûli'd-dîn, ez-Zevâid ve'l-fevâid (fi envâ'l'l-ulûm) ve el-Fetâvâ adlı eserleri vardır.

6- Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî (ö.373/983 veya 393/1003). İmâmu'l-Hudâ diye anılan Hanefî fıkıh ve kelâm âlimi. İslâmî ilimlerin birçok dalında eser verdi ve eserleri Fas'tan Endonezya'ya kadar İslam ülkelerinde tanındı, elden ele dolaştı. Bustânü'l-ârifîn, Tenbihü'l-ğâfilîn, Uyûnu'l-mesâil, en-Nevâzil, el-Mukaddime fi's-salât, el-Fetâvâ, el-Akîde ve et-Tefsîr adlı eserleri vardır.

7- Ebû Ali Muhammed b. el-Velid es-Semerkindî ez-Zâhid (ö.450/1058). Hanefî fıkıh âlimi. 450 h. yılından sonra vefat etti. Mecmu'û'l-fetâvâ ve el-Câmiu'l-asğâr adlı eserleri vardır.

8- Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed, Ruknu'l-İslâm es-Suğdî (ö.461/1069). Semerkand'a bağlı bir Türk köyü olan Suğd'lu büyük hanefî âlimi. Buhara'da ikamet etti ve orada kadılık yaptı. Sonraki dönem hanefî fetâvâ kitaplarında adı sıkça geçen Suğdî, 461/1069 yılında Buhara'da vefat etti. en-Nutef fi'l-fetâvâ (en-Nutefu'l-hisân fi'l-fetâvâ) adlı eseri vardır.

9- Kuşânî, Ebû Said Mesud b. Hüseyin b. Hasan b. Muhammed b. İbra Ruknuddîn (ö.520/1126). Hanefî fıkıh âlimi. Semerkand'a 12 fersah mesafede Kuşâniye (veya Keşâniye) ye mensuptur. 73 yaşında iken vefat etti. el-Muhtasarü'l-Mes'ûdî adlı eseri vardır.

10- Lâmişî, Ebû Ali Hüseyin b. Ali b. Ebi'l-Kâsım, İmâduddîn (ö.522/1128). Hanefî fıkıh âlimi. Ferğâne köylerinden Lâmiş'de doğdu. 515/1121 yılında Mâverâünnehr meliki tarafından görevle Bağdat'a gönderildi. 5 Ramazan 522 (2 Eylül 1128) tarihinde Semerkand'da vefat etti. Vâkiatu'l-Lâmişî, ez-Ziyâdât ve el-Fetâvâ adlı eserleri bulunmaktadır.

11- İsbîcâbî, Ali b. Muhammed b. İsmail b. Ali b. Ahmed el-İsbîcâbî es-Semerkindî (ö.535/1140). Zamanında Mâverâünnehr'in en büyük hanefî âlimlerinden kabul edilmektedir. Taşkent ve Seyrâm arasında bulunan İsbîcâb'lı olup Semerkand'da ikamet etti. Merğînânî ve Senfânî'nin hocası olup 23 Zilkade 535 (30 Haziran 1140) tarihinde Semerkand'da vefat etti.

12- Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö.538/1144). Tanınmış Hanefî âlimi. Ebu'l-Yüsr el-Bezdevî ve Ebu'l-Muîn Meymûn en-Nesefî'den fıkıh okudu. Tanınmış talebeleri arasında kızı Fâtıma ve damadı olan Kâsânî bulunmaktadır. Buhara'da vefat eden Semerkandî'nin vefat tarihi 539 ve 540 olarak da geçmektedir. Tuhfetu'l-fukahâ adlı eseri meşhurdur.

13- Ebu'l-Kâsım Nâsiruddîn Muhammed b. Yusuf b. Muhammed"b. Ali el-Alevî el-Hasenî el-Medenî es-Semerkindî (ö.556/1161) Hanefî fıkıh âlimi. Semerkand'lı olup tefsir ve hadis'te de bilgili ve aynı zamanda vaiz idi. Âlimlerin çetin bir münekkidi idi. Semerkand'da vefat etti. 656/1258 olarak bazı kaynaklarda geçen vefat tarihi yanlıştır. Bir çok eseri bulunan müellifin el-Multekat fi'l-fetâvâ'l-Hanefiyye adlı eseri Usrûşenî tarafından tertip edilmiştir.

14- es-Sadru'ş-Şehîd, Ebû Muhammed Husâmu'ddîn Ömer b. Abdulaziz b. Ömer b. Mâze (el-Husâmu'ş-Şehîd) (ö.536/1141). Zamanının Mâverâünnehr Hanefî âlimlerinin en önde gelenlerindedir. Şöhreti Mâverâünnehr'de yayıldı, devlet büyüklerinden büyük saygı gördü. Safer 536 (Eylül 1141)'de Semerkand'da meydana gelen savaşta şehid düştü ve Buhara'ya götürülerek orada defnedildi. el-

Fetâva'l-kubrâ; el-Fetâva's-suğrâ, Vâkıâtü'l-Husâmî (el-Ecnâs), Şerhu Edebi'l-kâdî, Usûlu'l-fikh adlı eserlerieserlerinden bazılarıdır.

15- el-Usrûşenî, Mecduddîn Muhammed b. Mahmud b. Hüseyin (ö.632/1234) Semerkand'ın ötesinde Seyhun'a yakın bir yer olan Ustrûşene'li Hanefî fıkıh âlimi. Ahkâmu's-sığâr (veya Câmiu's-sığâr), Câmiu'l-fusûleyn, Fetâvâ, Kurretu'l-ayn fi islâhi'd-dâreyn adlı eserleri vardır.

16- Ali Tûsî, Alâuddin Ali b. Muhammed el-Beterkânî et-Tûsî (ö.887/1482). Fatih devrinin tanınmış âlimlerinden olup aslen Semerkand'lıdır. Sultan Murad zamanında Anadolu'ya geldi. Fatih tarafından Sahn-ı Semân müderrisliğine tayin edildi, kendisine daha sonraları "Müderris" adıyla anılan köy verildi. O ve Hocazâde Muslihiddin'in, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Tehâfüt'leri arasında hükmedecek bir kitap kaleme almaları Fatih tarafından emredildi. Hocazâde dört ayda, o ise ez-Zahîre adını verdiği eserini altı ayda bitirdi. 70 yaşlarında vefat etmiş olan Ali et-Tûsî kaynaklarda vefat yeri Semerkand, Horasan ve Tebriz şeklinde farklı olarak geçmektedir.

İlme, alime önem verilen Sâmânîler döneminde bir süre başşehir olan Semerkant'ta çok sayıda büyük âlim yetişmiştir. Necmeddin en-Nesefî, el-Şand fi zikri 'ulemâ'i Semerkand isimli eserinde 1000'den fazla Semerkantlı âlimi tanıtmıştır. Meşhur muhaddis Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, Şâfiî fikhının öncülerinden İbn Hibbân, yine meşhur fakihlerden Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve adını doğup büyüdüğü Semerkant'ın Mâtürîd mahallesinden alan kelâmcı İmam Mâtürîdî bunların başında gelmektedir. Târîhu Semerkand yazarı Abdurrahman b. Muhammed el-İdrîsî, Alâeddin es-Semerkandî, Çehâr Maqâle müellifi Nizâmî-i Arûzî, Rükneddin el-Âmidî, Nakşibendî şeyhi Nizâmeddin Hâmûş, Uluğ Bey, Şehâbeddin İbn Arabşah ve Ali Kuşçu çeşitli dönemlerde Semerkant'ta yaşamış meşhurlardan bazılarıdır.

2. Tirmiz Mektebi

Tirmiz, günümüzde Özbekistan'ın güneybatısında yer alan tarihi bir şehirdir. Amuderya nehrinin kenarındaki küçük bir kale olan Tirmiz'in Büyük İskender tarafından kurulduğu ileri sürülür. Nehrin adı eski Baktria dilinde "su kenarındaki kale, liman" anlamında Taramastha olup zamanla Demetrias, Taramata, Tarmid denilmiştir. H.IV./M.X. Yüzyıldan itibaren Tirmiz (Termiz, Türmiş) adı daha yaygın biçimde kullanılmıştır. Tirmiz şehri mamur ve kalabalık bir yer olup bu civarın Amuderya üzerindeki iskelesidir. Su iki tarafına kadar yavaşır. Her taraftan buraya gemiler gelmektedir. Ortaçağlarda Hindistan'a giden eski kervanyolu Tirmiz'den geçmekteydi. Burası aynı zamanda nehri takip ederek Harizm ülkesinden Aral Gölü'ne doğru geçen ticaret gemileri ve balıkçı kayıklarının limanı olmuştur. Tirmiz şehri, temiz meydanları olan, geniş çarşıları bulunan tuğla döşeli bir şehirdir. Camisi sur içerisindedir. Şehir MÖ I. – MS I. yüzyıllarda Tirmiz Kuban Devleti daha sonra Hiyânîler, Kidârîler, Akhunlar ve yerel Türk idarecilerin kontrolü altına girdi. VII. yüzyıldan XIII. yüzyıldaki Moğol işgaline kadar Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular, Karahıtaylar, Gurlular ve Hârizmşahlar tarafından yönetildi. XIII. yüzyıldaki Moğol işgali sonrasında yağmalanan şehir, XIV. yüzyılda kuvvetlendirildiyse de XVII. yüzyılın ortasında Babürlüler tarafından tahrip edildi. Şehir XIX. yüzyıla kadar süregiden bir şekilde tahrip edildiğinden, Çarlık Rusya Özbekistan'ı ele geçirdiğinde Tirmiz şehrinin yerinde eski şehrin harabelerini bulmuştu. Eski şehir bugünkü Tirmiz şehrinin kuzeyinde havaalanının bulunduğu yerdedir, yeni şehir ise pamuk ve diğer sanayi ürünlerinin ziraatı için güneyde, Amuderya'nın verimli alüvyonlarının üstüne kurulmuştur. 2010 sonrasında Özbekistan'ın ülkedeki her türlü yabancı askerî üssü kapatması sonucunda Tirmiz sanayi, tarım, kültür ve eğitim yönleriyle ön plana çıktı. Bugün Özbekistan'ın en büyük nehir limanının Tirmiz'de olduğunu düşünürsek, şehrin geçmişte olduğu gibi Amuderya'dan çok büyük oranda faydalanmakta olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde Surhanderya ilinin merkez ilçesi olan Tirmiz 145.000'i aşkın nüfusa sahip olup, şehirdeki en kalabalık gruplar Özbekler ve Tacikler'dir.

Şehrin Müslümanlaşmasına gelecek olursak şehir, Muaviye zamanında h. 56/m.676 yılında Saîd b. Osmân vali tayin edilince o, Şoğd, Semerkand ve Buhârâ şehirleri fethetti ve bu şehirler vali Saîd b.

Osmân'la sulh yaptılar. Daha sonra vali Saîd b. Osmân Tirmiz'e gitti ve orayı da sulhla fethetti. Fetihler münasebetiyle veya daha sonra değişik zamanlarda Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinin çeşitli şehirlerine birçok sahâbî gittiği hatta oraya yerleşenler ve orada vefat edenler de olduğu kaynaklarda zikredilir. Tirmiz'e de yukarıda zikredilen olayların olduğu sıralarda Sahabeden olduğu belirtilen Ebû Fâtıma Amr el-İyâdî'nin gittiği ve orada yaşadığı zikredilir. Muhaddis İbn Hibbân (ö. 354/964) Kitâbu's-Sikât adlı eserinde onun hakkında şu bilgilere yer verir: Ebû Fâtıma'nın ismi Amr el-İyâdî'dir. Onun sahabî olduğu maşrik ve mağribte savaştığı, mağrib tarafındaki Zi't-Tevâzî'de gazi olarak görüldüğü, çok secde etmekten alınının esmerleştiği ve dizlerinin nasırlaştığı anlatılır. Ayrıca Tirmiz'de onu gazi olarak görüldüğü ve onlara namaz kıldırmak için imam olduğunda el-Hakka suresini okuduğu bir ayda okumasını tamamlayamadığı 30. ayete (Allah, şöyle der:) "Onu yakalayıp bağlayın.") geldiğinde bayıldığı zikredilir. Bu bilgiler sadece İbn Hibbân'ın zikredilen eserinde yer almaktadır. Bu eserde ayrıca bir müddet Semerkand kadılığında bulunduğu da ifade edilir. İbn Hibbân'ın eseri bu sahabî hakkında bu tür bilgilere yer veren ilk kaynak olması itibarıyla önceliğe sahip olsa da, başka kaynaklarda bu sahabinin isminin Enîs veya Abdullah, nisbesinin Ezdî olduğu Şam'da oturduğu, Mısır'ın fethinde bulunduğu, orada ev edindiği, daha sonra tekrar Şam'a yerleştiği, orada yaşadığı ve Şam'da vefat ettiği ve kabrinin Fudâle b. Ubeyd'in (ö.53/673) kabrinin yanında olduğu da zikredilir.

Bütün bu bilgiler bize ihtimalli olsa da Tirmiz'in sahabe ve tabîin neslinin feyzini alma şerefine nail olduğunu göstermektedir. Daha sonraki gelişmelere baktığımızda İslamiyetin şehirde yayılmasına bağlı olarak Tirmiz şehrinin ilim şehri ve mektebi olduğu görülmektedir Bunun göstergesi olarak Tirmiz'de yaşamış önemli bazı şahsiyetlere örnek olarak zikretmek yeterli olacaktır. Hadis Külliyyatı içerisinde önemli yeri olan Kütüb-i Sitte'den el-Câmiu's-Sahih veya es-Sünen müellifi, muhaddis Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö.279/892) , Hatmu'l-evliyâ ve İlelu'ş-şerî'a gibi eserleriyle ünlü sûfî Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) , Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin şeyhi Seyyid Burhânüddîn (ö. 639/1241), ilk kelâmcılardan Cehm b. Safvân es-Semerkandî et-Tirmizî (ö. 128/745-46) ve Hafis b. Sâlim, ilk sûfî müelliflerden Ebû Bekr Muhammed b. Ömer b. Fazl el-Verrâk el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 280/893) gibi isimleri zikretmek mümkündür. Şehrin bugüne kadar gelmiş önemli tarihi yapıları arasında, Tirmizşahlar Sarayı (XI-XII. yüzyıl), Hakîm et-Tirmizî Külliyesi, 1938'de arkeologlar tarafından fark edilen Kırk Kız Kalesi, Sultân-ı Sâdât Külliyesi (XI. yüzyıl), Ebû İsa et-Tirmizî'nin Türbesi (IX. yüzyıl), Zülkif (a.s) Türbesi, Carkorgan minaresi (XI. yüzyıl) bulunmaktadır.

Hicri ilk üç asırda ilim merkezleri olan Bağdat, Şam, Medine, Kufe ve Mısır'dan çok uzaklardaki Buhara, Semerkant ve Tirmiz şehirlerinin birer mektep, ilim ve kültür merkezi olmasının sebepleri ve böylece de İslâmî ilimlerin ve düşüncesinin bu bölgede gelişmesinin sebeplerini ortaya koyacak olursak Maveraünnehir Bölgesi'nde özellikle de Buhara ve Semerkant şehirlerinde İslâmî ilimlerin, diğer ilimlerin ve kültürel hayatın gelişimini etkileyen amilleri şöyle sıralayabiliriz

1-Maveraünnehir Bölgesi'nin ilmi ve kültürel hayatını etkileyen amillerin başında bölgenin sosyal yapısı olduğu görülmektedir. Maveraünnehir Bölgesi'nin fethi ve İslamlaşma süreci bu bölgede yer alan Buhara, Semerkant ve Tirmiz şehirlerine dini ilimlerin ulaşmasına vesile olmuştur. Emevî ve Abbâsî yöneticilerinin mevâliye (Arap olmayan unsurlara) farklı bakış açıları, mevâliye karşı kabile asabiyeti anlayışı ile ayrımcılık yapmaları ve Arapların toplumdaki üstün konumları bölge halkının ilim alanında kendini geliştirmesine vesile olmuştur. Böylece Arap olmayan Müslümanlar ilim dünyasında hâkimiyet kurmuşlardır. Bu durum kendini Buhara, Semerkant ve Tirmiz şehirlerinde de göstermiştir. Toplum hayatında kendilerine üstün bir konum sağlamak için ilim alanında başarılı olmayı tercih eden mevâlinin bu gayreti bölgenin ilim ve kültür hayatının gelişiminde etkili bir sebep olduğu söylenebilir.

2- Bölgenin bu dönem içindeki siyasal yapısı ilim, kültür ve medeniyetin gelişiminde önemli bir etken olduğu söylenebilir. Samani hükümdarlarının Buhara ve Semerkant şehirlerinde ilme ve âlime verdikleri değer ve önemle sağladıkları huzur ve güven ortamı ilim ve medeniyetin gelişmesini sağlamıştır. Emevî ve Abbâsî yöneticileri âlimlere baskı ve işkenceler uygularken aynı zaman dilimi

içerisinde Maveraünnehir Bölgesi'nde Samani yöneticileri âlimlere saygı duymuş ve onlara sahip çıkmışlardır. Âlimlerin cenaze namazlarını bizzat Samani emirleri kıldırarak onlara verdikleri değeri ve önemi göstermişlerdir. Samani sultanlarının saraylarında ilim meclisleri bulunuyordu. Buhara ve Semerkant şehirlerinde bulunan bu ilim meclislerinde her türlü fikir rahatlıkla münazara ediliyordu. Böylece Maveraünnehir Bölgesi, Bağdat'a denk bir âlimler coğrafyasına dönüşmüştür. Hatîb el-Bağdadî'nin Târihu Bağdâd isimli eserinde Bağdat'tan Buhara ve Semerkant şehirlerine göç eden çok sayıda âlimden ve muhaddisten haber verilmektedir.

3- İlim ve medeniyetin gelişim sebeplerinden biri de ekonomik şartlardır. Tarih boyunca kültür ve medeniyetin ticaret yolları ile yayılması tesadüf değildir. İpek Yolu üzerinde bulunan Buhara ve Semerkant şehirlerinin ilmi ve fikri bakımdan gelişmiş olma sebepleri arasında iktisadi faaliyetlerin bu bölgede ileri seviyelere ulaşmış olması bulunmaktadır. Ticaret yollarının rotaları bu şehirlere doğru yönelince bu iki şehir önemli ticaret merkezleri olmuşlardır. Semerkant'da ucuz kağıdın üretilmesi ve buradan birçok ülkeye satılması ilmi ve kültürel hayatı canlandırdığı gibi diğer İslam ve Avrupa ülkelerinin gelişmesine de vesile olmuştur. Tacirler sadece ticari ürünleri büyük çarşılar ve pazarlar kuruluyordu. Buhara'da ve Semerkant'da tüccarlar için değil ilimleri, kültürleri ve medeniyetleri de beraberinde bu bölgeye taşımışlardır.

4- Buhara ve Semerkant şehirlerinde diğer dinlerin ve kültürlerin etkileşim içinde bulunması, Maveraünnehir coğrafyasının kültürel çeşitliği ve zenginliği bölgenin ilim ve kültür hayatına olumlu bir katkı sağladığı gibi bölgede ilim adamlarının yetişmesinde ve ilmi hayatın gelişmesinde etkili olmuştur. M.Ö.625-623 yıllarında başlayarak bölgeye Saka devleti, Ahamenidler, Büyük İskender, Grek Baktriya, Yüceçiler, Kuşanlar, Eftalitler, Göktürkler ve Müslüman Araplar hâkimiyet sağlamışlardır. Bölgede İslam öncesi dönemde Budizm, Zerdüştlük, Hristiyanlık, Maniheizm ve Şamanizm inançları görülmektedir. Geçmiş dinler ve kültürler bölgedeki eğitim ve öğretim kurumlarının oluşmasında etkili olmuştur. Geçmiş dinlerin eğitim kurumları, bölgenin İslamlaşması ile birlikte terkedilmemiş, aksine geliştirilerek devam ettirilmiştir. Bu durum Buhara ve Semerkant şehirlerinde ilk medreselerin kurulmasına katkı sağlamıştır. Medreselerin bu bölgede doğuşunda Budistlerin eğitim kurumu olan viharaların büyük etkisi olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Mâverâünnehir mekteplerini incelediğimizde hicri birinci asır, bazı sahabilerin gelişiyile birlikte bölgenin fethi daha sonra tabiin nesli ile İslâmî ilimlerin ve düşüncesinin ulaşma asrıdır. Hicri ikinci asır ise Mâverâünnehir bölgesi Buhara ve Semerkant şehirlerinde pek çok âlimin yetiştiği ve diğer ilim merkezlerinden bölgeye bazı âlimlerinin geldiği dönemdir. Maveraünnehir Bölgesinde özellikle Buhara ve Semerkant şehirlerinde İslâmî ilimlerin gelişim gösterdiği asır, hicri üçüncü asır olmuştur. Böylece mektepler oluşmaya ve alimler alimler başlamıştır. Buharalı ve Semerkantlı pek çok erkek âlim yanında Fatıma bt. Ali b. Numan el-Kebuzencekesî (ö.380/990) adlı bir kadın âlime muhaddise bulunduğu görülmektedir. Yeni yapılan bir çalışmada Mâverâünnehir bölgesi Buhara ve Semerkant şehirlerinde hicri ilk üç asırda yaşamış iki yüz sekiz hadis âlimi tespit edilmiştir. Bu hadis âlimlerinin bir kısmı Buhara ve Semerkant şehirlerinde yetişmiş iken diğer bir kısmı ise dönemin ilim merkezi olan şehirlerden bölgeye göç ederek yerleşen hadis âlimlerinden oluşmaktadır. Buhara'da Buhârî (ö.256/870), Semerkant'da ise Dârimî (ö.255/869), bu şehirlerde yetişen dönemin en önemli hadisçileri arasında bulunmaktadır. Buharalı ve Semerkantlı muhaddisler hicri ilk üç asırda tasnif dönemi ve sonrasında birçok hadis eseri de kaleme almışlardır. Tasnif döneminde bölgede câmî, sünen ve müsned türü eserler yazılmış iken tasnif sonrası müstahrec, şerh, emali, sülasiyyat, erbaun, rical ve belli konulara ait derleme türü eserler yazılmıştır.

Mâverâünnehir mektepleri içinde yer alan Buhara, Semerkant ve Tirmiz gibi şehirlerde dini ilimler yanında diğer ilimlerde büyük bir gelişme gösterilmiş, bu ilimlerin en önemli temsilcileri bu

şehirlerde yetişmiş, mektepleri oluşmuş ve bu ilimlerle ilgili en değerli eserler yine bu şehirlerde yazılmıştır. Daha detaylı bilgiler için her biriyle ilgili ayrı ayrı çalışmaları ihtiyaç vardır.

Kaynakça

- A. J. Wensinck, "Tirmizî", İA, XII, 388-89.
- A'zamî, M. Mustafa, "Buhârî", DİA, İst. 1992, VI, 368-372.
- Aydınlı, Abdullah, "Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman", DİA, VIII, S. 494-495.
- Barthold, Vasiliy Viladimiroviç, "Mâverâunnehir", İA, VII, 408.
- Buhârî, Târihu'l-Kebîr, Beyrut trs., II, 503
- Cemâluddîn el-Kâsımî, Hayâtu'l-Buhârî, Sayda 1330.
- Corabek b. Emân, Hakîm et-Tirmizî, Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân el-Musemmâ Bahru't-Tefsir, Thk. Dr. Corabek b. Emân (İstanbul 2023), Giriş yazısı, s. 63-93.
- Dehlevî, Abdulaziz b. Şah Veliyyullah, Bustanu'l-Muhaddisîn, Ankara, 1986.
- Dosay Kenjetay, "Hoca Ahmet Yesevî: Yaşadığı Devir, Şahsiyeti, Tarikatı ve Tesiri", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi, Aralık 1999, yıl: 1, sayı: 2, s. 105-129.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebûbekr Ahmed b. Ali, Târihu Bağdâd, Kahire, 1347.
- Huncan, Ömer Soner, "Maveraünnehr'in Coğrafî, Tarihî, İlmî ve Kültürel Yapısı [Matürîdi (ö.944), Farabi (ö.950) ve Hoca Ahmed Yesevi (ö.1166)]", İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri: Maveraünnehr Kitabı içinde, İst. 2019, s. 61-62
- İbn Ebî Hâtîm, Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtîm Er-Râzî (ö.327/939), Kitâbu'l-Cerh Ve't-Ta'dîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye-Beyrut (1952 Haydarâbâd Baskısından Ofset).
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, El-İsâbe Fî Temyîzi's-Sahâbe, Thk. Ali Muhammed El-Becâvî, Cilt I-VIII, Beyrut, 1992.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm el-Bustî, Kitâbu's-Sikât, Haydarabad-1983
- İsmail Paşa, Bağdadlı, Hediyyetu'l-Ârifin, Cilt I-II, İstanbul, 1951-55.
- Karapınar, Fikret, Ebû Bekr el-Gülâbâdî (v.390/990'in Maâni'l-Ahbâr Adlı Eserinin İlk 80 Varağının Tahkîk Ve Tahrîci, Konya, 1999.
- Kâtîb Çelebi, (Hacı Halife), Keşfu'z-Zunûn, Cilt I-II, İstanbul 1941.
- Kehhâle, Ömer Rıza, Mu'cemu'l-Muellifin, Cilt I-Xv, Dımaşk, 1957.
- Koçyiğit, Talat, "Abd b. Humeyd", DİA, İst. 1988, I, 58.
- Koçyiğit, Talat, Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar, Ankara 1989.
- Köprülü, M. Fuad, Türk Edebiyatı Tarihi, 2. Baskı, İstanbul 1980.
- Kurt, Hasan, Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci (Buhara Örneği), Ankara 1998.
- Kuşeyrî, Kuşeyri Risalesi, (Haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1981.
- Kutlu, Sönmez, "Avrasya Coğrafyasında Kadim Dini Bilginin Kaynakları ve Yeniden-Üretilmesi" Sorunu", [http://www.sonmezkutlu.com/?Syf=26&Syz=6024&/Avrasya-coğrafyasında-Kadim-Dini-Bilginin-Kaynakları-ve-Yeniden-Üretilmesi-Sorunu-\(13.03.2012\)](http://www.sonmezkutlu.com/?Syf=26&Syz=6024&/Avrasya-coğrafyasında-Kadim-Dini-Bilginin-Kaynakları-ve-Yeniden-Üretilmesi-Sorunu-(13.03.2012))
- Kutlu, Sönmez, Türkler ve İslam Tasavvuru, İsam Yay. İstanbul 2011.
- Mirza Pala, "Buhârâ Hanlığı", İA, II, 761
- Moh. Ben, Cheneb "Dârimî", İA, III, 485-86.
- Muhammed Accac el-Hatib, es-Sünnetü kable't-tedvin, Mektebetü Vehbe, Kahire 1998.
- Muhammedcanov, Abdullah, "Tirmizî", DİA, XLI, 200-202.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed. el-Kand fî zikri Ulemâi Semerkand. Nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Kevser, 1991/1412,
- Özen, Şükrü, "Mâtürîdi", DİA, XXVIII, s.146-151
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Maveraünnehr", DİA, Ankara 2003, XXVIII, 177.
- Sa'd Zayden Sabî, Medârisu'l-hadîs bi bilâdî Mâverâunnehr (Horasan, Nisabur ve Rey), 1436, s. 1-34
- @ssaadsubaei

- Sandıkçı, Kemal , "Türklerin Hadis İlmine Katkısı", Yeni Türkiye Yayınları, Türkler Ansiklopedisi, Ankara, 2002, Cilt V, s. 702.
- Sandıkçı, Kemal, İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis, Ankara 1991
- Sarı, Dursun, Maveraünnehir'de Hadis (Buhara ve Semerkant), Kimlik Yayınları, Kayseri, 2021.
- Sezgin, Fuat, Buhari'nin Kaynakları, İstanbul 1956.
- Sönmez, M. Ali, "İbn Hibbân", DİA, İst. 1999, XX, 63-64.
- Topaloğlu, Bekir, "Matürîdî", DİA, XXVIII, 151-157.
- Yakût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Yakût B. Abdillâh Er-Rûmî, Mu'cemu'l-Buldân, Leibzig, 1870, Beyrut Tsz.
- Yardım, Ali, Hadis II, İzmir 1992.
- Yıldırım, Ahmet, "Türk Dünyasında İslami İlimler", Türk Dünyasında İslami İlimlerin Yeri Konulu Uluslararası Konferans, 26-27 Nisan 2012, Türkistan-Kazakistan 2012, S. 134-148.
- Yıldırım, Ahmet, "Türkistan Coğrafyasında Yetişen Ünlü Din Bilginleri", Yeni Türkiye Dergisi Türk Tarihi Projesi, Cilt V, 681-691, Ankara. 2002.
- Yıldırım, Ahmet, Dârimî, Ankara 2023
- Yıldırım, Ahmet, Din, Dünyevileşme ve Zühd, Araştırma Yay., Ankara 2005.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, Mîzânu'l-İ'tidal Fî Nakdi'r-Ricâl, Cilt I-IV, Thk. Ali Muhammed El-Becâvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut-Tsz.
- Zehebî, Muhammed B. Ahmed, Siyeru A'lami'n-Nubelâ, Thk. Şuayb Arnaut-M. Nuaym Araksusî, Beyrut 1996.
- Zehebî, Tezkiretu'l-Huffaz, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tarihsiz.
- Ziriklî, Hayreddin, El-A'lâm, Beyrut-Tsz.

MS. 7. YÜZYILDAN ÖNCE MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİNDE YAŞAMIŞ DİNLERİN KRONOLOJİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Cabir OSMANLI ¹

Öz

Maveraünnehir bölgesi günümüzde Kazakistan, Özbekistan ve Türkmenistan devletlerinin sınırları içerisinde yer alan Amu Derya (Ceyhun) ve Sır Derya (Seyhun) nehirleri arasında bulunan ve iki nehir arası olarak ta ifade edilen, çoğunluğu Türk topluluklarından oluşan bir Türk memleketidir. Bu çalışmamızda coğrafi olarak öne çıkan ve özellikle İslam tarihinde de önemli ilim merkezlerinden pek çoğunu barındıran Maveraünnehir bölgesinin İslam'dan önceki dinlerin tarihi kronolojisinden ve yayılma sürecinden bahsedilecektir. Özellikle Maveraunnehir bölgesi, MS. 7. yüzyılda Müslümanlar tarafından fethedilmesinden ve bu bölgede yaşayanların çoğunun Müslümanlaşmasından önce tarih sahnesinde öne çıkan çeşitli dinleri benimsemişlerdir. İslam tarihinden önce bu coğrafyada yaşayan başta Türkler olmak üzere pek çok milletin benimsediği çeşitli dini düşüncelerin tarihi süreçleri, yayılma aşamaları ve bu coğrafyalara etkileri hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır. Bilindiği üzere Maveraunnehir bölgesi Hz. Peygamberin vefatından sonra halifeler döneminde yani miladi 7. yüzyılda ve daha sonra Emeviler döneminde Türkistan olarak bildiğimiz geniş coğrafyada çeşitli dinlere ev sahipliği yapmıştır. Maveraünnehir bölgesinde İslamiyet'ten önce Türklerin ve diğer halkların benimsedikleri Gök Tengri, Budizm, Mecusilik, Maniheizm ve Hristiyanlık gibi çeşitli dinler yöntem ve vesilelerle bu bölgelerde yayılmış ve insanlar bu dinleri benimsemişlerdir. Bahsi geçen dinlerin Maveraünnehir bölgesine ne zaman, nereden ve hangi şekillerde geldiği ve yayıldıkları çalışmamızın esas kısmını oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Dinler, Maveraünnehir, Gök Tengri, Budizm, Mecusilik, Maniheizm, Hristiyanlık/Nesturilik.*

Chronology of Religions That Existed in Transoxiana Before the 7th Century AD

Abstract

The Transoxiana region is a Turkish land consisting mostly of Turkish communities, located between the Amu Darya (Ceyhun) and Sir Darya (Seyhun) rivers within the borders of the states of Kazakhstan, Uzbekistan and Turkmenistan today and is also referred to as the inter-river region. In this research, we will discuss the historical chronology and spreading process of religions before Islam in the Transoxiana region, which stands out geographically and hosts many important centers of science, especially in Islamic history. Especially the Transoxiana region adopted various religions that stood out in history before it was conquered by Muslims in the 7th century AD and most of the people living in this region converted to Islam. Information will be tried to be given about the historical processes, spreading stages and effects of various religious thoughts adopted by many nations, especially the Turks, living in this geography before the history of Islam. As it is known, the Transoxiana region is the region of Hz. After the death of the Prophet, during the caliph period, that is, in the 7th century AD, and later during the Umayyad period, the vast geography we know as Turkestan hosted various religions. In the Transoxiana region, various religions such as the Sky Tengri, Buddhism, Zoroastrianism, Manichaeism and Christianity, which were adopted by the Turks and other peoples before Islam, spread in these regions through methods and means, and people adopted these religions. When, where and in what ways the aforementioned religions came to the Transoxiana region and spread will form the main part of our research.

Key Words: *Religions, Transoxiana, Sky Tengri, Buddhism, Zoroastrianism, Manichaeism, Christianity/Nestorianism.*

¹ Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı.

1. Coğrafi, Tarihi ve Demografik Durum

Maveraünnehir bölgesi özellikle bir coğrafyayı ifade etmekte ve genel anlamda Nehir ötesi anlamında kullanılmaktadır. Bizim daha çok Ceyhun ve Seyhun nehri olarak bildiğimiz fakat eski kaynaklarda Amuderya ve Sırderya olarak bilinen nehirlerin bulunduğu geniş bir coğrafyayı ihata etmektedir. Günümüzde ise Özbekistan, Türkmenistan ve Kazakistan'ın da büyük bir kısmını kapsayan bu coğrafyada ağırlıklı olarak Türk milletlerine ait Oğuzlar, Uygurlar, Karluklar, Kıpçaklar ve bu bölgenin dışında komşu sayılabilecek bazı etnik halklarında varlığından söz etmemiz mümkündür.² İslamiyet'ten önce Maveraünnehir bölgesinde ağırlıklı olarak yaşayan Türklerin hangi dini düşüncelere sahip olduklarına dair kronolojik bilgi verilmeye çalışılacaktır. İlk önce şunu ifade edelim Türklerin sahip oldukları veya zamanla din değiştirdiklerine dair bilgileri biz en eski Çin kaynaklarından, Tonyukuk, Orhun ve Yenisey abidelerindeki yazıtlardan ve daha sonra 19. yüzyıldan itibaren o bölgelerde yapılan arkeolojik kazılardan elde edilen bilgiler doğrultusunda öğrenmiş oluyoruz.³ Bununla beraber özellikle Maveraünnehir bölgesinin İslamlaşmasından sonra pek çok Âlimlerin seyahatname tarzı eserlerinde daha çok bölgenin dini, coğrafi ve demografik yapısıyla ilgili detaylı bilgiler aktarılmaktadır. Özellikle bu seyahatlerde İbni Fazla'nın ve İbn Battuta'nın: "Rihletü İbn Fazlan" ve "Rihletü İbn Battuta" adlı eserlerini anmamız yerinde olacaktır. Bu ve benzeri şekillerde o coğrafyada yaşayan toplulukların dinleri hakkında bilgiler günümüze kadar bahsettiğimiz çeşitli kaynaklar aracılığıyla ulaşmıştır.⁴ Fakat ben burada literatür açısından ve çalışmamıza da eserlerinden istifade ettiğim Cumhuriyet döneminin yetiştirdiği birkaç bilim adamının adını anmak istiyorum. Günümüzde Batılıların Orta Asya diye ifade ettikleri Türkistan bölgesinde yani Maveraünnehir bölgesinin tarihi, dini, kültürel ve demografik yapısıyla ilgili pek çok yerli ve yabancı bilim adamları araştırmalar yapmıştır. Yerli araştırmacılardan Ahmet Taşağıl, Abdülkadir İnan, Ahmet Zeki Velidi Togan, İbrahim Kafesoğlu, Bahaeddin Ögel, Ünver Günay, Harun Güngör gibi pek çok araştırmacının çalışmaları o bölgelerde yaşayan toplumların din, örf, inanış ve benzeri konuları ele aldıkları ve günümüz Türkçesiyle bizlere aktardıklarını ifade etmemiz gerekmektedir.⁵ Şimdi kıymetli katılımcılar şunu da ifade edelim ki Türkler Maveraünnehir bölgesinde MÖ. 3 bin yıldan beri yaşamaktadırlar. Ahmet Taşağıl'a göre Türkler zamanla Yakutistan bölgesinden Moğollarında yaşadıkları Moğolistan dâhil Türkistan bölgesine yerleşmişlerdir. En eski Türk kavminin ise Kırgızlar olduğu varsayılmaktadır.⁶

2. Atalar Kültü, Gök Tengri, Animizm, Naturizm, Şamanizm

Özellikle Maveraünnehir ve öncesinde yaşayan Türklerin eski inanışlarıyla ilgili Din Bilimciler ilk etapta Türklerin Gök Tengri inancının oluşma aşamasında totemiz, doğa güçleri (naturizm) ve ruhçuluğun (animizm/cancılık) olduğunu ifade etmişlerdir.⁷ Ayrıca Atalar Kültü ki Türk toplumuna Ataerkil bir toplum denilmektedir ve bundan kaynaklı olarak Ataerkil bir toplumda Atalar Kültü ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla bu üç İnanış zamanla Gök Tengri anlayışının oluşmasına ön ayak olmuştur.⁸ Tabii burada Türk mitolojisi ve inanışında önemli yeri olan Şamanizm/Kamlık kavramını ifade etmeden geçmememiz gerekmektedir. Konumuz Şaman/Şamanizm kavramının etimolojisi ve

² Osman Gazi Özgüdenli, "Maveraünnehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003, 177-180.

³ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi I*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 61-63.

⁴ Ramazan Şeşen, *İbn Fazlan Seyahatnamesi*, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 16-26; İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, Çev: A. Sait Aykut, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 515-538.

⁵ Bkz: Ahmet Taşağıl, *Bozkırın Kağanları Hunlar, Tabgaçlar, Göktürkler, Uygurlar*, (İstanbul: Kronik Kitap, 9. Baskı, 2023); Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976); Ahmet Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, (İstanbul: 1981); İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2022); Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, 1. Cilt, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Baskı, 1993); Ünver Günay, Harun Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 3. Basım, 2021).

⁶ Ahmet Taşağıl, *İlk Türkler Bozkırdan Dünyaya Yayılanlar*, (İstanbul: Kronik Kitap, 8. Baskı, 2024), 13-98.

⁷ İbrahim Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 10-16; Taşağıl, *Bozkırın Kağanları Hunlar, Tabgaçlar, Göktürkler, Uygurlar*, 67-68.

⁸ Günay-Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 47-57; Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, 46-48.

tarihi süreci olmadığı için derinlemesine bilgi vermektan kaçınacağız.⁹ Şamanizm'i bazı araştırmacılar bir din olarak ifade etmekte¹⁰ ve fakat genel araştırmalara ve o bölgede yapılan çalışmalara baktığımız zaman Şamanizm'in bir dinden ziyade sihirle, büyüyle, kozmolojik varlıklarla bağlantı kuran ve ritüelleri icra eden Kamlardan kaynaklandığı ifade edilmektedir. Şamanizm kültürü veya kavramı daha çok eski Gök Tengri inancı içerisinde yer alan önemli bir kavramdır.¹¹ 19. yüzyılda Rus bilim adamları W. Radloff, W. Seraşevskiy, V. Verbitski ve A. Anohin, Şaman kavramını literatüre kazandırmışlardır.¹² Daha önceki tarihlerde Türkler Şaman kavramı yerine Kam/Kami adını kullanıyorlardı. Kami veya Şaman kavramlarının kökenleri ile ilgili çeşitli varsayımlar bulunmaktadır. Bir rivayete göre Budizm'in din adamları olan Samanların isimlerinden kaynaklandığı, tarihsel olarak Budizm'in milattan önce 6. yüzyıllarda ortaya çıkması ve sonrasında Türklerle sıkı bir iletişim içerisinde bulunmaları, onların asketik hayatı Türkleri de etkilediğine dair bazı bilgiler öne sürülmüştür. Şaman kelimesinin kökeni ile ilgili bazı yaklaşımların olduğunu söylememiz mümkündür.¹³

MÖ. 6. yüzyıla kadar genel itibariyle Türkler Atalar Kültü anlayışını kültürlerine hâkim kılmışlardır. Atalar Kültü anlayışının öne çıktığı toplumların Ataerkil bir yapıya sahip olduğunu ifade etmek tarihsel bir gerçekliktir. Dolayısıyla Atalar Kültünün oluşturduğu Atalara ve onların ruhlarına, doğaüstü varlıklarla irtibatlı olmalarına kadar gelişen bir inanç tarihsel süreç içerisinde günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Türk Mitolojisindeki doğaüstü güçlerin ve Gök Tengri inancının Atalar Kültünden kaynaklanarak bir inanç haline dönüştüğü bazı araştırmacıların iddiaları arasında yer almaktadır.¹⁴

Özellikle Gök Tengri inancında çeşitli Kültler söz konusudur. Bunlardan güneş kültü, ay kültü, yıldızlar ve gezegenler kültü, yer ve su kültürleri bulunmaktadır. Doğayla ilgili çeşitli kültler gibi geleneksel olarak devam eden Atalar kültü hala pek çok Türk toplumunda kendi varlığını devam ettirmektedir.¹⁵ Günümüzde Atalar Kültünün varlığını Kafkaslarda ve Anadolu'da da net bir şekilde görebilmekteyiz. Ayrıca Türklerin Gök Tengri inancının etrafında oluşan inanışlarla ilgili hala tartışmalar devam etmektedir. Türkler genel hatlarla Totemizm, Şamanizm, Fetişizm, Politeizm, Dualizm, Henoteizm veya Monoteizm gibi düşüncelere sahip oldukları konusunda bilim adamları tarafından tartışılmış ve her bir bilim adamı savunduğu görüşleri delillendirmeye çalışmışlardır.¹⁶ Kanaatimizce bu tartışmalar netice itibariyle rasyonel kaynaklara, arkeolojik kazılarda çıkan bulgulara ve kitabelerde varlığı ispat edilmiş delillerle temellendirilmesi gerekir. Aksi halde halkların genel kültür ve inanışlarının kaynağı hakkında aslı asaleti olmayan yorum, varsayım veya efsaneler üzerinde net bilgi ortaya koymaya çalışmak kabul edilecek bir durum değildir.

3. Budizm

MÖ. 6. yüzyılda Hindistan'da ortaya çıkan Budizm, zamanla çıktığı bölgenin sınırlarını aşarak pek çok topluluğu kendi inancına katmak ve yayıldığı bölgelerde ilk başta halk dini olmayı ve daha sonra kurumsallaşmayı amaçlamıştır.¹⁷ Budizm M.Ö. 6. yüzyılda ortaya çıkmasına rağmen 3. yüzyıllardan itibaren Maveraünnehir bölgesinde yayılması ve Türkleri de etkilemesi sonucunda zamanla Türk toplulukları olan Hunlar, Tabgaçlar, Göktürkler, Karluklar, Uygurlar ve Sarı Uygurlar gibi

⁹ Geniş bilgi için bkz: Mircea Eliade, *Şamanizm*, Çev: İsmet Birkan, (Ankara: İmge Kitabevi, 1. Baskı, 1999), 539-552.

¹⁰ İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, 146; Günay-Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 125.

¹¹ Eliade, *Şamanizm*, 24.

¹² Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, 24.

¹³ Günay-Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 128;

¹⁴ Ögel, *Türk Mitolojisi*, 1. Cilt, 46, 54.

¹⁵ Kafesoğlu, *Eski Türk Dini*, 42, 43, 46.

¹⁶ Günay-Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 121, 125, 131-133.

¹⁷ Cemil Kutlutürk, "Budizm", *Dünya Dinleri*, Şinasi Gündüz (ed.), 211-213; Ali Osman Kurt, Dursun Ali Aykıt, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 3. Baskı, 2020), 67-71.

toplulukları da etkisi altına almıştır. Budizm'in Tibet kolu Lamaizm'in de Türk topluluklar üzerinden zamanla etkili olduğu tarihi kaynaklarda ifade edilmektedir.¹⁸

Budizm'in Mahayana kolu 4. yüzyılda Hunlardan bazı boyların Budizm'in ismi geçen mezhebini benimsedikleri, Hun beylerinin ve bazı sanatkarların Budist dini düşüncelerini daha önce var olan mitolojileri ile birleştirerek yeni hassasiyet içeren sanat eserleri ortaya koymuşlardır. Zamanla bu harmoni "Budist sanat" üslubunu ortaya çıkarmıştır.¹⁹ Özellikle bu tarihlerde Türkler genellikle çok farklı evrensel bir dini düşünceyi içeren dinleri zamanla benimsemiş ve bu dinlerden olan Budizm, Buda'nın vefatından sonra çeşitli bölgelerde kendi dini düşüncesini, özellikle ahlak teorisi çerçevesinde yaymaya çalışan misyoner Budistler aracılığıyla çoğalmıştır. Türkler, genel itibarıyla Maveraünnehir bölgesi ve çevresinde Budizm'i benimsediklerini söylememiz mümkündür.²⁰ Göktürklerin hâkim olduğu dönemlerde Buhara ve Belh şehirlerinin Budizm'in merkezi konumunda olduğunu 630 yılında bu bölgelere seyahat eden Budist Rahip Hiuen Tsang pek çok Budist tapınaklardan ve misyonerlik yapan Budist rahiplerden bahsetmiştir.²¹

Türkler arasında Budizm'in yayılması Soğdlular döneminde de kendini göstermiştir. Bu dönemde İpek Yolu üzerinden sadece Budizm değil zamanla Maniheizm ve Hıristiyan Nesturilğin çoğalması aktarılmaktadır. 7. yüzyılın başlarında Beykent şehrinde bulunan Budist mâbetlerinden çok sayıda gümüş putlar ve mücevherat ele geçirildiği ve bu şehrin hükümdarı Yek Tigin'in Keşmir'de Budist tapınaklar yaptırdığı rivayet edilmektedir.²² Orhan Turan'a göre Türkler Buda heykellerine "Burkan", Tapınaklara ise "Burkan evi" demişlerdir. İslam vakıf kültürünün gelişmesinde Budist vakıflarının etkili olduğu varsayılmıştır.²³

4. Mecusilik

MÖ. 6. yüzyıllarda ortaya çıktığı varsayılan Zerdüş'tün oluşturduğu dini düşünce zamanla Zerdüştilik/Mecusilik olarak literatüre girmiştir. Her ne kadar Zerdüş'tek tanrı (Ahura Mazda) inancını savunmuş olsa da, kendisinden sonra gelen din adamları tarafından Akamenidler, Parflar ve Sasaniler döneminde düalist bir din haline dönüştürülmüştür. Sasaniler döneminde daha da sistemleştirilen ve devletin dini haline getirilen Mecusilik, evrensel bir anlayışı savunduğu için bir millete veya bir coğrafyaya hapsedilmemiştir.²⁴ Harun Güngör'ün, Mecusiliğin ilk etapta milli bir din olması ve misyonerlik faaliyetlerinin bulmadığı yaklaşımı olmasına rağmen,²⁵ tarihi süreçte bakıldığı zaman daha Akamenidler döneminde Anadolu ve Avrupa'ya Büyük Daryus'un (MÖ. 522-486) misyonerler gönderilerek dinin yaygınlaşması sağlanmaya çalışılmıştır.²⁶

Mani dininin MS. 3. yy'da İran'da ortaya çıkmasından sonra Mecusilik zamanla yönünü Maveraünnehir/Türkistan bölgesine çevirmiştir.²⁷ Mecusilik özellikle İran'a komşu Maveraünnehir bölgesinde yaşayan Türkler üzerinde ticari, misyonerlik vs. yollarla etkili olmuştur.²⁸ Misyonerlik aracılığıyla Türkler arasında yayılan Mecusilik, Sasani İmparatorluğu tarafında Buhara'da "Ateş evi/Ateşgede" yaptırdığı rivayet edilmektedir.²⁹ Türklerin kültüründe eskiden beri var olan Ateş, Toprak,

¹⁸ Fuat Bozkurt, *Türklerin Dini*, (İstanbul: Salon Yayınları, 3. Baskı, 2018), 90-94

¹⁹ Emel Esin, *Burkan ve Mani Dinleri Çevrelerinde Türk Sanatı*, (Ankara: Türk Kültürü EL Kitabı, 1972), C. II, 311-416.

²⁰ Günay-Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 145.

²¹ İbn ün-Nedim, *Kitab ul-Fihrist*, Kahire 1348, 26; Vilhelm Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, (Ankara: Çağlar Yayınları, 2004), 42.

²² Emel Esin, *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş*, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978), 128.

²³ Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, (İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1969), C. I, 64.

²⁴ Mehmet Alıcı, "Mecusilik", *Dünya Dinleri*, Şinasi Gündüz (ed.), (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 5. Baskı), 290-292; Şinasi Gündüz, "Mecusilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2003, C. 28, 279.

²⁵ Günay-Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 166.

²⁶ Kurt-Aykıt, *Dinler Tarihi*, 30; Alıcı, "Mecusilik", *Dünya Dinleri*, 290.

²⁷ Günay-Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 165; Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, 66.

²⁸ Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 52.

²⁹ Mustafa Erdem, *Kırgız Türkleri Sosyal Antropoloji Araştırmaları*, (Ankara: ASAM Yayınları, 2000), 125.

Su ve Hava (Yel) kavramlarının zamanla önem arz ettiği ve benzeri sebeplerden dolayı zamanla Mecusiliğin Türklerin arasında yaygın bir hale geldiği bilinmektedir.³⁰ Rus Tarihçi ve Antropolog V. Barthold'a göre İslam istilasası (fetihleri) öncesinde Maveraünnehir'de pek çok dinin bir birine karıştığı ve bu bölgede çeşitli dinlerin hâkim olduğunu kaydetmiştir. Bunların içerisinde Mecusiliğin daha çoğunlukta olduğunu aktarmıştır.³¹

19. yy'da yapılan arkeolojik kazılarda Maveraünnehir bölgesinde çeşitli dinlere ait mabetler, ritüel mekanları, eğitim kurumları, mezar ve lahitlerin kalıntılarına ulaşılmıştır. Bu kalıntılar Maveraünnehir bölgesinde çeşitli dinlerin mensupları tarafından yoğun faaliyet gösterildiğini ve bölge halkının bu dinleri benimseyip uygulamalarda bulduklarına kanaat getirilmektedir.³²

5. Maniheizm

MS. 3. yüzyılda ortaya çıkmış Maniheizm dini (216-277), Mani ve mensupları aracılığıyla ve dini düşüncesine evrensel anlam yükleyerek çeşitli halklara kendi inancını yaymaya çalışmışlardır. Maniheizm milattan sonra üçüncü yüzyıldan itibaren İslam'ın ortaya çıktığı tarihe kadar ağırlıklı olarak Maveraünnehir'deki Türkler arasında yayılmaya başlamıştır.³³ Bu dinin yaygın bir şekilde kabullenmesi ve siyasi devlet anlayışına bürünmesi yine Uygur Türklerinde görmemiz tarihi bir kayıt olarak öne çıkmaktadır. Mani dininin Uygurlar arasında da yayılması genel itibaren tacirler ve misyoner rahipler aracılığıyla yapıldı görülmektedir.³⁴ 762'da Böğü Kağa'nın Çinlilere karşı elde ettiği galibiyet ve uyguladığı çeşitli politikalar görülmektedir. Bu amaçla yapılan seferler esnasında Böğü Kağanın karşılaştığı ve kendisini etkiledikleri Mani rahiplerinin dini yayma faaliyetleri zamanla Uygurlar arasında pekiştirilerek devletin siyasi felsefesine bile dönüşmüştür.³⁵ Uygurların Budist Çinin etkisinden kurtularak bağımsız bir din anlayışının inşa edilmesi ve şehirlerde ve dahası Çin'de bile Mani manastırlarının yapımına başlanmıştır.³⁶

Budist misyonerlerde olduğu gibi Maniheizm rahiplerinin adalet, ahlak ve toplumları kurtuluşa ermeleri için geliştirdikleri ana öğeler üzerinde durduklarını görebilmekteyiz. Bunlarla beraber sadece teolojik anlayışta değil ahlaki ve sosyal zeminde de ciddi bir yardımlaşma, teşkilatlanma ve kenetlenme kültürünü de kendi anlayışlarıyla temin ettikleri bilinmektedir. Dolayısıyla bu özellikler Türk toplumlarının genel kültürüne yakın özellikler olmakla beraber kabullenmeleri zamanla siyasi hedefler içinde önem arz etmiştir.³⁷ İbn en-Nedim, Maveraünnehir ve Semerkant halkının dini kitaplarını Maniheizm rahiplerinin yazılarıyla yazdıklarını aktarmaktadır. Anlaşıldığı üzere yukarıda verilen tarihlerde Maniheizm Maveraünnehir bölgesinde din, dil, kültür vs. etkin olduğunu göstermektedir.³⁸

Bu dinin Türkler ve diğer halklar arasında yayılmasının pek çok sebebini görmekteyiz. Maniheizm, Türklerin ve diğer halkların eski inançlarına karşı başkaldırmak, küfürle itham etmek veya batıl olduklarını iddia etmek yerine teolojik, ritüel ve gelenekler zemininde özdeş bir kutsiyet anlayışı inşa etmeye çalışmış ve uyum içerisinde birlikte yaşamayı bir yöntem olarak benimsemişlerdir.

³⁰Günay-Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 166.

³¹V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 195.

³² Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, 52.

³³ Mehmet Alıcı, "Maniheizm", Dünya Dinleri, Şinasi Gündüz (ed.), 324; Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2003, C. 27, 575.

³⁴ Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, 77; Gülçin Çandarlıoğlu, *Sarı Uygurlar ve Kansu Bölgesi Kabileleri (9.-11. Asırlar)*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2004), 108.

³⁵ Taşağıl, *Bozkırın Kağanları Hunlar, Tabgaçlar, Göktürkler, Uygurlar*, 211.

³⁶ Şinasi Tekin, "Mani Dinini Uygurlar Tarafından Devlet Dini Olarak Kabul Edilişinin 1200. Yıldönümü Dolayısıyla Birkaç Not (762-1962)", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı BELLETEN*, Ankara, 1962, s. 1-11.

³⁷ Günay-Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 168; Bahaeddin Ögel, "Uygur Devletinin Teşekkülü ve Yükseliş Devri", *Belleten*, XIX/7, Ankara, 1995, s. 354-359.

³⁸ İbn en-Nedim, *el-Fihrist*, 66.

6. Hıristiyanlık/Nesturilik

Hıristiyanlığın Nesturilik mezhebi, Kadıköy Konsili'nde (451) teolojik zemindeki farklı görüşlerinden dolayı ana ekolden ayrılarak kendi düşünceleri etrafında oluşan Hıristiyanlığın ilk doğu kiliselerinden biri olmuştur.³⁹ Zamanla Sasanilerin desteğini alarak İran bölgesinde misyonerlik faaliyetleri yaparak çoğalan Nesturilik, İslami fetihlerin ilk yıllarına kadar Maveraünnehir bölgesinde boy göstermiş ve Türkler arasında da yayılmayı başarmıştır.⁴⁰

Türklerin özellikle Maveraünnehir bölgesinde yaygın bir şekilde benimsedikleri dinlerden biride Hıristiyanlığın Nesturi mezhebi olmuştur. MS. 5. yüzyıldan itibaren Hıristiyan dünyasında hem siyasi hem de teolojik çalkantılar ve ayrılıkçı görüşlerden dolayı Nesturilerin İran üzerinden Türkistan/Maveraünnehir bölgesine yönelmelerine zemin hazırlamıştır.⁴¹ Bahsi geçen bölgelerde müntesip toplayan Nesturiler, misyonerlik ve manastır faaliyetleri ile Türkler arasında kayda değer sayıya ulaşmışlardır.⁴²

MÖ. 6. yüzyıllardan sonra Budizm, Mecusilik, Maniheizm, Hıristiyan Nesturiliğin Türkler arasında yayılmasında önemli faktörler söz konusu olmuştur. İlk önce Türklerin genetik olarak ve kültürel yapı itibarıyla farklı milletlere ve dini düşüncelere açık olması, toleranslı bir anlayışa sahip olması çeşitli dini düşünceleri benimsemelerine önemli faktördür. Ayrıca Türk hakanları, devlet adamları bir dini benimsediği zaman onun hükmettiği topluluklar hakanlarına büyük saygı duyduklarından dolayı ve onun tercihinin yanlış olma ihtimalinin düşük olması kanısıyla Hakan'ın benimsediği dini çoğunlukla benimsemişlerdir. Buna örnek olarak İslam dini Türkler arasında ilk önce münferit olarak benimsenirken, daha sonra Karahanlılar Devleti'nin Hakanı Satuk Buğra Hanın/944-945 (Müslüman olduktan sonra Abdülkerim adını almıştır) Müslüman olması ve bu devlette yaşayan Türklerin İslam dinin kabul etmesine sebep olmuştur.⁴³

Sonuç

İslam dininin 7. yüzyıldan itibaren Maveraünnehir/Türkistan bölgesinde ve Türkler arasında yayılması, eğitim-öğretim kurumlarının, devlet anlayışının İslam inanç esasları ve yaşam tarzı üzerine inşa edilmesi bahsi geçen dinlerin zamanla varlığını yitirmeye sebep olmuştur. Fakat günümüze kadar söz ettiğimiz dinlerin bazı uygulamaları ve inanışları zamanla anlam değişikliğine uğramış olsa da kendi varlıklarını halk inancı olarak hala devam ettirmektedir. Genel hatlarla ifade edilebilir ki eski yazılı metinler, kitabeler ve halkların inanışları bir toplumun dini düşüncesinin aktarılması için önemli kaynaklardır. 19. yüzyıldan itibaren önem arz eden ve tarihin de önemli kaynaklarından biri olan arkeolojik kazılarda elde edilen bulgular görüldüğü kadarıyla Müslümanların dışındaki bilim adamları tarafından ciddi anlamda araştırılmaya çalışılmıştır. Bugün günümüzde başta Türkiye olmak üzere pek çok Müslüman ülkesinde de arkeoloji ile ilgili bölümler üniversitelerimizde eğitim öğretim hayatında önemli bir yer işgal etmektedir. İster Maveraünnehir böylesi olsun ister diğer bölgeler olsun, daha önceki medeniyetler, kültürler ve topluluklar hakkında yeni bilgiler elde edebilmemiz için Müslümanlar tarafından da arkeoloji bilim dalının geliştirilmesi, yeni kazılarla yeni tarih yazımının daha da geliştirilmesi kanaatimize önem arz edecektir. Dolayısıyla biz geniş coğrafyada Türk kültürü ve medeniyeti hakkında edinilen bilgileri başkalarının yorumladıkları, elde ettikleri bilgiler üzerine değil, yerli bilim adamlarının ve kurumların objektif çalışmalarıyla gerçekçi tarih anlayışı inşa etmek durumundayız.

³⁹ Kurt-Aykıt, *Dinler Tarihi*, 253.

⁴⁰ Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, 18.

⁴¹ Başak Kuzakçı, "Orta Asya'da Doğu Kilisesi'nin Yükselişi: Soğd Hıristiyanlığı ve İzleri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, V/II, Aralık 2022, 448-460.

⁴² İbn en-Nedim, *el-Fihrist*, 66.

⁴³ Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 13. Baskı, 2015), 131.

Kaynakça

- Alicı, Mehmet. "Mecusilik", *Dünya Dinleri*, Şinasi Gündüz (ed.), (İstanbul: Milel Nihal Yayınları, 5. Baskı, 2021).
- Barthold, V. V. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990).
- Barthold, Vilhelm. *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, (Ankara: Çağlar Yayınları, 2004).
- Bozkurt, Fuat. *Türklerin Dini*, (İstanbul: Salon Yayınları, 3. Baskı, 2018).
- Cemil, Kutlutürk. "Budizm", *Dünya Dinleri*, Şinasi Gündüz (ed.), (İstanbul: Milel Nihal Yayınları, 5. Baskı, 2021).
- Çandarlıoğlu, Gülçin. *Sarı Uygurlar ve Kansu Bölgesi Kabileleri (9.-11. Asırlar)*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2004).
- Eliade, Mircea. *Şamanizm*, Çev: İsmet Birkan, (Ankara: İmge Kitabevi, 1. Baskı, 1999).
- Erdem, Mustafa. *Kırgız Türkleri Sosyal Antropoloji Araştırmaları*, (Ankara: ASAM Yayınları, 2000).
- Günay, Ünver. Güngör, Harun. *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 3. Basım, 2021).
- Gündüz, Şinasi. "Maniheizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2003.
- Gündüz, Şinasi. "Mecusilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 2003.
- İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, Çev: A. Sait Aykut, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000).
- İbn ün-Nedim, *Kitab ul-Fihrist*, Kahire, 1348.
- İnan, Abdükdir, *Eski Türk Dini Tarihi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976).
- Kafesoğlu, İbrahim. *Eski Türk Dini*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980).
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milli Kültürü*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022).
- Kurt, Ali Osman. Aykıt, Dursun Ali. *Dinler Tarihi*, (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 3. Baskı, 2020).
- Kuzakçı, Başak. "Orta Asya'da Doğu Kilisesi'nin Yükselişi: Soğd Hıristiyanlığı ve İzleri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, V/II, Aralık 2022.
- Ögel, Bahaeddin. "Uygur Devletinin Teşekkülü ve Yükseliş Devri", *Bellekten*, XIX/7, Ankara, 1995, s. 354-359.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi 1. Cilt*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2. Baskı, 1993).
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi I*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993).
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Maveraünnehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003.
- Şeşen, Ramazan, *İbn Fazlan Seyahatnamesi*, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010).
- Taşağıl, Ahmet, *Bozkırın Kağanları Hunlar, Tabgaçlar, Göktürkler, Uygurlar*, (İstanbul: Kronik Kitap, 9. Baskı, 2023).
- Taşağıl, Ahmet. *İlk Türkler Bozkırdan Dünyaya Yayılanlar*, (İstanbul: Kronik Kitap, 8. Baskı, 2024).
- Tekin, Şinasi. "Mani Dinini Uygurlar Tarafından Devlet Dini Olarak Kabul Edilişinin 1200. Yıldönümü Dolayısıyla Birkaç Not (762-1962)", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı BELLETEN*, Ankara, 1962, s. 1-11.
- Togan. Ahmet Zeki Velidi, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, (İstanbul: 1981).
- Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, (İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1969).
- Yazıcı, Nesimi. *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 13. Baskı, 2015).
- Esin, Emel. *Burkan ve Mani Dinleri Çevrelerinde Türk Sanatı*, (Ankara: Türk Kültürü El Kitabı, 1972).
- Esin, Emel. *İslamiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslama Giriş*, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978).

KARŞI MİHNE DÖNEMİNDE HANEFİLERİN BAĞDAT'TAN MAVERAÜNNEHR'E GEÇİŞİ

Prof. Dr. Mehmet BİRSİN¹-Ayşegül KAYNAR²

Öz

Hanefî mezhebi oluşum süreci Kûfe olsa da ilk yazılı metinlerinin ortaya çıktığı şehir Abbasi Başkenti olan Bağdat'tır. Ebu Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin eserleri bunun ilk örnekleridir. Hanefî Mezhebinin usul müktesebatının da ilk bize ulaşan metni Cessâs'a ait olup Bağdat kaynaklıdır. Hanefî hukukçuların Halife Harun er-Reşîd dönemi ve sonrasında Abbasî devletinin başşehri dâhil olmak üzere bütün önemli yerleşim merkezlerinde kâdı olarak görev yaptıkları da bilinmektedir. Ebu Hanîfe'nin önemli bir öğrencisi olan Ebu Yusuf'un Kâdi'l-Kudât olduğu dönemde önemli merkezlere atanan Hanefî kadıları sayesinde Hanefî mezhebi en yaygın mezhep konumuna ulaşmıştır.

Hanefî fakihlerinin itikadi mezheplerle ilişkisi farklılık gösterse de Birinci Mihne olarak adlandırdığımız dönemde (833-848) Bağdat başta olmak üzere Irak'taki Hanefîlerin büyük bir kısmının itikatta Mu'tezile'nin görüşlerine yakınlık gösterdikleri ifade edilir. İtikadi ve fıkhi mezhepler arasında farklı kombinasyonların ortaya çıktığı bu dönemde Ehl-i Re'y fikhını temsil eden Hanefîler ile Mutezile arasında bir yakınlığın olması mümkün kabul edilebilir. Hanefîlerin kadılık makamlarında bulunması da bu geçişkenliklere zemin hazırlamış olabilir. Bu sebeple siyasi bir nitelik arz eden Birinci Mihne, Ahmet b. Hanbel'in sembol haline geldiği muhalefetin Abbasi hükümdarları tarafından merkeze çekilmesiyle son bulduğunda, Hanefîler de hesap sorulan tarafta yer aldılar. İkinci veya Karşı Mihne olarak adlandırdığımız dönem siyasi olarak 851-870 tarihleri ile sınırlandırılabilse de kültürel etkileri hakkında bunu söylemek daha güçtür. İşte bu çalışmada Karşı Mihne döneminde Hanefî fakihlerin karşılaştıkları zorluklar, sebepleri, boyutları ve Bağdat'tan ayrılış rotaları gösterilmeye çalışılacak ve özellikle Maveraünnehr rotası üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Hanefîler; Birinci Mihne, İkinci Mihne, Karşı Mihne, Bağdat, Maveraünnehr*

THE PASSING OF HANAFIS FROM BAGHDAD TO MAWARAUNNEHR DURING THE COUNTER-MIHNA PERIOD

Abstract

Although the formation process of the Hanafî madhhab was in Kufa, the city where the first written texts emerged was Baghdad, the capital of the Abbasids. The works of Abu Yusuf and Muhammad ash-Shaybani are the first examples of this. The first surviving text of the Hanafî madhhab's procedural acquis belongs to al-Jessâs and originates from Baghdad. It is also known that Hanafî jurists served as qādīs in all important centers of the Abbasid state, including the capital city, during and after the reign of Caliph Harun al-Rashīd. During the period when Abu Yusuf, an important student of Abu Hanīfa, was the Qādi al-Qudāt, the Hanafî madhhab became the most widespread sect thanks to the Hanafî qadis appointed to important centers.

Although the relationship of Hanafî jurists with the theological sects varied, it is stated that during the period we call the First Mihna (833-848), most of the Hanafis in Iraq, especially in Baghdad, were close to the views of the Mu'tazilites in theology. In this period, when different combinations of theological and jurisprudential sects emerged, it is possible that there was an affinity between the Hanafis, who represented Ahl al-Ra'y jurisprudence, and the Mutazilites. The presence of Hanafis in the office of qadi may have paved the way for these transitions. Therefore, when the First Mihna, which was political in nature, ended with the centralization of the opposition, of which Ahmad b. Hanbal had become the symbol, by the Abbasid rulers, the Hanafis were also on the side that was called to account. Although the period we call the Second or Counter Mihna can be limited politically to 851-870, it is more difficult to say this about its cultural impact. In this study, we will try to show the difficulties faced by Hanafî jurists during the Counter-Mihna period, their causes, their dimensions, and their routes of departure from Baghdad, with a special

¹ İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı

² İslam Hukuku Uzmanı

emphasis on the Mawaraunnehr route. The Hanafi jurists who first traveled to Mawaraunnehr will be identified and the reasons for this preference will be tried to be determined. We will try to trace the theological preferences and schooling of Hanafi jurists after they settled in this region.

Keywords: *Hanafis, First Mihna, Second Mihna, Counter Mihna, Baghdad, Mawaraunnehr*

1. Giriş: Mihne Kavramı ve Ortaya Çıkışı

"Mihne kelimesi Arapça'da "m.h.n." (محن) fiil kökünden türetilmiş mastardır. Sözlükte "imtihan etmek, bir şeyin hakikatini araştırmak, sorguya çekmek, eziyet etmek, sıkıştırmak, boyun eğdirmek, kamçıyla dövme" gibi manalara gelmektedir.(İbn Manzur 1999:13:401) İslam tarihinde ortaya çıkan siyasi bir terim olarak mihne, siyasi iktidarın belirli bir görüş ve düşüncüyü kanuni ve fiziki güç kullanarak kabul ettirme süreci olarak tanımlanabilir.

Mihne kavramı birçok dönemdeki siyasi baskılar için kullanılmışsa da daha yaygın olanı 7. Abbasi Halifesi Me'mun'un 237/833 yılında başlattığı ve sonrasında Mu'tasım ve Vâsık tarafından sürdürülen süreci ifade eder. (Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir 1967:8/331-333) Bu bağlamda ilk mihne uygulamaları Halife Me'mun'un Halku'l-Kur'an konusunu siyasi güç kullanarak kabul ettirmesi ile başlamıştır. Me'mun döneminde ortaya çıkan mihnenin ana konusu Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi ekseninde oluşmuştur. Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın kelimelerine nispet edilerek yaratılmadığı veya tekvin sıfatına nispetle yaratılmış olduğu şeklindeki tartışma mihne döneminden önce kelami bir mesele olarak tartışılmış olsa da bu dönemde siyasi bir nitelik kazanmıştır. Mihnenin öne çıkan tartışma alanı Halku'l-Kur'an meselesi olsa da Allah'a mekân atfedilmesi, teşbih, tevhid ve adalet, cennet-cehennem, kabir azabı, mizan, rü'yettullah, Hz. Ali ile Hâşimoğullarının fazileti şeklinde sıralanabilecek diğer tarafları ayırtmak için kullanılan tartışma konuları da olmuştur.

Me'mûn ile başlayan mihnenin dini düşünce ve siyasi saiklerin birleşmesiyle ortaya çıktığı söylenebilir. Dini düşünce ile ilgili sebeplerin başında Halife Me'mun'un Mu'tezili düşüncüyü benimsemiş olması gösterilir (İshak b. Hanbel, 1993, s. 31). Me'mûn'un Ehl-i Hadise karşı yıldırma politikaları benimsemesinde Yahya b. el-Mübarek ve Semâme b. Eşras gibi mutezili alimlere öğrencilik yapması ve hilafeti döneminde huzurunda sürdürülen kelam tartışmaları esnasında Ebu Huzeyl Allâf ve İbrahim b. Seyâr gibi mutezili kelamcılardan etkilenmiş olmasının yanı sıra felsefe çevirileriyle oluşan felsefi tutumların da etkili olduğu söylenmiştir (İbn Nâcî, 2020, ss. 501-502).

Me'mun, Mu'tezile'nin teaddüd-i kudemaya yol açabileceği endişesiyle Allah'ın sıfatlarının yaratılmış olduğu görüşünün sonuçlarından biri olan Kur'an-ı Kerim'in yaratılmışlığı tezini benimsemiştir. Me'mun'un bu tercihinin Şii-Zeydiyye düşüncesiyle ilgili olabileceği de söylenmiştir (Saylık, 2019, ss. 2-3). Bu iki mezhep arasındaki kelami konulardaki geçişkenlik bu ayrımı belirsiz kılsa da mihne uygulamalarını başlatan Me'mûn dini tercihinin bu uygulamalara kaynaklık ettiğini göstermektedir. Me'mûn ile başlayan mihne uygulamalarının siyasi sebepleri de bulunmaktadır. Bu sebeplerinin başında Halife Me'mun, kardeşi Emin ile girmiş olduğu taht mücadelesinden Mevali kökenli unsurların desteğiyle başarı kazanması yer almaktadır. Me'mûn, kendisine iktidarı sağlayan mevali unsuru kardeşi Emin'i destekleyen Arap unsuruna öncelmiştir. Halbuki kendisinden önceki halifeler bu kesimleri ve onların savundukları dini düşünce eğilimlerine karşı denge politikaları uygulamaktaydılar (İbn Tayfur & Altar, 1949, ss. 22-47).

Abbasi Devleti'nin kurulmasının ardından geçen ilk iki yüzyılda fıkıh tedvin edilerek mezhepler ortaya çıkmıştır. Daha önceki dönemlerde "Hicaziyûn" ve "Irakiyûn" şeklinde bir ayrım vardı. Mekan bazlı bu ayrım Emevi Devleti'nin yıkılmadan önceki süreçte dini bilgiye ulaşma yöntemi dikkate alınarak ehl-i hadis ve ehl-i re'y şeklinde değişime uğradı. Bu değişimde fıkhi hükümlerin elde edilmesinde re'yin rolünün belirlenmesi merkezi role sahiptir (Birsin, 2018a, ss. 119-120; Kılıçer, 1994, s. 10:520-524; Öğüt, 1994, s. 10:508-512).

Mihne uygulamalarından önce Arap unsur tarafından tercih edilen ehl-i hadis düşüncesi ile daha çok mevali tarafından savunulan ehl-i re'y yaklaşımı arasındaki metodik farklılıklar siyasi tartışmaların

gerisinde kalmıştır. Abbasilerin, kuruluş döneminde ortak oldukları Ali soyunun imameti düşüncesini savuna Şii grupları alt ederek kendi imametlerini ilan etmeleriyle birlikte Şii akımlarla mücadele öncelikli alan haline gelmişti. Ancak Halife Me'mun'un kardeşi Emin ile yaşadığı iktidar mücadelesinde, rakibini destekleyenlerin çoğunlukla Arap kökenli ilim insanlarından oluşan ve toplumsal gücü bulunan Ehl-i Hadis mensubu olması Halife Me'mun'u Mutezile mezhebini ön plana çıkarmasına ve siyasi politikalarla desteklemesine yol açmıştır. Bu bağlamda Me'mun Mürcie, Mu'tezile ve Re'y ehli olarak bilinen ilim insanlarıyla -ki bunların çoğunluğu mevâli idi- yakın ilişkiler kurmuştur (İbn Tayfur & Altar, 1949, ss. 22-47). Buna karşılık iktidar mücadelesi sürecinde kendisine karşıt kesimleri temsil eden ve geniş kitleleri etkileyebilen çoğunluğu Ehl-i Hadis taraftarı ilim ehliyle arasına mesafe koymuş ve onları etkisizleştirmeye çalışmıştır (Câbirî, 2000, ss. 97-98).

Aslında Halife Me'mun, Mihne politikalarını başlatmadan önce konunun ilmi münazara meselesi olarak ele alınmasına imkân sağlamaya çalışmış ve başlangıçta tarafsız kalmayı tercih etmiştir. 218/833 yılında Bizans üzerine sefere çıktığında Birinci Mihne Dönemi uygulamalarını Bağdat'daki naibi İshak b. İbrahim el-Huzâî'ye bir mektup yazarak alimleri, kadıları ve muhaddisleri imtihan etmesini ve Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmeyenleri meclisine getirmesini talep ederek başlatmıştır (Taberî, 1967, ss. 8:331-333; İbn Nâcî, 2020, s. 499). Bu girişimiyle Me'mun başkenti Merv'e taşıdığı dönemde Bağdat'ta oluşan otorite boşluğuna bir daha meydan vermemek için risk oluşturabilecek kesimleri baskı ve kontrol altında almayı amaçlamıştır. Bu ilk mektuptan sonra gelen ikinci, üçüncü ve dördüncü mektuplarla devlet politikası haline getirilen Mihne politikalarını tamamlamaya Halife Me'mun'un ömrü vefa etmemiştir. Kendisinden sonra kardeşi Mu'tasım'ı veliaht tayin etmiş, Mihne uygulamalarını devam ettirmesini ona vasiyet etmiştir (İbn Nâcî, 2020, s. 502). Halife Mu'tasım kardeşinden miras aldığı Mihne uygulamalarını devam ettirmiş, şiddetlendirerek uygulamaya dökmüştür. Mu'tasım'ın ardından hilafete geçen Vasık ise ilk yıllarda Mihne tartışmalarından uzak durmaya çalışmış ise de sonrasında en şiddetli mihne uygulamalarını hayata geçirmiştir (Bozkurt, 2016, s. 11).

İktidarı Ehl-i Hadis düşüncesine mensup Arap unsurların desteklediği kardeşi Emin ile mücadele ederek elde eden Me'mun, iktidarlarının geleceği bakımından Ehl-i Hadisi somu ve mevcut tehlike kabul etmiştir. Bu tehlikeye karşı mücadelede çoğunlukla mevali kökenli Muzetizele alim ve kadılar dayanak olmuştur. Bu alim ve kadıların bir çoğu dönemde itikatta Mu'tezili ancak fıkıh mezhepleri itibariyle Hanefî mezhebine mensup idiler (İbn Teymiyye & İbnu'l Kasım, 1995, s. 6:86-87). Bu durum mihnenin sona erip bizim tercihimizle karşı mihne başladığında fatura yalnızca Mu'tezile'ye değil Hanefî alimlere de kesilmiştir.

Hanefî mezhebi ilk olarak Kûfe'de ortaya çıkmıştır. Ebû Hanife de burada yetişmiştir. Kûfe okulu olarak isimlendirilen bu merkezde de Arap-Mevali ayrımını görmek mümkündür. Emevi devletinde var olan Arap-Mevali çekişmesinin bir sonucu olarak Mevali olan kesim, ağırlıkta Kûfe merkezli bu okula yönelmişlerdir. Ebu Hanife'nin öğrencilerinden on ikisinin kadılık yapmaya uygun olduğunu bizzat söylediği kaydedilmiştir (Ebi'l-Vefâ el-Kureşî, 1993, s. 2:147). Bir kısım tarihçiler Ebû Hanife'nin bu merkezde yetiştirdiği 40 fakih öğrencisinin Harun Reşid döneminden başlayarak kadılık ve Kadû'l-Kudatlık vazifelerine getirildiğini tespit etmişlerdir. Bu öğrencilerden altısı Abbasi Devleti'nde Kadû'l-Kudat'lık yapmıştır. Yirmi sekizi kadılık yapmıştır, ikisi müçtehit imam olarak bilinmektedir ki bunlar Ebû Yusuf ve Züfer'dir (Makdisî, t.y., s. 116). Ebû Yusuf, Abbasi Halifesi Harun Reşid döneminde Kadû'l-Kudat'lık vazifesine getirilmiştir. Ardından devletin önemli merkezlerine atanan kadılar ekseriyetle Hanefî fakihlerden seçilmeye başlanılmıştır. Bu da Hanefiliğin Irak'ta yayılmasına ve yerleşmesine olanak sağlamıştır (İbn Hazm, 1987, s. 2/229).

Mihne Dönemi uygulamaları sırasında Irak'ta bulunan Hanefilerin büyük çoğunluğu Mu'tezile mezhebine mensubudur. Bu dönemde Hanefiler Ehl-i Re'y'in dolayısıyla da Ehl-i Sünnet'in temsilcisi durumuna gelmişlerdir (Makdisî, t.y., s. 167). Ancak Ehl-i Hadis'te kendini Ehl-i Sünnet olarak tanımlamaktadır. Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y arasındaki mücadele bu dönemden önce de vardı. Önceleri sadece ilmi münazara boyutundaki Ehl-i Hadis - Ehl-i Re'y çekişmesi Mihne Dönemi uygulamalarında

Hanefî kadıların etkin rol almalarının ardından siyasi bir boyuta taşınmış ve sonrasında karşı mihne Hanefîlerin ciddi takibatlara uğramasına yol açmıştır.

Mihne döneminde Hanefî fakihlerinin bu dönem düşünce ve uygulamalarını tasvip edip aktif rol alan ve bunlara katılmayanlar şeklinde iki kesime ayrıldıkları görülür. Mihne Dönemi'nde etkin olarak rol alan bazı önemli Hanefî fakihleri: Bişr el-Merisî(ö.218/833) (İbn Kesîr, 1988, s. 9:364), İsa b. Eban(ö.221/836) (Bağdadi, 2001, s. 12:482), Abdurrahman b. İshak(ö.232/846) (Vekî, 918, s. 3:282-283), Muhammed b. Semâ'a(ö.233/848) (Saymerî, 1976, s. 141), Muhammed b. Ebi'l-Leys(ö.235/850) (Ümit, 2016, s. 86), Salih b. Muhammed et-Tirmizî(ö.239/853) (Vekî, 918, s. 3:191), Ahmed b. Ebû Duâd(ö.240/854) (İbn Hallikan, 1977, s. 2:84), Ubeydullah b. Ahmed b. Gâlib(ö.250/864?) (Bağdadi, 2001, s. 12:23), Gassan b. Muhammed el-Mervezî(ö.250/864) (Ahmed b. Hanbel & Abbas, 2001, s. 2:457), Abdullah b. Muhammed el-Halenicî(ö.253/867?) (Bağdadi, 2001, s. 9:270)'dir.

Mihne Dönemi'nde Halku'l-Kur'an fikrini kabul etmedikleri için baskı ve eziyetlere maruz bırakılan Hanefî fakihleri de bulunmaktadır. Bu Hanefî fakihleri: Fadl b. Dükeyn Ebû Nuaym El-Hâfız(ö.219/834) (Kandemir, 1994, s. 10:200-201), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm(ö.224/838) (Ayas, 2017, s. 85), Leys b. Müsâvir(ö.224/839) (Vâiz-i Belhî, 2009, s. 10), Sa'îd b. Süleyman ed-Dabbî(ö.225/840) (Bağdadi, 2001, s. 9:87), Hüseyin b. Muhammed b. Abdillâh en-Neccâr er-Râzî(ö.220/845) (Avcı, 2021, s. 88), Ali b. Ca'd(ö.230/845) (Ş. M. b. A. b. O. Zehebi, 1982, s. 10:460-465), Yahyâ b. Maîn(ö.233/848) (Ş. M. b. A. b. O. Zehebi, 1982, s. 11:87), Fadl b. Gânim(ö.236/850) (Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, 1967, s. 8:642), Bekkâr b. El-Hasan(ö. 233/847 veya 238/852) (Ümit, 2016, s. 92), Bişr b. Velid el-Kindî(ö.238/852) (Darimi & el-Fıkhi, 1939, s. 1:110), Seccâde(ö.241/855) (Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, 1967, s. 8:644)'dir.

Yaptığımız araştırmalar, Mihne Dönemi uygulamalarında etkin olarak rol üstlenen Hanefî alimlerin bulunduğu gibi bunlara denk sayılabilecek bir kesimin olduğu ve birçok olumsuzluğa muhatap olduklarını göstermektedir. Bu durum mihne dönemi uygulamalarının Hanefîler tarafından geliştirilmiş bir proje olmadığını, ancak ehl-i re'y olmaları ve bir kısmının Mutezile ile güçlü bağlarının bulunması sebebiyle hedef haline geldiklerini göstermektedir.

2. Mihnenin Sona Erişi Veya Karşı Mihne

232/847 yılında Halifelîğe gelen Mütevekkil Mihne Dönemi uygulamalarına aşamalı olarak son vermiştir (Suyutî, 1989, s. 537). Mütevekkilin hilafete gelişinden sonra başlayan ve bizim Karşı Mihne Dönemi olarak isimlendirdiğimiz dönem, Mütevekkil'in halifelîğe gelişinin arkasından üç aşamada sonlandırdığı (Gedik, 2019, s. 34) ve 234/848 yılında yine üç aşamalı olarak uygulamaya başladığı (Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, 1967, s. 9:188-189), 237/851 yılına gelindiğinde ise resmi olarak uygulayıp devlet politikası haline getirdiği ve 257/870 yılında Halife Mu'temid'in yeniden başkent olarak Bağdat'a gelmesiyle sonlanan on dokuz yıllık süreçtir. Tarihsel olarak on dokuz yıllık bir süreç olarak sınırlandırılrsa da bu dönemde öncelenen tespit ve yaklaşımların Abbasi hilafeti boyunca Kâdir-Billâh (381-422/991-1031) ve Kâim-Biemrillâh (442-467/1031-1075) dönemi politikalarında görüleceği üzere muhafaza edildiği söylenebilir (Birsin, 2018b, ss. 97-98).

Mihne uygulamalarını sonlandırmak isteyen Mütevekkil, Halku'l-Kur'an konusunun konuşulması yasaklamış, Vâsık zamanında tutuklanıp hapsedilenlerin insanları hepsini serbest bırakmış ve mektuplar yazarak münazara ve cedeli ney etmiştir (Ya'kûbî, 1995, ss. 2:484-485). Ehl-i Hadis mensuplarını saraya çağırarak hediyeler vermiştir. Bu süreç Mütevekkil'in, Ahmed b. İbn Ebû Duâd³'ın yerine getirdiği oğlu Ebû'l-Velîd'i 237/851 de görevden almasıyla son buldu (İshak b. Hanbel, 1993, s. 15). Mihnenin sona erişi, aslında karşı mihnenin de başlangıç tarihi

Halife Mütevekkil'in İkinci Mihne Dönemi uygulamalarının tıpkı Birinci Mihne Döneminde olduğu gibi hem dini hem de siyasi nedenleri vardı. Dini nedenleri arasında Halife Mütevekkil'in de baştan

³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Ebû Duâd Ferec b. Cerir b. Mâlik el-İyâdî (ö. 240/854), önce Dımask'a giderek eğitim almış, sonrasında Basra'ya geçerek Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'tan ders almıştır. Vâsıl b. Atâ'nın öğrencilerinden Heyyâc b. Alâ es-Sülemî ve Bişr b. Mu'temir ile müzakerelerde bulunarak mutezili fikirleri benimsemiştir. Fıkhi bakımdan ise Ebu Hanefe'nin mezhebine tabi idi. (Yavuz, 1999, s. 19:430)

beri Halku'l-Kur'an fikrini benimsememiş olması (İbnü'l-Esir, 1997, s. 6:110), Ehl-i Hadis mensupları ile yakın ilişkilerde bulunması ve kendisinin de Ehl-i Hadis mensubu olması (Saylık, 2019, s. 131) gibi nedenler sıralanmıştır. Mihneyi sonlandırmasının siyasi nedenleri arasında Arap-Mevali çekişmesinde Halife Mütevekkil'in Arap kökenli olması sebebiyle Arapların yanında durmayı tercih etmesi (İbnü'l-Esir, 1997, s. 6:130), mutezilenin halk üzerinde etkili olmaması, aksine ehl-i hadisin toplumun geniş kesimleri üzerinde etkili hale gelmiş olması zikredilir. Bu politika değişikliği ile Mütevekkil halk desteği sağlamayı amaçlamıştır. Onun dönemine gelindiğinde Türk komutanların ordu içerisindeki nüfuzları iyice artmış ve Ali taraftarı muhalefet (alevi) yeniden belirginleşmeye başlamıştır. Bu etkenler Mütevekkili yeni bir denge kurmak üzere mihneyi kaldırmaya sevk etmiştir (İbn Nâcî, 2020, s. 506). Ancak mihnenin kaldırılması karşı mihneye evrilmekle sonuçlanmıştır.

19 yıl süren Karşı Mihne döneminde gerçekleştirilen uygulamaları şöyle özetlenebilir.

Halife Mütevekkil (ö.247/861): Mihne dönemi uygulamalarını sonlandırdıktan sonra üç yıllık bir duraksamanın ardından Karşı Mihne uygulamalarını başlatmıştır. Kelami konularda münazaraları yasaklamış, Ehl-i Hadis mensuplarını desteklemiş, hadis ilmini yaygınlaştırmış, onların ilim halkalarını kurmalarına ve giderek güçlenmelerine olanak tanımıştır. Hanefilerin ve dolayısıyla Ehl-i Re'y mensuplarınına ciddi baskı ve eziyet görmelerine neden olmuştur. Birçok Hanefi kadısı görevlerinden azledilip, alimlerin ders vermeleri yasaklanmış, dövülmüş, hapsedilmiş, sürgüne gönderilmiş, malları müsadere edilmiş, bir kısmının nikahları fesh edilmiş, arkalarında namaz kılınması yasaklanmıştır. (Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, 1967, s. 9:188-189) Ancak Halife Mütevekkil, desteğini alarak hilafet makamına ulaştığı Türk komutanlar tarafından öldürülmüştür (Kırkpınar, 2006, s. 32:212-214). Halife Mütevekkil ordusu tarafından öldürülen ilk Abbasi Halifesidir.

Halife Muntasır Billah (ö. 248/862): Halife Mütevekkil vefat etmeden önce oğlu Muntasır yerine Mu'tez'i veliyaht olarak tayin etmişti. Bunun sebebi Muntasır'ın, babasının karşı Mihne Dönemi'ndeki icraatlarına karşı olması ve Türk komutanlara yakın durmasıdır. Bu durum Muntasır'ı sürgün etmesine sebep olmuştu (Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, 1967, s. 9:175). Ancak Türk komutanların desteği ile babası ve en yakın adamını öldürerek hilafete geçmiştir. Altı aylık halifeliği süresince Hanefilere karşı ılımlı bir tavır sergilemiştir. Ehl-i Hadis mensuplarına verilen ayrıcalıkları kaldırmaya başlamıştır. İkinci Mihne Dönemi uygulamalarını kaldırma yolunda uğraş verirken aniden hastalanarak şüpheli bir şekilde vefat etmiştir (Özaydın, 2006a, s. 32:24-25).

Halife Müstain Billah (ö. 252/866): Babasının intikamını almaya yönelebileceği endişesiyle hilafete Mütevekkil'in çocuklarından biri değil, yeğeni Müstain Billah getirildi. Hilafete Türk komutanların desteği ile gelen Müstain amcasının başlatmış olduğu karşı Mihne Dönemi uygulamalarını kaldığı yerden devam ettirdi (Özaydın, 2006b, s. 32:112-113). Kendisine isyan etmesi endişesi ile Mu'tez ve Müeyyed'i hapsedirdi. Ancak halk ve ordudaki komutanlar Mu'tez'in halife olmasını isteyince başkentten ayrılarak Bağdat'a sığınmak zorunda kaldı. O dönemde Bağdat'ta Halife Mütevekkil Dönemi'nde yaşatılan sürgünler neticesinde Ehl-i Re'y nüfusunda ciddi bir azalma olmuş, bölge ağırlıkta Ehl-i Hadis mensuplarından oluşmaktaydı (Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, 1967, s. 9:348-349). İkinci Mihne Dönemi yanlısı tavırları nedeni ile Halife Müstain Bağdat'ta destek bulmuş, devleti oradan yönetmiştir. Ancak Türk komutanlar bu kez de Mu'tez'i hapisten kaçırıp Samarra'da halife ilan edince devletin 2 halifesi olmuş ve Müstain halifelikten çekilmiştir. Buna rağmen Mu'tez tarafından öldürtülmüştür.

Halife Mu'tez Billah (ö.255/869): Hilafete gelişinin ardından kardeşlerini hapsedtirip orada öldürmüştür. Kendisi için siyasi manada risk oluşturabilecek faktörleri ortadan kaldırdıktan sonra babasının uygulamasını başlattığı İkinci Mihne Dönemi uygulamalarını kaldığı yerden şiddetlenerek devam ettirmiştir. Bu konuda babası ile aynı çizgide yol tutan Halife Mu'tez Dönemi'nde İkinci Mihne Dönemi uygulamalarının en kanlı olayları yaşanmıştır (İbn Kesir, 2018, s. 14:506). Mu'tez'in Meğaribe adını verdiği Araplardan oluşan yeni bir ordusu vardı. Bu ordu sayesinde Türk komutanların gücünü kırmak istiyordu. Ancak Türk komutanlar Meğaribe ile anlaşarak maaşlarını alamamayı bahane edip Mu'tez'i

halifelikten çekilmeye mecbur bıraktılar (Suyutî, 1989, ss. 359-360). Zindana atılan Halife Mu'tez işkencelere dayanamayarak 6 gün sonra vefat etti.

Halife Muhtedi Billah (ö. 256/870): Birinci Mihne Dönemi uygulamalarının en şiddetli dönemlerini yaşatan Halife Vasık'ın oğlu Muhtedi de hilafete Türk komutanların desteği ile gelen halifeler arasındadır. Ancak Ehl-i Hadis mensupları karşıt görüşte olması nedeni ile onun halifeliğini kabul etmediler.(Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, 1967, s. 9:392-393) Yerine Halife Mütevekkil'in küçük oğlu Ebu Ahmed'i getirmek için isyan başlattılar; ancak Ebu Ahmed bu görevi kabul etmedi. Hanefî kimliği ile tanınan Halife Muhtedi Billah halifeliği süresinde Hanefî alimlere uygulanan baskı ve eziyetleri kaldırmış, onlara itibarlarını iade etmiş, yeniden devlet görevlerine ve kadılık makamlarına getirmeye başlamıştır. Ehl-i Hadis mensubu bazı kadıları da Ehl-i Re'y mensuplarına uyguladıkları eziyetler yüzünden görevlerinden almış, sürgüne göndermiştir. İkinci Mihne Dönemi uygulamalarını resmi olarak bitirdiğini ilan etmiş olmasa dahi fiili olarak bu uygulamaları kaldırmıştır. Ancak bu tavırları nedeni ile Ehl-i Hadis mensupları ordudaki Türk komutanları kışkırtması ile Halife Mühtedi Billah'da Türk komutanlar tarafından öldürülmüştür (Bağdadi, 2001, s. 11:284-285).

Halife Mu'temid Allallah (ö. 279/892): Kaynaklarda Halife Mütevekkil'in başlatmış olduğu uygulamaları hedefine ulaştıran Halife olarak zikredilmektedir (Lewis, 2005, s. 89; Watt, 2020, s. 354). Göreve gelir gelmez ilk iş olarak Halife Muhtedi Billah'ın kaldırdığı İkinci Mihne Dönemi uygulamalarını yeniden başlatmış, görevden alınan Ehl-i Hadis mensubu kadıları yeniden göreve getirmiştir. Sürgün edilenleri yurtlarına iade etmiş, hapistekileri serbest bırakmış ve Ehl-i Hadis'e itibarını iade etmiştir. Hanefilere fakihlere diğer Ehl-i Re'y alimlere yaptığı gibi sert muamelede bulundu, göreve getirilen Hanefî kadıları görevden aldı ve yeniden sürgüne gönderdi. Onun döneminde Ehli Hadis olmayanlara yapılan baskı ve eziyetler kaldığı yerden devam ettirildi. Onun dönemiyle birlikte Ehl-i Hadis'in yönetimdeki yeri sağlamlaşmış oldu (Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, 1967, s. 9:474; Bağdadi, 2001, s. 6:284-285). Halife Mu'temid Ehl-i Hadis'in yönetimdeki yerini sağlamlaştırdıktan sonra devlet işleri ile pek ilgilenmedi. Devleti ağılıkta kardeşi Muvaffak yönetti. Orduda çıkan iç karışıkları bastırabilmek adına başkenti yeniden 257/870 yılında Bağdat'a taşıdı (İbnü'l-Esir, 1997, s. 6:294). Bu süreçten sonra giderek artan taht kavgaları ve ordudaki isyanlar devletin mihne hadiseleri ile uğraşmasına engel olmuştur.

Karşı Mihne Döneminde görüşleri sebebiyle görevden el çektirilen bazı Hanefî Kadıları şunlardır: Leys b. Müsâvir(ö.224/839) (Vâiz-i Belhî, 2009, ss. 208-209), Bişr b. Velîd (ö. 238/853) (Kureyşî & tahk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, 1993, s. 1:166-167), Ebu'l Velid b. Ahmed b. Ebû Duâd(ö.239/854) (Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, 1967, s. 9:189), İsmail b. Abdillâh b. Halid(ö. 240/854'ten önce) (İbn Asakir, 1995, s. 8:415), el-Hasen b. Ali b. Ca'd el-Cevherî(ö.242/856) (Boz, 2021, ss. 71-72), Yahyâ b. Eksem(ö. 242/857) (Vekî, 918, s. 2:161), Şuayb b. Sehl er-Râzî Ebû Salih(ö. 246/860) (Bağdadi, 2001, s. 10:335), Ubeydullah b. Ahmed b. Gâlib(ö.250/864?) (Vekî, 918, s. 3:277), Gassan b. Muhammed(ö.235/849) (Ahmed b. Hanbel & Abbas, 2001, s. 2:457), Muhammed b. Eslem(ö.268/881) (Kureyşî & tahk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, 1993, s. 1:404), Bekkâr b. Kuteybe(ö. 270/884) (Furkani, 2021, ss. 15-28), Kadî İsmail(ö.?) (Bağdadi, 2001, s. 7:272)'dir.

Karşı Mihne Dönemi uygulamaları sırasında baskı, eziyet göre ve sürgün edilen bazı Hanefî alimleri şunlardır: Muhammed b. Ebi'l-Leys(ö.235/850) (Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir, 1967, s. 9:188), Hayyân b. Bişr(ö.238/853) (Boz, 2021, ss. 70-75), Salih b. Muhammed et-Tirmizî(ö.239/853) (Vekî, 918, s. 3:191), İsmail b. Abdillâh b. Halid (ö.240/854'ten önce) (İbn Asakir 1995:8:415), Ebu'l Velid b. Ahmed b. Ebû Duâd(ö.239/854) (İbn Kesir, 2018, s. 7:59), Muhammed b. İsa el-Cehmî(ö.240-241/854-855) (Ebu Bekir Ahmed b. Ali, 2002, s. 13:350), el-Hasen b. Ali b. Ca'd el-Cevherî(ö.242/856) (Boz, 2021, ss. 71-72), Muhammed b. Mukâtil er-Râzî(ö.242/856) (Kureyşî & tahk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, 1993, s. 2:134), Ebû Muhammed Yahyâ b. Eksem b. Muhammed(ö.242/857) (Vekî, 918, s. 2:161), Hişam b. Ammar (ö. 245/859) (Ş. Zehebi, 1963, s. 4:303), Ebû Bekr Hilâl b. Yahyâ er-Râzî(ö.245/860) (Kallek, 1998, s. 18:21), Ubeydullah b. Ahmed b. Gâlib(ö.250/864?) (Bağdadi, 2001, s. 12:23), Abdullah b. Muhamed b. Yezîd(ö.253/867?) (Bağdadi, 2001, s. 12:23), Ebû Abdillâh Muhammed

b. Kerrâm(ö.255/868) (Avcı, 2021, s. 86), Câhız(ö.255/869) (Güzel, 2020, s. 186), Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Şeybe b. es-Salt es-Sedûsî eş-Şeybî(ö.262/875) (Sandıkçı, 1999, s. 20:378-379), Ebû Bekr Ahmed b. Ömer (Amr) b. Müheyr el-Hassâf eş-Şeybânî (ö. 261/875) (Kureyşî & tahk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, 1993, s. 1:87-88), Muhammed b. Şucâ el-Selci(ö.266/880) (Bağdadi, 2001, s. 5:350-352), Ebû Bekir Nusayr b. Yahyâ el-Belhi(ö.268-881) (Ak, 2012, s. 29), Muhammed b. Eslem(ö.268/881) (Kureyşî & tahk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, 1993, s. 1:404), Ebû Bekir Nusayr b. Yahyâ(ö.268-881) (Avcı, 2021, s. 85), Süleyman b. Hafs b. Ebî Usfûr el-Ferrâ el-İfrikî(ö.269/883) (İbnü'l-Esir, 1997, s. 6:419), Bekkâr b. Kuteybe(ö.270/884) (Furkani, 2021, ss. 15-28), Ebû Nasr Ahmed b. Abbâs b. Hüseyin el-İyâzî es-Semerkandî(ö.260/874? ya da 275/888) (Kureyşî & tahk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, 1993, s. 1:4), İbrahim b. İshak(ö.277/890) (Kureyşî & tahk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, 1993, s. 1:35), Yahyâ b. Mutarrif(ö.278/891) (Bağdadi, 2001, s. 6:284-285), Sa'd b. Muhammed el-Avfi(ö. ?) (Bağdadi, 2001, s. 10:183), el-Vesîm b. Cemîl el-Âbid (ö.?) (Avcı, 2021, s. 86)'dir.

Görüldüğü üzere tespit edebildiğimiz Hanefî fakihlerinden oluşan mağdur listesi oldukça kabarıktır. Çalışmamız yalnızca Hanefî ilim insanları ve yargı mensuplarıyla ilgili olduğu için Hanefî fakihleri vermekle yetindik. Bu listeye diğer fırkalara mensup kişiler katıldığında yaygın olarak mihnenin sonlandırılması şeklinde adlandırılan bu uygulamaların yeni bir dönemi başlattığını göstermektedir. Bu sebeple bu dönemin "Karşı Mihne" olarak adlandırılmasını tercih ettik.

3. Karşı Mihne Sebebiyle Hanefilerin Bağdat'tan Maveraunnehir'e Göçleri

Mihne Döneminin başaktörü olarak kabul edilen Mu'tezili alimler çoğunlukta fıkhîta Hanefî mezhebine mensuptu. Ancak bu Hanefîlik ile Mutezilenin tamamen örtüşmesi anlamına gelmemekteydi. Mihne döneminde devlet gücünün bir düşüncüyü kabul ettirmek için kullanılması ve buna bağlı haksız uygulamalar Hanefîler arasında Mu'tezili olanlar ve karşıtları şeklindeki bir ayrışmayı hızlandırmış olsa da Karşı Mihnenin ortaya çıkmasıyla Hanefîler mihne olaylarının sorumluları olarak değerlendirilmiştir. Bu dönemde Hanefîler, Mu'tezili, Cehmî, Mürcî ve Kerramî gibi çeşitli isimlerle adlandırılmışlar ve Bağdat'tan ayrılarak Abbasi otoritesinden uzak bölgelere yerleşmeyi tercih etmişlerdir. Bu bölgelerin başında Horasan ve Maveraunnehir gelmiştir (el-Murtazâ, 1316, ss. 19-20; Madelung, 1974, ss. 94-101).

Mihne uygulamalarının geçmişten gelen Ehl-i Hadis – Ehl-i Re'y çekişmesine yeni bir boyut katmış olması göz önünde bulundurulduğunda Karşı Mihne Dönemi'nde Abbasi Devleti'nin yönetiminin Ehl-i Hadis yaklaşımını benimseyen idarecilerin kontrolüne geçmesi Hanefîler açısından zorlu bir sürecin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Mihne uygulamalarının baş aktörü sayılan Ahmed b. Ebi Duâd'ın döneminde Hanefî sayılması okları Hanefîlere yöneltmiştir. Hanefî tabakât kitaplarında Ahmed b. Ebi Duâd'a yer verilmesi, sonraki çağlarda da Hanefîleri Mihne Dönemi uygulamalarını desteklediği kanaatinin oluşmasına sebebiyet vermiştir (Ümit, 2016, s. 79).

Karşı Mihne Dönemi'nde Ehl-i Hadis mensuplarının giderek güçlenmesinin ardından Hanefîlere yönelik oluşan baskı politikaları fiziki müdahaleler ile sınırlı kalmamış Hanefî alimlerinin cerh ve ta'dil âlimlerince sika kabul edilmemesi gibi sonuçlar doğurmuştur. Bu tutumu tümüyle genellemek mümkün olmasa da Ahmed b. Hanbel ile başlayan ve Mihne adı verilen görüşlere karşı sessiz kalmış alimlerin dahi hadis rivayetlerine rezerv konulmuştur (Mes'ûdî, 1986, ss. 9/36-39). Bedeni veya mali zarara uğratılma bakımından da Halku'l-Kuran fikrini benimsemeyen yalnızca sessiz kalan Hanefîler, bu görüşü kabul edenlerin uğradığı akıbetten çoğunlukla kurtulamamıştır. Bu baskılara dayanamayan Hanefî alimleri Abbâsî Devletinin doğu bölgelerine göç etmişlerdir (el-Murtazâ, 1316, s. 21).

Monique Bernards ve John Nawas'ın "İlk 4 yüzyılda Müslüman Hukukçuların Coğrafi Dağılımları" isimli çalışmalarında Mihne Dönemlerine tekabül eden tarihler incelendiğinde Hanefî alimlerinin Irak'ta ve özellikle de Bağdat'taki coğrafya değişimleri görülebilmektedir. Bu çalışmaya göre 250/864 senesine kadarki birinci bölümde İslam âleminin %13'lük bölümünü Hanefî fıkıhçıların oluşturduğunu belirtmektedir. Irak'ta ise o dönemdeki Sünnî alimlerin %20'lik kısmı Hanefîlerden oluşmaktadır ki bu oran diğerleri ile kıyaslandığında en büyük kesimi oluşturmaktadır. (Bernards & Nawas, 2007, ss. 304-305,309) Fakat çalışmada ikinci dönem diye isimlendirilen 400/1000 yılına kadarki kısma

gelindiğinde bu oranlarda ciddi manada bir değişim görülmektedir. Bizim yaptığımız tespitlerde Karşı Mihne dönemi diye isimlendirdiğimiz dönem sonrasına takebül eden bu dönemde Hanediler Irak bölgesindeki Sunniler içerisinde en zayıf konuma düşmüştür. Tam tersi cihette Hanbeli mezhebi alimlerinin sayısında ciddi bir artış meydana gelmiştir. Öyle ki Mihne dönemi diye isimlendirdiğimiz döneme bakıldığında Irak'taki Hanbeli alimlerinin oranı %9 olarak tespit edilmiş iken İkinci Mihne Dönemi diye isimlendirdiğimiz dönemin ardından bu oran %50'lere ulaşmıştır (Bernards & Nawas, 2007, ss. 301-314).

Bernards ve Nawas da yapmış oldukları çalışmada Irak'taki Hanefî nüfuzundaki bu değişimi Mihne döneminde etkin olarak rol almalarına bağlamaktadırlar. Onlara göre etkin rol üstlenenler sebebi ile çekimser kalanlar da aynı şekilde etkilenmişlerdir. Baskı ve eziyetlere dayanamayarak farklı coğrafyalara yönelmeyi tercih etmişlerdir. Bu durum da Irak dışında kalan bölgelerdeki Hanefîlerin oranlarında belirgin bir değişiklik olmamasından da tespit edilebilmektedir.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Karşı Mihne döneminde Hanefîler; kadıların görevlerinden alınmaları, mallarına el konulması, ders halkaları kurmalarının ve oluşturulan halkalara katılmasının engellenmesi, dövülmeleri, hapsedilmeleri, sürgün edilmeleri, Cehmî gibi adları takılması sebebiyle farklı coğrafyalara yönelme arayışı içine girmişlerdir. Bu nedenle de Abbasi Devleti'nin daha az müdahalesinin olduğu özellikle devletin doğu sınırları içerisinde yer alan ve fiilen Samanilerin hakimiyet alanı içerisinde bulunan Horasan ve Maveraünnehir bölgelerine gitmişlerdir. Samani Devleti'nin Hanefî mezhebini destekleyen tutumları bu mezhebin bu bölgede geniş etki alanı elde etmesine katkı sunmuştur (el-Murtazâ, 1316, s. 21).

Horasan'dan Ceyhun nehri tarafından ayrılan bölgeye "nehrin öte tarafı" anlamında Mâveraunnehir adı verilir. Genel manada Ceyhun ve Seyhun nehirleri arasında kalan bölgenin adı olup Horasan bölgesinin doğu ve kuzey tarafına düşer (Cum'a, 2019, s. 264; Özgüdenli, 2003, s. 28:177-180). Suğd, Sugdıyan, Hârizm, Fergana ve Şâş şeklinde temelde beş bölgeden oluşur. Günümüzde Maveraünnehir, Özbekistan, Tacikistan, Kırgızistan ve kısmen Kazakistan devletlerinin sınırları içerisinde yer alır. Çalışmamız itibari ile önem arz eden Buhara, Semerkant ve Nesef (Karşı) klasik taksimde Suğd bölgesi içerisinde yer alan ilim merkezleridir. Günümüzdeyse Özbekistan sınırları içerisinde yer almaktadır.

Maveraünnehir'in Hanefî mezhebiyle tanışıklığı Ebu Hanife'nin öğrencisi el-Cârûd b. Yezîd en-Nisâbü'rî'ye (ö. 173/789) kadar uzanır. (Hasen Şa'bân, 2021, s. 298) Ancak Hanefî mezhebinin bu bölgede sağlam bir ilmi gelenek kurması Mihne Dönemi uygulamalarından kısa bir süre öncesine dayanır. Bölgenin Hanefî fıkhını esas alan ilim geleneği Ebû Hafs el-Kebîr (ö.217/832) (Sem'ânî & thk. Abdurrahman İbn Yahya, 1992, s. 8:47-48), Muhammed b. Kâsım el-Esedî (ö.?), Muhammed b. Selâm (ö.225/839), İsa Gancâr(ö.?), İshak b. Bişr(ö.206-821), Ebu Mukâtil Hafs b. Selem es-Semerkandî (ö.208/823), Ebu Mukâtil Şerîk İbn Ebû Abdülmelik el-Utkî(ö.227/842), Ebu Süleyman el-Cüzcânî (ö.200/816) gibi ilim adamlarının faaliyetleriyle oluşmuştur (Duman & Hoyladı, 2021, ss. 21-23).

Hicri ikinci aşra tarihlenebilen Ehl-i Hadis ve Hanefî çekişmesi (Hatîb el-Bağdâdî, 1996, ss. 449-450) Mâveraünnehir bölgesinde de mevcuttu. Hanefîlerin Mâveraünnehir'e göç etmeleriyle Hanefî alimler sayısal bakımdan artmış oldu. Bağdat'tan gelenlerin Ehl-i Hadis baskısından kaçtıkları da dikkate alındığında Mâveraünnehir'de Ehl-i Hadis ve Hanefî çekişmesinin yeniden ivme kazandığını düşünmek zor değildir. Ancak mezheplerin teşekkül sürecini tamamlamalarıyla birlikte 4/10. yüzyıldan sonraki dönemlerde bu çekişme Hanefî-Şafîî rekabetine evrilmiştir. Nihayette bu tartışmanın galibi olan Hanefîler, Maveraünnehir'de Bağdat Hanefîliğinin usul anlayışından bazı hususlarda ayrışan bir usul geleneği inşa etmişlerdir. Furu fıkıh sahasında da Hanefî klasikleri haline gelmiş eserlerin bir çoğu Maveraünnehir uleması tarafından tedvin edilmiş ve yapmış oldukları içtihatlarla da Hanefî fıkıh ekolünü geliştirmişlerdir (Kaynar, 2024, s. 143).

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, & Abbas, tahk. V. b. M. (2001). *Kitâbü'l-'ilel ve ma'rifeti'r-ricâl* (2. Baskı). Daru'l-Hâni.

- Ak, A. (2012). Büyük Türk Bilgini İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik. 25. *Tebliğ-Mâturîdîliğin Ortaya Çıkışı*, 261.
- Avcı, M. (2021). Horasân Ve Mâverâünnehir Ulemâsı Arasında Ebû Hanîfe Algısı. *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlim Dergisi*, 30, 69-113.
- Ayas, T. (2017). *Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm ve Hadisçiliği* [Yüksek Lisans Tezi]. Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
- Bağdadi, H. E. B. A. b. A. (2001). *Tarihu Bağdad (Tarihu Medineti's-Selâm)*. Daru'l-Garbi'l-İslami.
- Bernards, M., & Nawas, J. (2007). İlk Dört Yüzyılda Müslüman Hukukçuların Coğrafi Dağılımı (A. H. Furat, Çev.). *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 301-314.
- Birsin, M. (2018a). İbn Kayyim'e Göre Re'yy. *İçinde İslam ve Yorum II* (1. bs, C. 1). İnönü Üniversitesi Yayınevi.
- Birsin, M. (2018b). Klasik Hilafet Teorisinin Geliştiği Siyasal ve Sosyal Yapı. *Turkish Studies Comperative Religious Studies*, 13(25), 79-106.
- Boz, S. E. (2021). *Cehmî Oluşu Sebebiyle Tenkit Edilen Râviler* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Bozkurt, N. (2016). Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi. İçinde M. M. Söylemez (Ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi* (2. Baskı, ss. 11-25). Ankara Okulu Yayınları.
- Câbirî, M.A. (2000). *el-Musakkâfun fi'l-Hadareti'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye: Mihnetü İbn Hanbel ve Nekbetü İbn Rüşd* (2. Baskı). Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Murbiyyeti.
- Cum'a, H. A. (2019). Ulemâu Bilâdi Mâverâu'n-Nehr min Hilâli Kitâbi'l-Ensâb li's-Sem'ânî. *Mecelletu Âdâbi'l-Ferâhidî*, 37, 262-280.
- Darimi, & el-Fıkhi, Tahk. H. (1939). *Reddû'l İmam ed-Darimi Osman b. Said alâ Bişr el-Merisî el-Anîd*. Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.
- Duman, S., & Hoyladı, A. (2021). Teşekkül Döneminde Hanefiliğin Farklı Coğrafyalara Dağılması. *Bilimname*, 45(2), 1-42.
- Ebi'l-Vefâ el-Kureşî, M. E. M. A. b. M. (1993). *El-Cevheru'l-Mudiyye fi Tabkâti'l-Hanefiyye* (2. bs, C. 2). Daru Hecer.
- Ebu Bekir Ahmed b. Ali, H. el-Bağdadi. (2002). *Tarihu Bağdat* (Beşşar Avad Maruf, Ed.). Daru'l-Ğarb-el-İslami.
- el-Murtazâ, A. b. Y. (1316). *El-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihal*.
- Furkani, M. (2021). Bekkâr b. Kuteybe: Hanefî Bir Fâkih Ve Âdil Bir Kadı. *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 8(16), 15-28.
- Gedik, F. (2019). *Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Tasavvufî Görüşleri* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Güzel, F. (2020). Câhız. İçinde M. Azimli (Ed.), *Müslümanların Engizisyonu-2* (2. Baskı). Mana Yayınları.
- Hasen Şa'bân, A. M. A. (2021). Ulemâu'l-Mezhebi'l-Hanefî ve Devruhumu's-Siyâsî ve'l-İdârî ve'l-İctimâî fi Bilâdi Mâverâunnehr Munzu Zuhûri's-Sâmâniyyîn Hattâ Ğazve'l-Moğôlî. *Mecelletu'd-Dirâsâti'l-Tarihîyye ve'l-Hadâriyyeti'l-Mısrîyye*, 6(10), 292-339.
- Hatîb el-Bağdâdî, E. B. A. b. A. b. S. (1996). *El-Fakîh ve'l-Metefakkîh* (Ebu Abdurrahman Adil b. Yusuf el-Ğarâzî, Ed.; C. 1). Dâru'l-İbnu'l-Cevziyye.
- İbn Asakir. (1995). *Tarihu Dimaşk*. Daru'l-Fikr Lit-tibaati ven-neşr vet'tavzi'a.
- İbn Hallikan, E.-A. Ş. A. b. M. (1977). *Vefeyatu'l-A'yan ve Enbau Ebnai'z-Zaman*. Daru Sadır.
- İbn Hazm, E. M. A. b. A. S. (1987). *Resâil İbn Hazm el-Endelûsî*. el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr.
- İbn Kesîr. (1988). *El-Bidâye ve'n-Nihâye* (1-14). Daru'r-Reyyan Li't-Turas.
- İbn Kesir. (2018). *El-Bidâye ve'n-Nihâye*. Çağrı Yayınları.
- ibn Manzur, C. E.-F. (1999). *Lisanü'l-Arab*. Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi.
- İbn Nâcî, Y. A. (2020). Siyâsetu'l-Halifetu'l-Abbâsî el-Mutevekkil Alallah Ticâhe Ulemâi Asrihi mine's-Sünne ve'l-Mu'tezile ve Ğayrihim. *Jurnal Al-Sirat*, 18(2), Article 2.

- İbn Tayfur, & Altar, nşr. İ. (1949). *Kitabu Bağdat*. Mektebetü'l-Hancı.
- İbn Teymiyye, & İbnu'l Kasım, thk. A. b. M. (1995). *Mecmû' u'l-fetâvâ*. Mecmu'ati'l-Melik Fehd.
- İbnü'l-Esir, E. H. İ. A. b. M. b. A. (1997). *El-Kamil Fi't-Târih*. Dâru'l-Kütübi'l-Arabî.
- İshak b. Hanbel. (1993). *Zikru'l Mihne İmam Ahmed b. Hanbel*.
- Kallek, C. (1998). Hilâl b. Yahyâ. İçinde *DİA* (C. 18). TDV Yayınları.
- Kandemir, M. Y. (1994). Ebû Nuaym, Fazl b. Dükeyn. İçinde *DİA* (C. 10, ss. 200-201). TDV Yayınları.
- Kaynar, A. (2024). *İkinci Mihne Dönemi'nin Hanefiliğe Etkisi* [Yüksek Lisans Tezi]. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Kılıçer, M. E. (1994). Ehl-i Re'y. İçinde *DİA* (C. 10, ss. 520-524). TDV Yayınları.
- Kırkpınar, M. (2006). Mütevekkil-Alellah, Ca'fer b. Muhammed. İçinde *DİA* (C. 32, ss. 212-214). TDV Yayınları.
- Kureyşî, A. b. M. b. M. E.-V., & tahk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. (1993). *Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*. Daru'l-Hicr.
- Lewis, B. (2005). *Ortadoğu* (S. Y. Kölay, Çev.). Arkadaş Yayınevi.
- Madelung, W. (1974). The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Qur'an. *Sive Studia F M Pareja Octogenario Dicata*.
- Makdisî, el-M. b. T. (t.y.). *El-Bed'ü Ve't-Târih*. Mektebetü's-Sekâfe ed-Diniyye.
- Mes'ûdî, E. H. b. H. b. A. (1986). *Mürücu'z-zehab ve meâdinu'l-cevher* (C. 4). Daru'l-kutubi'l-ilmîyye.
- Öğüt, S. (1994). Ehl-i Hadîs. İçinde *DİA* (C. 10, ss. 508-512). TDV Yayınları.
- Özaydın, A. (2006a). Müntasır-Billâh. İçinde *DİA* (C. 32, ss. 24-25). TDV Yayınları.
- Özaydın, A. (2006b). Müstaîn-Billâh. İçinde *DİA* (C. 32, ss. 112-113). TDV Yayınları.
- Özgülendi, O. G. (2003). Mâverâünnehir. İçinde *DİA* (C. 28, ss. 177-180). TDV Yayınları.
- Sandıkçı, K. (1999). İbn Şeybe. İçinde *DİA* (C. 20, ss. 378-379). TDV Yayınları.
- Saylık, M. (2019). *Abbâsî Halifelerinin Din ve Mezhep Siyaseti*. Akademisyen Kitapevi.
- Saymerî, E. A. H. b. A. (1976). *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*. Daru'l-Kütübu'l-Arabi.
- Sem'ânî, & thk. Abdurrahman İbn Yahya. (1992). *El-Ensâb*. Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmaniyye.
- Suyutî, E.-F. C. A. b. E. B. (1989). *Tarihu'l-Hulefa*. Daru's-Sekâfe.
- Taberî, E. C. M. b. C. (1967). *Târîhu'r-Rusûli ve'l-Mülûk* (C. 8). Dâru'l-Me'ârif.
- Taberi, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir. (1967). *Tarihü't-Taberi Tarihü'r-Rusul ve'l-Müluk* (2. bs). Darü'l-Mearif.
- Ümit, M. (2016). Mihne Uygulamalarında Hanefiler. İçinde M. M. Söylemez (Ed.), *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi* (2. Baskı, ss. 73-98). Ankara Okulu Yayınları.
- Vâiz-i Belhî, E. B. A. b. Ö. b. M. b. D. (2009). *Fezâil-i Belh*. Cengelek.
- Vekî, M. b. H. b. H. el-Ma'ruf. (918). *Ahbâru'l-Kudât*. Alemü'l-Kütüb.
- Watt, W. M. (2020). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi* (O. Demir, Çev.). Ketebe Yayınevi.
- Ya'kûbî, A. b. E. Y. b. C. b. V. (1995). *Târîhu'l-Ya'kûbî* (6. bs, C. 2). Dâru Sâdir.
- Yavuz, Y. Ş. (1999). İbn Ebu Duâd. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 19, ss. 430-431). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-ebu-duad>
- Zehebi, Ş. (1963). *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*. Daru'l-Marife.
- Zehebi, Ş. M. b. A. b. O. (1982). *Siyeru A'lami'n-Nübela* (Ş. Arnavud, Ed.; 2. bs). Müessesetü'r-Risale.

EBÛ MANSÛR EL-MÂTÜRÎDÎ'NİN TEFRİKA VE İHTİLAF KONULU AYETLERE YAKLAŞIMI

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Alimoğlu SÜRME Lİ¹

Öz

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944), Mâverâünnehir bölgesinde yetişmiş önemli bir mütekellimdir. Ehl-i Sünnet bünyesinde teşekkül eden kelim ekollerinden Mâtürîdîliğin kurucusu olarak kabul edilen Mâtürîdî, Sâmâniler döneminde yaşamış olup kaynaklarda kendisine pek çok eser nispet edilmektedir. Ancak bu eserlerden sadece iki tanesi günümüze ulaşabilmiştir. Mâtürîdî'nin kelim görüşleri ile tefsir anlayışını yansıtan Kitâbu't-tevhîd ve Te'vilât adlı eserleri, sözünü etmiş olduğumuz eserlerdir. Te'vilât bir tefsir kaynağı olmasının yanında eserden, Mâtürîdî'nin kelim anlayışını ve diğer mezheplere yönelik yaklaşım ve eleştirilerini de tespit etmek mümkündür. Çünkü o, ayetleri tefsir ederken ilgili konularda kendi kelim görüşlerini serdetmekle kalmamış; muhalif olan mezheplerin o husustaki görüşlerini de eleştirmiştir. Bu bildiride, Mâtürîdî'nin Te'vilât adlı eserinde, ihtilaf ve tefrika ile ilgili ayetleri hangi bağlamda değerlendirdiğini, bu konuda Mâtürîdî'nin temel ölçütünün ne olduğunu, Mâtürîdî tarafından cemaatin açık veya örtük; doğrudan veya dolaylı olarak Ehl-i sünnet olarak yorumlanıp yorumlanmadığı gibi hususları aydınlatmaya gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: *İslam Mezhepleri Tarihi, Mâverâünnehir, Mâtürîdî, Tefrika, İhtilaf.*

Imâm Mâtürîdî's Approach to the Verses Schism and Disagreement

Abstract

Abû Mansûr al-Mâtürîdî (d. 333/944) is an important theologian who emerged from the region of Transoxiana (Mâwarânnahr). He is considered the founder of the Mâtürîdî school within Sunnî Islam. Living during the Sâmânids period, he is credited with numerous works, although only two have survived to the present day. His seminal works, which reflect his theological views and interpretation of the Quran, are Kitâb al-tawhîd and Kitâb ta'vilât al-Qur'ân. Kitâb ta'vilât al-Qur'ân not only serves as a source of Qur'anic exegesis but also sheds light on Mâtürîdî's theological perspective and his criticisms of other schools of thought. In his exegesis of verses, Mâtürîdî not only expounds his own theological views but also critiques the opinions of opposing schools. In this paper, we aim to illuminate how Mâtürîdî interprets verses related to disagreement (ikhtilâf) and schism (tafriqa) in his work . Kitâb ta'vilât al-Qur'ân, what his fundamental criteria are in this regard, and whether Mâtürîdî's interpretation aligns explicitly or implicitly with the Sunni tradition.

Keywords: *History of Islamic Sects, Transoxiana, Mâtürîdî, Schism, Disagreement.*

Giriş

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd'un nispet edildiği Mâtürîd (Mâtürîd), günümüzde Özbekistan Cumhuriyeti'nin sınırları içinde bulunan Semerkant'ın dış mahallesidir. Mâtürîdî, Abbâsiler'in merkezî otoritelerinin oldukça zayıfladığı bir dönemde siyasî bakımdan hilâfete bağlı müstakil beyliklerden Sâmanoğulları'nın Mâverâünnehir'e hâkim oldukları devirde yaşamıştır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte hocası Rey Kadısı Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'nin 248 (862) yılında vefat ettiğine dair bilgiden hareketle III. (IX.) yüzyılın ilk yarısının ortalarında dünyaya geldiği ve ömrünün bir asra yakın olduğu tahmin edilmektedir.

Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencisi olan Ebû Süleyman el-Cûzcânî'nin öğrencisi Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cûzcânî'den ders almıştır. O, yirmi yaşlarında iken hocası Ebû Bekir Ahmed el-Cûzcânî ile birlikte ulemanın reisliğini yürüten ve Dârü'l-Cûzcâniyye'de ders veren Ebû Nasr el-Ûyâzî'den eğitimini tamamlamıştır. Ebû Nasr el-Ûyâzî, yaklaşık kırk öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrencilerden ikisi; fıkıh ve kelâm ilimlerindeki vukufiyetleri ile temayüz eden oğulları Ebû Ahmed el-Ûyâzî ile Ebû Bekir el-Ûyâzî'dir. Ancak bu isimler, Mâtürîdî kadar şöhet

¹ Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı.

bulmamışlardır. Bununla beraber Mâtürîdî, Doğu Hanefî çevrelerde büyük bir âlim olarak mülâhaza edilmesine ve saygı görmesine rağmen Hanefî mütekellimler arasında müstakil bir mezhep kurucusu olarak görülmemiştir. Eş'arî çevrelerde ise asırlar boyu Eş'arî mütekellimlerin kendisinden söz etmediği görülmektedir. Ayrıca söz konusu dönemde Irak bölgesindeki Hanefîler de Mâtürîdî hakkında kayda değer bir bilgiye sahip değildir. Dolayısıyla Eş'arilik uzunca bir süre Sünnî İslam doktrininin bayraktarlığını yürütmüştür. 14. asırdan itibaren Eş'arilik ile Mâtürîdililik arasında büyük benzerliklerin olduğu kabulü ile Mâtürîdililik, Ehl-i Sünnet'in bir kolu olarak ön plana çıkmaya başlamıştır.

Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem, sözünü etmiş olduğumuz üzere merkezi otoritenin zayıfladığı ve siyasî-sosyal değişimlerin yaşandığı bir zaman dilimine tekabül etmektedir. Hayatının yaklaşık 69 yılını Sâmânî Hanedanlığı kubbesi altında geçiren Ebu Mansûr Mâtürîdî (852-944) dönemin en önemli düşünürüdür. Mâtürîdî'nin ilmi derinliğine rağmen ihmal edilmiş bir şahsiyet olması dönemin siyasî konjonktürü ile ilişkilendirildiği gibi yaşadığı bölgenin ilmi merkezlere olan uzaklığı ile de ilişkilendirilmiştir.

Merkezden uzak yerel bir hanedanlık olmasına rağmen geniş bir coğrafyaya hükmetmesi Sâmânîlerin egemenliği altında farklı dinî ve fikrî cereyanların varlığını söz konusu kılmıştır. Dolayısıyla Ortaçağ'da mezhep taraftarları arasında yaşanan çatışmaları Sâmânîler coğrafyasında da görmek mümkündür. Mezhepler arası muhalefet, üretilen metinlerin içeriğini etkilediği gibi fikrî ayrılıklar da mücadele ve çatışmalar üzerinde etkili olmuştur. Bunun yanında toplumsal kargaşaya neden olabilecek ihtilaf ve ayrılıklar, merkezî otorite veya devletler tarafından genellikle kınanmıştır. İhtilafın çekişmeye, çekişmenin düşmanlığa, düşmanlığın ise savaşa ve kan dökülmesine neden olacağına dair yaygın bir kanaat var olsa da iktidarların rahatsızlık duyduğu ihtilaf, genellikle kendi otoritelerini hedef alan yaklaşımlara ilişkin olmuştur. Bu nedenle siyasal iktidarlar kimi zaman varlıklarını koruma adına, farklı gruplar arasındaki ihtilafı ilişkin gündemler oluşturabilmiş ve bu ihtilafı kendi lehlerine kullanabilmişlerdir.

Dini açıdan olaya bakacak olursak ayetlerde ihtilaf ve tefrika ya kınanmış veyahut da yasaklanmıştır. Kur'an'da fikrî ve fiilî ayrılığa dair çeşitli kavramlar kullanılmaktadır. Bu kavramları; ihtilaf, tefrika, tenazu', firk, hizb, şî'a vb. şeklinde çoğaltmak mümkündür. Bir bildirinin sınırlarını aşmaması gayesi ile konumuzu ihtilaf, tefrika ve tenazu' kavramları ile sınırlandıracağız. Bu çalışmamızda, ihtilaf, tefrika ve tenazu' kavramlarının İmam Mâtürîdî tarafından hangi bağlamları ile kullanıldığını ve bu kavramların nasıl yorumlandığı gibi hususları aydınlatmaya gayret edeceğiz. Bahsettiğimiz kavramlar, Kur'an'da, genellikle önceki ümmetler ile ilgili kullanılmış ve mü'minlerin önceki ümmetler veya Ehl-i kitap gibi ihtilafa düşmemeleri tenbih edilmiştir. Bazı ayetlerdeyse muhatap açık bir şekilde İslam toplumdur. Dolayısı ile özellikle vahyin ilk muhataplarını hedef alan ayetlerdeki ihtilaflardan sakındırılması bağlamında cemaat vurgusunun ayetlerin tefsirinde gündeme gelmesi kaçınılmazdır. Mâtürîdî'nin ilgili ayetleri tefsir ederken cemaat ile olmanın önemine dair hangi rivayetleri kullandığı ve bu rivayetleri nasıl yorumladığı hususu ise ayrıca önemlidir. İslam düşünce tarihine yön vermiş önemli bir mütekellim ve aynı zamanda müfessir olan İmam Mâtürîdî'nin Kur'an'daki ihtilaf ve tefrika konulu ayetleri yorumlarken cemaat kavramının içeriğini nasıl doldurduğu; muhalif grupların görüşlerini ihtilaf ve tefrikaya neden olan görüşler olarak görüp görmediği gibi meselelerin aydınlatılması gerek Mâtürîdî'nin düşünce sisteminin anlaşılması gerekse onun İslam bünyesinde ortaya çıkan farklı din anlayışlarına yaklaşımının tespit edilmesi açısından yararlı olacaktır.

1. Mâtürîdî'nin İhtilaf ile İlgili Ayetlere Yaklaşımı

Dilimize Arapçadan geçmiş olan ihtilaf kavramı, Türk Dil Kurumu tarafından en basit anlamı ile anlaşmazlık olarak tanımlanmaktadır. Kaynak dildeki anlamını koruyan ihtilaf sözcüğü ile ilişkili olan ihtilaf etmek, ihtilafa düşmek gibi ifadeler de bir anlaşamama ve uyuşamama durumunu belirtmektedir. İslam düşüncesinde ise ihtilaf, farklı bir görüş benimseme veya farklı görüşlerden birini benimseyerek diğerlerinden farklılaşma anlamlarını ihtiva etmektedir. Bir ihtilaftan söz edilebilmesi için en az iki farklı görüşün olması ve bu görüşlerden biri üzerinde tarafların mutabakat edememesi gerekmektedir.

Dini konulardaki ihtilafın meşruiyeti inanç konuları (usûlü'd-dîn) ve fikhî hükümler (fürûu'd-dîn) olmak üzere temelde iki farklı alanda değerlendirilir. İnanç konularında taraflardan sadece birinin haklı, diğerlerinin hatalı olduğu ifade edilir. Fıkıh ilminde ise ihtilaf icmâ ve ittifakın mukabili bir kavram olarak kullanılmakta olup, Kur'an ve Sünnet'in temel ilkelerinde birleşen ilim adamlarının, "müctehedün fih" denilen ictihada açık konularda muhtelif sebeplerle ayrı kanaatler benimsemesini ifade eder. Yani inanç konularında ihtilaf kabul edilmezken, fikhî konularda ihtilaf kabul edilir.

H-l-f nin türevleri Kurân-ı Kerîm'de 134 ayette geçmektedir. Bunlar çoğunlukla خلف خلفاء vb. sözcüklerdir. İhtilaf ve türevleri ise Kur'an'da çeşitli anlamlarda kullanılmakta olup 45 ayette 51 defa geçmektedir. Söz konusu kavram ve türevleri, gece ve gündüzün ihtilaf etmesi (sürelerinin değişmesi veya aydınlık ve karanlık; çalışma veya dinlenme bakımından farklı olmaları) manasında, çarpıklık manasında, dillerin ve renklerin çeşitliliği (farklılığı) manasında da kullanılmıştır. Konumuz açısından ihtilafın üzerinde duracağımız anlamı ise genellikle çekişme, fikrî anlamda farklı düşünme gibi anlamların söz konusu olduğu ayetler olacaktır.

Kur'an-ı Kerîm'de düşünsel ihtilaflar ve düşünsel ihtilafların sonucu ortaya çıkan farklı tutum, tavır ve gruplaşmalara çeşitli ayetlerde dikkat çekilmektedir. Bu ayetlerin bir kısmında insanoğlunun evvelde tek bir ümmet olduğu, insanların daha sonra ihtilaf ettikleri ve Allah'ın insanlar arasındaki ihtilafları çözüme kavuşturacak peygamberler gönderdiği belirtilmektedir. Bakara 2/213. ile Yunus 10/19. ayetler bu bağlamda zikredilebilir. Ayette geçen ümmet ibaresini başka bir ayet ile sınıf olarak tefsir eden Mâtürîdî'ye göre, insanoğlu da diğer canlılar gibi bir tür olup Allah, bu tür içerisinde bir sınıfı seçmiş, peygamber ve kitap göndererek onlara ikramda bulunmuş ve onları yüceltmıştır. Allah, Kitap ve Peygamber göndermiş; böylelikle Resul, insanların ihtilaf ettikleri hususlarda kitap ile insanlar arasında adaletle hükmetmiştir. İnsanlara peygamber ve kitap gönderildiği halde aralarında, çekişme ve kıskançlık nedeniyle ihtilaf doğmuştur. Allah, müminlere ihtilafa düştükleri konulardaki gerçeği, lütfu ve iradesi ile göstermiştir. Yani müminlerin hidayete ermesi ve ihtilaflardan korunması Allah'ın izni ile vaki olmuştur. Mâtürîdî'nin bu konuda, Allah'ın herkesin iman etmesini dilediğini; iman ve küfrü tercih edenin insanlar olduğunu savunan Mu'tezile'yi eleştirdiği görülmektedir. Ona göre bu ayet, Mu'tezile'nin görüşünü çürütmektedir.

İhtilafa ilişkin ayetler genellikle önceki ümmetlerin ihtilafları hakkında kullanılmıştır. Önceki ümmetlerin ihtilafı ile ilgili ayetlerde ihtilaf şu bağlamlarda kullanılmıştır: Kitaba karşı tavır alıp onunla amel etmeyenlerin ihtilafı (Bakara 2/176), kendilerine apaçık deliller geldikten sonra aralarındaki çekememezlik (bağiy) yüzünden ihtilaf etmeleri (Bakara 2/213, Yunus 10/19, Âli İmran 3/19), küfürde ayrılığa düşmeleri (Âli İmran 3/105) dinde parçalanma (Bakara 2/253), Peygamberlerin ardından ümmetlerinin ihtilafı, Hz. İsa'nın ölümü ile ilgili tartışmalar (Nisa 4/157) ile ilgili kullanılmıştır. Bakara 2/176. ayette ihtilafa düşenlerden kastedilenin kitaba karşı tavır alıp onunla amel etmeyenler olduğunu dile getiren Mâtürîdî, geçmiş ümmetlerin ihtilafına ilişkin anlatımların vahyin muhatapları için bir uyarı mahiyeti taşıdığı görüşündedir. İhtilaf edenlerin muhalefeti şiddetli düşmanlık, uzun süren bir sapıklık ve derin bir muhalefet olup içinde buldukları anlaşmazlık süresizdir. Bu nedenle mü'minlerin ihtilaftan sakınması gerekmektedir. Önceki ümmetlerin ihtilaflarının bağlamı hususunda Mâtürîdî'nin Âli İmran 3/19. ayetini tefsirinden de söz etmek yararlı olacaktır. Mâtürîdî, bu ayeti tefsir ederken Bakara 2/253 ile Âli İmran 3/105 ayetlerini kullanmaktadır. Ayette geçen ihtilaf ile iki anlamın kastedilmiş olması muhtemeldir. Bunlardan biri ihtilafın küfürde ayrılığa düşmek anlamına gelebileceğine dair görüş olup bu anlam Âli İmran 3/105 ayetindeki kullanım gibidir. Diğeri ise ihtilafın dinde parçalanmak anlamında kullanılmış olabileceğine dair ihtimaldir. Mâtürîdî, ihtilafın bu anlamı ile kullanımının Bakara 2/253 ayetindeki kullanım gibi olduğunu belirtmektedir. Mâtürîdî'nin dikkat çektiği bir diğer husus ise ihtilafın cehaletten kaynaklanmadığı aksine kendilerine ilim geldikten sonra aralarındaki çekememezlik nedeniyle ihtilafın vuku bulduğu hususudur. Mâtürîdî'nin yorumuna göre Ehl-i Kitap, İsrail'den sonraki peygamberler kendilerinden olduğu için son peygamberin de kendi aralarından biri olmasını beklemekteydiler. Fakat arzuları gerçekleşmeyince kıskandılar ve son peygamberin getirdiği dine

muhalefet ettiler. İhtilafın, insanlar arasındaki çekememezlikten (nefsani arzulardan) kaynaklandığı Âli İmran 3/19. ayeti ile Câsiye 45/17. ayetinde de vurgulanmaktadır.

Naslarda dinin aslı yapısını ve ümmetin bütünlüğünü bozacak her türlü parçalanma yasaklanmakla birlikte en tehlikeli olanı, geçmiş ümmetlerde görüldüğü gibi fikrî ve siyasî bölünmelerin dinde kalıcı firkalaşmalara, bunun da dinî metinlerin ve hükümlerin tahrifine yol açmasıdır. Dinde tefrika ve ihtilâfın sebebi, vahiyle gelen bilgilere muhalefet edip nefsanî arzulara uyma ve taşkınlık yapma (bağy) şeklinde ifade edilmektedir. Mâtürîdî ise ihtilaftan sakınmayı Allah'ın iradesine bağlamaktadır. Bakara 2/253. ayette (peygamberlerden) sonra gelenlerin Allah'ın dilemesi durumunda ihtilaf edip birbirleriyle savaşmayacağı belirtilmektedir. İnsanların ihtilaf etmesi ve savaşmasını ilahi meşiet ile ilişkili olarak ele alan Mâtürîdî, açıklamalarını ve delillerini Mu'tezile'nin konu hakkındaki görüşlerinin eleştirisi üzerine bina etmektedir. Ayeti kerimede "...Allah, dileyseydi birbirleriyle savaşmazlardı..." ibaresi yer almasına rağmen Mu'tezile'ye göre Allah insanların savaşmalarını ve ihtilafa düşmelerini istememiştir. Ayetten Allah'ın fiillerinin ilahi iradeye dâhil olduğu anlaşılmasına rağmen Mu'tezile, Allah'ın dilediğini yapamayacağını savunmuştur. Onlara göre Allah, insanların farklı görüşlere ayrılmasını istememiş, insanlar kendileri fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Mâtürîdî, ayeti ayet ile tefsir etme yöntemini eserinde sıklıkla kullanmakta ve bu hususta Hud 11/118-119 ayetlerini "Rabbin dileyseydi insanları elbette tek bir ümmet yapardı. Fakat onlar hep ihtilâf içinde olacaklardır, rabbinin esirgedikleri müstesna; zaten O insanları buna uygun yaratmıştır. Böylece rabbinin, "Andolsun ki cehennemi hem insanlar hem cinlerle dolduracağım" sözü yerini bulmuş oldu." görüşlerine delil olarak getirmektedir.

Hud Suresi'nde ihtilaf etmenin insanın yapısında var olan bir nitelik olduğu ancak Allah'ın merhamet ettiklerinin ihtilaftan korunacağı beyan edilmektedir. Bakara Suresi'nde geçen ayeti kerimede ise ihtilaf sonucunda bir kesimin inandığı bir kesimin ise inkâr ettiği belirtilmektedir. Yani söz konusu ayetlerde, ihtilaf salt olumsuz bir eylem olarak vasıflandırılmamaktadır. İhtilafın olağanlığına ve insanın ihtilaf etmesinin sünnetullah (ilahi bir kanun) olduğuna dair çıkarımlarda bulunmak da mümkündür. Bunun yanında neticeleri itibarıyla ihtilafın olumlu veya olumsuz olarak kabul edileceği sonucuna da ulaşılabilir.

İhtilafa ilişkin olarak açık bir şekilde ilahi vahyin muhataplarına hitap edilen ayetler ise ihtilaf ve tefrika kavramlarının beraber kullanıldığı Âli İmran 3/105 , Müslümanların ihtilafa düşebilecekleri bir duruma işaret eden Enfal 8/42 , insanlar arasındaki ihtilaf nedeniyle kitabın vahyedildiğine vurguda bulunan Nahl 16/64 ve ihtilaf edilen hususlarda hükmün Allah'a ait olduğuna dair Şûra 42/10. ayetleridir. Bu ayetlerde, mü'minler öncekilerin ihtilaf ve tefrikaya düştükleri gibi ihtilaf ve tefrikaya düşmekten sakındırılmakta, ihtilafa düştükleri konularda aralarında hükmetmesi için Allah'ın peygamberine kitap verdiği dile getirilmekte, ihtilafa düşülen her hangi bir şeyin hükmünün Allah'a ait olduğu uyarısında bulunulmakta ve tarihi bir olaya atıfla mü'minlerin ihtilafa düşebilecekleri belirtilmektedir.

Mâtürîdî, "Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın..." ayetini tefsir ederken En'âm 6/153. ayeti kullanmakta ve Allah'ın yolundan ayırarak diğer yolların parçalanma olduğunu, parçalanmanın da "şeytan yolu" olduğunu belirtmektedir. Mâtürîdî'ye göre "parçalanmalar gibi" anlamına gelen "kellezîne teferrekü" lafzının, Allah'ın açtığı ve peygamberlerin gösterdiği yoldan ayrılanlar, anlamına gelmesi de muhtemeldir, zira böyleleri kendileri için çeşitli bid'atlar icad etmişler, dinlerini hevâlarına uydurmuşlardır. Mâtürîdî, Allah'ın mü'minleri bundan sakındırdığını ve bütün hayırların, tâbi olmakla gerçekleştiğini belirtmektedir. Mâtürîdînin, bu ayeti tefsir ederken, bu ve benzeri ayetlerde çoğunlukla kendilerinin kastedildiğini dile getiren Ehl-i Sünnet'ten farklı olarak, Allah'ın ve peygamberinin yoluna tabi olanların karşılık geldiği herhangi bir dini-toplumsal gruptan söz etmemesi; bid'at icad edip dinlerini hevalarına uyduranların kimler veya hangi firkalar olduğunu belirtmemesi anlamlı ve önemlidir. O ayetlerde söz edilen topluluklar ile İslam bünyesinde ortaya çıkan topluluklar arasında herhangi bir ilişki kurmamış ve konu ile ilgili ayetlerde muhalif gruplardan genellikle söz etmemiştir.

2. Mâtürîdî'nin Tenâzu' ve Münaza'a ile İlgili Ayetlere Yaklaşımı

Kur'an-ı Kerim'de ihtilaf, anlaşmazlık, çekişme ve firkalaşma ile ilgili pek çok ifade kullanılmaktadır. Bunlardan biri de tenâzu' ifadesidir. Tenâzu' ve Münaza'a- karşı çıkmak, çekişmek ve

mücadele etmek gibi anlamlara gelmektedir. Tenâzu' tartışılan bir konu hakkında tarafların uzlaşma sağlayamaması, ihtilaf ederek aralarında husumet doğmasıdır. Râgıb el-İsfahânî'ye göre, ihtilaf ve muhalefet kişinin halinde ve sözünde diğerinden farklı bir yol izlemesi anlamına gelmekte olup ihtilafın sözde vaki olması halinde bu durum niza' (çekişme) ve mücadeleye neden olmaktadır. Yani kesin bir ayırım yapmak mümkün olmamakla beraber, İsfahânî'nin tanımından hareketle ihtilafın düşünsel ve söz konusu düşüncenin dile getirilmesi boyutunun; tenâzu'un ise eylem boyutunun ağır bastığı söylenebilir.

N-z-'a ve türevleri Kurân-ı Kerîm'de 20 ayette geçmektedir. Konu ile ilgili ayetlerin bir kısmı geçmiş ümmetler hakkında (Kehf 18/21 , Taha 20/62,), bir ayet cennet tasviri hakkında (Tur 52/23), diğer ayetler ise (Ali İmran 3/152 Nisa 4/59 Enfal 8/43,46) vahyin muhatapları hakkındadır. Ali İmran 3/152. ayette okçular tepesinden ayrılmaması emredilenlerin, emir konusunda tartışmalarına ilişkin-Peygamberin emrine riayet etmeme, isyan bağlamında kullanılmaktadır.

Nisa 4/59. ayette geçen tenâzu' hakkında farklı bir yorumda bulunan Mâtürîdî, tenâzu'un âlimler arasında olacağını belirtir. Allah, bu ayet ile emir sahiplerine itaati emretmektedir. Fıkıh ehline ise ihtilaf ettikleri konularda, Allah'a ve Resulünün sünnetine müracaat etmeyi emretmektedir. Rasul yoksa da sünneti vardır. Mâtürîdî ilgili yerde Rafıza'ya eleştiride bulunmakta ve imamlara itaati farz olarak görmelerinin dini bir dayanağı olmadığını savunmaktadır. Ona göre eğer imamlar itaati farz olan emirler olsaydı o zaman ayette, anlaşmazlığa düştüğünüz hususlarda imama müracaat edin denmesi gerekirdi.

Enfal 8/43,46. ayetlerde "Allah sana onları uykunda az gösteriyordu. Eğer sana onları çok gösterseydi elbette gevşerdiniz ve o iş hakkında birbirinizle çekişirdiniz..." Tenâzu' kelimesi ayette müminlerin birbirleriyle çekişmemeleri aksi durumda korku ile zaaf gösterecekleri ve güçlerini yitirecekleri anlamalarında kullanılmaktadır. Mâtürîdî'ye göre özellikle savaş esnasında ihtilaf ve tenâzu' dan sakınılması emredilmektedir. Mâtürîdî tenâzu'un yani müminlerin birbirleri ile çekişmesinin ihtilaf doğuracağını; ihtilafın iftiraka (fırkalaşmaya götüreceğini), fırkalaşmanın zaaf doğuracağını ve bu zaafın müminlerin cesaretinin kırılmasına neden olacağını belirtir. Mâtürîdî'ye göre tenâzu', buğza, buğz ise birbirinizle uğraşmanıza neden olur ve bu durum sizi düşman ile cihaddan (mücadeleden) alıkoyar.

İlahi dinler, muhataplarını, ihtilaf, tenâzu' ve tefrikadan sakındırarak tevhid inanışında bir araya gelmeye davet etmekte; iyiliği emredip kötülükten sakındırma gibi temel ilkeler vaz etmektedir. İslam dininin en önem verdiği ilke tevhid inancı olup çeşitli ayetlerde; Allah'a şirk koşma, büyük bir zulüm olarak tanımlanmakta (31/34) ve Allah'ın kendisine eş tanıyanları affetmeyeceği ancak bunun dışındaki diğer tüm günahları bağışlayabileceği (Nisa 4/176) ifade edilmektedir.

Allah inancına yönelik sözünü ettiğimiz tevhid anlayışının birtakım toplumsal yansımaları olduğu söylenebilir. Hayatın her alanında tevhide dayalı bir bakış açısının net olarak belirmediği zihni yapıda ikilem ve parçalanma oluşmaktadır. Şirk adı verilen parçalanma; insanın Allah'a, kendisine ve kader birliği ettiği topluma yabancılaşmasını beraberinde getirmektedir. Zihni ve ruhi hayatta meydana gelen bu parçalanma fert ile sınırlı kalmamakta, parçalanmış bir düşünce yapısının faturası, cemiyeti ve hatta kişinin statüsüne bağlı olarak dünyayı bile sarsacak boyutlara ulaşabilmektedir. Bu nedenle Mâtürîdî'nin Te'vilât adlı eserinde konuya ilişkin ayetleri yorumlarken birlik vurgusunda bulunduğu görülmektedir.

3. Mâtürîdî'nin Tefrika ile İlgili Ayetlere Yaklaşımı

Sözlükte "ayırma, ayırt etme, parçalama; dağılma, parçalanmışlık" anlamlarına gelen tefrika, terim olarak belirli bir dinî, fikrî veya siyasî birliğe sahip insan topluluklarının bölünüp parçalanmasını, firkalara ayrılmasını ifade eder. Tefrikanın karşıtı vahdet veya cemâattir. Tefrika, "görüş ayrılığına düşme" anlamına gelen ihtilâfla yakından ilişkilidir. İhtilâf bazı durumlarda tefrika ile eş anlamlı gibi kullanılsa da genelde fikir ayrılıklarını belirtir. Ancak dinî yorumlarda ortaya çıkan görüş farklılıkları derinleşerek sosyal ve siyasal parçalanmalara yol açabilir.

F-r-k ve türevleri Kur'an'da 62 yerde geçmektedir. Firk, bölük anlamında (Şuara 26/63); Ferîk, diğerlerinden ayrılan bir topluluk (cemaat) anlamında (Âli İmran 3/78, Bakara 2/85,87,146, Şûra 7, Mü'minûn 109, Meryem 73); anlamda bazı nüans farklılıkları olmakla beraber iki şeyin arasının ayrılması anlamında (Maide 25, Mürselat 4, Duhan 4, İsra 106, Bakara 102, 136, 285, Nisa 150,152, Enâm 159, Kehf

78, Kıyame 28 Taha 94); hak ve batılın ayrılığı hakkında (Bakara 53,185, Furkan 1, Enbiya 48, Enfal 29,41); kalbin korku ile bölünmesi anlamında (Tevbe 56) kullanılmaktadır.

Mâtürîdî, Âl-i İmrân 3/103. ayeti tefsir ederken Allah'ın ipinden maksatın ne olduğuna dair çeşitli rivayetlere yer vermektedir. Bu rivayetlerden birinde Allah'ın ipinin Kur'ân; ötekinde ise Müslüman toplum olduğu belirtilmektedir. İbn Mesûd'a dayandırılan bir rivayete göre ise Allah'ın ipinden maksat cemaattir. Allah, birliği emretmekte ve tefrikayı yasaklamaktadır. Tefrikadan sakınmanın önemine dair uzun bir bahis açan Mâtürîdî, bu bağlamda cemaat ile ilgili şu hadisleri zikretmektedir:

"Bir karış kadar bile cemaatten ayrılan, boynundan İslam halkasını çıkarmış olur." Mâtürîdî, cemaati, ihtilafın ve tefrikanın zıddı olarak kullanıyor olsa da konu ile ilgili ayetleri tefsir ederken cemaat ile Ehl-i Sünnet'i kastettiğine dair açık bir beyanı ile karşılaşmadık.

"Şeytan, tıpkı koyun sürüsüne saldıran kurt gibidir; tek başına olan, sürüden uzakta kalan ve تنها yerde bulunan koyunu yakalar. Binâenaleyh parçalanıp ayrılmaktan sakının! Cemaate, topluma ve bu mescide sarılın!"

Hz. Ali'den de şöyle rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber bir gece üç defa bana seslendi, sonra da "Ümmetimde ihtilaf zuhur edecek" dedi. Ben; öyle bir durum ortaya çıktığında ne yapmalıyız? diye sordum. Buyurdu ki: "Allah'ın kitabına sarılın! Çünkü onda sizden öncekilerin tarihleri, sizden sonrakilerin de haberleri vardır. Orada aranızdaki olayların hükmü vardır. Zalimliğinden dolayı kim onu terk ederse Allah, onun boynunu kırar. Doğru yolu ondan başka yerde arayanı Cenab-ı Hakk sapıklığa düşürür. O, Allah'ın en sağlam ipidir...."

Allah'ın ipi'nden maksadın Allah'ın dini olduğuna dair bir yorumdan söz eden Mâtürîdî, ip anlamına gelen "habl" ile ahid, yani verilen sözün kastedildiğini ifade etmektedir. Buna göre sanki Allah, Kur'ân'daki ahitlere sarılmayı, onlara vefa göstermeyi ve onları korumayı emretmektedir .

Mâtürîdî, Âl-i İmrân 3/103. ayeti, ayet ile de tefsir etmekte Enâm, 6/153. ayetini ilgili yerde zikretmektedir: "Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun; (başka) yollara sapmayın; sonra onlar sizi Allah'ın yolundan ayırırlar." ayetin siyakında Allah'a hiçbir şeyi şirk koşturmaya, anne-babaya iyiliğe, açık veya gizli kötülüklerden sakınmaya, adaletli olmaya, yetim hakkını gözetmeye vb. temel ilkeler ile ilgili çeşitli emirler yer almakta akabinde "şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur" ibaresi gelmektedir. Sırat-ı müstakime tabi olmayanların, yani başka yollara sapanların tabi olduğu yollar, onları Allah yolundan ayıracaktır.

Âl-i İmrân 3/103. ayetin devamında, "...sizler düşman idiniz de Allah kalplerinizi birleştirdi. Allah'ın nimeti sayesinde kardeş oldunuz..." manasındaki ibareleri, Allah'ın lütfu olarak yorumlayan İmam Mâtürîdî, bu konuda kendilerine muhalefet eden Mu'tezile'yi eleştirmektedir. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah, Müslümana verdiği nimet ve lütfun aynısını kâfire de vermektedir. Âl-i İmrân 3/104'de ise "İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü engelleyen bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir." buyurulmakta ve takip eden ayette (Âl-i İmrân 3/105) tekrar ihtilaf ve tefrikadan sakınılması emredilmektedir. Âl-i İmrân 3/105. ayette ihtilaf ve tefrika kavramları birada geçmektedir.

Mâtürîdî, "Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın..." mealindeki Âl-i İmrân 3/105. ayeti tefsir ederken "...Başka yollara sapmayın; sonra o sizi Allah'ın yolundan ayırır..." mealindeki Enâm 6/153. ayeti tekrar zikretmektedir. Ona göre bu ayette, parçalanmanın şeytanın yolu olduğu ifade edilmektedir. "Parçalanınlar gibi" ibaresi ile Allah'ın ve peygamberlerin gösterdiği yoldan ayrılanların kastedilmiş olabileceği ihtimalini dile getiren Mâtürîdî, böyle kimselerin bid'atlar icat etmiş ve dini hevalarına uydurmuş kimseler olduğunu söylemektedir. Allah'ın mü'minleri bu gibi tutumlardan sakındırdığını belirten Mâtürîdî'ye göre, Allah, bize, bütün hayırların tabi olmakla gerçekleşeceğini bildirmektedir. İlgili yerde Mâtürîdî, herhangi bir İslam yorumuna, İslam bünyesinde ortaya çıkan herhangi bir düşünsel sistem veya fırkaya referansta bulunmamakta; tabiiyyetin Allah'ın rasulüne olması gerektiğini belirtmektedir.

Sonuç

İslam düşüncesini genel hatları ile değerlendirecek olursak müminler arasındaki birlik ve beraberliği bozabilecek türden ihtilâfların kınanmış olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber her görüş ayrılığının, kınanan tefrika ve ihtilâf çerçevesinde ele alınmadığı bilinmektedir. Nitekim bilgi ve anlayış farklılığından kaynaklanan ihtilâflardan kaçınmak mümkün değildir. Naslarda kınanan bölünme ve fırkalaşma, itikadî konularda zan ve keyfi arzulara dayalı görüşlerle doğru yoldan ayrılmak, sübjektif değerlere veya siyasal ideolojilere uyararak dini tahrif etmek, iç kargaşaya yol açıp müslümanların birliğini parçalamaktır. Nasları anlama ve uygulama çabasıyla ictihada açık hususlarda farklı yorumların ortaya konulması Kur'an'da övülen düşünme, akletme ve ibret alma gibi iyi niyetli zihni çabaların bir neticesi olup kınanan tefrika sınırları içinde yer almaz.

İslam düşünce tarihinin önemli mütekellim ve müfessirlerinden olan İmam Mâtürîdî ise konuya ilişkin ayetleri tefsir ederken ihtilaf, tenazu' veya tefrikayı herhangi bir grupla açıkça ilişkilendirmekten kaçınmış, ayetleri bağlamları ile değerlendirmeyi tercih etmiştir. Ayrıca o, ayetleri tefsir ederken rivayetlere nadiren müracaat etmiş genellikle konu ile alakalı diğer ayetlerden yararlandığı bir tefsir metodu geliştirmiştir. Bunun yanında cemaat vurgusunda bulunan Mâtürîdî'nin cemaat ile Ehl-i sünnet'i özdeşleştirmemesi dikkate alınması gereken bir durumdur. Mu'tezile ile Bâtıniyye'yi yoğun olarak eleştirdiği Te'vilat adlı eserinin incelediğimiz bölümlerinde o, cemaatten kopmanın İslam'dan çıkmakla eş değer olduğuna işaret eden bazı rivayetlere yer vermekle beraber hangi grupların bu kapsamda değerlendirileceğinden söz etmemiştir. Cemaat veya birlik olmayı Ehl-i sünnet'in din anlayışına tabi olmak olarak mutlaklaştırmaması, Mâtürîdî'nin dönemin dinî ve siyasî konjunktüründen mutlak anlamda azade olduğuna yorumlanamasa da ötekine hayat hakkı tanımayan yaklaşımlardan uzak ilmî bir çizgiye sahip olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

İmam Mâtürîdî, konu ile ilgili ayetlerin tefsirlerinde genellikle Mu'tezile ve Rafıza'ya eleştiri yöneltmekte ve mü'minlerin ihtilafa düşmemesini Allah'ın lütfu olarak değerlendirmektedir. Mü'minlerin ihtilaftan sakınmasını ilahi meşiet ile ilişkilendirdiği mevzubahis tutumunda muhatabının Mu'tezile olduğu görülmektedir. Ona göre konu ile ilgili ayetler, Allah'ın insanların ihtilaf etmesini istemediğini savunan Mu'tezile'nin görüşlerini çürütmektedir. Rafıza ise imamlara itaati farz görmesi nedeni ile Mâtürîdî'nin eleştirilerine muhatap olmuştur. Mâtürîdî'ye göre imamlar itaati farz olan kişiler olsaydı ayette "...sizden olan ulu'l-emre itaat edin..." emri yerine açıkça imamlara itaat edilmesinin emredilmesi gerekirdi.

Sonuç olarak İmam Mâtürîdî, konu ile ilgili ayetlerde cemaat ile muayyen bir mezhebi kastetmemiştir. Ancak o, fırkalaşmanın ve parçalanıp bölünmenin dinde bid'at ihdas etmek ve dini hevaya tabi kılmak olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla açık bir şekilde olmasa da dolaylı veya örtük bir biçimde sünnete ve cemaate muhalefet eden grupları veya şahısları, bid'at görüşler benimseyen kimseler ve gruplar olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Çünkü o, ayetleri tefsir ederken yer yer ilgili ayetlerin hangi grupların hangi konudaki görüşünü nakzedtiğini belirtmektedir. Ancak bununla beraber Mâtürîdî'nin incelediğimiz ayetlerde açık bir şekilde İslam toplumunda tefrikaya neden olan grupları zikretmekten kaçındığını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm. Mısır: Dârü Kütübi'l-Mısriyye, 1364.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. el-Müsned. İstanbul, 1992.
- Altıntaş, Ramazan. "İslam Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (1996), 111-121.
- Başoğlu, Tuncay. "Tefrika". 40/279-281. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2011.
- Kütükcü, Elif. İhtilâfın Epistemolojisi ve Dini Çeşitlilik. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Macit, Nadim. "Samani Hanedanlığı Kubbesi Altında Fikirler, İnançlar ve Mâtürîdî". Buca Eğitim Fakültesi Dergisi 53 (2022), 587-610.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi 2. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Bekir Topaloğlu - Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. Te'vilâtü'l-Kur'ân. thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed en-. Tebsîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Ömer, Ahmed Muhtar. Mu'cemü'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-mu'asıra. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". 28/160-165. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2003.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-. Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'ş-Şamiyye, 2009.
- Usta, Aydın. "Sâmâniler Döneminde Hanefî Mezhebi". Bütün Yönleriyle İmam-ı A'zam ve Hanefîlik Sempozyumu. 237-240. Eskişehir, 2015.
- Watt, Montgomery. "Mâtürîdî Problemi". çev. İbrahim Hakkı İnal. İmam Mâtürîdî ve Maturidilik. ed. Sönmez Kutlu. 149-154. Ankara: Kitâbiyât, 2. Basım, 2006.

İSLÂM TARİHÇİLİĞİ BAĞLAMINDA TÂRİH-İ BUHÂRA'DA ANEKDOT KULLANIMI

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KAYA ÜNAL¹

Öz

Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Nerşahî'nin 332/943-944 senesinde Arapça olarak kaleme aldığı ve Sâmanî hükümdarı Nuh b. Nasr'a sunduğu Târîh-i Buhâra'yı Ebû Nasr el-Kubâvî 522/1128 senesinde Farsçaya çevirmiştir. Bu kitap günümüze Kubâvî'nin tercümesini gözden geçiren Muhammed b. Zufer'in 574/1178-79 senesinde yazdığı versiyonuyla ulaşmıştır. Ayrıca bu süreçte kitaba başka metinlerden de eklemeler yapılmıştır. Bu sayede kitap erken dönemde kaleme alınmış bir şehir tarihi olmanın ötesine geçmiş, Buhâra'yla ilgili bilgilerin üç asra yakın bir süre boyunca derlenmesi ile vücuda geldiğinden kaynaklık değeri artmıştır. Târîh-i Buhâra şehrin kuruluşundan itibaren gelişim süreci, İslâm fetihleri sonrasında yaşanan değişimler, coğrafî, mimarî ve kültürel yapı gibi çok çeşitli konularda oldukça geniş malumat aktarması sebebiyle bölgeyle ilgili çalışmalarda kullanılan temel kaynaklardan birini teşkil etmektedir. Târîh-i Buhâra'da tarihî hadiseler anlatılırken sıklıkla anekdotlara yer verilmekte, bu kayıtlarda Mescid-i Cami'nin yıkılması, şehirde büyük bir yangın çıkması gibi afetler ya da hükümdarların başından geçen ilginç olaylar benzeri pek çok konu aktarılmaktadır. Bu açıdan anekdot kullanımını şehir tarihinin geniş bilgi birikimini kaydetmek için bir yazım metodu olarak kullanılmış gözükmektedir. Bu tebliğ, Târîh-i Buhâra'daki anekdot kullanım üslubunu bir tarihyazımı metodu olarak incelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: *İslam Tarihi, İslam Tarihçiliği, Nerşahî, Târîh-i Buhâra, Anekdot*

The Use of Anecdote in Târîh al-Bukhâra in the Context of Islamic Historiography

Abstract

Abû Bakr Muhammad b. Ja'far al-Narshahî wrote the Târîh al-Bukhâra in Arabic in 332/943-944 and presented it to the Sâmanid ruler Nuh b. Nasr, which Abû Nasr al-Kubâwî translated into Persian in 522/1128. This book has survived to the present day in the version written in 574/1178-79 by Muhammad b. Zufer, who revised al-Kubâwî's translation. In addition, other texts were added to the book during this period. In this way, the book went beyond being an early history of the city, and its bibliographical value increased as it was the result of the compilation of information about Bukhâra over a period of nearly three centuries. Târîh al-Bukhâra is one of the main sources used in studies on the region because it provides a wide range of information on a wide variety of subjects such as the development process of the city since its foundation, the changes after the Islamic conquests, geographical, architectural and cultural structure. Târîh al-Bukhâra frequently includes anecdotes when describing historical events, such as the destruction of the Masjid al-Jamî, disasters such as a great fire in the city, or interesting events that happened to the rulers. In this respect, the use of anecdotes seems to have been used as a writing method to record the vast knowledge of the city's history. This paper aims to analyze the use of anecdotes in Târîh al-Bukhâra as a historiographical method.

Keywords: *Islamic History, Islamic Historiography, al-Narshahî, Târîh al-Bukhâra, Anecdote*

Giriş: Şehir Tarihlerinin Yazılması

İslam tarih yazımının gelişim seyri incelendiğinde ilk çalışmaların Hz. Peygamber'in hayatını aktarmaya duyulan iştiaak ile başladığı görülmektedir. Bu başlangıç noktası bir açıdan İslâm tarihinin ilk ürünlerinin biyografi türünde olduğunu da göstermektedir. Bu biyografi yazımı Hz. Peygamber'in hayatının ötesine geçerek ensâb, tabakât ve rical kitaplarının ortaya çıkmasıyla devam etmiştir. Terceme-i hal yazımının özelleştiği bu dönemde tarih sahasının altındaki pek çok alan da özerk bir mahiyet kazanmıştır. Bu sahalardan biri de genel tarihlerdir.

¹ Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Sanatları ve Tarihi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı.

Genel tarihler siyasi, ekonomik, sosyal tarih, coğrafya, biyografi gibi tarih yazımının alt başlıklarının tamamının özelliklerini taşıyan, bu anlatıları yaratılıştan başlayan bir tarih yazımı içerisine mezc ederek aktaran metinlerdir. Bu eserlerin temeli halife ve hükümdar tarihleri şeklindeki siyasi anlatı üzerine atılmışsa da içeriklerinde haraç ve emvâl kitaplarındaki ekonomik tarih unsurlarını, âdab kitaplarındaki sosyal tarih anlatılarını, coğrafya kitaplarındaki yeryüzü şekilleri ve seyahat güzergahları bilgilerini ya da biyografi kitaplarındaki hal tercemelerini bulmak mümkündür. Mezkûr özellikleri bakımından genel tarih yazımıyla en çok benzerlik taşıyan saha ise şehir tarihleridir. Zira yaratılıştan itibaren dünyanın bilinen tarihini kaydeden genel tarihler, İslâm tarih yazımının ulaştığı en geniş sınırları ifade ederken bunun belli bir coğrafyaya mahsus halini de şehir tarihleri oluşturmaktadır. Bu açıdan her iki tür de tarih yazımının alan, metod ve üsluplarının kullanımına dair oldukça net bir çerçeve çizmektedir. Bu bağlamda genel tarihlerin tüm bu özelliklerini belli bir coğrafya özelinde taşıyan şehir tarihleri İslâm tarih yazımı metoduyla ilgili çalışmalarda genel çerçeveyi anlamlandırma konusunda bir kapı açmaktadır.

Şehir ve bölge tarihlerinin yazımı Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) Fezâilü Mekke risalesi ile başlatılmaktadır. İbn Abdülhakem'in (ö. 257/870) Fütûhu Mısır ve ahbâruhâ'sı, İbn Şebbe'nin (ö. 262/876) Târîhu'l-Medîneti'l-münevveresi ilerleyen dönemde bu sahanın başlıca metinlerini teşkil etmiştir (Fayda, 2011, s. 34). Dolayısıyla Nerşahî'nin (ö. 348/959) Târîh-i Buhârâ isimli eserini yazdığı dönemde bu türün iki asırdan uzun süredir İslâm ilim geleneğinde yer edindiğini, bu vesileyle de içerik ve usulünün belli bir olgunluğa eriştiğini söylemek mümkündür. Diğer taraftan Nerşahî'nin Arapça metninin tercümesini yaparak eseri düzenleyen Ebû Nasr el-Kubâvî'nin versiyonu Farsça yazılmış ilk şehir tarihi kabul edilmektedir (Narşahi, 2013, s. X). Dolayısıyla Târîh-i Buhârâ Farsça ilim üretim sürecinin de önemli bir parçası konumundadır. Bu sebeple eserin İslâm tarih yazımının iki kolu olan Arapça ve Farsça üretimlerin birleştiği bir noktada konumlanması ayrıca dikkate değerdir.

1. Târîh-i Buhâra'nın Serüveni

Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Nerşahî 332/943-944 senesinde Arapça olarak kaleme aldığı Târîh-i Buhâra'yı Sâ mânî hükümdarı Nuh b. Nasr'a sunmuştur. Bundan iki asır sonra ise Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Nasr el-Kubâvî 522/1128 senesinde eseri Farsça'ya çevirmiştir. Kubâvî döneminde Sâ mânî devleti sona ermiş, Buhara gayr-i müslim bir idare altında girmişti. Ancak şehir 536/1141'de Karahıtay hakimiyetine geçmiştir. Ancak şehirde Sadr ünvanını kullanan ve Hanefî mezhebinin önde gelen alimlerinden olan Burhanoğulları'nın iktidarı devam etmekteydi (Öngül, 1992; Şeşen, 1992, s. 365). Nitekim Kubâvî'nin tercümesini yarım asır sonra gözden geçiren Muhammed b. Zufer 574/1178-79 senesinde yazdığı versiyonu Buhara emiri Sadr-ı Sudûr-ı Cihân Burhânüddîn Abdülaziz b. Mazze'ye takdim etmiştir (Narşahi, 2013, s. XIV). Eserin günümüze ulaşan nüshası Muhammed b. Zufer'in hazırladığıdır. Târîh-i Buhâra, şehrin siyasi tarihiyle ilgili İslâm öncesi döneme de değinerek fetih süreci, yönetim unsurları ve Sâ mânî devleti hükümdarlığını anlatmaktadır. Ayrıca şehre bağlı nahiyeler, etnik unsurların dağılımı gibi hususlarda da malumata yer vermektedir. Hatta İslâm öncesi Buhara'ya dair kayıtları bulunan yegâne yapıt kabul edilmektedir (Keser, 2019, s. 280). Bu sebeple Buhara'ya dair yapılan araştırmaların en temel başvuru kaynaklarından biridir.

Tarih-i Buhâra, 19. Yüzyıl başlarında Mâverâünnehir bölgesine yolculuk yapan Avrupalı seyyahlar tarafından yeniden keşfedilerek Avrupa'ya taşınmış ve akademiye tanıtılmıştır. Alexander Burnes (1805-1841), 1832 senesinde Buhara'da eserin bir yazma nüshasını satın alarak Avrupa'ya yanında götürmüş ve nüshayı Royal Asiatic Society'ye teslim ederek araştırmacılara sunmuştur (Narşahi, 2013, s. XVI-XVII). Ayrıca akademiye eseri sunan Burnes'ün Travels into Buhara; Being an account of a journey from India to Cabool, to Tartary and Persia; A Voyage on the Indus from the Sea to Lahor başlığıyla 1834 yılında yayınladığı üç ciltlik seyahatnamesi, bu sahada en çok kullanılan metinlerden biri haline gelmiştir.

2. Rivayet – Anekdot İlişkisi

İslâm tarihçiliğinin başlangıcı Hz. Peygamber'in yaşamının ve aktardığı bilgilerin gelecek nesillere iletilmesi amacıyla ortaya çıktığından metodu isnad kullanımını üzerine kurulmuştur. İsnad, İslâmî ilimler vesilesiyle gelişerek en mütakamil formunu almış bir bilgi aktarım yöntemi olmakla birlikte kökeni Arap

geleneğindeki şiir, ensâb ve ahbâr rivayetine dayanmaktadır. Nitekim şiir ve neseb Arap toplumunun geçmişini muhafaza etmek ve geleceğe aktarmak için kullandığı en temel araç konumundadır. Nitekim İslâmiyet'ten önceki son üç asra ait şiirlerin, korunarak aktarıldığı bilinmektedir (Khalidi, 1994, s. 2).

İsnad, bilginin aktaran raviler vasıtasıyla kaynağına nispet edilmesini ifade etmektedir. Bir olay ya da bilginin belli bir ravi silsilesiyle aktarılması, o haberin doğruluğunu ispatlamak için kıymetli bir inceleme alanı sunmaktadır. Haberin güvenilirliğini sağlamak amacıyla matuf isnad kullanımı, ilmî gelişim sürecinde metinde belli değişiklikleri zorunlu hale getirmiştir. Nitekim ilerleyen dönemde isnadın temel değerlendirme metodu olarak kullanıldığı aktarım sistemlerinde metinlerin tek bir konuya odaklanan, kısa ve hatırdı kalıcı anlatılar şeklini aldığı dikkati çekmektedir. Hadis metinleri incelendiğinde bu durum açıkça kendisini göstermektedir. Zira fikhî hükümlere göre hadislerin tasnif edilmesiyle oluşan sünen literatürü telif edilirken hadis metinleri amaca matuf ilm-i hal bilgisini en kısa ve net şekilde vereceği hale getirilerek hüküm ifade eden muhtasar metinler oluşturulmuştur. Bu muhtasar metinlere mukabil sened silsilesinin ise uzadığı görülmektedir.

İslâm tarihi aktarımı incelendiğinde, erken dönemlerden itibaren rivayet usulünü kullandığı ve belli özelliklerde farklılaşmakla birlikte isnad sisteminden hadis senetlerinin genel hatlarını taşımaya özen gösterecek şekilde istifade ettiği görülmektedir. Ancak tarih anlatısının hüküm bildirmekten ziyade bir olayı kişileri, yer ve zamanı bildirerek, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde aktarmayı gerekli kılan sistemi rivayet metodunda bazı farklılıkları gerekli kılmıştır. Bu gerekliliğin sonucu olarak rivayet tarihçiliğinin gelişim sürecinde diğer İslâmî ilimlerden özellikle de isnad konusunda son derece hassasiyet gösteren hadisten ayrıldığı noktalara bakıldığında temelde iki unsurun öne çıktığı görülmektedir. Bunların ilki telif usulüne başvurulmasıdır. Telif, farklı isnad ve metinlerle gelen rivayetlerin birleştirilmesini ifade etmektedir (Erul, 2011). Bu durum tarih metinlerini, tek bir olay odaklı haberlerin aktarılması teamülünün hadis metinleriyle benzerlik arz etmesiyle birlikte, uzun betimlemeler ve diyaloglar içeren anlatılar şeklinde biçim almasını sağlamıştır.

Tarih rivayetlerini ayırıştırarak ikinci unsur isnadın güvenilirliğinin nakli kabulde öncelikli unsur olmaktan çıkmasıdır. Tarihçiler ravilerin metnin sıhhatini belirlemedeki temeli oluşturduğu cerh-tadil metodunu kullanmakla birlikte, metinlerini inşa ederken rivayet tercihlerini doğrudan bu metod üzerine kurmamışlar, mütesahil davranmışlardır (Çelik, 2003, s. 16). Dolayısıyla hem İsrâiliyât hem de mitolojik karakterli anlatılar tarih metinlerinde kendilerine yer bulmuştur. Her ne kadar hadis metodu merkezli rivayet anlayışının bir neticesi olarak bu durum İslami ilimlerin farklı dallarında eser veren alimler tarafından bir eksiklik olarak yorumlanmış, güvenilirlik problemi doğurduğu sıklıkla dile getirilmişse de tarih yazımı bağlamında büyük bir zenginlik sunduğu görülmektedir. Nitekim bu sayede geçmişin inanç ve kabullerine dair ya da insanın toplumsal varlığını anlamlandırma çabasıyla ilgili tarihî bilgiler günümüze ulaşma imkanı bulmuştur.

Tarih metinlerinde rivayet kullanımının burada zikredilen iki özelliğinin doğal sonucu rivayet tarihçiliği ile anekdotal anlatının kesişmesi olmuştur. Zira tarih yazımı müellif tarafından mümkün dairesinde kabul edilen vakıaları ifade ettiğinden olayların biricikliği, haberlerin anekdotlar halinde aktarılmasına imkan tanımaktadır. Senedlerin birleştirildiği telif metodunun kullanıldığı durumlarda dahi çoğunlukla metin birleştirilen rivayetlerden tek bir olayın sınırlarını aşmayacak şekilde teşkil edilmiş, benzer haberlerin tek seferde aktarılması hedeflenmiştir. Dolayısıyla senedin yapısında değişim yaşanmakla birlikte metnin anekdotal unsurlarını koruduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan anekdotal anlatı, telif metinlerin sahasının genişletilmesini de sağlamıştır. Zira hem doğrudan konuyla ilgili olmayan meselelerin metne ara sözler (istitratlar) vasıtasıyla eklenmesi gibi müellif tarafından yapılan ilaveler (Ünal, 2024, ss. 228-229), hem de muhtasar, şerh ya da tercüme gibi bir eserin gözden geçirilerek yeniden yazılması halinde yapılan eklemelerde bu metodun kullandığı görülmektedir. Yine müelliflerin otobiyografik bilgileri ya da kendi dönemlerindeki durumlar hakkında gözlemlerini de anekdotlar halinde vermeleri, oldukça sık rastlanan bir durumdur.

3. Anekdotların Kullanımı

Târîh-i Buhâra'daki anekdot kullanımları incelendiğinde, rivayet-anekdote ilişkisi konusunda yukarıda açıklanan özellikleri barındırdığı görülmektedir. Ayrıca metne zaman içerisinde yapılan eklemeler bulunduğu için, bu tür anlatıların hem Nerşahî'nin hem de Kubâvî'nin aktarımlarında yer bulduğu dikkati çekmektedir. Nitekim iki müellifin de anekdot kullanımlarının ortak özellikleri bulunmaktadır. Bu özelliklerin ilki, anekdotları kendi dönemlerine dair bilgileri aktarmak için kullanmalarındadır. Örneğin Nerşahî'nin Buhara'da senede iki kere kurulan Bazâr-ı Mâh-rûz çarşısında put satıldığını aktardıktan sonra kendi zamanında da bu adetin devam ettiğinden bahsetmesi böyledir. Nitekim bu uygulamanın nedenini şehrin yaşlılarına soran Nerşahî, uygulamanın İslâm öncesi dönemlerden kaldığını öğrenmiştir (Narşahi, 2013, s. 34). Benzer bir anlatıyı Kubâvî'nin metne eklediği görülmektedir. Siyavuş tarafından 3000 sene önce yaptırıldığı rivayet edilen hisarın kendi döneminde yıkıldığını anlatmaktadır. (Narşahi, 2013, s. 38).

Nerşahî ve Kubâvî'nin anekdotlarının ortak özelliklerinden ikincisi, nadir görülen durumlarla ilgili bilgileri bu anlatı unsuruyla aktarmalarıdır. Örneğin Nerşahî, Mescid-i Camii'nin Nasr b. Ahmed zamanında halk da içerisindeyken çöktüğünü kaydetmektedir. Bu yıkım çok sayıda insanın canını kaybetmesine sebep olmuştur. Mescidin yıkılmasını ilginç kılan unsur ertesi sene yeniden inşa edildiğinde bir kez daha çökmesidir. Çok şükür ki içeride kimse olmadığı için bu yıkım can kaybına sebep olmamıştır (Narşahi, 2013, s. 77). Kubâvî'nin bu bağlamdaki anlatısı ise İskicket beldesinde yapılan Mescid-i Cami'de sadece bir kere Cuma namazı kılınabilmiş olması ile ilgilidir. Ahmed b. Muhammed b. Nasr – Hatîb-i Şarğ tarikiyle verdiği habere göre Buhara alimleri bu mescidi Cuma namazı kılmaya uygun görmedikleri için cami bir süre boş kalmıştır. Daha sonra Tuğrul Bey camii yıktırarak ahşabıyla Buhara'da Medrese-i Külârteğîn (Gülârteğîn)'i inşa ettirmiştir (Narşahi, 2013, s. 22).

Nerşahî ve Kubâvî'nin yukarıda bahsedilen ortak anekdot kullanımları dışında ayrıştıkları yerler de bulunmaktadır. Meselâ Nerşahî hadis naklederken bu metoda başvurmuştur. Selmân-ı Fârisî'den Horasan'ın üç şehirden kıyamet günü nurlar saçılacağını anlatan hadisi nakletmiştir. Bu rivayette Cebrâil ile Resûlullah arasında geçen diyalogda işaret edildiği üzere bu üç şehirden biri Buhara'dır ve diğer ikisinden daha çok şehidi olduğu için övülmektedir (Narşahi, 2013, ss. 35-36). Kubâvî'nin anekdot kullanımlarının yoğunluk kazandığı alan ise akla ilk gelebilecek unsur olan metne yaptığı eklemelerdir. Zira Nerşahî'nin kitabını kaleme almasından yaklaşık iki asır sonra onu tercüme eden Kubâvî, metne bazı eklemeler de yapmıştır. Örneğin "Ahmed b. Muhammed b. Nasr şöyle der" kaydını düşerek Buhara'nın isimleriyle ilgili bilgi aktarmıştır (Narşahi, 2013, ss. 34-35). Bu eklemeleri kitaba kendisinin yaptığını ifade ederken kimi zaman kaynağını da zikretmiştir. Nîsâburî'nin Kitâbu Hazâini'l-ulûm'undan aldığı Buhara'nın eskiden bataklık olduğunu açıklayan alıntı bunlardan biridir (Narşahi, 1892, ss. 4-5, 2013, s. 8). Bu alıntı Buhara'nın topografik özelliklerini oldukça başarılı şekilde açıklamaktadır (Keser, 2019, ss. 283-284). Yine Nîsâburî'den Buhara'nın Horasan kenti olduğu bilgisini de nakletmiştir (Narşahi, 2013, s. 17). Bu açıklama Ceyhun'un ötesinde olması sebebiyle şehrin Mâverâünnehir bölgesine mi yoksa Horasan'a mı dahil edileceği sorusuna bir cevap niteliği taşır gözükmektedir. Yine Buhara kalesinin yapılması bu bağlamdaki bir diğer naklidir. Keykavus oğlu Siyavuş'un babasından kaçarak Efrâsiyâb'a sığındığı, Efrâsiyâb'ın da kızını Siyavuş'a verdiğinin anlatıldığı bu anekdotta Siyavuş Buhara'ya kendisinden kalan bir eser bırakmak için hisarı inşa ettirmiştir (Narşahi, 2013, ss. 36-37).

Sonuç

İslam tarihi, bir ilim dalı olarak Hz. Peygamber'in hayatını gelecek nesillere aktarma çabasının İslâm öncesi Arap tarih aktarım metodlarıyla birleşmesi sonucu doğmuştur. Bu güzergâh, İslâm tarih yazımının rivayetçi metod merkezli bir gelişim göstermesiyle ilerlemiştir. Rivayet aktarımının zemin olarak belirlenmesinin sonuçlarından biri ise anekdotal anlatının, metinlerin temel unsurlarından biri haline gelmesidir. Nitekim metinler tek bir olayı ayrıntılı bir şekilde anlatacak versiyonlara dönüştürülürken, nüansları içeren diyaloglar ya da betimlemelerin artış göstermesi doğaldır. Nihayetinde bu anlatı türü İslâm tarihi metinlerinde, hem İsrâiliyât bilgisinin hem de edebiyatın alt dalları olarak kabul edilen daha kurgusal rivayetlerin telif eserlere girmesini sağlamıştır.

Rivayet tarihçiliğinin burada zikredilen unsurlarının en kapsamlı tespitleri genel tarih kategorisindeki metinlerde yapılabilir. Zira bu metinler hem tarihin hem de sosyal bilimlerin pek çok dalının bir arada aktarıldığı, çok sayıda sahayı ihata eden içerikleriyle daha genel çıkarımlar yapmaya olanak tanımaktadır. Diğer taraftan genel tarihlerin pek çok özelliğini belli bir coğrafyaya tahsis ederek barındıran şehir tarihleri de bu çıkarımlar için iyi bir zemin teşkil etmektedir. Bu tebliğde şehir tarihi metinlerinden yola çıkılarak tarih yazımı metoduna dair çıkarımlar yapmanın imkanını göstermek adına, Târîh-i Buhâra özelinde anekdot kullanımlarına dair bir metod inceleme denemesi gerçekleştirilmiştir. Rivayetçi metodun anekdot kullanımına alan açan ve bu sayede tarih yazımı sahasını genişleten sisteminin özelliklerinin Târîh-i Buhâra'da izlenebildiği gösterilmiştir.

Kaynakça

- Çelik, A. (2003). Tarih Yazıcılığında "İsnad"ın Kullanılışı ya da "Rivâyetçi Metod". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3(3), 5-21.
- Erul, B. (2011). Telfik. *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 40, ss. 400-401). TDV Yayınları.
- Eser, M. (2009). Eseri Günümüze Ulaşan İlk Siyer Müellifi İbn İshâk'ın Güvenirliği. *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 7(13), 261-280.
- Fayda, M. (2011). Tarih. *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 40, ss. 30-36). TDV Yayınları.
- Keser, E. (2019). Tarih-i Buhara'ya Göre Buhara'nın Tarihi Coğrafyası Üzerine Birkaç Not. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 123(243), 279-298.
- Khalidi, T. (1994). *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). Cambridge : Cambridge University.
- Köse, K. (2017). İngiliz Seyyah Alexander Burnes'e Göre XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Buhara Hanlığı (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi) [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Narşahi, E. B. M. b C. en-. (1892). *Tarih-i Buhara* (C. Schefer, Ed.). Publications.
- Narşahi, E. B. M. b C. en-. (2013). *Tarih-i Buhara* (E. Göksu, Çev.). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Öngül, A. (1992). Burhan Ailesi. *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 6, ss. 430-432). TDV Yayınları.
- Şeşen, R. (1992). Buhara. *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 6, ss. 363-367). TDV Yayınları.
- Şeşen, R. (1998). Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı: Başlangıçtan XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). İstanbul : İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı [İSAR].
- Ünal, Z. K. (2024). Abbasî Dönemi'nde Bir Dünya Tarihi Anlatısı Kurmak: Mes'ûdî ve Tarih Metodu (1081). *Dergah Yayınları*

MEVLÂNÂ SEKKÂKÎ DÎVÂNÎ'NDA DİNÎ MUHTEVA

Dr. Öğr. Üyesi Olcay KOCATÜRK¹

Öz

Klasik dönem Çağatay şiirini hazırlayan öncü isimlerden biri olan Mevlânâ Sekkâkî, kendisi hakkındaki ilk bilgileri veren Ali Şîr Nevâî'nin belirttiğine göre Mâverâünnehir topraklarında doğmuş ve hayatının büyük bölümünü Semerkant'ta geçirmiştir. Ona Türkistan'da yaygın bir şöhret kazandıran kasidelerini ithaf ettiği ünlü isimlerden hareketle, şairin 14. yüzyılın sonları ile 15. yüzyılın başlarında yaşadığı tahmin edilmektedir. Bir dönem Uluğ Bey'in saray şairliğine kadar yükselen Sekkâkî'nin şiirleri Çağatay edebiyatının en değerli örnekleri arasındadır. Bununla da ilgili olarak onun şiirleri üzerine yapılan ilmî araştırma ve incelemeler, büyük ölçüde bu şiirlerin dil yapısı ve edebî özellikleri yönünden taşıdığı değeri ortaya koymaya odaklanan çalışmalardır. Ancak Türk-İslâm tarihi boyunca en önemli kültür havzalarından biri olan Mâverâünnehir coğrafyasında vücut bulan ve Doğu Türkçesiyle kaleme alınmış edebiyat ürünleri, ihtiva ettikleri konu ve kavramlar bakımından da üzerinde dikkatle durulmayı hak eden bir öneme sahiptir. Bu bildiride, söz konusu bölgede klasik Çağatay şiirinin öne çıkan isimlerinden biri olan Mevlânâ Sekkâkî'nin şiirlerindeki dinî unsurların, çeşitleri yönleriyle tespit ve ana hatlarıyla tahlil edilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Türk-İslâm edebiyatı, Çağatay Türkçesi, Mâverâünnehir, Sekkâkî, şiir tahlili*

Religious Content in Mevlana Sekkaki's Divan

Abstract

Mevlânâ Sekkâkî, one of the leading names who prepared the classical period Chagatai poetry, was born in the lands of Transoxiana and spent most of his life in Samarkand, according to Ali Şîr Nevâî, who gave the first information about him. Based on the famous names to whom he dedicated his odes, which brought him widespread fame in Turkestan, it is estimated that the poet lived in the late 14th and early 15th centuries. The poems of Sekkâkî, who was once promoted to the court poet of Ulugh Beg, are among the most valuable examples of Chagatai literature. Related to this, scientific research and studies on his poems are studies that largely focus on revealing the value of these poems in terms of their linguistic structure and literary features. However, literary works written in Eastern Turkish, embodied in the geography of Transoxiana, one of the most important cultural basins throughout Turkish-Islamic history, have an importance that deserves careful attention in terms of the subjects and concepts they contain. In this paper, it is aimed to identify and broadly analyze the religious elements in the poems of Mevlânâ Sekkâkî, one of the prominent names of classical Chagatai poetry in the region in question.

Keywords: *Turkish-Islamic literature, Chagatai Turkish, Maveraunnehir, Sekkâkî, poetry analysis*

Giriş

Kâşgârlı Mahmûd'un *Dîvânü Lügâti't-Türk* adlı eserinde ismi "Çayardı" olarak geçen Mâverâünnehir'e, Arap kaynaklarında "Mâverâü'l-Ceyhûn" şeklinde rastlanmaktadır. Daha sonra yerleşen ve yaygınlaşan Mâverâünnehir adlandırması ise Farsça metinlerde 9. Yüzyıl'dan itibaren karşımıza çıkmaktadır. Bu bölgenin her dönemdeki siyasi şartlara göre değişen sınırlarının tam anlamıyla belirlenmesi pek kolay değildir. Günümüzde ise Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Tacikistan topraklarının bir bölümünü kapsamaktadır (Şahin, 2020, 14-17).

Türk tarihinin en önemli odak ve kavşak noktalarından biri olan Mâverâünnehir bölgesi, Ceyhun nehrinin ötesini/doğusunu ifade etmek üzere kullanılan bir tabirdir. Özellikle Türk-İslâm tarihinin kökleri ve yönleri açısından hem fizik hem de kültür zenginliğiyle önemli bir kesişme noktasıdır. Bu durumuyla o coğrafyadaki bütün hükümdarların her zaman gözünü çevirdiği bir bölge olmuştur (Macit, 2022, s. 79).

¹ Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı

Tarihte uzun dönem Cengiz ve çocuklarının hâkimiyeti altında kalan Mâverâünnehir’de çeşitli devletler kurulmuştur. Bunların arasında Çağatay Hanlığı, daha sonra bölgedeki hattâ bütün bir Türkistan coğrafyasındaki dil ve edebiyat devrine adını veren bir kavrama kaynaklık etmesi itibarıyla kültür tarihi açısından da ayrıca önemlidir.

Bu çalışmada, Çağatay şiirinin klasik döneminin kurucu ve öncü şairlerden biri olan Mevlânâ Sekkâkî’nin şiirleri üzerine bir değerlendirme yapılması amaçlanmıştır. Doğu Türkçesinin önemli temsilcilerinden biri olan Sekkâkî’nin Dîvân’ı günümüz harfleriyle yayımlanmış bulunmaktadır. Türkçenin Doğu sahasında üretilmiş olan manzum ve mensur metinlerin, dil incelemelerinin yanı sıra mutlaka muhteva yapıları ile de çok daha fazla ilgiyi hak ettiğinde şüphe bulunmamaktadır. Buradan hareketle Sekkâkî’nin şiirleri dinî muhteva bakımından ele alınacak, benzeri muhteva incelemelerinde başvurulan yerleşik tasnif ve şablonlardan kimi yönleriyle farklılaşan bir yöntem izlenmeye çalışılacaktır.

Yine de değişmeyecek olan şudur ki, tasniflerin anlama ve anlatmaya, yürütülen araştırmalardaki yöntemin kurgulanmasına birçok faydası olduğu gibi, sınırların tam olarak nereden çizileceği ve sınıfların tam olarak hangi esaslara göre taayyün edeceği meselesinin hiçbir zaman tartışma ve eleştiriden uzak kalamayacağı da açıktır. Her tercih bir reddedişi, her dâhil etme bir hariçte bırakma kararını kaçınılmaz olarak tazammun ettiğinden, seçimler her iki yönden de her zaman sorgulanmaya açık bir zemindedir. Bunun en baştan kabulü ve ikrarıyla bu çalışmada Mevlânâ Sekkâkî’nin Dîvân’ındaki şiirler dinî kavram ve unsurlar bakımından incelenirken, kavramların kullanıldığı bağlamlara olabildiğince dikkat edilmeye ve şiirlerin içinde yeşerdiği geleneği gözeten bir yaklaşımla hareket edilmeye odaklanılacaktır.

1. Çağatay Edebiyatı ve Mevlânâ Sekkâkî

Cengiz Han’ın ikinci oğlunun adı olan Çağatay kelimesi, zaman içinde genel olarak hem Türkçenin Türkistan’da gelişen ve Doğu Türkçesi diye adlandırılan tarihî devirlerinden birini, hem de yine Türk edebiyatının klasikleşmiş dönemlerinden birini karşılayan bir isim olarak kullanıla gelmiştir. Özel anlamıyla ise İslami Türk edebiyatının Türkistan’daki üçüncü tarihî evresi olarak kabul edilir. Ancak buna karşın Çağatay kelimesinin, başında Çağatay kaydıyla ifade edilen dil ve edebiyat dönemlerini sınırları kesin biçimde belirlenmiş bir kavram olarak temsil ettiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir (Ölmez, 2007, s. 173).

“Çağatay Türkçesi”, “Çağatay dili” ve “Çağatayca” terimlerinin Batı literatürüne yerleşmesinde, Armin Vambery’nin 1867 yılında Almanya’da basılan *Çagataische Sprachstudien* adlı eseri başlıca etkiye sahiptir. Vambery’nin bu terimleri kullandığı bağlam ve onların tarihî zemini hakkında yaptığı tasniflerin ardından Aleksandr Samoyloviç, Fuat Köprülü, Wilhelm Radloff, Ahmet Caferoğlu ve onları takip eden birçok Türkolog, Çağatay dili ve edebiyatı hakkında değişik sınıflandırmalar yapmış ve çok çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir (Ercilasun, 2006, s. 400-405).

Bu hususta dikkat edilmesi gereken noktalardan biri, üzerinde durduğumuz dil ve edebiyata dair kendi döneminde kullanılan ifadeler yaygın biçimde *Türkî* ve *Türk tili* gibi adlandırmalardır. Bunun dışında nadiren devrin edebî dilini belirtmek üzere veya kimi sözlüklerde “Çağatay” kelimesine başvurulduğu anlaşılmaktadır (Ölmez, 2007, s. 175-176). Dolayısıyla Türkçenin diğer lehçelerinde olduğu gibi bu tür adlandırmalar dışarıdan, geriye dönük ve daha çok ilmî araştırmaların doğasından kaynaklanan birtakım tasniflerle ilgilidir. Elbette bütün tasnifler kolaylaştırıcı özelliğiyle birlikte bazı eksiklerle de malûldür. Yoksa bu dili konuşanlar bu dile her zaman ve zeminde yalnızca *Türkçe* ya da *Türk dili* diye ad vermişlerdir.

Bir aşamadan sonra “Çağatay edebiyatı” tabiri Anadolu ve Azerbaycan sahaları bir yana bırakılmak kaydıyla, Timurular devrinden başlayıp son zamanlara gelene kadar Türkistan’da kaleme alınmış edebî ürünleri bütünüyle kapsayan bir sahanın adı olmuştur. Kısaca Moğol istilasından sonra İslam medeniyetinin çatısı altında doğup gelişen edebî Doğu Türkçesidir. Üzerinde Harezmi ve Altınorda-Kıpçak sahalarının nüfuzu baskın bir biçimde görünmektedir. Türkçenin bu tarihî şubesi ve ona bağlı gelişen edebiyat, 15. Yüzyıl’da Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde en olgun seviyesine erişerek ondan sonra da yüzyıllar boyunca çok geniş bir coğrafyada etki ve ağırlığını sürdürmüştür (Köprülü, 2009, s. 297).

Bu çalışmaya Dîvân'ıyla konu olan Mevlânâ Sekkâkî, Çağatay edebiyatının klasik devrinin başlarında yaşamış önemli ve kurucu isimlerden biridir. Çağatay şiirinin ilk temsilcilerinden olan Sekkâkî'nin hayatı hakkında çok geniş bilgi bulunmaz. Hattâ tam olarak ne adı ne de doğum yeri ve tarihi bilinmektedir (Eraslan, 1999, s. 14). Janos Eckmann (1962, s. 157) Sekkâkî'nin Halil Sultan, Uluğ Bey ve Arslan Hoca Tarhan için yazdığı kasidelerden hareketle onun 14. Yüzyıl'ın başında doğup 15. Yüzyıl'ın ilk yarısında öldüğünü belirtmiştir. Ömrünün çoğunu Semerkant'ta geçirdiği belirtilen Mevlânâ Sekkâkî, Uluğ Bey'in saraydaki şuara halkasında yer bulmuş şairlerden biridir (Eraslan, 1999, 14). Hayatını geçirdiği bölge Sekkâkî'nin şiirine de yansımaktadır:

Mâverâünnehr içre kaldım çün ki ikki yanıma
Közlerimning biri Seyhûn biri Ceyhûn eyledi (62/5)²

Sekkâkî hakkındaki en erken ve mevcut en önemli bilgileri veren Alî Şîr Nevâyî (2015, s. 70); onun Mâverâünnehirli olduğunu, Semerkantlılar nezdinde çokça itibarı bulunduğunu, kendisi de Semerkant'ta iken ona dair bir şeyler öğrenmeye ve edinmeye çalıştığını ancak pek bir şey elde edemediğini, yalnızca dönemin başka bir şairi olan Lutfî'nin Sekkâkî'ye ait şiirleri kendine mal ettiğine ilişkin birtakım sözler duyduğunu, o taraflarda böyle garip durumlara rastlanabildiğini belirtip, Sekkâkî'nin kabrinin de yine oralarda bulunduğunu kaydetmiştir:

"Mâverâünnehr'dindür. Semerkand ehli anğa köp mu'tekiddürler; be-gâyet ta'rîfin kılurlar. Ammâ Fakîr Semerkand'da irkende muarrifleridin her niçe tefahhus kıldım kim anıng netâyic-i tab'ıdın bir nime anğlayın, ta'rîf kılğanlarıça nime zâhir bolmadı. Barçadın kalsalar, sözleri budur kim Mevlânâ Lutfî'ning barça yahşî şi'rleri anıngdur kim ogurlap öz atığa kılıpdur. Ol yirlerde bu nev' ohşaşı yok mezesiz mükâbereler gâhî vâki' bolur.... Kabrı hem-ol sarı okdur."

Sekkâkî'nin şiirdeki şöhreti Uluğ Bey devrinde bütün Türkistan'a yayılmıştır. Özellikle kaside tarzında üstat olarak kabul edilir. Hem Türk hem de Fars şiir geleneklerine ne derecede hâkim olduğu şiirlerinden kolayca anlaşılabilir. Sekkâkî'nin şiirlerinde Klasik Türk-İslam şiirinin hemen bütün mazmunlarını, edebî sanatlarını, çeşitli ilim sahalarına ait kavramları ve bu ilim sahalarında öne çıkan ilim adamlarının isimlerini, kendi devrinin ve muhitinin tarihî ortamını, kısaca bu şiirin güzellik ve inceliğini birçok bakımdan yansıtan mısralar bulunmaktadır (Eraslan, 1999, s. 18-20). Bunun yanı sıra şiirlerinde halk dilinden alınma deyim ve atasözlerine de sık sık rastlanmaktadır (Eckmann, 1962, s. 158).

İslami şiir geleneğine uygun olarak Sekkâkî'nin Dîvân'ı Tevhid/Münâcât özellikleri gösteren bir şiirle başlayıp Na'tla devam etmektedir. Daha sonra Muhammed Pârsâ'ya ve devrindeki devlet adamlarından Halil Sultan, Uluğ Bey ve Arslan Hâce Hân'a yazılan kasideler yer alır. Tabii olarak kaside türündeki bu şiirlerinde dinî unsurların beyitlerdeki söz varlığını ve muhteva malzemesini yoğun biçimde belirlediği görülmektedir. Ancak özellikle gazellerinde doğrudan tasavvufi kimliği ile öne çıkan bir şair olmadığından (Ölmez, 2007, 181), Sekkâkî'nin şiirindeki dinî muhteva büyük ölçüde teşbih, telmih ve yerleşik mazmunlarla vücut bulan bir edebî malzemeye dayanmaktadır.

Bütün bu unsurları zaman zaman parıltılı bir üslûpla dile getiren Sekkâkî, kendisi hakkında çağdaşı olanlarca veya daha sonra gelenlerce verilen kıymet hükümleri bir yana, Uluğ Bey'e yazdığı bir kasidede ona yönelik övgüleri bahane kılarak methiyeyi fahriye ile harmanlamış ve kendi gibi bir şairin cihana yeniden gelmesi için feleğin uzun zaman devredip durması gerekeceğini söyleyerek, şairliğin şiarı olan bir tavırla şiirdeki yetkinliğini bizzat değerlendirmiştir:

Felek yıllar kirek seyr itse vü kiltürse ilginge
Mening tig şâir-i Türk ü sining tig şâh-ı dânanı (10/48)

2. Sekkâkî Dîvânı'ndaki Dinî Unsurların Tasnif ve Tahlili

Yukarıda değinildiği üzere bu çalışmada Sekkâkî'nin şiirleri dinî muhtevası bakımından değerlendirilirken inancın ve dinin kronolojisi değil umdeleri esas alınmıştır; kavramların ve onların karşılık geldiği varlık ya da olguların Din'ce anlam ve önceliklerinden yola çıkılmıştır. Bu aynı zamanda İslami Türk şiirinin gelenekleriyle de örtüşen bir yaklaşım olarak görülebilir. İslami dönem şiirinin ne kadar

² Beyitlerin numaralandırılmasında Kemal Eraslan'ın *Mevlânâ Sekkâkî Divanı* adlı neşri esas alınmıştır.

İslami olduğunu tespit etmek gibi bir hareket noktasından ise söz edilemez. Bu anlayışla Dîvân'daki şiirler bir bildiri metninin hacmi içinde ve belirli yönleriyle ele alınacak, tasnif ve tahlil edilmeye çalışılacaktır.

2.1 Allah (c.c.)

Sekkâkî Dîvânı'nda Cenab-ı Hakk'ın Arapça, Farsça ve Türkçe kökenli kelimelerden oluşan kimi zat isimleri ile naslarda Allah'a nispet edilen ve esmâ-yı hüsnâ (el-esmâü'l-hüsnâ) olarak adlandırılan isimlerinden bir kısmı çeşitli münasebetlerle zikredilmektedir. “Allah, Hâdî, Hakk, Hâlık, Hudây, İdi/İzi, İlâh, Kâdir, Kassâm, Kerîm, Kirdgâr, Mevlâ, Pâdişâh, Rabb, Tengri, Ugan, Yezdân” isimlerinin tekrar eden kullanımlarla görüldüğü bağlamlar, büyük çoğunluğu itibarıyla Dîvân'daki kasidelerde karşımıza çıkmaktadır.

Şiirlerinde doğrudan Allah'ı veya Allah'ın âlemlerle, insanla münasebetini işlemek ve bunları başlıca konu olarak ele almak tavrı içinde olmayan Sekkâkî'nin gazelleri âşıkane bir üslup ve tarzda kaleme alınmışlardır. Kasidelerine ise hemen hemen bütün manzum İslami edebiyat numunelerinde benzerine rastlandığı üzere Tevhid özellikleri de taşıyan bir Münâcât ve ardından bir Na't ile başlayan Sekkâkî, devrindeki bazı devlet ve tasavvuf büyükleri içine yazdığı diğer kasidelerinde de gerek dua ve yakarışlarda bulunmasından gerekse manevi bağlılık bildiren ifadelerle yer vermesinden dolayı dinî vurguların daha baskın ve görünür olduğu bir üslup benimsemiştir.

Dîvân'ın başındaki Münâcât; Cenab-ı Hakk'ın bütün kâinatı yoktan var edişi, varlıklara hayat ve devam bahşetmesi, iradesinin mutlak ve kudretinin sonsuz oluşu vb. konular etrafında şekillenen ve gelişen bir içerik kurgusuna sahiptir. Allah'ın çeşitli isimleri ve sıfatlarıyla birlikte temas edilen bu tür konularla örülü beyitlerin sonunda, şiir yakarış mısralarıyla son bulmaktadır. Bu mısralarda ise Sekkâkî pek çok kereler içine düştüğü hadsiz isyanlar ve hatalar sebebiyle duyduğu pişmanlığı dile getirerek Allah'ın hidayetini, affını dilemekte, son nefesini imanla verme duasında bulunmaktadır:

Âsî kul Sekkâkî'ning isyânığa hod yok hisâb
Sin kerem birle kiçürgil ey Kerîm-i Kirdgâr

Niçe yıl tугyân u isyân tonını kıldım libâs
İmdi uş tuttum yaka estağfirullâh sad hezâr

Hâdiyâ evvel kamuğnı kiğürüp öz yolunğa
Vakt-ı âhır bolsa îmân birle dünyâdan çıkar (1/20-22)

İslami şiirin bütün dönem ve şubelerinde yaygın biçimde görülebildiği üzere, şairler âlemde her nereye baksa daima bir “müsebbiü'l-esbâb”ın, bir “illet-i ûlâ”nın izlerini görür. Her şey O'ndandır ve O'nda nihayet bulacaktır (Levend, 2021, s. 87). Sekkâkî'nin kaleme aldığı şiirlerde de Allah varlığının mutlak yaratıcısı ve hâkimidir. Özellikle kasideleri dikkate alındığında bu şiirler hiçbir durumda bir sorgulama zemini değil aksine güçlü bir imanın yansıma ve yankılanma mahallidir. Âşıkâne gazellerinde ise Allah'ın daha çok “bi-hamdillâh, Tengri üçün, behr-i Hudây, yâ Rab, İlâhî” gibi birtakım kalıp ifade ve söyleyişlerle zikredildiğini görmekteyiz.

Cenab-ı Hakk'ın isimleri arasında Türkçeye özgü olan “Tengri” kelimesiyle birlikte bilhassa Doğu Türkçesine ait metinlerde yaklaşık olarak “Rab” anlamında kullanılan “İdi/İzi” ile Kâdir anlamına gelen “Ugan” isimleri de Sekkâkî Dîvânı'nın dinî muhtevalı söz varlığı açısından önemlidir. Bunlara örnek olmak üzere aşağıdaki beyitlerin ilkinde şair, Uluğ Bey'e Allah tarafından verilen yüce ihsanları, ikincisinde ise yine Allah'ın Arslan Hâce'yi ta ezelden ne denli yüce himmetli kıldığını ifade etmektedir:

Saŋa birdi İdi'm bu mülk ü taht u baht u raht üzre
Celâl ü kudret ü izzet kemâl-i bedr ü nûr-ı her (9/24)

Ugan ezelde kılıptur çü himmetingni büleŋd
Sining kaşingda berâber hazef ile dirhem (8/28)

Varlıkların Allah ile münasebetini elbette ona inanıp güvenmeleri, ona herhangi bir biçimde ortak koşmamaları ekseninde değerlendirmek, iman ve tevhid esasları açısından önceliği olan bir gerekliliktir. Bunun yanı sıra, büyük oranda tasavvufî bir telakki tarzına dayanan İslami şiirin uzandığı ufuklarda, yaratılanların Yaratıcı ile münasebetleri bakımından en esaslı ve ehemmiyetli kavram 'aşk'tır. İnsan için büyük bir ilham ve ölçü değeri taşır biçimde, ay dahi aşk-ı ilahi ile yanmış bulunan bağı yüzünden kimi zaman büyüüp ışıklar saçmakta, kimi zaman da zayıf ve ferî sönmüş bir hâlde kalmaktadır:

Ay eger bagrına koymadı ışkıñg dâgını
Ni üçün gâhî tolup gâhî bolur zâr u nizâr (1/7)

2.2 Hazret-i Muhammed ve Diğer Peygamberler

2.2.3 Hazret-i Muhammed (s.a.v.)

Var edilenler içinde İslam inanç ve düşüncesinin odağını oluşturan Hz. Muhammed hakkında, hemen Dîvân'ın ikinci şiiri olarak na't türünde bir kaside karşımıza çıkmaktadır. Yirmi dört beyitlik bu şiirde Hazret-i Peygamber'in insanlar içindeki hattâ diğer peygamberler arasındaki üstün konumundan ve özelliklerinden söz edilmektedir. O belki bütün insanlar gibi maddi bir beden içinde bulunmuştur ama tıpkı incinin bir zaman sedef içinde durması gibi Hazret-i Peygamber'in de beşerî yönü onun eşsiz bir inci benzeri yüceliğine halel getirmemektedir:

Bolsa hem ârız irür zâtıñga bu cism-i beşer
Boldı ni boldı niçe kün dür sadef içre mekîn (2/5)

Hazret-i Peygamber'in başka hiçbir insan veya herhangi bir melek tarafından ulaşılamayan yüksek mertebesi (2/13), bu na't boyunca çeşitli kelimelerle ve türlü bağlamlarda vurgulanmaktadır. Kendisinin mübarek adı olan Muhammed ile birlikte "Hâce, Mustafâ, Nebî, Şefî' ve Rahmeten li'l-âlemîn" gibi isim ve vasıfları zikredilmektedir. Ayrıca miracın yanı sıra ayı ikiye yarması, bir avuç toprakla düşmanların gözlerini kör etmesi, pişmiş oğlağın dile gelmesi ve kütüğün inlemesi mucizelerine telmihte bulunulmuştur (2/18-19). Dostlarının yanında Allah Resulü için Hayber kalesi yer gibi dümdüz, düşmanlarına karşı ise örümcek ağı sapasağlam bir kaledir:

Dostlarıñg allıda yir tig pest Hayber kal'ası
Düşmeniñg def'ine örmekçi ivi hısn-ı hasîn (2/20)

Mevlânâ Sekkâkî başka bir beyitte de "hakikat-i Muhammediyye" veya "nûr-ı Muhammedî" düşüncesini hatırlatacak biçimde, Cenab-ı Hakk'ın Hazret-i Muhammed'in temiz ruhunu doğrudan doğruya kendi nurundan yarattığını ve onu diğer bütün yaratılmışlardan üstün ve seçkin kıldığını dile getirmektedir:

Pâk cânıñnıñ hakı ol kim irür öz nûrdın
Ol Ugan hakkı sini kim kıldı barçadın güzîn (2/23)

Sözü edilen yönleriyle Hazret-i Muhammed aslında iki cihanın kendisi hatırına yaratıldığı bir hilkat sebebidir (2/21). Kasidenin sonunda ise bu tarz şiirlerdeki genel tutuma uygun olarak şair, kendi gibi asi bir ümmetine Hazret-i Peygamber'in mahşer günü acıyıp şefaet etmesini dileyen sözlerine yer vermektedir (2/24). Elbette yine Sekkâkî'nin bu şiirin ilk beyitlerinde belirttiği üzere Hazret-i Peygamber'in şefaatine erişmek, onun akli ve kalbi cehalet karanlıklarından çıkarıcı sapasağlam bir ip hükmündeki şaşmaz kılavuzluğunu ifade eden sünnetiyle mümkün olabilmektedir:

Âsî ümmetniñ penâhı yâ Şefî'e'l-müznibîn
Cehl çâhıdın çıkarga sünnetiñ hablu'l-metîn (2/1)

2.2.4 Diğer Peygamberler (a.s.)

Sekkâkî'nin şiirlerinde "enbiyâ, mürselîn" gibi genel adlarla geçen peygamberler ve onlara Dîvân'da yer verilmiş biçimleri şöyledir:

a. Âdem

Sekkâkî Dîvânı'nda sadece iki yerde geçen Hazret-i Âdem hakkındaki göndermeler tali bir mahiyet taşımaktadır. Doğrudan Âdem'in hikâyesine ayrılmış kullanımlara rastlanmaz. Bunların ilkinde Hazret-i Muhammed'de kemale eren nurun Allah tarafından en başta Hazret-i Âdem'e vazedildiği belirtilmekte ve

(öncelikle kastedilen Şeytan olmak üzere) bunu kavrayamayanların merdud ve lain oldukları ima edilmekte; Hazret-i Havvâ ile beraber anıldıkları diğer bir beyitte ise Arslan Hâce için edilen bir dua münasebetiyle adı geçmekte ve bütün insanlık neslinin atası olduğuna işaret edilmektedir:

Evvel Âdem'de ved'iat koydı nûrîngnı Ugan
Uşbu sırnı bilmegenler boldı merdûd u la'in (2/8)

Barınca altı cihet yitti kök ü dört erkân
Cihânda bolganıça nesl-i Âdem ü Havvâ (11/42)

b. İdrîs

Dîvân'da sadece bir beyitte ismi geçen bu peygamberin cennete giriş ve orada kalış hikâyesine telmih bulunmaktadır:

İdrîs tig yirîng boluban dâyimâ behişt
Birsün sakîmlerğa demîng İsrî tig şifâ (3/2)

c. Ya'kûb

Bahsi yine tek bir yerde geçen diğer bir peygamber de Hazret-i Ya'kûb'dur. Sekkâkî onu divan şairleri tarafından da Hazret-i Ya'kûb'la ilgili çok sık kullanılan telmih unsurlarından biri olan "hüzün(ler) evi" anlamındaki *beytü'l-hazen/külbe-i ahzân* (Uzun, 2013, s. 276) ile ilgili olarak zikretmiştir:

Sekkâkî'ning ornını uşal Yûsuf-ı sâni
Ya'kûb bigin hecrîde beytü'l-hazen itti (2/7)

ç. Yûsuf

Hemen yukarıda yer verilen beyitte Sekkâkî sevgilisini Hazret-i Yusuf'a benzeterek onu "ikinci Yûsuf" diye nitelemiş, bunun dışındaki bir beyitte ise çiçeklerin sultanı olan gülün güzelliği ile Hazret-i Yûsuf arasında benzerlik ilgisi kurmuştur. Güzellik hapishanesinden çimenlik Mısır'ına/ülkesine çıkan yani baharla birlikte açılan gül, bütün Zelihaları kendine hayran ve divane etmiştir; elbette bu ifadelerde Hazret-i Yusuf kıssasındaki bazı ayrıntılara çeşitli göndermeler vardır:

Çıkıban sicn-i hüsnidin çemen mısırında gül şâhı
Yûsuf yanglıg cemâlinga kılur şeydâ Zelihâ'nı (10/4)

d. Mûsâ

Hazret-i Mûsâ'nın isminin, sıfatının (Kelîm) ya da imasının geçtiği bağlamlar "yed-i beyzâ", gökten bildircin ile helvanın gönderilmesi, Tur Dağı'nda Cenab-ı Hak'la görüşmesi ve asâsıyla sihirbazları ilzam etmesi mucizeleridir. Hattâ Sekkâkî bir beyitte kendi sözlerindeki mucizevi güce hasetçilerin hileyle karşı koyamayacağını söylerken, bu durumu Mûsâ (a.s.) ile sihirbazlar arasındaki duruma benzetme yoluna gitmiştir:

Sözüm mu'ciz irür def' itmes anı mekr idip hâsid
Kaçan sihr itiben yengdi uşal Fir'avn Mûsâ'nı (10/50)

e. Süleymân

Dîvân'daki beyitlerde Hazret-i Süleymân'la ilgili ifadeler genel olarak Uluğ Bey için yazılan kasidelerde karşımıza çıkar. Sekkâkî; insanlar, cinler ve hayvanları bütünüyle emri altına almış olmak, kader ile kaza tarafından desteklenmek, adaletiyle bütün fitneyi ortadan kaldırmak gibi yönlerden Uluğ Bey ile Hazret-i Süleymân arasında ilgi kurmaktadır. Sevgiliye yönelik şiirlerden ise yalnızca birinde Hazret-i Süleymân'ın yâdı geçmekte, sevgilinin saçının bütün mülk-i Süleymân'ı zaptettiği belirtilerek, onun siyah saçları hazineleri bekleyen ejderhalara teşbih edilmiştir:

Yüz üzre gûyiyâ zülfüng Süleymân mülkini tutmuş
Ol Ehrimening ilgindin hezârân âh u vâveylî (51/5)

f. Yahyâ

Hazret-i Yahyâ Sekkâkî Dîvânı'nda yalnızca bir beyitte zikredilmekte ve yine Uluğ Bey'in övgüsü tahtında Hazret-i Yahyâ'nın doğruluk, sadakat ve istikametine işaret edilmektedir:

Muhammed-hulk u Yahyâ-sıdk u Mûsî-yed Mesihâ-dem

Hızr-ilhâm u Âsaf-rây u Cem-fermân Şeh İskender (9/15)
g. *İsâ*

İslami Türk şiirinin bütün türlerinde ismi çok sık anılan ve birçok yönden teşbih ve telmih konusu olan Hazret-i İsâ (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kiraz, 2024), Sekkâkî Dîvânı'nda Allah Resulü'nden sonra da ismine en çok rastlanan peygamberdir. "İsâ-nefes, dem-i İsâ, Mesîhâ-dem" vb. terkiplerle her zaman onun hastaları iyileştirici nefesi bağlamında sözü edilmektedir. Bir devlet büyüğü, bir tarikat ulusu ya da bazen bir sevgili ile ilgisi kurulacağı zaman şiirde "dudak" güzellik unsurundan yararlanılmaktadır:

Kördi köngül közüngni vü bîmâr boldı zâr
İrning Mesîh'i sormadı bu hasta hâlmı (43/4)

2.3 Dört Halife ve Sahabe

Sekkâkî, Hazret-i Muhammed'in râşid halifeleri olan "çihâr yâr-i güzîn" efendilerimizi öne çıkan çeşitli özellikleriyle zikreder. Onlar Hazret-i Peygamber'in dört seçkin dostudur:

Yâ İlâhî Mustafâ hakkı vü mi'râcî hakı
Hem olarning hakkı kim hizmette irdi tört yâr

Ol Emîrû'l-mü'minîn Bû Bekr ü Osmân u Ömer
Şâh-ı merdân Şîr-i Yezdân Hayder-i zü-Zü'l-fikâr (1/17-18)

Ebubekir'in sadakati, Ömer'in himmeti, Osman'ın hayâsı, Ali'nin ise engin cömertliği vurgulanmaktadır:

Bû Bekr-sıdk u himmet içinde irür Ömer
Osmân-hayâ vü cûd u sehâ içre Murtazâ (3/15)

Arslân Hâce'nin medhi için kaleme alınmış bir kasidede ise onu Hazret-i Ali'ye benzeterek düşman karşısındaki cesaret ve yiğitliğine işaret etmiştir:

Şecâ'at içre Alî yanglık Arslan Hâce
Kılıçı çıksa kınıdın kılur adûnı adem (8/18)

Dîvân'da dört halife dışındaki sahabilerden yalnızca Hassân bin Sâbit'in ismi geçmektedir. Sekkâkî Halil Sultan'ı överken onun ahlâkını Hazret-i Peygamber'inkiyle, kendi şairlik kudretini ise Hassân bin Sâbit'in şiir vadisindeki konumu ile irtibatlandırmaktadır:

Halk itti Hâlık hulkunguz halkın Muhammed hulkı tig
O hulk vasfin aygalı Sekkâkî hem Hassân irür (5/26)

2.4 Ahiretle İlgili Kavramlar

Sekkâkî'nin şiirleri arasında doğrudan ahiret kavramına rastlanmasa da öte âlemin Dîvân'daki beyitlerden birinde "iki cihan" terkibi içinde anıldığı görülmektedir. İlgili beyitte iki dünya endişesinden de geçen sadık âşığın durumuna işaret edilir:

İş kayguga tüşse kılur ol âşık-ı sâdik
Bu ikki cihân kaygusını bir nevâle (28/6)

Fakat ahiret hayatının başlangıcını ve o hayata ait kavramları birçok yerde tekrarlanırken görürüz. Bunların içinde de kıyamet kelimesi öne çıkmaktadır. Kıyamet hadisesine doğrudan gönderme bulunan birkaç yerde, bu kavram dünya hayatının sonu ve dolayısıyla zamanın en uzak noktası olarak benzetmelere konu olur. Aynı zamanda hesap gününün başlangıcı olması yönüyle de temas edilmektedir.

Bunların dışındaki bir beyitte ise İslami şiirin mazmunlar dünyasında belirgin bir yeri olan, sevgilinin kıyametler koparıcı güzelliği dolayısıyla bu kavramdan yararlanılmıştır. Nergis gibi göz kapaklarını süzerek belli belirsiz bir bakışla kıyametler koparıp gören her gönül sahibini kendine hayran bırakmaktadır:

Süzüp köz kapakın nergis kıya baksı kıyâmetler
Kılur ol şekline meftûn ülü'l-ebâr u âbânı (10/14)

Ahiret hayatına ilişkin olarak "cennet-cehennem" kavramlarının da zaman zaman kullanıldığı görülebilmektedir. Sekkâkî yine Sultan Uluğ Bey için yazdığı şiirlerden birinde, onun yerinin dostlarıyla birlikte cennet (behişt), düşmanlarınıninkinin ise cehennem (dûzah) olduğunu belirtir:

Kaçan rezminge uçrasa bolur düşmen yiri dûzah
Velî dostlar bile dâyim irür bezming behişt ara (6/17)

Dîvân'da cehennemden "dûzah" kelimesiyle de bahsedilebildiği gibi, cennet de "behişt, uşmah, Firdevs" kelimeleriyle karşımıza çıkabilmektedir. Yine onunla ilgili "Rıdvan", "huri" ve "Tûbâ" kelimeleri de şiirlere yansımıştır. Bütün bunların özü olarak aslında ahiret hayatı her şeyin bir tür karşılıkla yüz yüze geleceği bir âlemdir; yani "cezâ" yurdudur. Sekkâkî'nin ifadesiyle eğer sabâ rüzgârı Hak yolunda eserse, o dahi bunun karşılığını güzel bir surette görebilir:

Kil bir sabâh Tengri yolıda yil ey sabâ
Uşmah içinde Hak saŋga birsün aŋga cezâ (3/1)

2.5 İnanç ve İbadetle İlgili Unsurlar

2.5.1 İman ve İtikat

Hazret-i Peygamber'in Cenab-ı Hak'tan alıp bildirdiği bütün haber ve bilgileri tereddütsüz kabul edip onların gerçek ve doğru olduğuna inanmak, anlamına gelen iman (Karaman, 2017, s. 314) ve benzer bir anlamda kullanılan itikat, inananlar için son nefese kadar korunması arzulanan bir cevherdir. Sekkâkî'nin de Cenab-ı Hak'tan niyazı, hidayetiyle herkesi hak yola sevk edip sonunda da ruhlarını iman üzere almasıdır:

Hâdiyâ evvel kamugrı kigürüp öz yolunga
Vakt-ı âhır bolsa imân birle dünyâdın çıkar (1/22)

İman ve itikat üzere olanların işleri Cenab-ı Hak tarafından her zaman kolaylaştırılmıştır. Sekkâkî'ye göre Timurluların büyük hakanı Uluğ Bey'in bütün düşmanlarına kolayca üstün gelmesindeki sır da onun sağlam itikadıyla ilgilidir:

Düşmeninġ kildi kademga vü yağılar boldı il
Hak işin âsân kılır kim Hakk'a kılsa i'tikâd (7/9)

İman konusu çoğu zaman hidayet olgusuyla iç içe değerlendirilmektedir. Hidayet ise yukarıda ifade edilen gerçeklere ve doğrulara yönelik bir meylin Yarattıcı tarafından insanın kalbine bahşedilmesiyle tecelli edebilecek bir durumdur. Sekkâkî'nin gündeme getirdiği hidayetteki istikamet, sevgilinin gözü ve saçının tesiriyle akıldan soyunmaktır:

Dîvânelıkka saldı mini zülfüŋg ü közüŋg
Boldı meger bu yolda maŋga Hak hidâyeti (54/3)

Hidayetten mahrum olanlar dinsizler veya batıl din mensuplarıdır. Sekkâkî'nin Halil Sultan için yazdığı kasidede belirttiğine göre, bütün dinsizlerin dine girmesi için Sultan'ın okunun tehdidi karşısında kalmaları kâfidir:

Çıkısa eger kîşingdin ok barça bî-dîn dînga kirer
Pes lâ-cerem uşbu felek ol kîş üçün kurbân irür (5/15)

Şiirlerinde Sekkâkî kâfirliği genelde sevgilinin saçına ve gözüne hamletmektedir. Bu durum sevgilinin âşiğa zulmetmedeki meziyet ve şöhreti kadar, bütün bu kelimelerdeki "karalık/karanlık ve aydınlığı örtücülük" anlamlarıyla da ilgilidir (22/2, 30/6).

İman eden kimseye ad olan "mü'min" ise Dîvân'da kâfir ile karşıt durumları bakımından kullanılmıştır. Çetin bir savaş olan Hayber'e gönderme içeren bir beyitte, sevgilinin gözü ve saçıyla âşiğa yaptığını, Hayber kâfirinin mümine yapmadığından söz edilir:

Kıldı ol işni cânıma zülfüŋg közüŋg anı
Mü'min cânınga kılmadı küffâr-ı Hayberî (58/4)

İnanca konu olan önemli kavramlardan ikisi de "kazâ" ve "kader"dir. Sekkâkî için onların varlığının tereddüt konusu bile olmadığı ortadadır. Onların geçerliliği ve işlerliği mutlak bir hakikat olmaktan ibarettir. Arslan Hâce'ye ithafen söylediği mısralarda bu durum açıkça dile gelmektedir:

Kim irse kim sanğa igri kõngül tutar bu kader
Birür kazâ kılıçına özin urar amdâ (11/26)

Sekkâkî'nin bazı şiirlerinde meleklere dair çeşitli kullanımlar da vardır. Bunlara genelde bir devlet büyüğü ya da sevgilinin soyut ve somut güzellikleri bağlamında rastlanmaktadır. Bunların dışında kalan farklı bir örnekte ise onların birincil anlamıyla konu edildiği görülür. Sekkâkî onları feleklerin sakinleri olarak nitelmiştir ve geceler boyu iniltiler içinde geçen demlerine melekleri tanık göstermektedir:

Kiçeki nâlişime hod tanuk felekte melek
Seherde yâ Rab u âhım işitsün Allâhî (31/6).

2.5.2 İbadet ve Ubudiyet

İbadet kelimesi Dîvân'da yalnızca bir yerde ve taat kelimesiyle birlikte geçmektedir. Hâce Muhammed Pârsâ için yazılmış kasidede bulunan bir beyitte, bu büyük sufinin ibadet konusundaki örnekliğine işaret edilir (3/17). Abd kelimesi ise Dîvân'daki herhangi bir şiirde görülmez. Bu kelimenin Türkçe asıllı karşılığı sayılabilecek olan “kul” ise birçok kez kullanılmıştır. Ancak onlar da bir örnek hariç hep ya Hazret-i Peygamber'e, ya bir devlet büyüğüne ya da sevgilinin iradesine tâbi ve hizmetkâr olmak anlamındadır. Sadece Dîvân'ın başındaki münâcâtında şair kendini asi bir kul olarak tanımlarken, kul kelimesine insanın Allah karşısındaki durumunu belirten anlamıyla ve gerçek mahiyetiyle yer vermiş olmaktadır:

Âsî kul Sekkâkî'ning isyânıga hod yok hisâb
Sin kerem birle kiçürgil ey Kerîm-i Kirdgâr (1/20)

Öte yandan, âşığının kanının sevgiliye “helâl” olması, âşiğe uykunun “harâm” olması, âşık için gam ve kederin “vâcib” olması, sevgilinin mihrâb gibi kaşları önünde yapılan bir ibadet olarak “namaz”, sevgilinin güzelliğinden ya da dudağından alınacak seyir ve kâm hissesi olarak “zekât”, sultan için tüm beldelerde okutulan “hutbe”, devlet büyüklerinin tebaasının hâlini sormaları ile nail olacakları “sevâb” ve âşığın masum ve çilekeş olmasından dolayı kendisinde asla bulunmadığını iddia ettiği “günâh/yazuk” gibi kavramlar, burada işaret edilen anlam ve bağlamlarda Sekkâkî tarafından zaman zaman kullanılmıştır.

Kimi ibadetler ise belirli bir mekân ile kayıtlıdır ya da belirli mekânlar kimi ibadetlerle tedai ilişkisi içindedir. Bunlardan, içinde secde edilen yani namaz kılınan yer olan “mescid”, imamın namaz sırasında cemaatin önünde durduğu yer olan “mihrâb” ve hac ibadetinin gerçekleştiği yer olan “Ka'be”, Sekkâkî'nin şiirlerinde adına yer verdiği ibadet mekânları olarak öne çıkmaktadır. Ancak İslami devir şiirimizin kendine özgü kullanımları içinde bütün bu kavramlar çoğu zaman âşık ile maşuka bağlı türlü mekân ve durumları ifade eder. Sekkâkî de Ka'be derken maşuk tarafından yalan vaatlerle yıkılıp bir daha onarılmayan kendi gönlüne, mescid ile mihrabı andığında ise maşukun yüksek huzuruna ve kavisli kaşlarına işaret etmektedir:

Taş bagırlık dil-berim Sekkâkî kõngli ka'besin
Yıktı yalğan va'de birle hem imâret kılmadı (34/7)

Mescid bölüküngde turup ey yâr-ı yegâne
Mihrâb bigin kaşına öteli düğâne (27/1)

Bazı kavram ve eylemler ise kulun yerine getirdiği ibadetlerle değil de içinde bulunduğu kulluk şuuru ve ruh durumuyla ilgilidir. Onları da belki “ubûdiyyet” kavramıyla değerlendirmek yerinde olacaktır. Bazı eski müfessirlerce yapılan incelikli ayrıma göre ibadet Allah'ın razı olduğunu yapmak iken, ubûdiyyet Allah'ın yaptığını razı olmaktır (Elmalılı, 2021, s. 216). Bu da tam bir itaat tavrı içinde olmayı, isyandan uzak durmayı gerektirmektedir. Sekkâkî itaat ve isyan meselesini genelde devlet veya tasavvuf büyüklerine gösterilmesi beklenen bir davranış ve onların büyüklüğüne bir nişane olarak işler. Ancak daha nadir de olsa Hakk'a kulluk yolundaki isyana da yer vermiş, kendi asiliğinden duyduğu pişmanlıktan dem vurmıştır:

Âsî kul Sekkâkî'ning isyanıga hod yok hisâb
Sin kerem birle kiçürgil ey Kerîm-i Kirdgâr (1/20)

Kulun Allah'a karşı duyduğu itaat ve itimadın bir başka ifadesi de tevekküldür. Yine Sultan Uluğ Bey'in şahsında belirtildiği gibi, devlet ve millet tevekkül sayesinde sağlam kalabilmektedir:

Pâdişâhâ mülk ü millet barısı sindin kavî
Çün yedullâhga tevekkül birle kılding i'tiyâd (7/8)

Hazret-i Peygamber'in bildirmesiyle kulluğun özü olarak tarif edilen dua da bu bahisteki anahtar kavramlardan bir diğeridir. Bütün benzerlerinde olduğu gibi Sekkâkî'nin şiirleri de çeşitli münasebetlerle söylenmiş dua ifadeleriyle yüklüdür. Arslan Hâce Han için yazdığı bir kasidesinde Sekkâkî; tüccarlar değerli kumaş, bilginler ise kitap hediyesiyle huzura gelirken, kendisinin duadan başka bir kârı olmadığını, gücünün ancak ona yettiğini dile getirmiştir. Dua bir kulun sığınağı, en etkili silahı ve koşulsuz erişebildiği bir tutamaktır:

Her kişi özinge lâyık tuhfe kiltürdi belî
Ağı atlas bay bâzergân u havâcûmlar kitâb

Bendening ilgi duâdın özgege yetmes için
Mîn duâ kiltürdüm ol hazrette bolgay müstecâb (367-368)

2.6 Tasavvufi Konu ve Kavramlar

Özü ve kökü itibarıyla bir zühd hareketi olarak ortaya çıkan tasavvuf (Uludağ, 2021, s.174), sadece şiir değil bütün İslam sanatlarını derinden etkileyen bir varlık telakkisi ve hayat düzenidir. Sekkâkî'nin şiirinde de tasavvuf yerine zühd ve ondan türemiş zâhid kelimesinin varlığına rastlanır. Şair zühdü takva ile birlikte zikretmektedir. Uluğ Bey'e yazdığı kasidelerden birinde, onun saltanat yıllarında zühd ve takvanın Kâf Dağı gibi yükseldiğini, isyan ve fesadın ise Ankâ gibi görünmez olduğunu ifade eder (7/6). Tarihî kayıtlar, Sekkâkî'nin de Muhammed Parsâ üzerinden bağlı bulunduğu anlaşılan Nakşibendiyye'nin Uluğ Bey zamanında hızla yayıldığını kaydetmektedir (Unat, 2012, s. 127).

Zühd ehli anlamına gelen zâhid ise eski Türk şiirinde, özellikle gazellerde, daha farklı bir kimlikle ve bambaşka bir bağlamda karşımıza çıkar. Şairlerin kendilerine karşıt hattâ hasım saydıkları bir tip olarak öne çıkmaktadır (Onay, 2000, s. 468). Birlikte anıldığı hasletlerin başında gösteriş gelir. Zâhid görünürde son derecede dindar, ama gerçekte kulluğun ve varlığın manasını kavrayamamış bir ham sofudur. Sekkâkî'nin de belirttiği üzere, her ne kadar dine bağlılıkta sağlam görünüyorsa da maşukun gözünü ve kaşını görünce yoldan çıkması, kıbleden yüz çevirip sadece maşuka yönelmesi pek mukadderdir:

Közüngni körse zâhid yoldan azgay
Niçe kim bolsa muhkem dîn içinde (19/4)

Zâhid közüng kaşing körüp yüzün ivürdi kıbledin
Kurtulmadı bu fitnedin ol niçe tezvîr eyledi (49/3)

Dîvân'da tasavvuf kelimesine rastlanmaz ancak tasavvufi bir tip olarak aynı kökten gelen sufi kelimesine bir beyitte yer verilmiştir. Aslında gazellerin anlam dünyası içinde sufinin yukarıda bahsettiğimiz zâhiden farklı bir durumu yoktur. Fakat Sekkâkî, Münâcât'ın başında andığı bu kelimeyi gerçek anlamında kullanmış ve sufilerin sürekli yolculuk üzere olduklarına göndermede bulunarak onların bu özellikleriyle feleğin sürekli devir üzere oluşu arasında bir benzerlik ilgisi kurmuştur:

Ger felek irmes siniñ ışkıng yolu ser-geştesi
Sûfiler tig çarh urup nidin kizer her bir diyâr (1/9)

Bundan başka sufileri simgeleyen tipler arasında, kendisini maşukun güneş gibi aydınlık cemali için feda edip fenâ sırrına eren "pervâne" ve âşık ile maşuk arasına her zaman bir perde gibi girip aşk yolunu zorlaştıran "rakîb" de zikredilebilir. Ayrıca yine Dîvân'da rastlanan "ehl-i zâhir" tabiri de çoğu zaman tasavvufi neşveden habersiz ve nasipsiz kimseler için kullanıla geldiğinden, bu bahiste gündeme gelebilecek tiplerden bir diğerini ifade ettiğini söylemek mümkündür. Ancak tasavvufun gerçek ve dolaysız anlamıyla da ana tiplerinden birini karşılayan terimler arasında, Dîvân'da öne çıkan kelime "mürîd"dir. Bir beyitte henüz yolun başlarında olan müridin inleme ve yakınmalarından dolayı kınanmaması salık verilmektedir:

Ayb itmengiz cefâdın eger ingrese köngül

Ma'lûm imes mürîdka bu hâlet bidâyeti (54/5)

İslami şiirin mazmunlar âleminde pervâne böceği ile özdeşleşen kavramlardan biri olan fenâ, aynı zamanda tasavvufun temel terimlerinden biridir. Bir anlamıyla kulun/sâliğin kendini bütün kötü huy ve alışkanlıklardan arındırması, diğer anlamıyla ise Allah'tan başka her şeyle bağı kalben koparmasını ifade eden fenâ (Tek, 2020, s. 62-63), Sekkâkî Dîvânı'nda lafzen yalnızca bir yerde görülür ve yukarıda sözünü ettiğimiz ikinci anlama uygun bir bağlamda kullanılır (3/20). Ancak ismi geçmediği hâlde mefhum olarak karşımıza çıktığı örnekler de vardır. Bunlardan birinde şairin maşuk karşısında kendi varlığını yok etmesinin (fânî kılmasının) gereğine değinilir:

Sekkâkî özünġ hîç kıl ol şâh kaşında
Ger bolsa vücûdung sine sindin künilermen (14/5)

Bununla iç içe geçen yönleriyle tasavvuf yolculuğundaki önemli makamlardan biri de "terk"tir. Günahlar, ahlak kusurları, topyekûn dünya, ahiret endişesi, varlık bağları, terk etme şuur ve gururunun kendisi gibi değişebilen nesnelere ve çeşitli dereceleri bulunan terk, Sekkâkî'nin şiirlerinde lafzen veya manen karşılık bulmaktadır. Bağlam bazen dünyayla ilgili kaygıların ve ondaki saltanatın aşk makamına ermek yolunda terk edilmesi, bazen de kendi canından maşuk uğruna vazgeçilmesidir:

Dünyâ gamını koy bu cihân saltanatını
İşk içre ol ey âşık ölersin çü bayakı (69/8)

Cân gamıngning otıda köydi vü kül boldı yana
Kalmadı Sekkâkî'ning könglünde özge cân gamı (70/5)

2.7 Ayet ve Hadisler

Türk-İslam edebiyatının ana kaynaklarından biri şüphesiz ki Kur'an-ı Kerim'in ayetleri ve Hazret-i Peygamber'in hadisleridir. Onların şiirde tamamen (tâm) ya da kısmen (nâkıs) kullanılması "iktibâs" olarak adlandırılır. Lügat karşılığıyla "ateş yakmak için bir yerden kor almak" anlamına gelen iktibas kelimesi (Tâhir-ül Mevlevî, 1994, s. 61), Türk İslam şiirinin en yerleşik anlam ve estetik unsurlarından birinin de adıdır. Sekkâkî Dîvânı çoğunlukla kısmi (nâkıs) olmak üzere çeşitli iktibas ve yanı sıra bazı telmih örnekleri barındırmaktadır.

Âl-i İmrân suresinin 97. ayetinde geçen "*ve men dehalehû kâne âminâ*" (oraya kim girerse güven içinde olur)³ ibaresinin Dîvân'daki bir beyitte son iki kelimesiyle iktibas edildiği görülmektedir:

Her kim ozakı ka'besi içre kılur makâm
Eflâk anıng hakıda okır *kâne âminâ* (3/18)

Uluğ Bey için yazdığı şiirlerden birinde Sekkâkî, Nazar Ayeti olarak da bilinen ve "*ve in yekâdü'llezîne keferû le-yüzlüküneke bi-epsârihim*" (şüphesiz inkâr edenler...neredeysi seni gözleriyle devirecekler) diye başlayan İlâhî sözlerin baş kısmını alıntılanmaktadır:

İşret esbâbı müheyyâ vü kamug yârân zarîf
Saklasun Kâdir yaman közdin okılı *in yekâd* (7/2)

Başka bir beyitte ise bütün olarak üç sureye ismen göndermede bulunmaktadır. İlgili mısralar yine Uluğ Bey'in bu kez çehresindeki manevi güzellik ve derinlikle ilgili olarak dile getirilmiştir:

Kün ü tün rûy u mûyungdın okıban *ve 'd-Duhâ ve 'l-Leyl*⁴
Kaçan çihrengni kim kördi kırâat kıldı *Tâhâ'nı* (10/37)

Bazen de ayetlerle ilgili kullanımlar telmih şeklinde gerçekleşmektedir. Örneğin bütün yıldızların Hakk'ı zikrettiğini belirten mısralar, İsrâ Suresi'nin 44'üncü ayetinde geçen "*ve in min şey'in illâ yüsebbihu bi-hamdihi*" (her şey O'nu hamd ile tesbih eder) ifadesini hatırlatmaktadır:

Barça yıldızlar sining yâdingda özin şem' itip
Her kiçe taŋga tigi kök günbezi içre yanar (1/10)

³ Mealler Diyanet İşleri Başkanlığının 2009 tarihli yayınından alınmıştır.

⁴ Kemal Eraslan'ın çalışmasında *ve 'd-Duhâ* ibaresi *ve 'l-'anâ* (?) والنعنا şeklinde okunmuştur.

Dîvân'ın ilk sayfalarındaki na'tta ise Hazret-i Peygamber'in daha dünyaya gelmeden Hazret-i Âdem'de görünür hâlde bulunan nurundan bahseden şair, bu sırrı fark edemeyip Âdem'e secdeyle hürmet göstermeyenlerin "merdûd u la'în" konumuna düştüklerini belirterek; A'râf 13, Hicr 34, İsrâ 63 ve Sâd 77 numaralı ayetlerde bahsedilen, şeytanın Âdem'e secde etmekten geri durması yüzünden Cenâb-ı Hak tarafından lanetlenip kovulmasıyla ilgili ifadelerle telmih yoluyla göndermede bulunmaktadır:

Evvel Âdem'de ved'iat koydı nûrîngnı Ugan

Uşbu sırnı bilmegenler boldı merdûd u la'în (2/8)

Hadis-i kudî ve hadis-i şerif olarak Sekkâkî'nin mısraları içinde lafzen iktibasa konu olan iki ibare bulunmaktadır. Bunların ilki "*küntü kenzen mahfiyyen fe-ahbebtü en u'rafe fe-halaktü'l-halka li-ya'rifünü*" (Ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmeyi diledim, beni bilsinler diye mahlukatı yarattım), diğeri ise "lî ma'allâhi vaktün lâ yese'unî fihî melekün mukarrebun ve lâ nebiyyün mürselün" (Benim Allah ile öyle anlarım olur ki, ne bir mukarreb melek, ne de gönderilmiş bir nebi öyle bir yakınlığı elde edebilir) sözüdür (Yılmaz, 1992, s. 91; s. 115). Bunlara gönderme içeren beyitler Dîvân'da art arda bulunmaktadır:

Küntü kenzen'din hazâyin hâzini zâtıng irür

Ârî ârî ol emânetka kirek sin tig emîn

Lî ma'allâh hücre sine sindin özge sıgmadı

Mahrem irmes sır sarâyında sanğa Rûhu'l-emîn (2/9-10)

Son olarak başka bir hadis-i kudînin de Dîvân'da manen iktibas edildiği görülmektedir. Cenab-ı Hak'ın iki âlemi Hazret-i Peygamber'in hatırına yarattığını bildiren "*Levlâke levlâke le-mâ halaktü'l-eflâke*" (Sen olmasaydın, eğer sen olmasaydın felekleri/kâinatı yaratmazdım) kudî hadisi (Yılmaz, 1992, s. 113) Sekkâkî tarafından Türkçe aktarılmaktadır:

İkki dünyânı sining hakkıngda peydâ kıldı Hak

Hod ne bolgay hızmetingde Türk ü Hind ü Rûm u Çîn (2/21)

Sonuç

Türkistan coğrafyasında gelişen Türk edebiyatını ve bilhassa onun klasikleşmiş numunelerini karşılayan Çağatay terimi, Türkçenin çok seçkin edebiyat ürünlerinin oluşturduğu bir sahayı ifade etmektedir. 20. Yüzyıl'a değin uzanan bu edebiyat devresinin klasik çağını başlattığı kabul edilen önemli şairlerden biri de Mevlânâ Sekkâkî'dir. Hayatı hakkında geniş bilgi bulunmayan bu şairin bir dîvân çapında ve hacminde şiirleri bulunmaktadır. Sekkâkî'nin şiirleri klasik İslam şiirinin hemen bütün özelliklerini yansıtan bir üslûp ve muhteva yapısına sahiptir.

Dinî veya tasavvufî esasları salık vermek kastıyla yazılmış olmasalar da Sekkâkî'nin şiirleri dinî ve tasavvufî bir havanın tesirinden asla uzak değildir. Aksi hâlde Türk-İslam şiirinden söz edilmesi zaten mümkün olmayacaktır. Şiirin içindeki dinî unsurlar meyvenin içindeki vitamin gibi tabii bir tarzda yer tutmuş bulunmaktadır. Buna göre, Müslüman bir şair için varlığın ve hayatın merkezinde ne varsa, şiirinin merkezinde de o vardır. Varlık mertebeleri neye göre sıralanmaktaysa, şiirdeki dinî muhtevayı belirleyen önem sırası da aynı tertibe göre düzenlenmiştir. Bütün Türk-İslam şairleri gibi Sekkâkî için de tasavvufî hayat görüşü ve varlık anlayışı belirleyici konumdadır.

Kaynakça

Alî Şîr Nevâyî (2015). *Mecâlisü'n-Nefâyis* (2. Baskı), (K. Eraslan, Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Eckmann J. (1962). Çağatay Dili Örnekleri III. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 12, 157-174.

Elmalılı Hamdi Yazır (2021). *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 1 (A. C. Köksal ve M. Kaya, Haz.). İstanbul:

Türkiye

Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Eraslan K. (1999). *Mevlâna Sekkâkî Divanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ercilasun A. B. (2006). *Türk Dili Tarihi* (3. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.

- Karaman F. (2017). İman. İ. Karagöz (Ed.), *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (7. Baskı) içinde (s. 314). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kiraz S. (2014). Türk İslam Edebiyatında Bir Peygamber Portresi: Hz. İsa. *EKEV Akademi Dergisi* (60), 261-280.
- Köprülü M. F. (2009). *Türk Edebiyatı Tarihi* (7. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kur'an-ı Kerim Meali* (18. Baskı), (2009). (İ. Paçacı ve dğr., Haz.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Levend A. S. (2021). *Divan Edebiyatı* (5. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Macit A. (2022). *Şeybânî Özbek Hanlığı* (2. Baskı). Ankara: İlem Yayınları.
- Onay A. T. (2000). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ölmez Z. (2007). Çağatay Edebiyatı ve Çağatay Edebiyatı Üzerine Araştırmalar. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5(9), 173-219.
- Şahin S. (2020). *Mâverâünnehir'in Sosyal ve İdarî Yapısı*. İstanbul: Selenge Yayınları.
- Tâhir-ül Mevlevî (1994). *Edebiyat Lügati*, (K. E. Kürkçüoğlu, Haz.). İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Tek A. (2020). *Tasavvufun Ana Konuları* (2. Baskı). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Uludağ S. (2021). *Hayata Sufî Gözüyle Bakmak* (3. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Unat Y. (2012). Uluğ Bey. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 42, s. 127-129). Ankara: TDV Yayınları.
- Uzun M. İ. (2013). Ya'kûb. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 43, s. 276-277). Ankara: TDV Yayınları.
- Yılmaz M. (1992). *Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

MEHMED ÂKİF ERSOY'UN SAFAHAT'INDA TÜRKİSTAN

Doç. Dr. Zeki GÜREL¹

Öz

Mehmed Âkif Ersoy'un yaşadığı yıllar (1873-1936) Osmanlı Devleti'nin çöküşüne, yıkılışına ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna şahitlik etmiş bir dönemi kapsamaktadır. Mehmed Âkif Ersoy, bu süreçte hiçbir zaman ümitsiz olmamış, ümitsizlik aşılamamıştır. O, yıkılışlığın mahzunluğunda diriliş kararlılığıyla eserler kaleme almış, camilerde vaazlar vermiş ve bil fiil fiili mücadelede bulunmuştur.

Mehmed Âkif Ersoy'un *Safahat*'ının 1912 yılında yayınlanan "*Süleymaniye Kürsüsünde*" kitabında cami kürsüsünde vaaz verdiği Sibiryalı Türk Abdülreşid İbrahim Türk-İslâm dünyasının hâlini anlatmaktadır. Mehmed Âkif Ersoy'un çevresinde ve eserlerinde Türkistan bölgesinden karşımıza çıkan tek isim Abdülreşid İbrahim değildir. Kırım bölgesinden Gaspıralı İsmail, Şimal Türklerinden Ataullah Bahaeddin ve Türkistanlı sayısız Türk'ün, Hintli ve Mısırlı ileri gelenlerin *Sırat-ı Müstakim* veya *Sebilürreşad*'ı evleri gibi gördüklerine dair bilgilerimiz var.

Sibiryalı Türk Abdülreşid İbrahim, Türkistan bölgesinde sadece kendi memleketi olan Sibirya'yı, Rusya'yı değil Buhara ve Semerkant gibi Türk-İslâm kültür merkezlerini, Çin'in Müslüman-Türk bölgelerini şimdiki Doğu Türkistan, Uygur bölgelerini, Mançurya'yı, Japonya'yı, Hindistan'ı ve elbetteki Osmanlı'nın payitahtı İstanbul'u gezmiş ve görmüş birisidir. Mehmed Âkif Ersoy, işte bu şahsiyete Türkistan'ı ve Türkistan bölgesindeki hayatı anlatmaktadır. Sibiryalı Türk Abdülreşid İbrahim bu özellikleriyle Mehmed Âkif'in vermek istediği mesajlar için biçilmiş kaftan, tam da aradığı kahraman şahsiyettir. Çünkü bu karakter Türk-İslam memleketleri hakkında birinci elden gözlemlerini Osmanlı'da Müslüman-Türk'e anlatmakla kalmaz; hem bizden hem de hariçten biri olarak Osmanlı'daki hayat hakkında da gözlemlerini anlatmaktadır. Belki de Mehmed Âkif Ersoy, İslâm dünyasının hali pür-melâline yönelik fikirlerini söyletmek için bu vaiz karakterini özellikle icat etmiş de olabilir.

Biz bu bildirimizde Mehmed Âkif Ersoy'un *Safahat*'ında Türkistan bölgesi ile ilgili olarak ortaya koymaya çalıştığı hakikatleri ve uyanışa davetini vurgulamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: *Mehmed Âkif Ersoy, Safahat, Türkistan, Süleymaniye Kürsüsünde, Sibiryalı Türk Abdülreşid İbrahim*

Mehmed Âkif Ersoy

Mehmed Ekif Ersoy, 1 Temmuz 1873 tarihinde Çanakkale'ye bağlı Bayramiç kasabasında dünyaya gelmiştir. Babası Balkanlarda Kosova sınırları içinde kalan İpek Şehrinin Şuşitsa köyünden Evlad-ı Fatihan Temiz Tahir Efendi'dir. Annesi ise Türkistan'ın Buhara şehrinden gelip Anadolu'ya yerleşen Müslüman Türklerden bir ailenin kızı olan Şerife Hanımdır.

Baba tarafından Balkanlardaki Türk -İslâm kültüründen ve anne tarafından da Türkistan'daki Türk-İslâm kültüründen beslenen Mehmed Âkif Ersoy, Osmanlıcılık-İslâmcılık-Türkçülük olarak kültür tarihimizde yerini alan üç tarzı siyasette İslâmcılık fikrinin müdafilerinden kabul edilmektedir.

Şu da bir gerçektir ki; Türkçülük fikrinin temsilcilerinden Ziya Gökalp ne kadar Türkçü ise Mehmed Âkif Ersoy da o kadar Türkçüdür. İslâmcı olarak anlatılan Mehmed Âkif Ersoy, ne kadar İslâmcı ise Ziya Gökalp de o kadar İslâmcıdır. Mehmed Âkif Ersoy'un hayatı ve eserleri ile Diyarbakirli Ziya Gökalp'in hayatı ve eserleri bu tespitimizin şahididir diye düşünüyoruz (Gürel, 2021:1-304; Ziya Gökalp, 2006: 1-32).

Türkistan Kavramını, Türkçenin Çekilmediği Yerleri Vatan Kabul Edenlerin Kullanması Gerekir

"Türkistan veya Türk Dünyası" kavramı, siyasetin ve siyasî algının dışında düşünülmesi ve değerlendirilmesi gereken bir kültür dünyasıdır. Türkistan veya Türk Dünyası dediğimiz dünyanın sınırlarını "dil" belirler. Yani bu dünya Üsküplü Yahya Kemal Beyatlı'nın (Üsküp 02.12.1884 -İstanbul 01.11.1958) da dediği gibi "Türkçenin çekilmediği yerlerdir." (Beyatlı, 1984:122). Tarihi olarak derinliğine

¹ Kastamonu Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

coğrafi olarak genişliğine bu dünya Türk Dünyasıdır. Bu konuda kullanılması gereken doğru kavram da "Türk Dünyası" veya "Türkistan" kavramıdır. Kazakistan'ın millî şairi Mağcan Cumabay'ın (Akmola/Kazakistan 25.6.1893-Kazakistan 19 Mart 1938) (Tamir, 1993: s. 53) ve Özbekistan'ın millî şairi Abdülhamid Süleyman Çolpan'ın (Andican/Özbekistan-Taşkent/Özbekistan 4.10.1938) da (Özbay, 1994: 82) şiirlerinde belirttikleri "Türkistan" Türk Dünyası idi ve bütün bir Türklük coğrafyasıydı. Bu şairlerin her ikisi de Türkçülük yaptıkları gerekçesiyle Sovyetler Birliği tarafından kurşuna dizilerek şehit edilmişlerdir (Hayit, 1978). Zeki Velidi Togan (Başkurdistan 10.12.1890-İstanbul 26.7.1970) da (Yıldırım, 1999: s. 277-291), Baymirza Hayit (Namangan/Özbekistan 1917- Köln/Almanya 31.10.2006) da "Türkistan" kavramını boşuna tercih etmemişlerdir (Hayit, 1978:6). Bugün için ise "Türkistan", Sovyet politikalarının sonucunda Kazakistan'da "Yesi" şehrinin adı olarak kullanılmaktadır. Türk Dünyası kavramı yerine "Avrasya, Orta Asya, Türkî Halklar, Türkî Devletler, Türkçe Konuşan Devletler, ... gibi kavramları kullanırken çok dikkatli olmak gerekir diye düşünüyoruz.

Ömer Seyfeddin (Gönen 1884-İstanbul 1920) de, Yahya Kemal Beyatlı gibi düşünmektedir ve o da "dil"den hareketle bir millî vatan anlatımı yaparken vatan muhabbetini anlatmaya şöyle başlar:

"Bizim üç türlü vatanımız vardır. Vatan demek, yalnız hükümetimizin sahip olduğu yerler demek değildir. Türklerin, yani bizim vatanımız şunlardır:

1. Millî vatan,
2. Dinî vatan,
3. Fiilî vatan.

Millî vatan: Türkçe konuşan bütün Müslümanların oturduğu yerlerdir. Bunlara Turan denir. Hangi devlet idaresine girerse girsün, Turan Türklerindir. Anadolu Turan'ın bir parçasıdır. Turan halkı umumi lisan olarak kabul edilmiştir. Milletini seven millî vatanını sever, millî vatanın hudutları etnografya (kavmiyat) haritalarında çizilir." (Gürel, 2002: 151).

Ziya Gökalp'ta (Diyarbakır 23 Mart 1876-İstanbul 24 Ekim 1924) 1914'te kaleme aldığı *Turan* başlıklı şiirinde:

"Vatan ne Türkiya'dır Türkler'e, ne Türkistan;
Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turân..."

derken, 1918'de *Millet* başlıklı şiirinde de birlik vurgusu yapmaktadır:

"Deme bana, Oğuz, Kayı, Osmanlı...
Türk'üm bu ad her unvandan üstündür...
Yoktur Özbek, Nogay, Kırgız, Kazanlı,
Türk milleti bir bölünmez bütündür..."

1915'te yazdığı *Lisan* şiirinde ise Türk Dünyasında dil birliğinin önemine şöyle değinmektedir:

“Birkaç dil yok Turan’da,
Tek dilli bir kümeyiz.

Turan’ın bir ili var
Ve yalnız bir dili var.
Başka dil var diyenin,
Başka bir emeli var.

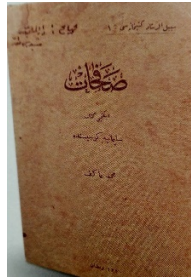
Türklüğün vicdânı bir,
Dîni bir, vatanı bir;
Fakat hepsi ayrılır
Olmazsa lisânı bir” (Okay-Aktaş, 1992: 11-23).

Kırımlı İsmail Gaspıralı’nın (Bahçesaray 1851-Bahçesaray 1914) Türk Dünyası için olmazsa olmazlar arasında zikrettiği “Dilde, fikirde, işte birlik” ülküsüne doğru emin adımlarla yürüyüşümüzü devam ettirmek zarureti vardır.

Bugün için Türk Dünyası, Türkçenin yaşadığı ve yaşatıldığı her yerdir. Bu millî vatanın sınırlarını “dil” belirler ve o dil de “Dünya Dili Türkçe”dir. Siyasî manada Türk devlet ve topluluklarının yaşadıkları yerler dışında Türklerin çeşitli sebeplerle buldukları ve Türkçeyi kullandıkları her yer Türk Dünyasının bir parçası olarak kabul edilmelidir. İlmî, siyasî, içtimaî, edebî çalışmalar da buna göre planlanmalı ve yapılmalıdır diye düşünüyoruz. Meselâ; edebiyat, dile dayanan sanat ise eğer, Kazak, Özbek, Kırgız, Tatar, Türkmen, Azerbaycan, Gagauz, Kıbrıs, Suriye, Irak, İran, Afganistan, Doğu Türkistan, Yakut, Çuvaş, Altay, Şor, Balkan,... Türklerinin ve Avrupa’da işçi olarak bulunan Türkleri ve ailelerini Türk Dünyasının bir parçası olarak kabul edip onların edebiyatını Türk edebiyatı tarihi içinde ele alıp anlatmayan Türk Edebiyatı Tarihi çalışmaları/yayınları eksiktir, ilmî ve millî değildir.

Mehmed Âkif Ersoy’un Safahat İsimli Eserinde Türkistan

Mehmed Âkif Ersoy’un *Safahat* isimli eserindeki yedi kitaptan biri de 1912 yılında yayınlanan *Süleymaniye Kürsüsünde*’dir.



Süleymaniye Kürsüsün’de Mehmed Âkif’in ikinci eseridir. Onun bu kitabı yeni kurulan Sebilürreşad Kütüphanesi’nin de ilk kitabı olarak 1330/1912’de ramazan ayında yayınlanmıştır. Âkif bu eserini Osmanlı’da modern astronominin kurucusu olarak kabul edilen âlim Fatin Hoca’ya “Kardeşim Fatin Hoca’ya” diyerek ithaf etmiştir. Burada bu bilgiyi özellikle veriyoruz çünkü Âkif, daha sonra yayınlayacağı Fatih Kürsüsünde adlı eserinde Fatin Hoca ile okurlarını muhatap edecektir. *Süleymaniye Kürsüsün*’de ise okurlarını Rusya sınırları içinde bulunan Kazan Türklerinden Abdürreşid İbrahim’i Süleymaniye camininin kürsüsünde konuşturacaktır.

Bu eserin Fatin Hoca’ya ithaf edilmesi aslında Mehmed Âkif’in Türkistan/Türk Dünyası konusunu gündeme getireceğinin de bir işaretidir diye düşünüyorum. Çünkü Mehmed Fatin Gökmen Hoca (1877-1955), İstanbul’da kandilli Rasathanesi’nin kurucusudur (Dizer, 1966:142). Bu bilim insanına “Kardeşim” diye hitap eden Mehmed Âkif’i, İttihat Terakki Cemiyeti’ne katılmaya ikna eden kişi de Fatin Hoca’dır.

İttihat terakki Cemiyeti'nin Türklük ve Türk Dünyası ile ilgili görüşleri de bellidir. Yukarıda İttihat terakki Cemiyeti üyelerinden Ömer Seyfeddin'in ve Ziya Gökalp'in fikirlerini vermiştik. Mehmed Âkif'in Süleymaniye Kürsüsünde adlı eserinde Türkistan Müslümanlarından bir Türk olan Abdürreşid İbrahim üzerinden konuşması, fikirlerini okurlarına yansıtması kayda değer bir fikri değişimin de işareti sayılmalıdır diye düşünüyoruz. Kimdir bu Abdürreşid İbrahim?

"23 Nisan 1857'de Sibiryâ'da Tobolsk ilinin Tara kasabasında doğdu (bk. *Tercüme-i Hâlim*, s. 2). Aslen Buharalı bir Özbek aileden gelmektedir. Babası Ömer Efendi devrin siyasî hadiselerine karışmış bir vatanperver, annesi Başkurt Türkleri'nden Afife Hanım'dır. Abdürreşid İbrahim genç yaşta ailesinden ayrılarak başladığı tahsil hayatını, çevre kazalardaki medreselerde sürdürdü. Teman Medresesi'nde de bir süre okuduktan sonra devrin tanınmış medreselerinin bulunduğu Kışkar'a (قشقر) gitti. Burada okurken pasaportunun süresi bittiği için tahsiline ara vermek zorunda kaldı. Kırgız kabileleri arasında dolaşarak hocalık ve imamlık yaptıktan sonra Orenburg'a geldi (1879). Gizlice bir gemiye binip hacca gitmek üzere İstanbul'a kaçtı (1880). Burada iki ay kadar kaldıktan sonra hacca gitti. Hacdan sonra Medine'de tahsil hayatının ikinci devresine başladı. Çeşitli âlimlerden ders okuyarak kıraat, fıkıh ve hadis ilimlerinden icâzet aldı. 1884 yılı sonunda İskenderiye üzerinden İstanbul'a, oradan da Tara'ya döndü ve medresede ders vermeye başladı (1885). Aynı yıl evlendi. Medine'ye talebe götürmek üzere İstanbul üzerinden ikinci defa hacca gitti. Öğrencileri Medine'ye yerleştirerek yine İstanbul üzerinden Tara'ya döndü. Burada bir "usûl-i cedîd" okulu açtı ve eğitim çalışmalarına başladı. Bu sırada *Livâü'l-hamd* adlı risâlesini İstanbul'da bastırarak Rusya'da dağıttı.

1892'de Ufa şehrinde Orenburg Şer'î Mahkemesi'ne âza seçilerek kadılık yaptı. Sekiz ay kadar da bu mahkemenin reisliğinde bulunduktan sonra müftü ile arasında ihtilâf çıkınca görevinden istifa etti (1895). İstanbul'a giderek siyasî mücadelesine orada devam etti. Bu sırada Rus Çarlığı'nın Türklere yaptığı baskı ve haksızlıkları ortaya koyan *Çolpan (Çoban) Yıldızı* adlı kitabını yayımlayıp gizlice Rusya'ya gönderdi. 1896'da Avrupa'ya gitti. İsviçre'de tanıştığı Rus sosyalistlerine Rusya'daki Müslümanların durumunu anlattı ve yardımlarını istedi. 1897 Nisanında İstanbul'dan başlayarak üç yıl süren bir seyahate çıktı. Mısır, Hicaz, Filistin, İtalya, Avusturya, Fransa, Bulgaristan, Sırbistan, Batı Rusya üzerinden Çin Türkistan'ına, oradan da Sibiryâ üzerinden Tara'ya döndü (1900). 1902'de Petersburg'da yayımlamaya başladığı *Mir'ât* adlı dergi ile Rusya'daki Müslümanların meselelerini yeniden ele aldı. İstanbul'a döndüğünde Rus elçisinin isteği üzerine tevkif edildi ve Odesa'ya gönderildi; fakat Rusya Türkeri'nin baskıları sonucunda serbest bırakıldı.

1904 yılı sonunda Petersburg'a yerleşerek orada bir matbaa kurdu; dinî ve siyasî mahiyette eserler yayımlamaya başladı. Müslümanlar arasında birlik sağlamak maksadıyla *Ülfet* ve *Tilmîz* gazetelerini neşretti (1905). 1905 Rus ihtilâlinden sonra ortaya çıkan hürriyet havası içinde Rusya Türkleri de çeşitli millî-siyasî faaliyetlere giriştiler. Bu sırada Kazanlı aydınlar ve zenginlerin bütün Rusya Türkleri'ni bir araya getirmeye yönelik faaliyetleri başlayınca, Abdürreşid İbrahim bu faaliyetlerin başına geçerek Rusya Müslümanlarına siyasî haklar tanınması ve Türkler'in bir ittifak kurması için yoğun bir çalışma içine girdi. Önce belli başlı merkezlerdeki müslüman ileri gelenlerini bir araya topladı ve ortak kararlar alınmasını sağlamaya çalıştı. Bunun için Mekerce'de (Nijni Novgorod) bütün Müslüman liderler, âlim ve yazarlarla edipler, zenginler ve talebelerin katıldığı bir toplantı düzenlemek istedi. Ancak hükümet buna izin vermeyince toplantı Oka nehri üzerinde bir gemide yapıldı. Bu toplantıda kabul edilen, Rusya Müslümanlarının bir ittifak kurmaları fikri üzerine, Abdürreşid İbrahim Petersburg'a dönünce Müslümanlar arasında ittifak kurmanın gereğini anlatan *Bin Üçyüz Senelik Nazra* adlı eserini neşretti. 13 Ocak 1906'da yapılan ikinci toplantıda Abdürreşid İbrahim ve arkadaşlarının hazırladığı "ittifak nizamnâmesi" oy birliğiyle kabul edildi.

Abdürreşid İbrahim'in bu dönemdeki siyasî faaliyetlerine, Duma meclisi üyesi olmamakla birlikte, bilhassa Müslüman üyeler üzerindeki tesiri ve ilk iki Duma döneminde (1906-1907) Petersburg'da, bu meclisin Müslüman üyelerinden ikisi ile yürüttüğü muhtariyet hareketini ilâve etmek gerekir. Rusya'daki Müslümanların muhtariyet meselelerine ait görüşlerini, bu sırada

neşrettiği *Aftonomiya* risâlesinde ele aldı. Ancak III. Duma döneminde Rus baskısı artınca birçok aydın hapsedildi veya sürgüne gönderilerek sıkı tedbirler alındı. Bu arada Abdürreşid İbrahim'in gazeteleri ve matbaası kapatıldı. İttifak merkez icra heyetinin önemli iki üyesi olan Abdürreşid İbrahim ve Akçuraoğlu Yusuf, programlarını dış ülkelerde gerçekleştirmeye yöneldiler. Rusya'dan ayrılan Abdürreşid İbrahim ikinci büyük seyahatine çıktı. 1907 sonlarında Batı Türkistan, Buhara, Semerkant, Yedisu ve civarını içine alan bir yıllık geziden sonra tekrar Tara'ya gelerek ailesini aldı ve Kazan'a yerleştirdi. 1908 Eylülünde buradan hareketle Sibiryâ, Moğolistan, Mançurya, Japonya, Kore, Çin, Hindistan, Hicaz ve Ortadoğu üzerinden İstanbul'da son bulan seyahatini tamamladı (1910). Bu seyahatle ilgili hâtıralarını *Âlem-i İslâm* adıyla neşretti. Abdürreşid İbrahim'in Japonya'daki faaliyetlerinin başında, Şark milletlerinin Rusya, İngiltere ve Amerika başta olmak üzere Batılı sömürgeci devletlere karşı beraberce hareket etmelerini ve İslâmiyet'in Japonya'da yayılmasını temin için kurduğu Asya Kuvve-i Müdâfaası cemiyetini zikretmek gerekir. Seyahati sırasında ziyaret ettiği yerlerde gördüklerini, Kazan'da oğlunun yayımladığı *Beyânülhak*, İstanbul'da *Sirât-ı Müstakîm* gibi gazete ve mecmualara gönderdiği yazılarda anlattı. *Sirât-ı Müstakîm*'de, misyonerlerin Japonya'da Hz. Peygamber aleyhinde dağıttıkları bir kitaba cevap olarak yazılıp dağıtılacak bir eserin kaleme alınmasını isteyen ilk yazısı da "Japonya Mektupları" başlığıyla yayımlandı. Yanında Japon Müslüman Hacı Ömer olduğu halde İstanbul'da tamamladığı bu seyahatten sonra çeşitli konferanslar verdi, seyahat intibalarını anlattı ve bu sebeple de "Seyyâh-ı Şehîr", "Hatîb-i Şehîr" unvanlarıyla anıldı.

1911'de İtalyanlar'ın Trablusgarp'ı işgal etmeleri üzerine Büyük Sahra'yı aşarak oraya gidip cephelerde çalıştı; halkı işgalcilere karşı harekete geçirmek için cihad fetvası dağıtarak faaliyet gösterdi. Döndükten sonra, Kuzey Afrika'daki müşahedelerini, *Sirât-ı Müstakîm*'in de iktibas ettiği vaaz ve konferanslarla anlattı. Ruslar'ın Sarıkamış'ı işgali üzerine oraya gitti (1915). Yine bu yıllarda İstanbul'da kurulan Rusya Müslüman Türk Kavimlerini Himaye Cemiyeti üyesi olarak çalıştı. Cemiyet üyeleriyle birlikte Budapeşte, Viyana, Zürih, Berlin ve Sofya'yı ziyaret ederek Rusya'da yaşayan Türk topluluklarının dertlerini ve uğradıkları baskıları dile getirdi. Bu sırada Teşkilât-ı Mahsûsa'da görevli olarak Almanya'ya gitti. Bilhassa Müslüman Rus esirleriyle konuşup onlardan halifelik saflarında çarpışacak bir birlik kurmak için çalıştı. Bu arada Milliyetler Birliği'nin (l'Union des Nationalités) Lozan'da düzenlediği Rusya Mahkûmu Milletler Konferansı'na katılarak Rusya Müslümanları adına dinî, medenî ve kültürel muhtariyetle birlikte Müslümanlar üzerindeki kanunî kısıtlamaların kaldırılmasını ve seçim sisteminin değiştirilmesini istedi. I. Dünya Savaşı başlarında Stockholm'de kurulmuş olan Rusya'daki Yabancı Milletler Cemiyeti'nde de (Ligue des Allozenes de Russie) Rusya Müslümanlarının temsilciliğini yaptı. Yine bu yıllarda bir grup Tatar ile Berlin'de Müslüman Rus savaş esirlerine hitaben Tatarca *Cihâd-ı İslâm* adlı bir gazete çıkardı.

Almanya'daki bu faaliyetlerinden sonra tekrar İstanbul'a dönen Abdürreşid İbrahim 1922-1923 yıllarında Rusya'da, 1930'da Kahire'de, 1930-1931 yıllarında da Mekke'de bulundu. 1934'te ailesiyle birlikte Japonya'ya giderek oraya yerleşti ve ölümüne kadar İslâmiyet'in burada yayılması için çalıştı. Tokyo'da bir cami inşa ettirilmesine ön ayak oldu ve bu caminin imamlığını yaptı (1937). Japonya'da İslâm dininin resmen tanınmasını sağladı (1939). 17 Ağustos 1944 günü Tokyo'da vefat etti. Ölümü Japon radyosu ile ilân edilerek cenazeye katılmak isteyenlerin gelmesi için dört gün beklendikten sonra büyük bir törenle aynı yerde defnedildi.

Abdürreşid İbrahim pek çok eser kaleme almıştır. Bunların bir kısmı kitap ve risâle halinde yayımlanmış, bir kısmı da gazete ve dergilerde neşredilmiştir; diğer bir kısmı ise müsvedde halinde kalmıştır. Çok değişik yerlerde neşredildiklerinden yayımlanmış olan eserlerinin nüshaları nâdirdir. Eserleri, çıkardığı gazete ve mecmualarla telif ve tercüme ettiği kitap ve risâleler olmak üzere iki grupta toplanabilir.

Çıkardığı Gazete ve Dergiler. 1. *Mir'ât yahut Gözgülü*. Türkiye Türkçesi ve Tatarca ile karışık olarak neşredilen, siyasî ve edebî yönü ağır basan bu dergi, 1902 yılında Petersburg ve Kazan'da belirsiz sürelerde yayımlanmış, 1909 yılında çıkan 22. sayısı yayımı sona ermiştir. İslâm birliğini ve Rusya'da yaşayan müslümanların haklarını savunan *Mir'ât*, Abdürreşid İbrahim'in Rusya'da neşrettiği ilk

sürelî yayın ve yenilik fikrine karşı olanlarla mücadele etmek için yazdıklarını yayımladığı bir dergidir. **2. Ülfet.** Türkiye Türkçesi ile 15 Aralık 1905'te Petersburg'da yayımına başlandı; 9 Haziran 1907'de 85. sayıdan sonra Rus hükümeti tarafından kapatıldı. Mûsâ Cârullah Bigi(yev)'in önde gelen yazarları arasında bulunduğu gazete dinî meselelere ağırlık vermiş, bu sebeple bilhassa medrese talebeleri arasında çok okunmuştur. Rusya müslümanlarının kongreleri hakkında verdiği bilgiler bakımından da önemlidir. **3. Tilmîz.** 1906'da Petersburg'da Arapça olarak yayımına başlandı; 1907'de kapatıldı. Rusya'daki müslümanların kültürlerini, dinlerini ve mânevî değerlerini korumak için onları uyarmaya yönelikti. **4. Necât.** 1906'da Petersburg'da yayımlanan bu mecmuada dinî muhtevalı yazılar çoğunlukta idi. İlk sayısından sonra neşrine hükümet tarafından izin verilmedi. **5. Şirke (Serke).** Kazak şivesiyle ve Kazak münevverlerinin yardımlarıyla Petersburg'da yayımlandı. 1907 yılı sonlarında hükümetçe kapatılan mecmua panislâmist fikirleri savunuyordu. **6. Teârîf-i Müslimîn.** Dinî, siyâsî, tarihî, felsefî haftalık bir mecmuadır. İslâm âleminden de bahseden dergi, 1910'da İstanbul'da Ahmed Taceddin'le birlikte 32 sayı çıkarılabildi. **7. Cihâd-ı İslâm.** Âlimcan İdrîsî ile birlikte 1916'da Berlin'de neşrettikleri Türkçe bir gazetedir. I. Dünya Savaşı sırasında Almanlar'a esir düşen müslüman askerlere yönelik olarak çıkarılmıştır. Bu gazete bazı kaynaklarda *Cihan Haberleri* adıyla geçmektedir.

Abdürreşid İbrahim, İstanbul'da çıkan *Basîret ve Sırât-ı Müstakîm*, Hindistan'da Arapça olarak neşredilen *el-Beyân*, Kazan'da oğlunun çıkardığı *Beyânülhak*, Bakü'de çıkan *Hayat* dergilerinde de yazılar yazmıştır.

Telif ve Tercümeleri. 1. *Livâü'l-hamd* (İstanbul 1885). Rusya'da yaşayan Müslümanları Türkiye'ye göç etmeye teşvik maksadıyla yazılmış ve gizlice Rusya'ya sokulup dağıtılmış küçük bir risâledir.

2. *Çolpan (Çoban) Yıldızı* (İstanbul 1895; Petersburg 1907). Abdürreşid İbrahim'in, Rus Çarlığı'nın Türkler'e yaptığı baskı ve zulmü protesto etmek maksadıyla kaleme aldığı yazılı ilk siyasî belgedir. Rus hükümetine karşı halkı mücadeleye çağıran bu risâlede ayrıca yazarın bir müddet reisliğini yaptığı Orenburg Şer'î Mahkemesi'nin çalışmaları, eksikleri ve teşkilâtı hakkındaki düşünceleri de yer almaktadır. Bu sebeple Petersburg'da ikinci defa basılmıştır.

3. *Bin Üçyüz Senelik Nazra* (Petersburg 1905). Eser, müslümanlar arasında bir ittifak kurma zaruretini dile getiren ve daha sonra yapılan ittifak kongrelerine zemin hazırlayan, "ittifak nizamnâme ve programı"nın ana fikirlerini ihtiva eden bir kaynak mahiyetindedir.

4. *Vicdan Muhakemesi ve İnsaf Terazisi* (Petersburg 1906; İstanbul 1328). Hıristiyan misyonerlerinden Dorunkin'in Tatarlar arasında Hıristiyanlığı yaymak maksadıyla yazdığı *Açık Mektup* adlı risâleye reddiye olarak Tatarca kaleme alınmıştır. Hıristiyanlık ile Müslümanlık karşılaştırarak İslâm'ın üstünlüğünü ortaya koyan ve mukayeseli dinler tarihi bakımından önemli bilgiler ihtiva eden küçük bir eserdir.

5. *Aftonomiya* (أفطونوميا) (*yâ ki İdâre-i Muhtâriyye* (Petersburg 1907). Bu risâle I ve II. Duma'da (1906-1907) ortaya çıkan bağımsızlık eğilimleri karşısında Rusya müslümanlarının da muhtariyet haklarını kullanmaları gerektiğini belirten bir eserdir.

6. *ed-Dînü'l-fitrî* (İstanbul 1340). İslâm dininin insanın yaratılışına en uygun din olduğunu anlatmak maksadıyla kaleme alınmıştır. Önsözündeki ifadeden iki küçük risâle olduğu anlaşılmaktadır.

7. *Tercüme-i Hâlim yâ ki Başıma Gelenler* (Petersburg, ts.). Çocukluğunu, tahsilini ve memleketi olan Tara'ya dönüşüne kadar olan yirmi sekiz yıllık hayatını anlatmaktadır.

8. *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İntişâr-ı İslâmiyyet* (İstanbul 1328, 1329-1331). 1907-1910 yılları arasında yaptığı büyük seyahatinin hâtıralarını bu eserde neşretmiştir.

9. *Asya Tehlikede* (İstanbul 1328). Japon Hatano'dan, Muhammed Hilmi Nakava ile beraber tercüme ettikleri küçük bir risâledir. İngiltere, Rusya ve Amerika'nın Uzakdoğu'da yapmayı düşündükleri faaliyetlere karşı Asyalı milletlerin yani Çin, Japonya, Osmanlı Devleti, Afganistan, Hindistan, İran, Siyam, Cava adaları ile Türkistan'ın birleşmesi gerektiğini anlatan bir eserdir.

10. *Binbir Hadîs-i Şerif Tercümesi* (Petersburg, ts.). Mehmed Ârif Bey'in aynı adı taşıyan eserinin bazı ilâvelerle Tatarca tercümesidir.

11. *Tarihin Unutulmuş Sahifeleri* (Berlin 1933). Bu ad altında, *Sultan Aziz'in Şehadetine Sebep Ne İdi* ve *Rusya Müslümanlarının Açlık Hallerinden Dehşetli Bir Hâtıra* isimli iki risâlesi Mûsâ Cârullah tarafından, "hâtıralarından imlâ edilmek suretiyle" neşredilmiştir. Bu risâlede yer alan Sultan Abdülhamid'in ittihâd-ı İslâm taraftarı olmadığı iddiası şaşırtıcı ve dikkat çekicidir." (Uzun, 1988:295-297).

Abdürreşid İbrahim'in bu biyografisini okuduktan sonra Mehmed Âkif Ersoy'un Süleymaniye Kürsüsü'nde ısrarla onu konuşturmasını nasıl yorumlayacak ve neye yoracaksınız? Bu demektir ki, Âkif Türkistan/Türk Dünyası ile ilgilidir ve Türkistan/Türk Dünyası diye bir davası vardır ve bu davanın mücahitlerinden Abdürreşid İbrahim'i Süleymaniye Kürsüsünde konuşurarak da kendisi de bu davanın mücahidi ve sözcüsü olduğunu ispat etmiştir diyebiliriz.

Mehmed Âkif, 501 beyitten oluşan Süleymaniye Kürsüsü adlı eserinde hikâye ederek anlatma tekniğini kullanmış olduğundan biz bu esere tahkiyeli bir eserdir demek durumundayız. Bu eserde anlatıcı olarak Mehmed Âkif'in kendisi vardır. Eserin başında anlatıcı/Mehmed Âkif, okuyucuyu İstanbul'da Haliç'ten yola çıkartarak hep birlikte Eminönü, Yeni Cami güzergâhından çevreyi anlatarak/tanıtarak nihayetinde Süleymaniye Camii'ne getirir. Anlatıcı/Mehmed Âkif ve beraberindekiler camiye geldiklerinde öğle namazı bitmiş ve bir vaiz kürsüye doğru yürümektedir. İşte bizim konumuz yani Mehmed Âkif'in Safâhat'ında ve Türkistan konusu da tam da burada başlıyor.

Eserden öyle anlaşılıyor ki, cemaat bu vaizi tanımamaktadır, onlar için yabancı birisidir. Anlatıcı/Akif, önce kürsüye çıkan vaizi tanıtıyor:

“Kimdi kürsüdeki? Bir bilmediğim pîr amma,
 Hiç de bigâne değil kalbe e acib sima.
 Bembeyaz lihye-i pâkiyle, beyaz destarı,
 O mehîb alnı, o pek munis olan didârı...
 Her taraftan kuşatıp, bedri saran hâle gibi,
 Ne şehamet, ne melâhat veriyor y3a rabbi!
 Hele gözler iki mihrâk-ı semavîdir ki:
 Bir şuâyyle alevlendiriyor idrâki.
 Âh o gözlerden inen huzme-i nûrânûrun,
 Bağlı her târ-ı füsunkârına bir rûh-u zebeun!”

Kürsüye çıkan vaiz de cemaatin kendini tanımadığının farkında olmalı ki, kendini tanıtmak lüzumunu hisseder ve şöyle başlar konuşmasına:

“Beni kürsüde görüp, vazedecek sanmayınız;
 Ulemâ değilim, şeklime aldanmayınız!
 Dinin ahkâmını zaten fukahânız söyley,
 Anlatırlar size bir müşkiliniz varsa eğer,
 Bana siz Âlem-i İslâ’ı sorun, söyleyeyim;
 Çünkü hiçbir yeri yok gezmediğim, görmediğim.
 Şark-ı Aksa’dan alın, Mağrib-i Aksâ’ya kadar,
 Müslüman yurdunu baştan başa kaç devrim var!
 Beni yormuştu bu yıllarca süren yolculuğun,
 Daha başlangıcı... Lâkin, gebereydim yorgun,
 O zaman belki devam eyliyemezdim yoluma;
 Yoksa âram edemezdim. Bana zira ‘Durma,
 Yürü, azminde devam et...’ diye vermezdi aman,
 Bir sadâ, benliğimin fışkırıp a’mâkından,
 O sadâ işte benim gayret-i dîniyyemdir,
 Coşuvermez mi, içim sanki yanardağ kesilir;
 Yeniden davranırım, eğlenemem bir yerde.
 Ne cihan kaygusu derman bu devasız derde
 Ne can, sonra filân duygusu engel, heyhat!
 Can, cihan hepsi de hoş, gayededir varsa hayat.

Bir zamanlar yine İstanbul’a gelmiştim ben.
 Hâle baktıkça, ümmetin atisinden,
 Pek derin ye’se düşüp Rusya’ya geçtim tekrar.
 Geçmeseydim edeceklerdi ya zaten icbar!
 Sığmıyor en büyük endazeye işler artık;
 Saltanat namına, din namına bin maskaralık...
 Ne felâket, ne rezaletti o devrin hali!
 Başta bir kukla, bütün milletin istikbali
 İki üç kuklacının keyfine mahkûm olmuş:
 Bir siyaset ki didiklerdi, eminim Karakuş!
 Nerde bir maskara sivrilse, hayasızlara pîr,
 Haydi Mabeyn-i Hümâyûn’a... Ya bâlâ, ya vezir!
 Ümmetin haline baktım ki: Yürekler yarası!

Ne bir ekmek yedirir iş; ne de ekmek parası.
Kışla yok, daire yok, medrese yok, mektep yok;
Ne kılıç ver ne kalem... Her ne sorarsan hep yok!”

Vaiz/Abdürreşid İbrahim gözlemlerini anlatmaya devam eder anlattıkları ise ümmet-i Muhammed'in, milletin hal-i pür melalidir. Anlatılanlara kimsenin itiraz edecek hali yoktur çünkü hepsi hakikattir.

Vaiz, Osmanlı Payitahtında ve Osmanlı yurdundaki durumu anlattıktan sonra Rusya'ya tekrar gittiğini ve orada yaptıklarını anlatmaya başlar:

“O zaman Rusya'da hakimdi yaman bir tazyik...
Zulmü sevdirmek için var mı ya bir başka tarik?
Düşünen her kafanın mutlak ezilmektir sonu!
Medeni Avrupa, bilmem niye görmezdi bunu?
Süngü, kurşun gibi, kestirme ölümlerle ölen;
Yahut işkenceler altında ecelsiz gömülen:
Ne soluk var ne ışık var, ne otur var ne durak,
İki üç yüz kulaç altında zeminin, çıplak
Aç, susuz işletilen kanları donmuş canlar,
Size milyonla desem, fazlası yok eksiği var!

... Ve bu duruma dur demek için gazete çıkartmaya bunun için de matbaba kurmaya nasıl karar verdiğini, yazılarının yayımlandığı basılı malzemeyi dağıtacak beş on imanlı fedainin ortaya çıktığını anlatır. Halkın uyanması için matbuatın önemini ve ardından da mekteplerin gerekliliğine vurgu yapar. Sonra halkın dayanışmasından, zenginlerin “haydi gidin, fen getirin” diye her isteyeniyi Avrupa'ya gönderdiklerinden bunlardan bir kısmının ilim tahsil ederek döndüklerini bir kısmının da oralarda günlerini gün ederek yurda döndüklerini bu durumun da insanları üzdüğünü, mektepler açtıklarını; özellikle de “kızlara mekteplâzım” olduğunu anlatır. Rusların, matbaasını basacaklarını haber alınca oradan ayrılışını anlattıktan sonra Türkistan'a geçişini anlatmaya başlar:

“İşte biz böyle didinmekte, çalışmakta iken,
Bir sabah üç tanıdık, seslenerek pencereden
Dediler: Şimdi hükümet basacak matbaanı...
Durmanın vakti değildir, hadi kaldır tabanı!
Bir işaretle çocuklar çekilip ta geriye,
Daldılar hepsi birer sesleri çıkmaz deliğe,
Onların nevbeti geçmiş, sıra gelmişti bana
Yolu tuttum yalnız, doğruca Türkistan'a.
Gece gündüz yürüdüm bulmak için Taşkent'i;
Geçtiğim yerleri tadâda mahal yok şimdi.
Uzanıp sonra Buhara'ya, Semerkant'a kadar;
Eski dünyada bakındım ki ne âlemler var?
Sormayın gördüğüm âlemleri, hiç söylemeyim:
Yâdı temkinimi sarsar da kan ağlar yüreğim.
O Buhârâ, o mübarek, o muazzam toprak;
Zilletin koyuna girmiş uyuyor müstağrak!
İbn-î Sina'ları yüzlerce doğurmuş iklim,
Tek çocuk vermiyor âgûşuna ilmin, ne akim!

O rasad-hâne-i dünya, o Semerkand bile;
 Öyle dalmış ki hurufata o mâzîsiyle:
 Ay tutulmuş, "Kovalım şeytanı kalkın!" diyerek,
 Dümbelek çalmada binlerce kadın, kız, erkek!
 Bu havalide cehalet ne kadar çoksa, nifak
 Daha salgın, daha dehşetli... Umumen ahlâk,
 –"Pek bozuk" az gelecek, namütenahi düşkün!
 Öyle murdarını görmekte ki insan fuşun;
 Bırakın söylenemez: Mevkiimiz câmidir;
 Başka yer olsa da tafsile haya mânidir.
 Ya taassubları? Hiç sorma, nasıl maskaraca?
 O, uzun hırkasının yenleri yerlerde hoca
 Hem bakarsın eşi yok dine teaddîsinde,
 Hem ne söylersen olur dini hemen rencide!
 Milletin hayrı için her ne düşünsen bid'at;
 Şer'i tağyir ile terzil ise –hâşâ– sünnet!
 Ne Hüda'dan sıkılırlar, ne de Peygamber'den.
 Bu ilimsiz hocalardan, bu beyinsizlerden,
 Çekecek memleketin hali ne olmaz, düşünün!
 Sayısız medrese var gerçi Buhara'da bugün...
 Okunandan ne haber? On para etmez fenler,
 Ne bu dünyada soran var, ne de ukbâda geçer!
 Üdeba doğrusu pek çok, kimi görsen şâir.
 Yalnız şi'rine mevzu, iki şeyden biridir:
 Koca millet edebiyatı ya oğlan, ya karı...
 Nefsi emmâre hizasında henüz duyguları!
 Sonra tenkide giriş: Hepsi tasavvufla dolu:
 Var mı söfiyyede bilmem ki ibâhiyye kolu?
 İçilir, türlü şenâatler olur, bî-pervâ;
 Hafız'ın ortada Divan'ı kitâbü'l fetva!
 "Gönül incitme de keyfin neyi isterse becer"
 Urefâ mesleği âlâ, hem ucuz hem de şeker!
 Şu kadar var ki şebâbında ufak bir gayret
 Başlamış... Bir gün olup parlayacaktır elbet.
 O zaman işte şu toprak yeniden işlenerek,
 Bu filizler gibi binlerce fidan besleyecek!

Çin'de, Mançurya'da din bir görenek, başka değil.
 Müslüman unsuru gayet geri, gayet cahil.
 Acaba meyl-i teâlî ne demek onlarca?
 "Böyle gördük dedemizden" sesi milyonlarca
 Kafadan aynı tehevürle bakarsın, çıkıyor!
 Arş-ı âmâli bu ses ta temelinden yıkıyor.
 Görenek hem yalnız Çin'de mi salgın; nerde!
 Hep musâb Âlem-i İslâm o devasız derde.
 Getirin Mağrib-i Aksa'daki bir müslümanı;
 Bir de Çin surunun altında uzanmış yatani;
 Dinleyin her birinin ruhunu: Mutlak gelecek,

"Böyle gördük dedemizden!" sesi titrek, titrek!
 "Böyle gördük dedemizden!" sözü dinen merdud;
 Acaba sâha-i tatbiki neden nâ-mahdûd?
 Çünkü biz bilmiyoruz dini. Evet bilseydik
 Çâre yok, gösteremezdik bu kadar sersemlik.
 "Böyle gördük dedemizden!" diye izmihlâli
 Boylayan bir sürü milletlerin olsun hali,
 İbret olmaz bize, her gün okuruz ezber de!
 Yoksa, bir maksat aranmaz mı bu âyetlerde?
 Lâfzı muhkem yalınız, anlaşılın Kur'ân'ın:
 Çünkü kaydında değil, hiçbirimiz manânın:
 Ya açar nazmı Celil'in, bakarız yaprağına;
 Yahut üfler geçeriz bir ölünün toprağına.
 İnmemiştir hele Kur'ân, bunu hakkıyla bilin,
 Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için!
 Bu havalidekiler pek yaya kalmış dince;
 Öyle Kur'ân okuyorlar ki: Sanırsın Çince!
 Bütün âdetleri ayin-i mecûsiye karib;
 Bir şehadet getirirler, o da oldukça garib.
 Yalınız, hepsi de hürmetle anar namınızı.
 Hiç unutmam, sarılıp hırkama bir Çinli kızını,
 Ne diyor anlamadım, söyledi birçok şeyler;
 Sonra meyûs olarak ağladı... Biçâre meğer,
 Bana Sultan'ı sorarmış da, "nasıldır?" dermiş:
 Yol yakın olsa imiş, gelmeyi isterlermiş!

Sorunuz, şimdi Japonlar da nasıl millettir?
 Onu tasvire zafer-yâb olamam, hayrettir!
 Şu kadar söyleyeyim: Dini mübinin orada,
 Rûh-u feyyazı yayılmış, yalınız şekli Buda.
 Siz gidin, safvet-i İslâm'ı Japonlarda görün!
 O küçük boylu büyük milletin efradı bugün,
 Müslümanlıktaki erkânı siyânette ferid;
 Müslüman denmek için eksiği ancak tevhid.
 Doğruluk, ahde vefa, va'de sadakat, şefkat;
 Acizin hakkını ilâya samimi gayret;
 En ufak şeyle kanaat, çoğa kudret varken;
 Yine ifrat ile vermek, veren eller darken;
 Kimsenin ırzına, namusuna yan bakmayarak,
 Yedi kat ellerin evlâdını kardeş tanımak;
 "Öleceksin!" denilen noktada merdane sebat;
 Yeri gelsin gülerek, oynayarak terk-i hayat,
 İhtirâsât-ı husûsiyyeyi söyletmeyerek,
 Nef-i şahsîyi umûmunkine kurban etmek;
 Daha bunlar gibi çok nâdire gördüm orada...
 Âdemin en temiz, ahfâdına malik bir ada.
 Medeniyyet girebilmiş yalınız fenniyle...
 O da sahiplerinin lâhik olan izniyle.

Dikilip sahile binlerce basiret, im'ân;
 Ne kadar maskaralık varsa kovulmuş kapıdan!
 Garb'ın eşyası, eğer kıymeti haizse yürür;
 Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür!
 Gece gündüz açık evler, kapılar mandalsız;
 Herkesin sandığı meydanda, bilinmez hırsız..
 Ya o mahviyyeti insan göremez bir yerde...
 "Togo"nun umduğunuz, tavrı mı vardır? Nerde!
 "Gidelim!" der götürür; sonra gelip ta yanıma;
 Çay boşaltırdı ben içtikçe hemen fincanıma.
 Müslümanlık, sanırım parlayacaktır orada;
 Sade Osmanlıların gayreti lâzım arada.
 Misyonerler, gece gündüz yeri devretmedeler,
 Ulema vahy-i İlâhi'yi mi bilmem, bekler?

Hind'i baştan başa gezmekti muradım, lâkin
 Nerde olsam, beni takibi yüzünden polisin,
 Takatım bitti de vazgeçmede muztar kaldım;
 Kaldım amma yine her mahfile az çok daldım!
 Besliyormuş, bereket versin, o iklim-i kadîm,
 "Rahmetullâh"a muâdil daha yüzlerce hakîm,
 Rûh-u edyânı görür, hikmet-i Kur'ân'ı bilir
 Ulemâ var ki, huzurunda bugün Garp eğilir.
 Hele hayran kalır insan yetişen gençlere de:
 Bunların bir çoğu tahsil eder İngiltere'de;
 Sonra dindaşlarının ruhu olur, kalbi olur
 Çünkü azminden, ölüm çıkırsa, o dönmez sokulur.
 Öyle maymun gibi taklide özenmek bilmez;
 Hiss-i milliyyeti sağlamdır onun, eksilmez.
 Garb'ın almışsa herif, ilmîni almış yalnız,
 Bakıyorsun eli sanatlı, fakat tırnaksız.!
 Fuşu yok, içkisi yok, himmeti yüksek, gözü tok;
 Şer-i masuma olan hürmeti bizlerden çok.
 Böyle evlat okutan milletin istikbali,
 Haklıdır almaya âgûşuna istiklâli.
 Yarın olmazsa, öbür gün olacaktır mutlak...
 Uzak olmuş ne çıkar? Var ya bir ati ona bak!

Haydarabad'a giderken, beni teşyie gelen
 Mîzebânın ne hazin çıktı şu ses kalbinden:
 "Ah biz hayra yarar unsur-u iman değiliz...
 Hind'in İslâm'ını pek Türk'e kıyas etmeyiniz..
 Onların rûh-u şehâmetle coşan kanları var;
 Bizde yok öyle samimi asabiyyet, o damar.
 Bu ağır zillete ukbâya kadar mahkûmuz....
 Duymuyor çektiği hüsrânları zira çoğumuz!
 Varsa ümmidimiz. Osmanlıların şevketidir.
 Onu bir kerre işitsek... Bu saaâdet yetişir."

Beni ağılattı herif. Lâkin onun genç oğlu,
 Dedi: “Yok, öyle değil; sine-i millette dolu,
 Galeyan emrine âmâde, hamiyetli yürek;
 Şu kadar var ki henüz, kendini göstermeyecek.
 Geçiyor şimdi esaretle deyip eyyâmı,
 Müslümanlar gibi mazisi büyük bir kavmi,
 Ebedi zillete mahkûm edemem doğrusu ben.
 Daha biçare miyiz yoksa Mecûsilerden?
 Diyeceksin ki: Asırlarca sefilâne hayat,
 Söndürür meyl-i meâlîyi nihayet... Heyhat!
 Göz yumulmakla kör olmaz; külün altında ateş,
 Ne kadar kalsa bunalmaz: Hele bir aç, hele eş!
 Şunu öğretti ki İngiltere tahsili bana:
 Milletın, memleketin böyle sefil olmasına
 Bir sebep varsa, havâssın geriden bakmasıdır...
 Yoksa, Şarkın bu zeki unsuru her feyzi alır.
 Müslümanlık gibi, mahiyyeti cidden yüksek,
 Sonra, vicdanları bir nefhada tehyic edecek,
 Din-i fitrîdeki bir milleti irşada ne var?
 Daha yüksek mi aceb Şark'ı ezen fitratlar,
 Kabiliyyetçe? Hayır, ben buna asla kanmam.
 Adam ister yalınız, etmeye bir kavmi adam!
 Doğru yol işte budur, gel diye sen bir yürü de,
 O zaman bak ne koşanlar göreceksin sürüde!
 Evvela beynine bir fikr-i nezih aşlıyarak;
 Hangi bir müslümanın göğsüne tuttumsa kulak;
 Şunu duydum ki onun, hiç sesi çıkmaz, kalbi
 En temiz, hissile vurmakta çocuk kalbi gibi.
 Sineler gayzını fâş etmeye dursun varsın;
 Vakti gelsin, o zaman var mı yürek, anlarsın!”

Haydarabad'a yetiştim ki, bütün Hindistan,
 “Verdi Kanun-u Esasi'yi nihayet Sultan!”
 Diye birdenbire çalkandı. İnan, kabil mi?
 Hiç o binlerce havâtır kemirirken içimi,
 Bir cılız “belki!” nasıl hepsini tenkil etsin?
 Ansızın başladı beynimde ümidin, ye'sin,
 Doğduğumdan beri hiç görmediğim bir harbi...
 O ne müthiş heyecanlardı, aman ya Rabbi?
 Verdi Kanun-u Esas-ı... Bu, çıkar rüya mı?
 Yok canım öyle değil: Milletın istirhamı,
 Şekl-i tehdid alıvermiş, o da muztar kalmış...
 Hangi millet acaba? Her ne işitsen yanlış.
 Cûşa geldikçe fakat aynı teraneyle cihan,
 Görür oldum dönen işlerde Yedu'llâh'ı nihan.
 Bu ne şahın işi yâ Rab, ne sipahin kârı...
 Bu senin kudretinin havsala-çâk esrarı!

Yurdumun gülmeyen evladını artık güldür.
 Ağladım sonra çocuklar gibi hüngür hüngür.
 Azıcık ruhuma, asabıma geldikte sükûn,
 Döndü vaziyeti birden bire, baktım yolumun
 Bir gün evvel yetişip dalmak için sinenize,
 Boyladım sahili, sahilden açıldım denize.

Gemi enginde iken bende de engindi hayal;
 Kevser içmiş sofunun haline benzer bir hal!
 Ömrü haybetle cehennemde geçen hane–harap,
 Verseler cenneti şaşkın gibi çekmez, ya azap;
 Ben de ruhumdaki zulmetleri artık koğdum;
 En büyük hasmım olan ye’si nihayet boğdum.
 Bahr-i Umman’da henüz, çalkanıyormuş tekne...
 Attı hülya beni tâ Marmara sahillerine!
 Görüyordum, iki üç bin mil açıktan bakarak,
 Şu sizin kapkara İstanbul’u, kardan daha ak.
 Parlıyor alnı uzaktan ayın on dördü gibi;
 Gülüyor: İşvesinin cazibeler müncezibi.
 Ne gezer şimdi o zillet, o sefalet? Heyhat
 Bu ne müdhiş azamet, oh ne müthiş dârât!
 Sayısız mektep açılmış; Kadın, erkek okuyor;
 İşliyor fabrikalar, yerli kumaşlar dokuyor.
 Gece gündüz basıyor millete nâfi’ âsâr;
 Adeta matbaalar bir uyumaz hizmetkâr.
 Mülkü baştan başa imar edecek şirketler;
 Halkın irşadına hadim yeni cemiyetler,
 Durmayıp iş buluyor, gösteriyor, uğraşiyor;
 Gemiler sahile boydan boya servet taşıyor...
 Hasır üstünde bu rüyaları görmekte iken,
 İki mel’un gözün altında ayıldım birden:
 Müslüman düşmanı bir Rus tanırım çoktandır...
 Nerde görsem kaçırım, çiftelidir çünkü katır!
 Hele Osmanlıların nâmı anıldıkça biter;
 Ne eyer kabil olur sırtına vurmak, ne semer!
 Rusya’dayken beni gördükçe gelin derdi, “İmam
 Oku sen yoksa işin... Öldü sizin hasta adam!
 Çıkmıyor vâris–i meşruu da bizden başka...”
 Beni kaç keneler ağlattı bu hınzırca şaka!
 Yine “Lâ havle” deyip geçmede kaldım muztar;
 Çünkü altüst olacak bunca tasavvurlar var...
 İşte hülyalarımın canlı yerindeyken, of
 Nüksedip karşıma çıkmaz mı o illet
 Moskof! Gözlerim çoktan açık olmasa, derdim kabus...
 İyi amma nereden bitti bu kurnaz casus?
 Ayak üstünde dikilmiş, gözümün tâ içine
 Bakıyor, hem de o şimşek gibi gözlerle yine!

– Çelebim, gel bakalım gel... Dikilip durma, çay iç...
Hasta canlandı, ne dersin? Bunu ummazdın a hiç...
Kahraman milleti gördün ya: Biraz silkindi,
Leş yiyen kargaların sesleri birden dindi!
Eski sevdaları, kabilsen unutsun Ruslar...
– Ne dedin? Anlamadım! Hey gidi hülyacı Tatar!
Kahraman milleti gördün... dediğin Türkler mi?
Sana söylersen eğer, şimdi düşündüklerimi,
Ebediyyen bu hayâlâta veda eylersin.
– Ya senin votkacılardan mı hayır beklersin?
– Hasta canlandı, o iş bitti diyorsun; heyhat!
Olamaz böyle sefil ümmet için hakk-ı hayat.
Duyulan nağme-i hürriyet onun son nefesi!
Yaşamaz yoksa, emin ol ki bu barbar çetesi,
Medenî Avrupa'nın dâmen-i irfanında;
Asya'nın belki o kumluk Arabistan'ında,
Lâşe hâlindeki bir devlete vardır medfen...

Anlıyordum ki, herif çatlayacak ye'sinden.
İntikamın olamaz, böyle müsait sırası
Diye; nerdeyse bulup hasmımın artık yarası,
Başladım deşmeye. Lâkin bu cedel başlayalı,
Dinliyormuş bizi şahin gibi bir Afganlı
Vakıa Rusça konuştuk, yine külhâni, fakat
Seslerin tavrına çoktandır edermiş dikkat.
Çay semaverlerinin hepsini birden yıkarak,
Rusu gırtlaklayı vermez mi? Aman, etme, bırak...
Demeden şaşkınlığı yağmur gibi ıslattı hacı!
Ne tuhaftır ki zuhur etmedi bir davacı.
Etse zaten ne çıkar? Hak zıdır; yalnız;
Dövülen mahkemelerden kovulur, çünkü cılız!

Bir de İstanbul'a geldim ki bütün çarşı, Pazar
Naradan çalkanyor! Öyle ya... Hürriyet var!
Galeyan geldi mi mantık savuşurmuş... Doğru:
Vardı aklından o gün her kimi gördümse zoru.
Kimse farkında değil, anlaşılan yaptığının;
Kafalar tütsülü hülya ile, gözler kızgın.
Sanki zincirdekiler hep boşanıp zincirden,
Yıkıvermiş de tımarhaneyi çıkmış birden!
Zurnalar şehrin ahalisini takmış peşine;
Yedisinden tutarak tâ dayanın yetmişine!
Eli bayraklı alaylar yürüyor dört keçeli;
En ağır başlısının bir zili eksik, belli!
Ötüyor her taşın üstünde birer dilli düdük.
Dinliyor kaplamış etrafını yüzlerce hödük!
Kim ne söylese, hemen el vurup alkışlanacak...
– Yaşasın...

– Kim yaşasın?
– Ömrü olan.
– Şak! Şak! Şak!

Ne devâirde hükümet, ne ahalide bir iş!
Ne sanayi ne maarif, ne alış var ne veriş.
Çamlıbel sanki şehir: zabıta yok, rabıta yok;
Aksa kan sel gibi, bir dindirecek vasıta yok.
"Zevk-i hürriyeti onlar daha çok anlamalı
Diye mekteblilerin mektebi tekmi kapalı!
İlmi tazyik ile talim, o da bir istibdad...
Haydi öyleyse çocuklar, ebediyyen âzâd!
Nutka gelmiş öte dursun hocalar bir yandan...
Sahneden sahneye koşmakta bütün şâkirdan.
Kör çıban neşterin altında nasıl patlarsa,
Hep ağızlar deşilip kimde ne cevher varsa,
Saçıyor ortaya, ister temiz ister kirli;
Kalmıyor kimseciğin muzmeri artık gizli.
Dalkavuk devri değil, eski kasâid yerine,
Üdebanız ana avrat sövüyor birbirine!
Türlü adlarla çıkan nâmütenâhi gazete,
Ayrılık tohumunu bol bol atıyor memlekete.
İt yetiştirmek için toprağı gayet münbit
Bularak, fuşş ekiyor salma gezen bir sürü it!
Yürüyor dine beş on maskara, alkışlanıyor,
Nesl-i hâzır bunu hürriyet-i vicdan sanıyor!
Kadın erkek koşuyor borç ederek Avrupa'ya...
Sapa düşmekte sizin şıklara, zannım Asya!
Hakk'a tefviz ile üç tane yetişmiş kızını;
Taşyanlar bile varmış buradan baldızını,
Analık ilmi için Paris'e, yüksünmiyerek..
Yük ağır, ecri de nisbetle azim olsa gerek!
Şüphesiz yıktı o hülyaları meşhûdatım...
Ama ben kendimi bir müddet için aldattım:
Galeyandır... Galeyan geldi mi kalmaz mantık...
Su bulunmazsa durulmaz.... Hele sabret azıcık...
İyi, lâkin ne kadar beklemiş olsan, işler
Eskisinden daha berbat, iyileşmek ne gezer!

Vaiz/Abdürreşid İbrahim bundan sonra da âlem-i İslâmın perişanlığını ve sefilliğini anlatmaya, kurtuluş için Batılılaşma derken de çarpık bir Batılılaşma anlayışıyla Avrupa'ya koşuşunu anlatır ve örnekler vermeye devam eder. İnsanımızdaki hastalığı tespit eder, insanımızı uyanmaya ve birlik olmaya çağırır ve kurtuluş reçetesini yazar/anlatır:

Vatanın takati yoktur yeniden ihmale:
Dolu dizgin gidiyor baksana izmihlâl!
Ey cemaat, uyanın, elverir artık uyku!
Yok mu sizlerde vatan namına hiçbir duygu?
Düşmeden pençesinin altına istikbalin,

Biliniz kadrini hürriyetin, istiklâlin.
 Söyleyip başka memalikteki mahkûmîni:
 Hakimiyyet ne imiş, öğreniniz kıymetini.
 Yoksa, onsuz ne şu dünya kalır İslâm'a, ne din...
 Kuşatır millet-i mahkûmeyi hüsrân-ı mübin.
 Müslümanlık sizi gayet sıkı, gayet sağlam,
 Bağlamak lâzım iken anlamadım, anlıyamam,
 Ayrılık hissi nasıl girdi sizin beyninize?
 Fıkr-i kavmiyeti şeytan mı sokan zihninize?
 Birbirinden müteferrik bu kadar akvamı,
 Aynı milliyetin altında tutan İslâm'ı,
 Temelinden yıkacak zelzele kavmiyettir.
 Bunu bir lâhza unutmak ebedi haybettir.
 Arnavutlukla, Araplıkla bu millet yürümez....
 Son siyâsetse bu, hiç böyle siyâset yürümez.
 Sizi bir aile efradı yaratmış yaratan;
 Kaldırım ayrılık esbabını artık aradan.
 Siz bu davada iken yoksa, iyâzen-billâh
 Ecnebler olacak sahibi mülkün nâgâh.
 Diye dursun atalar: “Kal'a, içinden alınır.”
 Yok ki hiç bir işiten... Millet-i merhume sağır!
 Bir diğer mahvedilen devlet-i İslâmiyye...
 Girdiler aynı siyasetle bütün makbereye.
 Girmeden tefrika bir millete, düşman giremez;
 Toplu vurdukça yürekler, onu top sindiremez.
 Bırakın eski hükümetleri meydandakiler
 Yetişir, şöyle bakıp ibret alan varsa eğer.
 İşte Fas, işte Tunus, işte Cezayir, gitti!
 İşte iran'ı da taksim ediyorlar şimdi.
 Bu da gayetle tabîî, koşanıdır meydan;
 Yaşamak hakkını kuvvetliye vermiş Yaradan.
 Müslüman, fırka belâsıyla zebun bir kavmi,
 Medeni Avrupa üç lokma edip yutmaz mı?
 Ey cemaat, yeter Allah için olsun, uyanın...
 Sesi pek müdhiş öter sonra kulaklardan çanın!
 Arzı oynattı yerinden yıkılırken İran...
 Belki bir kıl bile ürpermedi sizden, bu ne kan!
 Hiç sıkılmaz mısınız hazret-i peygamberden,
 Ki uzaklardaki bir mümini incitse diken,
 Kalb-i pâkinde duymuş o musibetten acı?
 Sizden elbette olur rûh-u Nebi davacı.
 Ey cemaat, uyanın! Yoksa, hemen gün batacak.
 Uyanın korkuyorum... Leyl-i nedamet çatacak!
 Ne vapurlarla trenler sizi bidâr etti!
 Ne de toplar bu derin uykuya bir kâr etti!
 Sizi kim kaldıracak, sûru mu İsrâfil'in?
 Etmeyin... Memleketin hali fenalaştı...
 Gelin! Gelin Allah için sun ki zaman buhranlı;

Perdenin arkası Mevlâ bilir amma kanlı!
 Siz ki son lem'a-i ümmîdisiniz. İslâm'ın,
 Dayanın gayzına artık medeni akvâmın!
 Şimdilik sulha sebep ordunuzun kuvvetidir;
 Bir de vaziyet-i mülkiyyenizin kıymetidir.
 Bu tezebzüble o kuvvet de fakat sarsılacak...
 Çünkü isyanları bastırmaya memur ancak!
 Ordu mâdâm ki efradını milletten alır;
 Milletin keşmekeşinden nasıl azade kalır?
 Öyledir, memleketin hali düzelmezse eğer,
 Kışlalar evlere, asker de ahaliye döner!
 Durmasın sonra, kazan kaldıra dursun ordu, D
 ũşmanın safları çiğner bu mukaddes yurdu.
 Enbiya yurdu bu toprak; şüheda burcu bu yer;
 Bir yıkık türbesinin üstüne Mevlâ titrer!
 Dışı baştan başa bir nesl-i kerîmin yâdı;
 İçi boydan boya milyonla şehid ecsâdı.
 Öyle meşbû'-u şehadet ki bu öksüz toprak:

Oh, bir sıkısa adam otları kan fişkıracak!
 Böyle bir yurdu elinden çıkaran nesl-i sefil,
 Yerin üstünde muhakkar, yerin altında rezil!
 Hem vatan gitti mi, yoktur size bir başka vatan;
 Çünkü mirasyedi sâil kovulur her kapıdan!
 Göçebeyken koca bir devlet kurmuş bünyâd;
 Çerge halinde mi görsün sizi kalkıp ecdad?
 "Çerge halinde..." dedim... Korkarım ondan da tebâh:
 Yurdunuz, bir çökecek olsa, iyâzen-billâh
 Öyle iğrenç olacak akıbetin manzarası!
 Ki tasavvur bile vicdanlar için yüz kararı!
 Azıcık bilmek için kadrini istiklâlin,
 Bakınız çehre-i meşumuna izmihlâlin:
 Yarılıp sanki zemin uğrayıvermiş, yer yer
 Bin sefil ordu ki efradı: Bütün aileler.
 Hepsi aç, bir paralar yok, kadın erkek çıplak;
 Sokağın ortası ev, kaldırımın sırtı yatak!
 Geziliyor çiğneyerek bunları yüzlerce köpek,
 Satılık cevher-i nâmûs arıyor: Kâr edecek!
 Sen işin yoksa namaz kılmak için mescit ara...
 Kimi camilerin artık kocaman bir opera;
 Kiminin göğsüne haç, boynuna takmışlar çan,
 Kimi olmuş balo vermek için âlâ meydan!
 Vuruyor bando şu karşımda duran minberde;
 O, sizin secdeye baş koyduğunuz, mermerde
 Dişi erkek, bir alay murdar ayak dans ediyor;
 İşveler, kahkahalar kubbeyi gümbürdetiyor!
 Avlu baştan başa binlerce dilenciyle dolu...
 Eski sahipleri mülkün kapamışlar da yolu,

El açıp yalvarıyorlar yeni sahiplerine!,

Mehmed Âkif, eserinde; Vaizin konuşmasının tam da burasında cemaatin çizilen/anlatılan manzara karşısında iyice duygulandığını bu levha karşısında feryadını zapt edemediğini, Süleymaniye Camiinin içinin mahşer yerine döndüğünü bir not olarak belirttikten sonra "o hây u hûy arasında ihtiyarın ne söylediği bir müddet işitilmedi. Nihayet o da beş on dakika beklemeye mecbur oldu" diye not düşmüştür.

Ve vaiz/Abdürreşid İbrahim anlatmaya devam eder:

Bu sizin ağlamanız benzedi bir diğerine:
Endülüs tacı elinden alınan bahtı kara,
Savuşurken, o güzel mülkü verip ağyara,
Tırmanır bir kayanın sırtına, etrafa bakar.
Bırakıp çıktığı cennet gibi zümrüt ovalar,
Başlar ağlatmaya biçareyi hüngür hüngür!
Karşıdan valide sultan bunu pek haklı görür,
Der ki: "Çarpışmadın erkek gibi düşmanlarla;
Şimdi, hiç yoksa, kadınlar gibi olsun ağla!"
Bırakın matemi yahu! Bırakın feryadı;
Ağlamak faide verseydi, babam kalkardı!
Gözyaşından ne çıkarmış? Niye ter dökmediniz?
Bari müstakbeli kurtarmaya bir azmediniz,
Ye'se hiç düşmeyecek zerrece imanı olan;
Sade siz derdi bulun, sonra kolaydır derman.

Sizde erbab-ı tefekkürle avamın arası
Pek açık. İşte budur bence vücudun yarası.
Milletin beyni sayarsak mütefekkir kısmı,
Bilmemiz lâzım olur, halkı da elbet cismi.
Bir cemaat ki dimağında dönen hissiyyat,
Cismine asabına gelmez, durur aheng-i hayat;
Felcin arâzını göstermeye başlar a'zâ.
Böyle bir bünye için vermeli her hükme rıza.

Mütefekkir geçinenler ne diyor sizde bakın:
"Medeniyyette teatisi umumen Şark'ın,
Yalnız bir yolu takip ederek kabildir;
Başka yollarda selâmet gözeten gafildir.
Bakarak hangi zeminden yürümüş Avrupalı.
Aynı izden sağa, yahut sola hiç sapmamalı.
Garb'ın efkârını mal etmeli Şark'ın beyni;
Duygular çıkmalı hep aynı kalıptan; yani:
İçtimaî, edebî, hasılı her meselede,
Garb'ı taklit edemezsek, ne desek beyhude.
Bir de din kaydını kaldırmalı, zira o belâ,
Bütün esbâb-ı terakkimize engel hâlâ!"
Gelelim şimdi, ne merkezde avamın hissi...
Şüphe yoktur ki tamamiyle bu fikrin aksi:

Görenek neyse, onun hükmüne münkâd olarak,
Garb'ın efkârını, asarını düşman tanımak;
Yenilik namına vahy inse kabul eylememek.
Şöyle dursun o teceddüt ki, dışardan gelecek,
Kendi milliyetinin kendi muhitinde doğan
Yerli, hem haklı teceddütlere hatta udvan!
Müşterek hissi budur işte avamın sizde.

Mütefekkirleriniz, tuttuğu yanlış izde,
Öyle saplandı ki aldırma bir başkasına.
Hiç o gitsin de dönüp bakmayarak arkasına,
Nâsın efkârı –ki efkârı umumiyye odur–
Gitmesin kendi yolundan... Bu nasıl kabil olur?
Açılıp gitgide artık iki hizbin arası,
Pek tabîî olarak geldi nizâm sırası.
Yıldırımlar gibi indikçe “beyin”den şiddet,
Bir yanardağ gibi fişkırdı “yürek”ten nefret.
Öyle müthiş ki husûmet: Mütefekkir tabaka,
Her ne söylerse fena gelmede artık halka;
Hem onun zıddını yapmak ebedi mutadı.
Bir felâket bu gidiş... Lâkin işin berbadı:
Mütefekkir geçinenlerdeki taşkınlıktan,
Geldi efkâr-ı umumiyyeye mühlik bir zan:
“Bu fesadın başı hep fen okumaktır” dediler;
Onu mahvetmeye kalkıştılar artık bu sefer.
Neye ilmin adı yok koskoca millette bugün.
Çünkü efkâr-ı umûmiyye aleyhinde bütün;
Çünkü yerleşmek için gezdiği yerlerde fûnûn,
Önce gayetle büyük hürmet arar, sonra sükûn.
Asr-ı hâzırda geçen fenlere sahip denecek,
Bir adam var mı yetişmiş içinizden, bir tek?
Mütefennin tanılan üç kişinin kıymeti de,
Münhasır anlamadan, dinlemeden taklide.
Kim mesaisini bir gayeye vardırırdı, hani?
Gösterin pâye-i tahkike teâli edeni?
Nazariyyata boğulmakla geçen ömre yazık;
Amelî kıymetidir, kıymeti ilmin artık.
Bu hakikatleri lâkin kim okur kim dinler?
Sivrilen zübbelerin hepsi beş on söz beller,
Düşünür, “Dini nasıl yıkmalı bunlarla?” diye.
Böyle bir maksat için çok bile idâdiyye!
Üdebânız hele, gayetle bayağı mahlûkat...
Halkı irşâd edecek öyle mi bunlar? Heyhat!
Kimi Garb'ın yalnız fuhşuna hasbi simsar;
Kimi İran malı der, köhne alır hurda satar!
Eski dîvanlarınız dopdolu oğlanla şarab;
Biradan, fahişeden başka nedir şî'r-i şebab?
Serseri: Hiç birinin mesleği yok, meşrebi yok;

Feylesof hepsi; fakat pek çoğunun mektebi yok!
 Şimdi Allah'a söver... Sonra biraz bol para ver:
 Hiç utanmaz, Protestanlara zangoçluk eder!
 O benim en ebedi hasmım olan Rusya bile,
 Hakkı teslim edelim! Hiç de değildir böyle.
 Mütefenninleri tâ keşfe kadar tırmanıyor;
 Edebiyatı anıldıkça zemin çalkanıyor.
 Kudretim yetse eğer, on yedisinden yukarı,
 Üdeba namına kim varsa, huduttan dışarı
 Atarım taktırarak boynuna bah-nâme'sini;
 Okuyan yaftayı, elbette çıkarmaz sesini.
 Sonra bir tarz-ı telâfi bulurum; gerçi garib
 Konturat akdederek Rusya'dan on onbeş edib
 Getirir, yazdırırım millet için birçok eser!

Galiba bahsi değiştirdi bu müz'ic sözler...
 Nerde kaldıktı? Evet, ortada bir pis uçurum,
 Var ki, günden güne dehşetleniyor, korkuyorum,
 –Kapatılmazsa gelip bir yere şayet efkâr–
 Olmasın millet-i merhumeye bir kanlı mezar.
 Hem o hüsrân-ı müebbeddeki mes'ûliyyet,
 Mütefekkilere râci' kalacaktır elbet.
 Başı boş kaldı mı zira, şaşırıp bermutad,
 Bulamaz kendiliğinden yolu asla efrâd.
 Yalnız gösterilen yol tutacak yolsa gider;
 Hissidir çünkü onun azmine daim rehber.

Mütefekkirleriniz anlamıyorlar sanırım,
 Ki çemenzâr-ı terakkide atılmış her adım,
 Değişir büsbütün akvama, cemaate göre;
 Başka bir kavmin izinden yürümek, çok kerre,
 Adeta mühlik olur; sonra ne var, her millet
 Gözetir seyr-i tekâmülde birer ayrı cihet.
 Bir de hatırlamıyorlar ki, umûmen beşerin,
 Daima koştuğu son maksada yükselmek için;
 Tutacak silsile, akvama değildir hep bir;
 Belki her millet için ancak o "mâhiyyet"tir,
 Ki kopar kendisinin rûh-u umûmîsinden.
 Şimdi, bir kavmin içinden mütefekkir geçinen
 Zümre evvelce bu "mâhiyyeti takdir ederek,
 Sonra kaç safhası mevcut ise tenvir ederek,
 Çekecek oldu mu önden o İlâhî feneri;
 Arkasından da cemaat yürür artık ileri.
 Ruhudur çünkü karanlıkta elinden yedecek,
 Yolcu şaşkın mı ki dursun, mütemâdi gidecek.

Mütefekkirleriniz, dîni de hiç anlamamış;
 Rûh-u İslâm'ı telâkkileri gayet yanlış.

Sanıyorlar ki: Terakkiye tahammül edemez.;
 Asrın âsâr-ı kemâliyle tekâmül edemez..
 Bilmiyorlar ki: Ulûmun ezeli dâyesidir,
 Beşerin bir gün olup yükselecek pâyesidir.
 Mündemiç sine-i sâfında bütün insanlık...
 Bunu teslim eder insafı olanlar azıcık.
 Müslüman unsuru gayet mütedennî, doğru,
 Şu kadar var ki değildir bu, onun mahzuru.
 “Müslümanlık” denilen rûh-u İlâhî, arasak,
 “Müslümânız” diyen insan yığınınından ne uzak!
 Dini tedkik edeceksek, dönelim haydi geri;
 Alalım neşet-i İslâm’a yakın bir devri:
 O ne dehşetli terakki, o ne müthiş sürat!
 Öyle bir harika gösterdi mi insâniyyet?
 Devr-i fetrette kalan, hem de asırlarca kalan;
 Vahşetin, gılgizetin amakına daldıkça dalan;
 Gömerek dipdiri evladını kum çöllerine;
 Bunda bir neşve duyan hiss-i nedamet yerine!
 Önce dağdan getirip yonttuğu taş parçasını,
 Sonra halik tanıyan bir sürü vahşi yığını;
 Nasıl olmuş da, otuz yılda otuz bin senelik
 Bir terakki ile dünyaya kesilmiş mâlik?
 Nasıl olmuş da o fâzıl medeniyyet, o kemal,
 Böyle bir kavmin içinden doğuvermiş derhal?
 Nasıl olmuş da zuhur eyleyebilmiş Sıddîk!
 Nereden gelmiş o Haydar’daki irfân-ı amîk?
 Önce dehşetli zıppırken, nasıl olmuş da Ömer,
 Sonra bir adle sarılmış ki: Değil kâr-ı beşer?
 Hâil olsaydı terakkiye eğer şer’-i mübin,
 Devr-i mes’ûdkudûmuyla giren asr-ı güzün,
 En büyük bir medeniyyetle mi eylerdi zuhur?
 Mündemiç olmasa ruhunda onun nâ-mahsûr
 Bir tekâmül, o kadar harika nerden doğacak?
 Mütefekkirleriniz, anlaşılın, pek korkak,
 Yahut ahmak... İkisinden bilmem hangisidir?
 Sanıyorlar ki: “Bugün Avrupa tek mil kâfir.
 Mütedeyyin görünürsek, diyecekler, barbar!
 ‘Libri pansör’ geçinirsek, değişir belki nazar.

Vaiz/Abdürreşid İbrahim eserin sonuna doğru yeniden sözü Türk-İslâm âlemine getirir ve devam eder ve ileri gitmiş bir millet olan Japonlarla mukayese eder:

Şark’ı baştan başa yıllarca dolaştım, gezdim;
 Hem de oldukça görürdüm... Kafa gezdirmezdim!
 Bu Arabmış, bu Acemmiş, bu Tatarmış, demedim.
 Müslüman unsurunun hepsini gördüm kendim.
 Küçük âdemlerinin ruhunu tedkik ettim.
 Büyük âdemlerinin fikrini ta’mîk ettim.

İstedim sonra, neden böyle Japonlar yüksek?
Nedir esbâb-ı terakkisi? Yakından görmek.
Bu uzun boylu mesâî, bu uzun boylu sefer,
Bir kanaat verecekmiş bana dünyada meğer.
O kanaat de şudur:

Sırr-ı terakkinizi siz,
Başka yerlerde taharriye heveslenmeyiniz.
Onu kendinde bulur yükselecek bir millet;
Çünkü her noktada taklid ile sökmez hareket.
Alınız ilmîni Garb'ın, alınız, sanatını;
Veriniz, hem de mesâinize son süratını.
Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız.;
Çünkü milliyeti yok sanatın, ilmin;yalnız,
İyi hatırdâ tutun ettiğim ihtarî demin:
Bütün edvâr-ı terakkiyi yarıp geçmek için,
Kendi “mâhiyyet-i rûhiyye”niz olsun kılavuz..
Çünkü beyhudedir ümmîd-i selâmet onsuz.

Sonra da Kitab-ı Kainattan bir örnekle sözlerine devam eder:

Sonra, dikkatlere şâyân olacak bir şey var:
İnkişâfâtını bir milletin erbâb-ı nazar,
Kocaman bir ağacın tıpkı çiçeklenmesine,
Benzetirler ki, hakikat, ne büyük söz bilene!
Bu muazzam ağacın gövdesi baştan aşağı;
Sayısız kökleri, tek mil dalı, tek mil budağı;
Milletin sine-i mazisine merbut, oradan
Uzanıp gelmededir... Öyle yaratmış Yaradan.
Bir cemâat ki: Nihayet ona gelmez de iyi,
Ağacın heyet-i mecmuası, yahut çiçeği
Ta gider, sine-i milletten urup hâke serer;
Milletin kendi olur işte o baltayla heder!
İnkişaf etmesi atide de pek zordur onun:
Çünkü meydanda kalan kütle yığınlarca odun!
Hastalanmışsa ağaç, gösteriniz bir bilene;
Bir de en çok köke baksın o bakan kimse yine.
Aşılarken de vurun kendine kendinden aşı.
Şayet isterseniz ağcın donanıp üstü başı,
Benzesin taze çiçeklerle bezenmiş geline;
Geçmesin dikkat edin, balta çocuklar eline! İşte dert,
işte deva, bende ne var? Bir tebliğ..
Size ait, size tahlis edecek sa'y-i belîğ.

Vaiz/Abdürreşid İbrahim bundan sonra dua faslına geçer:

Ya İlâhî bize tevfikini gönder...

– Amin!

Doğru yol hangisidir, millete göster...

– Amin!

Rûh–u İslâm'ı şedâid sıkıyor, öldürecek.
Zulmü te'dîb ise maksûd–u mehîbin, gerçek
Nâra yansın mı beraber bu kadar mazlûmîn?
Bî–günâhız çoğumuz... Yakma İlâhî!

– Amin!

Boğuyor Âlem–i İslâm'ı bir azgın fitne,
Kıtalar kaynıyarak gitti o girdâb içine!
Mahvolan aileler bir sürü masûmundur,
Kalan âvârelerin hali de malûmundur.
Nasıl olmaz ki? Tezelzül veriyor arşa enîn!
Dinsin artık bu hazin velvele yâ Rab!

– Amin!

Müslüman mülkünü her yerde felâket vurdu...
Bir bu toprak kalıyor dînimizin son yurdu!
Bu da çiğnendi mi, çiğnendi demek Şer–i mübin;
Hâk–sâr eyleme yâ Rab, onu olsun...

– Amin!

Ve'lhamdulillâhi Rabbilâlemîn...

Sonuç

Mehmed Âkif Ersoy, 28 Ağustos 1912 tarihinde tamamladığı Süleymaniye Kürsüsünde isimli eserinin giriş kısmında anlatıcı olarak kendisi vardır. Ama Süleymaniye Camiine geldikten sonra anlatıcı değişir ve kürsüdeki vaziz/Abdürrreşid İbrahim konuşmaya/anlatmaya başlar hem de ben diliyle kendi hatıralarını, gezip gördüğü yerleri, Âlem-i İslâm'ın durumunu anlatır. Gözlemlerine dayalı olarak tespitler yapar teşhiş koyar ama bununla yetinmez reçeteyi de yazar. Kendisi de bir Türkistanlı olan Abdürreşid İbrahim, Türkistan insanının kurtuluşu için yapılması gerekenleri anlatırken kendi gayretlerinden de bahseder.

Süleymaniye Kürsüsünden kitabının; kerdeşim dediği Fatinhoca'ya (Mehmed Fatin Gökmen) ithaf edilmiş olması bizi bu ismi araştırmaya sevkettiğinde görmekteyiz ki, Fatin Hoca, Âkif'i İttihat Terakki Cemiyetiyle tanıştıran ve oraya üye olmasını sağlayan kişidir. İttihat Terakki'de kimler var diye baktığımızda Millî Edebiyatın kurucularından Ömer Seyfeddin ve Ziya Gökalp var Enver Paşa var. Bunlar ise Türkçü, Turancıdır. Sonra âkif'in Süleymaniye Camii kürsüsünde konuştuğu vaiz Abdürrahim İbrahim de Türkistan'dan Âkif'in annesinin memleketinden Özbekistan'dandır. Âkif, bu şahısla birlikte Teşkilat-ı Mahsusanın görevlendirmesiyle Almanya'da görevde bulunmuştur. Abdürreşid İbrahim, Sebilür Reşad dergisinin de yazarlarından biridir.

Mehmed Âkif, Süleymaniye Kürsüsünden isimli eserini yazarken İttihat Terakki Cemiyeti'nin fikir zenginliğinden etkilendiği gibi o da bu eseriyle İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin fikrî zeminini zenginleştirmiştir diye biliriz. Bizim bugün yeni nesillere edebiyat tarihimiz anlatırken; 1920'li yıllardaki bilgi, belge ve siyasî durumun ışığında yapılmış taksim ve adlandırılmalarla anlatmak yerine yeni bilgi, belge ve siyasî gelişmelerin ışığında yeni yorumlarla anlatmamız gerekir diye düşünmekteyim. Meselâ Mehmed Âkif Ersoy'u İslâmcı, Ziya Gökalp'i Türkçü diye kesin çizgilerle bir yere hapsederek anlatmak yerine; eserlerinden ve hayatlarından hareketle Ziya Gökalp ne kadar Türkçü ise Mehmed Âkif Ersoy da o kadar Türkçüdür. Mehmed Âkif Ersoy ne kadar İslâmcı ise Ziya Gökalp ve Ömer Seyfeddin de okadar İslâmcıdır demek yanlış olmayacaktır diye düşünüyoruz.

Mehmed Âkif Ersoy, Abdürreşid İbrahim'i çok sever. Dava ve yol arkadaşı Eşref Edip'in söylediğine göre de sabahlara kadar dinlermiş. Ayrıca o da Osmanlı Türklerini o kadar çok takdir edermiş ki, Rusya'daki Türklerin yönünü hep İstanbul'a dönük tutmak istermiş. Hatta daha ötede, zorda kalmış bölgeler halkının Türkiye'ye hicretini özellikle tavsiye edermiş.

İşte bir yandan anne tarafından gelen irsi tesirlerle, öbür yandan da İslâm ve Türk âlemine dönük cibillî, köklü temayülleri dolayısıyla Akif, Asyalı Türklere karşı özel bir yakınlık duymaktadır. Nitekim bu tür ilgilerin sonunda Abdürreşit İbrahim de, yarı yarıya İstanbullu biri olup çıkmıştır. Kaldı ki Abdürreşit İbrahim bu noktada, karşımıza çıkan ilk ve tek isim değildir. Gaspralı İsmail'den (Kırım) Ataullah Bahaeddin'e (Şimal Türklerinden) sayısız Asyalı Türk'ün, Sıratı Müstakim veya Sebilürreşat ikinci bir evi gibi idi o yıllarda. Nitekim Akif bu noktada herhangi bir tefrik de yapmazdı. Hintli ve Mısırlı ileri gelenlerin uğrak yeri de gene aynı dergiler değil miydi?(Türinay, 2021:508).

Mehmed Âkif Ersoy, Süleymaniye Kürsüsünden eserinde vaiz olarak Abdürreşid İbrahimi konuşururursa olsa bile bu vaizin anlattıkları aslında Mehmed Âkif'in de altına imzasını atacağı fikirler değil midir? Bizim Âkif okumalarından çıkarımımız ve kanaatimiz de bu istikamettedir.

İttihat ve Terakki Cemiyeti üyelerinden Millî Edebiyatın kurucularından Ömer Seyfeddin'in 30 Eylül 1919 tarihli İfham gazetesinde yayınlanan yazısında Mehmed Âkif ile ilgili şu yorumu yapmasını önemsiyoruz:

"Safahat'ta umman gibi bazen dalgalanan, bazen sakin, fakat son derece muhteşem bir ruhun aksini görüyoruz. Süleymaniye Kürsüsünden, itiraz kabul etmez bir şaheserdir. Ben ne vakit bu şaheseri okusam heyecanım değişir, İttihad-ı İslâm taraftarı bir ütöplast oluveririm. Bu şair, ilâhî ihtirasında son derece samimidir ve hiçbir yapmacığı yoktur."

Türkçülerden Müftüoğlu Ahmed Hikmed'in 20 Nisan 1918 tarihinde yazdığı ve daha sonra da 1922 yılında *Çağlayanlar* adıyla kitaplaştırdığı hikâyelerinden biri olan *Tuhran Nasıl Çıldırda* hikâyesini (Müftüoğlu,1971:72-105) Mehmed Âkif'in *Süleymaniye Kürsüsünden* isimli eseriyle birlikte okuyanlar her iki eserin kahramanları ve ana çizgileriyle vak'ası arasındaki benzerliği ve verilmek istenen mesajlardaki örtüşmeyi de göreceklerini zannediyoruz.

Mehmed Âkif'in bu eseri Üsküp belediye başkanının oğlu Yahya Kemal'in *Süleymaniye'de Bayram Sabahı* adlı şiirini yazmasında etkili olmuş mudur? Sorusunun cevabını her iki eseri karşılaştırarak okuyanlar daha sağlıklı vereceklerdir.

"Bir vaiz olan babasının kendisini dini usullere göre yetiştirmesi Akif'in kişiliği üzerinde etkili olur. Dolayısıyla Akif'in bir sanatçı olarak, haykırışını İstanbul'un ve "en son dinin en güzel mabedi"ni mahfel seçerek Süleymaniye Camisi'nin kürsüsünden yapması oldukça doğaldır. 1957 yılında yazılan "Süleymaniye'de(ki) Bayram Sabahı" 1 ise şairi için manevi bir zaman dilimidir. Bu yapı karşısında kendisini bir gruba ait hissetmenin heyecanını duyan Yahya Kemal, aynı zamanda bir bayram sabahı yaşadığı manevi atmosferde koca bir maziyi görür. Kültürel belleğin bir mimari eserde yaşadığına tanık olan şair, "tarihini hatırlayarak ve kökenine ait hatırlama figürlerini belleğinde canlandırarak kimliğinden emin olur.

Böylece Süleymaniye, kültürel belleğin somut düzlemde taşıyıcısı konumundaki bir yapı olur. Akif, koca bir coğrafyayı –Anadolu'dan Arabistan çöllerine kadar- gezerek gözlemlerini temellendirirken, Yahya Kemal gezmeden görür ki, iki şairin bu mabede bakışlarındaki temel fark da buradan kaynaklanır. İki metin arasında gerek tematik gerekse dil yönünden benzerlikler ve farklılıklar olmakla birlikte, şiirsellik açısından Yahya Kemal daha derin duygularla baş başadır. Ancak her ikisi de bu mabed karşısında milletten, tarihten ve toplumdaki kopuk değildir."(Çakmakçı, 2013:2014)

Sonuç olarak; Akif'in Safahat'ında Türkistan konusu gündeme geldiğinde ilk akla gelen eserinin de *Süleymaniye Kürsüsünde* olduğu kanaatine itiraz edileceğini zannetmiyoruz.

"Akif'in 1912 yılından itibaren sistemleştirmeyi denediği bu yaklaşıma, hemen herkes İslâm Birliği deyip geçiveriyor. Süleymaniye Kürsüsünde iyi okunduğu takdirde, bu tür kanaatlere iştirak

pek de mümkün gözükmemektedir. Çünkü Akif'in eserinden bu tür bir sonuç çıkarmak oldukça zordur. O Osmanlıların, özellikle de Makam-ı Hilâfetin İstanbul'da bulunması dolayısıyla, diğer Müslüman ve Türk memleketler nezdindeki merkezî rolünün kuşkusuz farkındadır. Ancak o tür ülkelerin bütünü, Osmanlı ortak sınırları dahilinde birleştirilmesi gibi bir politika Akif'te yoktur. Bunun yerine o, böyle bir dünyanın varlığına işaret ediyor, bu dünyanın uyandırılması lüzumunu vurgulayıp duruyor. Dolayısıyla böyle bir yaklaşıma, herkesin anladığı şekilde İslâm Birliği nazarıyla bakılabilir mi? Doğrusu biz bundan emin değiliz.

Nitekim eserde resmedilen ülke realiteleri de buna imkân bırakmamaktadır. Hemen hepsi aşırı derecede geri, eğitimsiz ve uyandırılmaya muhtaç ülke ve milletler!.. Ayrıca sömürge durumunda ülkeler buraları. Osmanlı Türklerine gelince, onlarda da benzeri bir gerilik, eğitime ve bilime önem vermemek aynıyle vakidir. Bu arada Meşrutiyet'i yanlış anlamının doğurduğu bin bir siyasi ihtilâf da cabası!.. Irkçılık cereyanları artmış (azınlıklar), mütefekkir sınıflar kendi Milliyetlerinden ve dinlerinden adeta soğumuş vaziyettedir. Avrupalılaşmak bir hastalığa dönüşmüş, çalışmanın değeri anlaşılmamış, eğitime önem verilmez olmuştur. İmparatorluk toplumunun da uyanmaya, uyandırılmaya ihtiyacı vardır. Haliyle toplum ve aydınlar bu yolda el birliği etmez ve çalışmazsa, tek bağımsız İslâm ülkesi olan Osmanlı'nın akıbeti de diğerleri gibi olmayacak mıdır?

Dolayısıyla Süleymaniye Kürsüsünde'de Akif bize, doğrudan bir İslâm Birliği tezi vaz ediyor sayılmaz. Fakat önüne gelen de bunun aksini söylüyor, aksini iddia ediyor. Nice Akif çalışanlarının, Safahat yayımlayanların, edebiyat tarihçilerinin hemen bütünü!.. Fakat işte görüyorsunuz, Akif'in geliştirdiği fikri-siyasi çerçevenin böyle algılanması pek mümkün değildir.

O zaman da ister istemez şunu söylememiz icap ediyor: Akif'in tezi o manada değil; tam tersine İslâm dünyasına yönelik külli bir algılamaya üretmek, insanı ve toplumu uyarmak, eğitimi yaygınlaştırmak, çalışmayı teşvik, o ülkelerde bağımsızlık şuurunu beslemek ve belki harekete geçirmek gibi bir şeylerdir. Bu tutumu kavramlaştırmak gerekirse, buna İslâm Birliği anlayışı mı demek gerekir? Yoksa bilâkis sömürgecilik karşıtı, antiemperyalist bir mücadele tutumu mu? Dolayısıyla böyle bir tutumu İslâm Birliği, ya da İttihad-ı İslâm politikası biçiminde algılamak ziyadesiyle fazla kaçacaktır."(Türinay, 2021: 511-512).

Sözlerime, 1912 yılında İstanbul'da Süleymaniye Camii küsüsünde Türkistanlı Abdürrahim İbrahim'in yaptığı dua ile son vermek istiyorum çünkü hâlâ değişen bir şey yok. Eminim sizler de bugün bu duaya amin diyeceksiniz:

Ya İllâhî bize tevfikini gönder...

– Amin!

Doğru yol hangisidir, millete göster...

– Amin!

Rûh–u İslâm'ı şedâid sıkıyor, öldürecek.

Zulmü te'dîb ise maksûd–u mehîbin, gerçek

Nâra yansın mı beraber bu kadar mazlûmîn?

Bî–günâhız çoğumuz... Yakma İllâhî!

– Amin!

Boğuyor Âlem–i İslâm'ı bir azgın fitne,

Kıtalar kaynıyarak gitti o girdâb içine!

Mahvolan aileler bir sürü masûmundur,

Kalan âvârelerin hali de malûmundur.

Nasıl olmaz ki? Tezelzül veriyor arşa enîn!

Dinsin artık bu hazin velvele yâ Rab!

– Amin!

Müslüman mülkünü her yerde felâket vurdu...

Bir bu toprak kalıyor dînimizin son yurdu!

Bu da çiğnendi mi, çiğnendi demek Şer–i mübin;

Hâk–sâr eyleme yâ Rab, onu olsun...

– Amin!

Ve'lhamdulillâhi Rabbilâlemîn...

Kaynaklar

- Beyatlı, Y. K. (1984). *Edebiyâta Dâir*, 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Çakmakçı, Selami (2013). "Süleymaniye Kürsüsünde ve Süleymaniye'de bayram Sabahı Adlı Şiirler Üzerine Karşılaştırmalı Bir Okuma", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cil: 3, Sayı: 1, s. 51-60.
- Dizer, Muammer (1996). "Gökmen, Mehmet Fatin", *Türkiye Diyanet vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14. C., İstanbul: TDV Yayını.
- Gürel, Zeki (2021). *Mehmed Âkif Ersoy İstiklâl Marşı ve Gerçekler*, Ankara: Net Kitaplık Yayıncılık.
- Gürel, Z. (2002). *Ömer Seyfettin*, Ankara: Alternatif Yayınları.
- Hayit, B. (1978). *Türkistan'da Öldürülen Türk Şairleri*, 2. Baskı, İstanbul.
- Müftüoğlu Ahmed Hikmed (1971). *Çağlayanlar*, Hazırlayan Fethi Tevetoğlu, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayını.
- Okay, O., Ataş, Ş. (1992). "Ziya Gökalp", *Büyük Türk Klasikleri*, C. 11., İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Özbay, H. (1994). *Çolpan'ın Şiirleri*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Tamir, F. (1993). *Mağcan Cumabayef Ölenderi (Mağcan Cumabayulı'nın Şiirleri)*, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü.
- Togan, Z. V. (1981). *Bugünkü Türk Dili Türkistan ve Yakın Tarihi*, İstanbul: Enderun.
- Türinay, Neçmettin (2021). *Mehmet Akif Ersoy Külliyyatı Safahat*, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Büyük Millet meclisi başkanlığı Yayını.
- Uzun, Mustafa İsmet (1988). "Abdürreşid İbrahim", *Türkiye Diyanet vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1. C., İstanbul: TDV Yayını.
- Yıldırım, D. (1999). "Zeki Velidi Togan ve Türkistan Millî Hareketi", *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 1 Eylül 1999, Sayı: 8, s. 277-291.

Ziya Gökalp (2006). Altın Işık Çocuklar, Hazırlayan: Zeki Gürel, Ankara: Osmancık Belediyesi Yayını.

MUHAMMED ZÂHİR BİĞİYEV'İN SEYAHATNAMESİNDE MAVERAÜNNEHİR TÜRKLÜĞÜNÜN PANORAMASI

Öğr. Gör. Dr. Osman EROĞLU¹

Öz

Muhammed Zahir Bigiyev, Tatar Türklerinden olup dindar ve entelektüel bir ailede yetişir. İlk öğrenimini aldığı Rus medeniyeti, onu bir yandan Avrupaî düşünce yapısıyla diğer yandan Çarlık sınırları içinde veya sınırında kalan Doğu kültür ve medeniyetiyle kaynaştırır. Erken yaşlarda ilk edebî mahsüllerini veren Bigiyev, pek çok eleştirmen tarafından Tatar edebiyatının yenilikçi isimleri arasında zikredilir. Yayımlanmış iki romanı bulunan yazarın bir diğer eseri ise *Maverâünnehir 'de Seyahat: Transoksaniya 'ya Sefer* (1908) adlı seyahat kitabıdır. Yazar bu eserinde Buhara, Semerkant ve Taşkent'i görmek arzusuyla çıktığı yolculuk sonrasında Maverâünnehir bölgesinde yaşanan sosyokültürel, ekonomik, teknik ve ahlakî durumu merkeze alır. Özellikle Çarlık Rusya hakimiyeti altındaki Türk İslam halklarının kimlik dönüşümlerini ifade ederken aydınlanma ve yenileşmeden yana tavır takınan Bigiyev, Türkler ve Türkmenler bahsinde pek çok hususa dair görüşlerini mukayeseli biçimde dile getirir. Bu çalışmada onun seyahat notlarından hareketle 19. yüzyıl sonundaki Maverâünnehir Türklüğünün genel görünümünü incelenecektir.

Anahtar kelimeler: *Muhammed Zâhir Bigiyev, Maverâünnehir, Türkistan, seyahatname, Tatar edebiyatı.*

Panorama of Transoxiana Turks in Muhammed Zahir Bigiyev's Travelogue

Abstract

Muhammed Zahir Bigiyev is a Tatar Turk and grew up in a religious and intellectual family. The Russian civilization, in which he received his primary education, integrated him with the European mentality, on the one hand, and with the Eastern culture and civilization, which remained within or bordering the Tsarist borders, on the other. Bigiyev, who produced his first literary works at an early age, is mentioned among the innovative names of Tatar literature by many critics. Another work of the author, who has two published novels, is the travel book titled *Travel in Transoxania: Expedition to Transoxaniya* (1908). In this work, the author focuses on the sociocultural, economic, technical and moral situation in the Transoxiana region after his journey with the desire to see Bukhara, Samarkand and Tashkent. Bigiyev, who takes a stance in favor of enlightenment and innovation, especially when expressing the identity transformation of the Turkish-Islamic peoples under the rule of Tsarist Russia, expresses his views on many issues regarding Turks and Turkmens in a comparative manner. In this study, the general view of Transoxiana Turks at the end of the 19th century will be examined, based on his travel notes.

Keywords: *Muhammed Zâhir Bigiyev, Maverâünnehir, Turkestan, travelogue, Tatar literature.*

1. Hayatı ve Düşünce Dünyasına Dair

Muhammed Zahir Bigiyev [Bigi/1870-1902], Tatar Müslüman aydınlarının en önemli isimlerinden biridir. Babası dinî bilgisi ve Rusça bilmesi vesilesiyle "âhund" sıfatıyla çeşitli bölgelerde fahri imamlık görevi yürüten Molla Cârullah Efendi (Kanlıdere, 2021, 20), annesi Damolla Habîbullah Hazret'in kızı Fâtıma Hanım'dır (Balaban, 1954, 173). Kendisinden yaklaşık 5 yaş küçük kardeşi ise ailenin ve Tatar Müslümanlarının tanınmış bir diğer yazarı Mûsâ Cârullah'tır (Kariiev, 2013, 20). Mişer Tatarlarından olan Bigiyev, Rostov-Don şehrinde doğar ve önce bir Rus okulunda [gymnasum] eğitim hayatına başlar (Kanlıdere, 2021, 22). Burada Rusça öğrenen yazar, babasının ölümünden sonra annesinin isteğiyle Rostov'daki Damla Abdülallâm Hazret Medresesi'ne geçerek medrese tahsiline başlar (Bigiyev, 1908, 60). Sonrasında da eğitim hayatını Kazan'daki Kül Buyı [Göl Boyu] medresesinde sürdürür (Kanlıdere, 2021, 23). Neredeyse kusursuzca konuşabildiği Rusçanın yanı sıra Arapça ve Farsça da öğrenen Bigiyev, özellikle Rus ve Fransız edebiyatlarına merak salarak klasikleri okuma fırsatı yakalar (Yüziyev, 2001, 336).

¹ Kastamonu Üniversitesi Rektörlük Türk Dili

Özellikle ilk eserlerinde bu ilginin yoğun etkileri görülür (Zaripova Çetin, 2006, 143). 1887’de *Ölüf yaki Güzel Kız Hediçe*’yi neşreden Bigiyev, 1890 yılında kendi medrese hayatından hareketle medrese öğrencilerinin yaşadığı zorlukları anlattığı romanı *Günâh-ı Kebâir*² yayımlar (Toker, 2008, 77). Kaynaklarda bu romanın devamı olarak kaleme alındıkları ifade edilen *Mürted ve Kâtîle* adlı iki adet daha eseri olduğu geçse de bunlar henüz araştırmacılar tarafından tespit edilmiş değildir (Kariev, 2013, 20). Bizzat yazar da seyahatnamesinde bu iki eserin taslak hâlinde (dest-i hat) olduğunu belirtip onları 1892 senesi sonlarında Rostof-Don şehrine ziyarette bulunan Buhara Emîri Abdülahad Han’a takdim ettiğini ifade eder (Bigiyev, 1908, 74).

Edebiyata olan ilgisinin yanında Rostov’da imamlık görevi yürüten Bigiyev; Buhara, Semerkant ve Taşkent gibi ilim ve kültür merkezlerini görmek için Türkistan coğrafyasına doğru seyahate çıkar (Kanlıdere, 2004, 151). Bu seyahati ona ölümünden sonra kardeşi Mûsâ Cârullah tarafından neşredilen *Maverâünnehir’de Seyahat* (1908) adlı seyahatnamesini kazandırır (Kanlıdere, 2020, 216). Yaklaşık 2,5 ay süren bu gezinin ardından yeniden Rostov’a dönerek imamlık vazifesini devam ettiren Muhammed Zâhir Bigiyev, hayatının sonuna kadar doğduğu şehirdeki ata evinde annesiyle birlikte fakir olarak yaşar (Tursyn, 2020). 1902 yılında hayatını kaybeden sanatçı, erken yaşlarındaki vefatıyla pek üretkenlik gösterememesine rağmen Tatar Türklerinin aydınlanma hareketinin öncüleri arasında kabul edilir.

Rostov kütüphanelerinde çok fazla vakit geçirdiği ifade edilen yazarı tanımlamak için sıklıkla “Ceditçi” sıfatına başvurulur. Çağına göre ilerici ve aydınlanmacı bir yaklaşımı olduğu belirtilen Muhammed Zahir Bigiyev için Rusya Müslümanlığı üzerine çalışmalarıyla bilinen Allen J. Frank (2012) ceditçilik fikrini yineler ve Ceditçilerin dinî bakımdan rasyonalist olduklarını, *Kur’an* ve sünnete bağlılığı vurgulayıp tasavvufu eleştirdiklerini, aynı Rus Şarkiyatçıları gibi İslam’a akılcı açıdan baktıklarını ileri sürer (Kanlıdere, 2021, 19’dan; Allen, 2012, 163-164). 19. yüzyılla birlikte Rus hakimiyeti altındaki yerlerde, Türk aydınları arasında yayılan bu yenilikçilik ve akılcılık hareketi, “Marifetçilik” [Tatarca: Meğrifetçelék] adıyla bilinen bir uyanış ve reform hareketine dönüşür. Marifetçilik; kısaca Rus hakimiyeti altındaki topraklarda, özellikle Kırım-Kazan Türkleri arasında, Hristiyan Ortodoks tesirinden kurtulmak isteyen Türk aydınlarının aydınlanma hareketi olarak tanımlanır (Öner, 2020, 46). Halkı eğitmeye ve medenileştirmeye çalışan Marifetçiler, eskiyi sürdürmek isteyen “Kadimciler”in karşısında “Ceditçilik”i savunarak bir nevi skolastik düşünce karşısında kendilik bilincini kurmak ve yaşatmak istemekte, Rusların Hristiyanlaştırma politikasına karşı direniş göstermektedirler. Marifetçilik akımını destekleyen Tatar Ceditçileri arasında ise Şehabeddin Mercani, Abdurrahman İlyasi, Hüseyin Feyizhanov, Kayyum Nasrıy, Fatih Kerimi ve Miftaheddin Akmolla gibi isimlerin yanında M. Zâhir Bigiyev de yer almaktadır (Kamalieva, 2009, 150). Bigiyev’in ikinci romanı *Günâh-ı Kebâir*’de bu düşüncenin yoğun izlerini görmek mümkündür.

2. Seyahati ve Seyahatnamesine Dair

Muhammed Zâhir Bigiyev’in, kısa adıyla *Maverâünnehir’de Seyahat* adlı eseri edebiyat ve kültür tarihi açısından önemlidir. Özellikle Türkistan coğrafyasının 19 ve 20. yüzyıllardaki durumuna dair önemli bilgi ve tespitler içerir. Yazarın ifadesiyle “Yunan-ı kadîm coğrafiyyûnu[nun] Transoksâniya, ehl-i İslam[in] Mâverâünnehir” şeklinde tanımladığı bu bölge, “târih-i medeniyette gayet eskiden beri” var olan zengin bir yaşam bölgesidir (Bigiyev, 1908, 3). Herkesçe bilinen ve ilmî açıdan önemli olan bu coğrafyaya seyahat düzenleyen Bigiyev, bu geziden Tatar Türkleri için pek çok ders çıkarır. Ancak eserini hayatta iken yayımlamayı başaramaz. Eser, yazarın ölümünden 6 yıl sonra, yani 1908 yılında kardeşi Mûsâ Cârullah’ın diliyle ve birtakım ilavelerle *Maverâü’n-Nehr’de Seyahat* adıyla neşredilir (Kariev, 2013, 20).

Eserde hem fikir çatışmaları hem de bazı bilgi tutarsızlıkları mevcuttur. En başta eserin seyahat tarihleri konusunda bazı çelişkiler mevcuttur. Bu çelişkilerin Muhammed Zâhir tarafından mı yoksa eserini yayına hazırlayan kardeşi Mûsâ Cârullah tarafından mı yapıldığı bilinmemektedir. Bigiyev, eserin başında seyahatine başlangıç tarihini “1893üncü sene İyül 11’de Yekşenbe gün” (Bigiyev, 1908, 1) şeklinde miladi

² *Günâh-ı Kebâir* [Büyük Günah] adlı ilk büyük hikâyesi Kazan edebiyatında yayınlanmış Türkçe hikâyeler arasında ikinci sırada yer almaktadır (Kariev, 2013, 20).

takvimle paylaşır ve hemen arkasından bu tarihi “Şu gün hicri hesâb ile 1311 sene 10’uncu Muharrem idi.” (Bigiyev, 1908, 1) diyerek hicri takvimde izah eder. Bigiyev’in seyahat tarihleri hususunda Toker (2008), “1893 yılı ortasında (10 Temmuz) Rostov’dan Türkistan’a gitmiş, aynı yılın sonuna doğru (23 Eylül) yeniden Türkistan’a dönmüştür” (77) ifadelerine yer verirken ayrıntılı bilgi için Kanlıdere’yi işaret eder. Kanlıdere ise Bigiyev’in seyahate çıkma tarihini ilgili makalesinde 10 Temmuz 1893 olarak belirtirken (2004, 151) seyahatnameyi Türkiye Türkçesine aktardığı kitabında hem 11 Temmuz 1893 (2005, 22) hem de 11 Haziran 1893 Pazar (2005, 41) günü olarak tutarsız biçimde yazar. Kanlıdere’nin tutarsızlığında kendi dikkatsizliği kadar M. Zâhir Bigiyev’in miladi ve hicri takvim çevrimindeki hata da etkilidir. Nitekim seyahatnamenin ilerleyen bölümlerinde, yaklaşık 3 günlük seyahatten sonra “İyul 14’te Kalaç vagzalında poyezde bin”diğini belirterek 11 Temmuz tarihini pekiştirir (Bigiyev, 1908, 14). Bu noktada metnin tutarlılığına dayanarak M. Zahir Bigiyev’in seyahate başlama tarihini 10-11 Temmuz 1893 şeklinde kabul etmek en doğrusu olacaktır.

M. Zâhir Bigiyev’in Maveraünnehir’e seyahatinin vesilesi “Buhara Emiri Abdulahad Han’ın Rostov-Don’a uğraması” (Kanlıdere, 2005, 21-22) ve kendisiyle görüşmesi iken “maksadı da çok merak ettiği Türkistan Müslümanlarının durumlarını yakından görmek”tir (Kanlıdere, 2005, 22). “Don nehri üzerinden vapurla Kalaç şehrine, Kalaç’tan trenle Volga kıyısına ulaş”an (Uslu, 2022) yazar; Çaritsin [Tsaritsyn], Astrahan, Petrovsk [Mahaçkale], Derbend, Bakü, Uzunada, Krosnovodsk [Kızılsu], Semerkand, Buhara ve Taşkent istikametinde deniz ve kara yolu üzerinden çeşitli vasıtalarla bölgeyi görme ve tanıma fırsatı yakalar. Yazarın dönüş tarihi ise hem kendi ifadesi hem de araştırmacıların tespiti üzerine 23 Eylül 1893 Perşembe günüdür (Bigiyev, 1908, 108). Bu hesap ile Zahir Bigiyev’in seyahati yaklaşık iki buçuk ay (75 gün) sürer.

Dönemin ve coğrafyanın Türk halklarının siyasi, sosyokültürel, psikolojik durumu ve dinî yaşantıları hakkında önemli bilgiler paylaşan *Mâverâünnehir’de Seyahat* adlı eser, “Sovyet döneminde ilk defa olarak 1979’da, [yazarın] iki romanıyla birlikte, yayımlan[ır], fakat bu baskıda Rus yayımlamasını eleştiren kısımlar kısaltıl[ır], bazı yerler ise çıkarılır” (Gaynullin, 1979, 189-219). Bu hâliyle bile geniş kitlelerden takdir gören seyahatname ancak 2005 yılında Ahmet Kanlıdere tarafından Türkiye Türkçesine aktarılır. Daha sonra hem Kanlıdere hem de çeşitli araştırmacılar tarafından Muhammed Zâhir Bigiyev’in eserlerinden hareketle Tatar dili, edebiyatı ve kültürü üzerine çeşitli incelemeler yapılır. Bu incelemelerde de Bigiyev’in seyahatnamesinin önemli yer tuttuğu görülür. Ancak seyahatin durakları ve değindiği hususlar değerlendirildiğinde sadece Tatar Türkleri değil Türkistan coğrafyasının pek çok kesimi hakkında kıymetli bilgiler içerdiği görülmektedir. Eserde Bigiyev, “bir taraftan Batı kültürü ile Doğu arasındaki farkları yansıtırken diğer yandan göreceli olarak ‘Batılı’ olan Avrupaî Rusya’daki Müslümanlarla onların Türkistan’daki dindaşları ve soydaşları arasında karşılaştırmalar yap”ar (Kanlıdere, 2005, 20). Yazar da eserinin başında amacının “Maveraünnehr’in siyâsî târihlerini mülâhaza et”mek (Bigiyev, 1908, 2) olduğunu dile getirir. Bu yönüyle seyahatname, bölge Türklüğünün bir panoramasını sunması bakımından oldukça mühim bir eserdir.

3. Seyahatnamede Türkistan

Muhammed Zahir Bigiyev’in Maveraünnehir seyahati ona bölge yaşantısı hakkında önemli kazanımlar sunar. Özellikle doğu Türklerinin coğrafyasını ve yaşantısını tecrübe etmesine vesile olur. Türkistan topraklarına daha önce gelmediği için kendine kızan Bigiyev, bölgenin bir ilim ve din merkezi olduğu kanaatine varır ve seyahatnamesinin birkaç yerinde buraya şimdiki kadarki seyahat ihmeline hayıflandığını dile getirir. Tam tarih belirtmeden “Şu gün şu saat birinci defa olarak zuhûr-ı İslâmiyetden beri en son senelere kadar İslâm devletlerinin mülkü olan Türkistan yerine ayak basdım.” (Bigiyev, 1908, 43) diyen Bigiyev’e göre “Türkistan, Asya’nın en büyük, en meşhûr, en eski, en şevketli kavimlerinden olan bizim babalarımız Türklerin memleketi”dir (43).³ Ziyaret ettiği dönem itibariyle “Bundan on on beş sene akdem Buhara, Semerkand, umûmen Orta Asya yolları susuz memâlik idi” (1) diyerek bölgenin

³ Bundan sonraki metin alıntılarında yalnızca seyahatnamenin ilgili sayfası gösterilecektir.

yolculuk için zorlu koşullarına dikkat çeken Bigiyev'e göre bölgeye seyahatin bir diğer güçlüğü yağma tehditidir:

Bundan 20 sene kadar mukaddem zamânlarda Türkistan'da hareket gâyet müşkil idi. Medeniyet âleminden binlerce fersâh dûr olup susuz sahrâları görmek, oralarda yürümek gâyet hatârlı bir hâlde idi. Bahr-i Hazar'dan Amuderya'ya kadar olan yerler, yağma-gîr Türkmenler ile meskûn olduğuna göre hareket hem sefer tamâmen mümkün değil idi (47).

Bölge uzun yıllar Türkler ve diğer Müslüman halkların egemenliği altında kalmayı başarır. Dolayısıyla burayı mamur hâle getirenler de Türk İslam halklarıdır. Coğrafyanın zorlu koşulları ve istilacı kuvvetlerin ilgisini çekecek zenginliklerden yoksun olması fethini de cazipleştirmez. Modern çağlarda Batılı kuvvetler arasında sadece Rusya hem coğrafi yakınlığı hem de güneye inme arzusuyla bölgeye saldırılar düzenler ve bölge uzunca bir dönem Rus hâkimiyeti altında kalır. Bigiyev'e göre bu durumun gerçekleşmesi, Rusya'nın gücünden ziyade Türkistan halklarının zayıflığından kaynaklanmaktadır:

Rusya Türkistan taraflarına, Orta Asya hanlıklarına galebe etmiş, istilâ etmiş ise de hiçbir yerde kuvvetiyle istilâ etmemiştir. Her yerde o yerin zaâfından, kuvvetsizliğinden istifâde edip zahmetsiz, meşakkatsiz zabt etmiştir (49).

İstila sürecinde Avrupa başta olmak üzere dünya kamuoyu; Buhara, Semerkand ve Taşkent gibi yerlerde yaşanan bazı zulüm sahnelerine tanıklık edip bu durum karşısında sessiz kalmayı tercih etmiş ve pek çok Türk'ün ölümünü seyretmekle yetinmiştir. Aynı şekilde dindaş Maveraünnehir halkları da Rusya'nın zulümleri karşısında sessiz kalmıştır:

Rusların Türkistan'da hareketlerini Avrupa bir taraftan temâşâ eder idi. Türkistan'a karîb olan yâhud Türkistan beliiyesine vâkıf olan ehl-i İslâm devletleri de güyâ bir fâide gösterebilmekten âciz olmuşlar gibi hareketsiz, tedbirsiz kaldılar. Türkistan'ın başına gelmiş hâdiseyi lâ-şey [değersiz] gibi telâkki ettiler (52).

Bütün bu bilgilendirmelerin yanı sıra M. Zahir Bigiyev'in nesnel bir tutum adına Rusya'nın bölgeye katkılarına yer verdiği satırlar da dikkat çekicidir. Bigiyev'e göre kendisinin de tedrisatından geçtiği Rus medeniyeti bölgeye bir düzen ve kalkınma fırsatı sunmuş, ilim ve irfan merkezi olan Maveraünnehir beldelerine modernizm fikri ve araçlarını getirmiştir. Seyahatnamesinin birçok yerinde farklı terennümlerle dile getirdiği bu düşüncesinde Bigiyev'in oryantalist bakış açısına sahip olduğu hissedilmektedir:

Merv şehri gâyet kâdim bir şehirdir. Zerdüş'tün kitâbında nâmı mezkûrdur. Eski zamanlardan beri ma'mûr idi. Birinci karn-ı hicrîde memâlik-i İslâmiyye dâiresine dâhil olup Horasan gibi büyük bir vilâyetin merkezi idi. Selçukî Alparslan ve Sultan Sencer zamanlarında kürsî-yi hükûmet olup bir milyondan ziyâde nüfusu var idi. Medrese, kütübhâne gibi müessesât-ı ilmiyyesiyle medeniyet-i İslâmiyyenin en büyük merkezlerinden ma'dûd idi. Çingiz elinde tamâmen tahrib olunmuş ise de yerinin havasının letâfeti sebebinden az müddette yeniden imâr olundu. Sonra Timurlenk elinde tekrar tahrib olunup 10. karn-ı hicrîde Özbekler elinde, müte'akîben Şah İsmâil-Safevî zamanında memâlik-i İraniyyeye rabt olunmuş idi. 1202 sene-i hicrîde şehir, harâbelik sûretine geldi. Üç sene soñ[ra] Sarık Türkmenleri ile Teke Türkmenleri Merv'in harâbeleri üzerine haymelerini kurdular. Yüz sene soñ[ra] yani 1884 sene Merv Türkmenleri muhârebesiz, Rusya'ya tâb'oldular. Rusya eski şehrin harâbeleri üzerine yeni şehrin esâslarını vaz'etti. Havasının letâfeti, yerinin ehemmiyeti, demir yolun muavenetiyle elbette yakın zamanda güzel hem büyük şehir olacaktır (56-57).

M. Zahir Bigiyev'in bölgeye bu bakışında hiç şüphesiz Batılı bir muhayyilenin eleştirel yansımaları görülmektedir. Üstelik bu sadece kendi düşüncesi olmayıp bölge ileri gelenlerinin de sahip olduğu bir fikirdir. Rus medeniyetinin etkisi altında ilmi ve insani kimliğini kuran birçok aydın, Rusya'nın bölgeye katkısı konusunda olumlu fikirler beyan edebilmektedir. Yine de Türkistan topraklarında Rus kültür ve medeniyet dairesinin istila ve kimlik göçü şeklinde gerçekleşmesi bölge halkının kabullenemediği durumlardan biridir. Rusya'nın bu topraklara yerleştirdiği vatandaşların uyum sağlamak (entegrasyon) yerine bölgeyi asimile etmeleri ve kanunların da bu duruma çanak tutması oldukça rahatsız edicidir:

Semer kand'da meşhûr Hacı Abdulgâni Bay Hüseyinof hazretlerinin hânesinde mihmân idim. Abdulgâni Efendi hazretleri Rusya'da hayrâtlarıyla meşhûr üç karındaş Hüseyinofların biridir. (...) Onların [Hüseyinofların] beyânına göre, Türkistan ehli, Rusya hükûmetine yahşi göz ile karasalar da, Rusların naçalniklerinin [âmirlerinin], çinovniklerinin [memurlarının] bazı hareketlerinden, Müslümanlara âid bazı zakonlardan [kanunlardan] râzı değiller imiş. Bâhusûs Rus müjriklerinin [köylülerinin] Türkistan yerlerine göçüp gelmesi Türkistan Müslümanlarına son derece ağır gelir imiş. Şu sebepten yakın zamanda bir fitne vukû'u da ihtimâl imiş (98).

Bigiyev'in bu ve benzeri ifadelerinden Maveraünnehir bölgesinin, Türk ve Müslüman halkları ile Ortodoks Ruslar arasındaki çatışmalara zemin olduğu anlaşılmalıdır. Tarihi ve kültürüyle bir hazine sayılabilecek bölge, zaman içinde tahrip edilmiş; Bigiyev'in ziyareti döneminde de bu tahribat devam etmektedir. Bölge halkı ise bu tahribata sessiz kalmakta; Türklük ve İslam elinde mamur edilen ilim ve medeniyet beşiği bu toprakların değersizleştiğini ilk elden tecrübe etmektedir:

Eskide[n] Buhara şanlı, şevketli İslâm devletlerinin makarr-ı hükûmeti [hükûmet merkezi] idi. Şu zamanda Buhara'da eski büyüklükten kalmış bir eser var ise o da ulûm-ı İslâmiyye medreselerinin yalnız binâları, tarihte nâmları meşhûr büyüklerin şu günde itibârı yok türbeleridir (79).

M. Zahir Bigiyev'in bölgede yaşananlara ve insanların tutumuna karşı bu karamsar bakışı da daha önce de değinildiği üzere onun oryantalist zihniyetinin tezahürüdür. Bölgenin uzun yıllar Batılılar tarafından istila edilmemesine vesile olan koşullar, bölgenin yeni dünya düzeninde gelişmesini de yavaşlatmaktadır. Bigiyev bu imkânsızlık durumunu göz ardı ederek Türkistan halklarını ataletle suçlamakta ve önyargılarla değerlendirmelerde bulunmaktadır. Onun bu tutumu Türklük ve Türkmenlik üzerine bahislerinde de kendini iyice hissettirir.

4. Türklere ve Türkmenlere Dair

M. Zahir Bigiyev, bir Tatar Türk'ü olması hasebiyle Türk millî kimliğine sahiptir. Ancak içinde yetiştiği toplumun eğitim sistemi, teknik imkânlar ve medeniyet unsurlarının özellikle modernlik bahsinde Türk toplumlarından ileri olduğu fikri onda bir çatışmaya neden olur. Bu durum onun üslubunda hem nesnellığe hem de yer yer ötekileştirmeye kayar. Seyahatnamesinde "Ben de Rus teba'asıyım. Başımda şapka da var idi." (59) diyerek vatandaşlık fikri üzerinden kendini Rus, kılık kıyafet tarzı açısından da Batılı gördüğünü ifade eden Bigiyev; asla Türk soyunu ve ırkını inkâr etmez. Ona göre Türklük, ezelden beri güçlü bir gelenek ve kültüre sahiptir ancak hâlâ iptidaidir. Son yıllarda yaşanan teknik gelişmelerden uzak kalmasıyla medeniyet anlamında Batı'dan [Ruslar] geridir. Bu durum pek çok yenilikçi aydın gibi M. Zahir Bigiyev'i de huzursuz eder. Eleştirilerinde yapıcı olmayı hedefleyen Bigiyev, kendini milletinden tamamen kopartmadan bu hususta çeşitli görüşlerini beyan eder. Türkistan topraklarındaki Türklerden hareketle kaleme aldığı satırların tüm Türklerin modernizmine mâl edilmesi, çıkarım ve tavsiyelerine kıymet verilmesi bütün Türk coğrafyaları için öğretici mahiyettedir. Bazı eleştirilerinde tarihî ve sosyolojik açıdan peşin hükümlü olması dışında entelektüel bir aydın kaygısı yaşadığı muhakkaktır. Veciz bir ifadeyle onun eleştirilerini "dışarıdan görülen bize, içerdeki bizi anlatmak" şeklinde kabul etmek en doğrusudur. Bu yönüyle de Bigiyev, Türkistan coğrafyasının değerlendirilmesinde hem içeriden hem dışarıdan bir göz sayılır.

Tatar "Ceditçilik" hareketiyle birlikte modernleşme anlamında Türk geri kalmışlığını kabullendiği bilinen yazar, seyahatnamesinde önce Rus tedrisatı altında kendini geliştirme fırsatı bulanlara bir ayrıcalık tanır. Sonrasında hâlâ bozkır kültürüyle bedevi hayatı süren doğu Türklerinin geriliğini eleştiren karşılaştırmalı bir anlatım benimser. Bu karşılaştırmalar, bazen Türkler ve Ruslar bazen de Tatar Türkleri ile diğer Türkler arasında olur. Karşılaştırmalarında Türklüğü merkeze alması, millî hassasiyetinin göstergesi olduğu gibi yazar, Türklüğü tamamen olumsuz bahislere konu etmez. Çağdaşlıkta geri saydığı Türklerin gelenek, kültür, ahlak ve inanç anlamında Batı'dan üstün ve mağrur olduğu birçok hususu dile getirir. Tatarlar bahsinde ise her fırsatta kendi yetiştiği toplum ile Türkistan halklarını karşılaştırarak Tatar aydınlanmasını haklı gösterecek deliller çıkarır.

Bigiyev, Türklüğün uzun tarihî süreci ve geniş coğrafyasından ötürü Türk ve Türkmenler arasında boylara göre sınıflandırmaya gider. Türklüğü önce Batı ve Doğu Türklüğü şeklinde tasnif eder ki ona göre "milâddan üç bin sene kadar mukaddem şan ve şevketle târih meydanında zâhir" (43) olan Türkler, "Türkistan'ın şark cihetinde olan (...) Uygur Türkleri" ve "garb cihetinde olan (...) Türkmen Türkleri" (43) olmak üzere ikiye ayrılır. Yine kendi ifadesine göre yazar, Maveraünnehir bölgesinde konuşlanan Batı kolundaki Türkleri (Batı Türkistan) ziyaret etmektedir. Bu kol da esasında doğudan gelen Türklerin bir devamıdır. Kolun tarihi süreçte buraya yerleşmesi seferlerle olur. "9'uncu asr-ı miladî ahîrinde, Hilâfet-i Abbasiyye zamânında, 287 sene hicriyyede Buhara'da" (4) kurulan Sâmânîler yaklaşık 145 yıllık saltanatları sürecinde bölgede geniş topraklara sahiplik yaparlar ancak "İsmail Sâmânî sonunda, Sâmânîlerin şevketi inmeye başla[r]. Memlekette yeniden fitneler, dâhilî muhârebeler ibtidâ ol[ur]. Âkıbet 999 sene-i milâdide Buhara'ya Türkistan'dan gelmiş Türkler istilâ" eder (4-5). Türkistan Türklerinin buraya yerleşirken mücadelecî bir karakterde olduğunu ifade eden yazara göre bölge uzun yıllar yerel halk ile Türkler arasındaki çatışmalara sahne olur. M. Zâhir Bigiyev, bu durumu seyahatnamesinde şu şekilde izah eder:

Sâmânîlerin inkisârı Uygur Türklerinin Buhara'ya hücumuyle Maveraünnehr'de tamamen anarhiye [anarşi?] ibtidâ' olundu. Ticârete, nizâma, âsâyişe, ulûma meyyâl İranîler ile muhârebeyi âdet edinmiş Türkler arasında peyderpey muhârebe, fitne vâki olur idi. Sâmânîlerin inkırâzı son[unda] o zamanda İslâmın memâlik-i şarkıyyesinde en büyük devlet olan Selçukîler 1004 sene-i milâdiyyeden 1133 seneye kadar Mâverâünnehr'de ismen hâkim olmuşlar ise de fi'ilen hükûmet hemân Uygur Türklerinin elinde kaldı. Uygur Türkleri memleketin terakkîyatına hizmet etmediler. Mâverâünnehr'de ulûm-ı İslâmiyye, ulûm-ı Arabiyye onların devrinde sıfır derecesine tenezzül etti. Edebiyâtlarında Fars lisânı, hükûmet dâirelerinde Türk lisânı isti'mâl olunup lugât-ı Arabiyye en son safta kaldı. Selçukîlerin inkırâzı [ve] Mangolların zuhûru esnasında Mâverâünnehr, Harezm pâdişahlarıyla Uygur Türkleri arasında bir madde-i muhârebe olup yürür idi (5).

Bigiyev'in vurguladığı üzere Türkler, savaş konusunda yetenekli ve çetin bir kavimdir. "Tab'an şecâ'atli, cesûr ol'an (45) Türkler, seferler düzenleyerek elde ettikleri yerlerde gösterdikleri mücadeleyle çeşitli çatışmalara sebep olmaktadır. Yazar, bu anlayışın Orta Asya ve bozkır coğrafyasında eskiden beri süregelen bir davranış olduğunu bilir. Hatta Türkler arasında bile bu tarz çatışmaların örneklerini paylaşır (38-39). Yazar "İslâm hanlıklarının târih sahifeleri kendilerinin kanlarıyla boyanmıştır." (31) diyerek aynı şekilde İslâm toplumlarında da sefer ve istilanın görüldüğünü ifade ederek bu durumu nesnelleştirir. Yaşanan hadiseler neticesinde Maveraünnehir bölgesi, hem kavimlerin çatışma sahası hem de medeniyetlerin kesişme noktası olur. Kültür alışverişleriyle Maveraünnehir coğrafyasında önemli bir çokkültürlülük meydana gelir. Bigiyev'e göre bu çokkültürlülüğün Rus istilasını öncesi üç unsuru bulunur: İslamiyet öncesi bedevi hayatı, İslâm kültür ve medeniyeti ve Türk töresi. Çalışmamız açısından özellikle Türk töresi ve medeniyetler arası çatışmalara ait satırlar dikkat çekicidir.

4.1. Türk Töresi

Seyahatnamede Türkler ve Türkmenler bahsi birbirinden ayrı iki toplumu karşılar. Bigiyev Asya'dan gelip Maveraünnehir bölgesinde yerleşenler için "Türkmen" ifadesini kullanır ki yazarın "Zuhûr-ı İslâmdan soñ[ra] Türklerden en evvel İslâmiyet'i kabûl edenler" (43) şeklinde tanımladığı "Türkmenler en son zamanlara kadar bedeviyet hâlinde, sahrâda mal, hayvân terbiye etmekle maîşet" (44) etmekte olup yine "sahrâda bedeviyet hâlde yaşar Türkmenlerin adedi tahmînen altı yüz bin kadar"dır (44). Fıtrat olarak "Hoş gönüllü, mihmânperver, dürüst sözlü, hakkâniyetli olup ağır hâllere tahammül eder, şiddet indinde sebât eder" (45) tutumdaki Türkmenlerin "yaşları [gençleri], kartları [ihtiyarları] at binmekte, silah kullanmakta gâyet mâhir"dirler (45). Türkmenlerin giyimleri "Kazan bişmeti [içi pamuklu elbise], Buhara câmesi [kadife uzun elbise] olup başlarında koyun derisinden gâyet büyük bir bôrk olur. Aşları et, may [yağ] olup içtikleri hayvan sûtüdür" (45). Türkmenlerin yaşantısında coğrafyanın etkisi yadsınamaz. Yaşadıkları yerin iklimi ve doğa şartları gereği kendi törelerince yaşamaya çalışırlar. Coğrafi yakınlıklar gereğince de farklı kültürlerle etkileşimleri görülür. Nitekim Türkmenlerin "maîşetinde İran'ın âdetleri,

lugâtleri olduğu gibi Afgan, Hive, Buhara, Hind, Kırgız, Nogay âdetleri ve lugâtleri"nden (45) izler bulunur. Ne yazık ki yaşanan etkileşimlerin hepsinin de olumlu olduğu ifade edilemez. Yazara göre bu coğrafyada yerleşik "Türkmenlerin bazıları otsuz, susuz sahrada kalıp kervanları, etrafta olan karyeleri talamak, gâret etmek, yağmacılık sanatıyla ömür eder"ler (44). Bigiyev, bu açıdan Türkistan'daki Türkmenleri Rus coğrafyasındaki diğer Türk boylarına da benzeter ve yaşananları hayatta kalma refleksiyle açıklar:

Şu âdemlerin susuz, nebatsız sahrâlarda şöyle nâma'kûl bir hâlde ömr etmekleri garîp, acîp [acayip] gibi görünür ise de bir karâr [biraz] dikkatle tefekkür olunur ise sebebi ma'lûm olur: Yağmacılık ile ömr eder Türkmenlerin vücûda gelmesi Rusya'da Don Kazaklarının vücûda gelmesi gibidir: Böyle âdemlerin her biri zarûret hükmüyle öz yurtlarını terk edip hâkimsiz, pâdişahsız olan kum sahrâsına kaçıp gelmiştir (44).

Mutlak bir gücün olmadığı sahrada, acımasız koşullar altında ve çeşitli saldırılara karşı hayatta kalma mücadelesi veren halklar sadece Türkler değildir. Bölgede pek çok insan göçer hâlde bu mücadelenin bir parçası olur. Maveraünnehir'in hemen yanı başında, bölgeye nizam getirme çabasındaki İran ise istila ve yağmacılıktan payına düşene katlanmaktan kurtulamaz. İran halkları, istilacıların düzensiz saldırıları karşısında birçok kez mağdur olurlar. Ancak bu yağmaları yapanların tamamı Türkmenler değildir. Var olanlar Türkmenler arasında ise kültürel yozlaşma şiddetlidir. Bölgenin çok kültürlülüğüyle buradaki Türk kültürü de bozulmaya başlar:

Zarûret hükmüyle kum sahralarına kaçmış âdemler, tabî'î diğer bir çare bulamayıp yakında olan İran karyelerine ara sıra hücum ederler idi. Oralardan mal, hayvân, kız, oğlan, bala esir edip Hive, Buhara hanlıklarına satarlar idi. Esir alınmış hâtun-kızları kendilerine de hâtun edip cemiyet hâlinde yaşarlar idi. Şu sebeplerden nâşî, Bahr-i Hazar sâhillerinde olan Türkmenler, sade Türkmen olmayıp her taraftan toplanmış akvâmın ihtilâtından hâsıl olmuş bir kâvimdir (45).

Kültür yozlaşması zaman içinde toplumdaki ahlâki değerleri yıpratmaya başlar. Türk kültür ve töresinde yeri olmayan bazı tutum ve davranışların toplum içinde yaygınlaşmaya başlamasına neden olur. Bigiyev de seyahati sırasında tecrübe ettiği bazı sahnelere inanmadığını açıkça dile getirir:

Etrafta çayhânelerde yaş civânlar çay verirler, mihmânlar talebeyle raks ederler. Türkistan âdemlerinin en lezzetli keyifleri yaş civanlar ile oynamak, gülmek imiş. Bana elbette şu hâl gâyet garîp gözüktü. Burada civanlar hakkında daha çok şeyler işittim ama inanmadım (91).

Ancak Bigiyev sonraki satırlarda bu âdetlerin Sartlar adındaki göçmen tüccarlar ve Ruslar tarafından Türkistan topraklarına yönlendirilen çeşitli istilacılar tarafından icat edildiğini belirtip durumu Abdülgâni Hüseyinof'un ağzından şu şekilde aktarır:

Onlarda hem kâbiliyet hem istidâd vardır. Fakat fuhşiyâta meyilleri ulûm ve maârifte meyillerinden ziyâdedir: Her yerde açık fuhuşhâneler olur; oraları Sartlar ziyâret ederler. Avıllarda civânbaşlık (oğlancılık) Sartlarda âdet idi. Şuna göre şimdi 'pâ-yi köbek'lere (?) varmak da ayıb sayılmaz oldu. Kartlar, yaşlar, başlarında ak çalmalarıyla oralara gidip keyf-i safâ ederler (99).

Bu hâl, Türk töresine ait değildir. Türk töresince "civanbazlık", hayvanlara musallat olmak ve diğer türlerde fuhuş kabul edilebilir bir uygulama değildir. Türkler toplum içinde her bir ferde ve cinsiyete gereğince yer vermeyi bilmiştir. Yazara göre bunun en açık ifadesi Türk toplumlarında kadınlara verilen değerdir. Türkler ve Türkmenlerin toplum hayatında kadınlar oldukça önemli yer tutar. Bazı ahlaksız yaklaşım ve istinatlar Türk kadınlara atfedilemez. Yazarın Türk ve Türkmen ayrımı burada da görülsede ikisi için de güzellik ve ahlakî değer yargısı ölçütleri aynıdır:

Türkmen hâtunları cemâlde Türk hâtunları gibi olur. Hâtunlarda perde olmaz. Serbest gezerler; erlerle ihtilât ederler, öyle ise de kemâl-i edeble ömr ederler. Türkmenlerde hiyânetin cezası gâyet büyüktür (46).

Kadınlar, töre gereğince yönetimde söz sahibi olabildikleri gibi birçok alanda erkeklerle eşit tutulurlar. Türklerin nazarında kadın, yetenezsiz ve aciz değildir. En zorlu işlerde ve önemli kararlarda Türk kadınının fikrine değer verilir.

Şu bedeviyet âleminde bir mühîm, büyük iş vâki olup cemâatın reyine, maslahatına muhtâc olur ise öyle işleri hâl ve teftîş etmek için cem' olunmuş cemâatın nısfı Türkmen hâatunları olur, erlerin söz ve fikirleriyle berâber hâatunların sözleri ve fikirleri muvâzene kılınır (46).

Türk kadınları toplumsal hayatta olduğu gibi ekonomik hayatta da kendine yer bulur. El işçiliği ve sanatkârlık bakımından üstün yeteneklere sahiptir. İçinde yetiştiği kültür ortamı, Türk kadınına bu meziyetleri harsen yükler ve ona sadece Türk topraklarında değil dünya üzerinde haklı bir şöret kazandırır.

Türkmen hâatunları diğer memleket Müslîmeleri gibi olmayıp erler meclisinde bulunurlar, yüzleri örtülü olmaz. Türkmen hânesinde en işlikli âzâ hâatun olur. Türkmen hâatunlarının işledikleri palaslar [kilimler], umûm Türkistan'da, İran'da, Rusya'da, Frengistan'da gâyet makbûl olur. Türkmenlerde âdi [sıradan] bir hâatun, pahası bin rubil kadar olan palasları pazara koyar. Avrupa fabrikaları âciz olan işleri Türkmen hâatunu sâde âliyle hâzır eder (45).

Türkmen coğrafyasında kadınlar bahsinde yaşanan sıkıntıların en önemlisi ev kurabilmek ve çalıştırabilmek için yeterince kadının olmamasıdır. Bigiyev bu olumsuzluğu "hâatun kızların azlığı, buna tab'an mehirlerin büyüklüğü, ekseriya hâatun kızların esir tarikiyle tahsil olunması" (46) şeklinde üç başlıkta ifade eder. Yaşanan bu imkânsızlıkların da bir derece kadınların işini zorlaştırdığı kanaatindedir. Yine de Bigiyev'in ifadesiyle "Türkmenler, medenî Avrupa'yı âciz eden 'hatunlar meselesi'ni gâyet sâde, gâyet âsân sûrette halle"derek (46) bu konuda Avrupa'dan bile ileri olmayı başarırlar.

Bigiyev'in Türklük üzerine kaleme aldığı satırlardan bazıları da savaş töresi üzerinedir. Türkler ve Türkmenler fitrat gereği özgürlüklerine düşkündür. Bu durum tarihin pek çok sayfasında zuhur edegelmiştir. Bigiyev de bu düşüncelerle Maveraünnehir bölgesinde yaşayan Türk halkları için "esaret zilleti"ne tahammül olmadığını dile getirir. Önceleri Moğol ordusuna karşı pek çok kez mücadele edip büyük kayıplar veren Türkmenler, bazı çatışmalar dışında, Selçuklu ve Osmanlı Devletleri zamanında bir süre sükûn bulmuşlarsa da Rusya'nın bölgede tarih sahnesine çıkmasıyla ciddi sorunlar yaşarlar. Bölgeye defalarca büyük sefer düzenleyen Rus kuvvetleri karşısında pek çok Türk katledilir. Zaruret hâlinde teslim olanlar bile kıyımından geçirilir. Bu mücadelelerden biri Teke Türkmenleri ile Ruslar arasında gerçekleşir. Sonraları Göktepe Muharebesi namıyla anılacak savaşta, Türkmenler ile Rus kuvvetleri arasındaki çatışma uzun süre devam eder. Bu süre zarfında Türkmenler, Çikişler dolaylarında kendilerine Yeni Şehir [Yengil Tepe] isimli kaleyi inşa ederler. Birçok kez kendilerinden katbekat büyük düşman karşısında mücadeleden kaçmayan Türkmenler, Rusların kalabalık bir saldırısı sonucunda büyük kayıplar verir ve teslim olmak zorunda kalırlar:

Külliyetli asker ile Rus'un hareketi Türkmenlere mâlum olup teslim râzı değil Türkmenler kâlelerine toplanmaya başladılar. Kaleye kız-hâatun, yaş-kart toplanıp elli bin kadar cân muhârebeye hâzır-muntazır kaldılar. Gâzilerin Sûfi Han, Murâd Han isminde iki reisleri var idi. 1880 sene Noyabır [Kasım] 21'de Skobilof askeriyle Türkmenler kâlesine muhâsara etmeğe başladı. Türkmenler son katre kanlarına kadar muhârebe etmeğe azm edip şiddetle müdâfa'a ettiler. Rus askerinde küllî telâfat vâki oldu. Âkıbet susuz, zâdsız [azıksız] kalmış Türkmenler âcz kalıp bir seneden ziyâde müdâfaa sonunda Rus askerinin şiddetli hücumuyla 1881 senede Yanvar [Ocak] 12'de kâle teslim olundu. Elinde silâhı var Türkmenler gazâ ederek şehîd olmuşlar; silâhı yok, kudreti varları Rusların elinden kaçmışlar, âcizler, zâifler takımı Rus elinde esîr kalmışlar. Şu meydânda kesilmiş başlar, akmış kanların hesabı yok idi (54). (...) Rus istilâsı sonunda Türkmenler kâlesi Göktepe namında kılındı (54).

Bigiyev, yaşanan bu hadiseyi büyüklük ve kıymet yönünden birkaç yıl önce yaşanmış Plevne Savunması'na [1877] benzetir. Rusya'nın Balkanlardaki zulmü neyse Türkistan'daki zulmü de odur. Kısıtlı imkânlarla topraklarını ve özgürlüklerini savunan Türkler, törelerince her iki coğrafyada da esaret zilletine tamammül göstermezler:

Filvâki Türkistan'da muhârebe nâmını almaya şâyân bir muhârebe olmuş ise, şüphe yok, şu Göktepe Muhârebesi olur. Türkistan'da Göktepe Muhârebesi, Türkiyâ'da Plevne Muhârebesi gibidir. Plevne Muhârebesi, Gazi-i meşhûr Osman Paşa hazretlerinin Rusya hem Roman âsâkir-i müttetikâsına karşı 1877 senede gösterdiği mukâvemet-i merdâniyesiyle şöret bulmuş ise, şu Göktepe kılıçtan,

hançerden mâadâ kuralları yok Teke Türkmenlerin[in], Lomakin-Skobilof askerlerine şiddetle mukâvemetleriyle şöhret bulmuştur. (...) Osman Paşa hazretleri zarûret iktizâsıyla 35 bin kadar asker-i İslâm elinde olduğu hâlde teslîme muztar olunmuş ise Teke Türkmenleri zarûret hâlinde bile düşmân eline teslim olunmağı kabûl etmeyip ya ma'rekede [savaş meydanında] şehîd olmuşlar yâhud susuz, otsuz sahrâlarda tabi'at elinde cân teslim etmeyi ihtiyâr edip Göktepe'den 500 çakırım [kilometre] kadar kum sahrâlarına kaçıp gitmişler, kendilerinin gayr-i insâniyyeleri iktizâsıyla esâret zilletlerini tahammül edememişler (51-52).

1880-1881'de gerçekleşen muharebe sonunda Türkmen kaybının maddi ve manevi yönden acı bilançosu ve geride bıraktığı keder sahneleri Bigiyev'in satırlarında şu şekilde yer alır:

Elinde silâh olduğu hâlde şehâdet derecesine varmışların adedi tahmînen yirmi bin kadar idi (54). (...) Göktepe'de Teke Türkmenlerin[in] on milyon mikdârında olan altın, gümüş malları ganîmet tarîkiyle Rusya elinde kaldı. Muhârebe sonunda Göktepe'de kıyâmet kopmuş gibi oldu: Atasız, anasız kalmış eytâmın feryâdları göklere kadar erişti (55).

Üstelik Bigiyev'e göre yaşananlar büyük bir süratle asimilasyona dönüşmektedir. Bu yönüyle en başta eğitim camiasında olmak üzere toplumda bir ciddiyetsizlik hâkimdir. Rusların kıyımları çok çabuk unutulmakta, yaşananlardan ders çıkarılmamakta ve gelecek nesiller adına kaygı duyulmamaktadır. Bilhassa toplumun okuryazarları bu duruma kayıtsızdır:

Eski Semerkand'ın ortasında "Rigistan" nâmında vâsi bir meydân vardır. (...) Etrâfında "Tillakârî", Şirdâr", "Mirza Uluğ Bey" nâmlarıyla üç gâyet büyük medrese, birkaç câmi-i şerîf vardır. (...) Şu üç medreselerin her birine girdim. Müderrisler, molla-beçeler (talebeler) ile sohbet ettim. Rus istilâsı sonunda Türkistan hâli nasıl olmuş, bundan soñ[ra] medreseler ahvâli nasıl olur soraştım. Lâkin molla-beçelerin âlemden bilküllüye gafletleri beni hâyran etti. Önlerinde gelecek, sonlarında kalmış ahvâli asla fikretmiyorlar. Şu usûl ile kalacak medreselerin istikbâli nasıl olur hiç mülâhaza etmiyorlar (90-91).

M. Zahir Bigiyev'in Türk toplum yapısı ve töresine dair satırlarında Türklerin genellikle kültür, gelenek ve ahlak bakımından yüksek değerlere sahip bir millet olduğu görülmektedir. Yazarın tespitleriyle kadınlara değer veren, el sanatları ve işçilikte ileri olan, ahlakî açıdan pek çok değeri el üstünde tutan Türk milleti, hürriyetine de en az namusu kadar düşkündür. Esareti zillet olarak görür. Ancak Türk/Türkmen halklarının Ruslar başta olmak üzere diğer kavimlerce istila edildiği, asimilasyona uğratılıp toplumsal çöküntüye sevk edildiği de göz ardı edilmemelidir. Türk toplum hayatında yeri olmayan pek çok davranış ve yaklaşım yavaş yavaş Türkler arasında da yaygınlaşmaktadır. Sürecin bu şekilde ilerlemesi hâlinde Türklüğün istikbali ve istiklalinin açık tehdit altında olduğunu ifade eden Bigiyev'e göre, ne yazık ki, Türk aydınları ve eğitim camiası bu duruma karşı kayıtsız kalmaktadır.

4.2. Türklüğe Karşı Tutum

Türklerin Maveraünnehir bölgesine fetihle geldikleri Bigiyev tarafından da ifade edilen tarihî bir gerçektir. Fetihler, askerî ve siyasi uzlaşmanın yanı sıra toplumsal bağdaşmayı da zorunlu kılarlar. Ancak tebaa olmak siyasi açıdan kolay ve hızlı olsa da kültür ve fikir noktasında toplumlar arasında yaşanacak çatışmalar önlenemez. Türklerin bu coğrafyaya gelişleri İslamiyetin kabulünden hemen sonralara denk düşer ki gerek benzer yaşam biçimleri ve İslamiyet etrafında kurulan sosyokültürel ortamdan gerekse Türk siyasi hegemonyasından ötürü yaşanan çatışmalar yerini hızlıca toplumsal uzlaşmaya bırakır. Yine de Bigiyev'in de üstünde durduğu üzere Rusların bölgedeki hareketlilikleri ve istila faaliyetleri Türkler başta olmak üzere pek çok halkın ciddi sorunlar yaşamasına hatta soykırıma varacak derecede kıyımına uğramasına neden olur. Rusların istila politikasındaki Ruslaştırma gayeleri asimilasyon yolundaki en karşı konulamaz yöntem olur. Türklerin yaşadıkları, Rus gücü karşısında teslim olan Maveraünnehir halklarının da genel durumunu göstermektedir. Birçok bölgesel ve kısmi karşı koymaya rağmen askerî teçhizat ve teknik bakımdan güçlü Ruslar, bölgeye hükmetmeyi başarır. Bölgenin ileri gelenleri de bu mücadeleleri göz ardı edip hem hakimiyetlerini hem de kimliklerini kaybetmeye razı geldikleri için Rus egemenliği altında yaşamaktan rahatsızlık duymazlar. Hatta bu tutumlarını ileri götürüp uzun yıllar egemenliği bölgeye sirayet eden Osmanlı Devleti'ni bile küçümsemeye, yok saymaya başlarlar. Kendini "ehl-i İslam" sayan

bazı Maveraünnehir reisleri, açıkça Osmanlı egemenliği yerine Rus egemenliğini tercih ettiklerini beyan ederler. Yazarın Buhara'nın ileri gelenlerini ziyareti esnasında tanıdığı İşân Reis adlı bir molla da bunlardan biridir. Onunla bizzat tecrübe ettiği bir hadise üzerine Bigiyev, yaşadıklarını ve düşüncelerini şu şekilde aktarır:

Reîs hazretleri yanında olan bir âdeme bir şey söyledi. O âdem gidip üç dört dakika sonunda elinde bir küçük kutu, bir büyük paket aldı, geldi. Reîs Efendi o şeyleri eline alıp "Damla, şu şeyler bize Ak Pâdişâh [Çar] hazretleri tarafından gönderilmiş nişândır. Şu kâğıtta ne var bilmem, oku[yu]p görünüz; bize de tercüme kılar[sı]nız." dedi. Kutuyu aldım. İçinde ikinci derece svetoslaf orden [nişanı] var idi; orden yanında bir haç hem var idi. Kâğıdı okudum. "İmparator III. Aleksandır tarafından Buhara reîsi filan filan hâceye hizmet ve sadâkat için orden takdîm olundu." mânâsında cümleler yazılmış. Tercüme etti[ği]m kâğıdın başında yazılmış lakapları da beyân ettim. Rusya'da müstakil pâdişâh, Finlandiya'da büyük kinâz, Polşade sâr gibi lakaplar var idi. Reîs efendi, şu lakablara ziyâdece ehemmiyet verip: "Bisyâr-ı büzürg budest in Ak Pâdişâh tamâm İskender budest; heme âlem-râ bedesteş kabz-kerde, buyçe tur itâatnigi? Elbette itâat buy vâcibest, zarûrest. Cudâ kelân budest! İslambol-râ çegüne nemikerd in kes?" [Bu Ak Pâdişâh çok büyük adam. Tamâmen İskender'e benzemekte: Bütün dünya hâkimiyeti altında. Buna itaat etmemek mümkün mü? Elbette, itaat etmek gerekir. Çok büyük bir kimse. Bu kişi İstanbul'u niye almıyor? (Türkiye Türkçesi: Kanlıdere, 2005, 102)] dedi. Şimdi hakikat hâli anladım gibi oldum; Molla Mîrek[ın] mütâla'aları, *Hidâyâ*'dan fasl-ı ibtidâları ne kadar fâide eder gördüm. Buhara Reîsi gibi bir âdem ağızından çıkmış şu kısa sözler Buhara ulemâsının derece-i ilmiyyesini, derece-i siyâsiyyesini göstermekte benim için pek uzun tafsîl gibi oldu. O sözler bana gâyet ağır geldi. Bununla ihyâları ziyâret etmekten usandım. Eski büyüklerin merkâdlerini ziyâret edip kalbime biraz teselli vereyim dedim de meşâhid-i kadîmeyi görmeye gittim (78-79).

Bigiyev dönemin İstanbul'una [Osmanlı Devleti] saygı duyar ve burayı hem İslam'ın hem de Türklüğün merkezi olarak görür. İstanbul'u tahkir, önce onun ruhunu incitir. İşân Reis ile aynı düşüncede olan mollalar yüzünden Buhara ileri gelenlerinin İslam anlayışı ve Türklüğe bakışından kaygı duyar. Oysa Bigiyev'e göre uzun yıllar beraber yaşayarak bir medeniyet kuran Türk İslam halklarının Batı emperyalizmi karşısında daha fazla birliktelik göstermesi beklenmelidir. Bigiyev'e göre Türkistan kültür ve medeniyet dairesinin en önemli basamakları yine Türkler zamanında ve bizzat Türklerin eliyle inşa edilir. Buhara, Semerkand ve Taşkent gibi köklü yerleşim yerlerinin pek çoğunda görülen bu izler, Bigiyev'in haklı ve somut delilleri olur. Örneğin yazarın "cihângîrlikte nâziri yok gibi bir kahraman, umûr-ı devleti idârede gâyet müdebbir, âkil, âlim bir padişâh" (89) diye nitelendirdiği Timurlenk zamanında bölge, irfân merkezi hâlini alır. "İrân pâdişâhlarından Keykûbâd zamânında binâ kılınıp Büyük İskender elinde feth olun"an (88) ve daha sonrasında "Horasan Vâlisi Saîd b. Osman" (88) ve "Kuteybe b. Müslim" (88) gibi isimlerin muhasara ve fetihleriyle İslam memleketi olan Semerkand, Selçuklular'dan sonra "Aksak Timur gibi bir cihângîrin pâyitahtı ol"ur (89). Timur, "Semerkand'ı mescid, medrese, dârü'l-hayrât, kütübhâneler ile tezyîn ed[er]. Timur devrinde Mâverâünnehir maârif ve sanâyi cihetlerinde terakkî edip Semerkand o zamanda medeniyet merkezi" (89) olur. Uzun ve ayrıntılı biçimde Timur'un Semerkand ilim ve kültür hayatına katkılarında bahseden Bigiyev, yaptıklarına rağmen "ehl-i kalem[in] Timur'a itâle-i lisân [dil uzatma] et"tiğini (89) belirtip "fütûhatı âlem-i islâm için bir cihetten musîbet olmuş ise de Türk cinsinden Timur gibi bir cihângîrin zuhûruyla ben kendim iftihâr ederim." (89) diyerek Emir Timur'a duyduğu saygıyı gösterir. Bir başka yerde ise Türk hükümdarlarından Efrasiyab'a ait olduğu iddia edilen anıt üzerinden Türklerin bölgeye tarihî ve kültürel katkısından bahseder:

Taşkent kapısından uzak değil yerde Kâsım b. Abbas hazretlerinin türbeleri vardır. Şu türbe Semerkand'da "Şâh-ı Zinde" nâmıyla maruftur. (...) Şu türbe yanında Türkistan'da nazîri yok bir câm'i-i şerîf vardır: 37 dereceli bir baskıç [merdiven] ile çıkar kadar mürtefidir. Türkistan'da en mukaddes bir orındır. Semerkand'ın eski hükümdarları tahta oturmazdan evvel şu türbeyi ziyâret ederlermiş. Bunun yakınında daha eski âsâr vardır; Semerkand halkı orayı eski Türk pâdişâhlarından meşhûr Efrâsiyab'ın pâyitahtıdır gümân ederler (92-93).

Benzer örnekleri vererek Türklerin Maverâünnehir bölgesine katkılarının inkâr edilmemesi gerektiğinin altını çizen Bigiyev, çeşitli kesimlerin Türkler hakkındaki kötülerden rahatsızlık duyar. Bölge halklarının uzun yıllar birlikte yaşayıp ortak bir medeniyet inşa ettikleri Türkleri dışlayıp Rus idaresine yönelmesindeki art niyetten rahatsız olur. Seyahatnamesinin sonunda buralardaki medreseler, hocalar, din anlayışı ve yerleşik hayat ile kendi beklentileri üzerine değerlendirmeler yaparak ilgili polemikleri hızlıca geçer. Maverâünnehir ileri gelenlerinin Türklüğe karşı tavır ve söylemlerini beğenmeyince, kendisinin de ifade ettiği üzere, yaşayan kişiler yerine çeşitli ören yerleri ve türbeleri ziyaret etmeye gayret gösterir. Yeri geldiğinde kendi milletini bile eleştirmekten geri durmayan Bigiyev'in bu tavır da onun bölgeden değil bazı kişilerin tavırlarından hoşnut olmadığının açık bir göstergesidir.

5. Sonuç

M. Zahir Bigiyev, kaderinin ona sağladıklarıyla çok yönlü bir kişiliktir. Öncelikle döneminde entelektüel sayılabilecek bir ailede yetişerek okuma ve kendini geliştirme imkânı bulur. Rus eğitim kurumları ve medrese geleneğinin iklimlerini ayrı ayrı teneffüs ederek her iki eğitim sisteminin yöntemleri üzerinde bizzat tecrübe edinir. Aynı zamanda Rusça, Arapça ve Farsça gibi dilleri öğrenerek farklı kaynakları orijinal dilinde okuma fırsatı bulur. Din adamlığının yanı sıra bir yazar olarak yenilikçi düşüncelere sahip olması Ortodoks Rusçuluğa karşı duruş geliştirmesine ve Tatar reformistleri arasında anılmasına vesile olur. Tatar aydınlanmasındaki rolünden dolayı pek çok ismin takdirini kazanır ve bu süreçte kurduğu ilişkiler, Mevâünnehir seyahatinde bölgedeki incelemelerini kolaylaştırır. Seyahatinin gayesi her ne kadar çeşitli eğitim kurumları ve âlimleri ziyaret ederek bazı hususlarda bilgiler toplamak olsa da hiç şüphesiz Maverâünnehir Müslümanlarının ve Türklerinin yaşamını da görmek arzusunda olduğu inkâr edilemez. Bu arzusu onun üslubuna mukayeseli bir anlatım katar ve özellikle Türkistan Türklüğü hakkında önemli çıkarımlar yapmasına vesile olur. Seyahatnamesinde önce Türkler ile diğer Maverâünnehir halkları, ardından Türkler ile Ruslar arasında yaptığı kıyaslamalarla Türklüğün panoramasını çıkarmayı amaçlayan yazara göre tarih ve kültür açısından oldukça köklü bir geçmişe sahip olan Türkler, coğrafyanın ve siyasi şartların çeşitli imkânsızlıklarından ötürü medeniyet sahnesinde geri planda kalmışlardır. Oysa kadına verdiği değerle, askerî ve politik zekasıyla, ören yerleri, ilim merkezleri ve anıt mekân inşalarıyla, toplumsal uzlaş ve ahlak meselelerindeki tutumuyla çağdaşı ve yakınında yaşayan birçok milletten ileri olan Türkler; eğitim, sanat hatta din konusunda da oldukça birikim sahibidir.

Bigiyev'in seyahatnamesinin satır aralarında yer yer Türklere dair olumsuzlamalar da dikkati çeker. Bu olumsuzlamalar kişiler özelinde kalıp doğrudan Türklüğü hedef almadığı gibi çoğunda da toplumsal inşa süreci için yapıcı amaçlar sezilmektedir. Olumsuz ifadelerden bazıları yazarın düşünceleriyle önemli bir kısmı da Maverâünnehir bölgesinin ilim ve din adına ileri gelenlerinin görüşlerinden oluşmaktadır. Diğerlerinin kötülerleri bir yana bırakılacak olursa Bigiyev'in eleştirilerinin temelinde içinde yaşadığı toplumun sinir uçlarını bilen biri olarak kendi milletini daha ileri ve medenî bir topluluk hâlinde görmek arzusu yatar. Bigiyev'e göre köklü bir geçmişe sahip olan Türkistan Türkleri, çağdaşlaşma yolunda gerekli adımları atamamıştır. Mazideki güce rağmen sosyokültürel açıdan dünya toplumlarından geri kalmış, bu durumu değiştirme adına gerekli hamleleri de yapmamışlardır. Bigiyev de bir Türk aydını olarak bu hâlin kaygısını yaşamakta ve kaleme aldığı seyahatnamesinde Tatar Türkleri başta olmak üzere tüm Türklere çeşitli ibret vesikaları sunmaktadır.

Kaynaklar

- Allen, F. J. (2012). *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education and the Paradox of Islamic Practice*. Leiden: Brill.
- Balaban, M. R. (1954). "Musa Carullah (1875-1949) / Hayatı, Felsefesinden Birkaç Çizgi, Eserleri", *İ.Ü. İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C. I/ 1-4, 173-178.
- Bigiyev, M. Z. (1908). *Maverâünnehir'de Seyahat: Transoksiyanaya'ya Sefer*. Haz. Mûsâ Cârullah. Kazan: Kitâb Neşriyatı.

- Gaynullin, M. H. (1979). "Maveraünnehér'de Seyahet". *Tatar Megrifetçélék Edebiyatı* (189-219). Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı.
- Kamalieva, A. (2009). "19. Yüzyılın İkinci Yarısında Kazan Tatar Edebiyatı ve Maarifetçilik Hareketi". *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10 (16), 147-157.
- Kanlıdere, A. (2004). "Muhammed Zâhir Bigi (1870-1902): Hayatı, Romanları ve Türkistan Seyahatnâmesi". *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 15, 143-175.
- Kanlıdere, A. (2005). *Muhammed Zâhir Bigi: Mâverâünnehir'de Seyahat*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kanlıdere, A. (2020). "Mûsâ Cârullah" (214-216). *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31, Ankara: TDV Yayınları.
- Kanlıdere, A. (2021). *Doğu ve Batı Arasında Bir Tatar Mollası: Zâhir Bigi'nin Hayatı, Romanları ve Seyahatnâmesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Kariev, R. (2013). Bölge Âlimlerine Göre İdil-Ural Bölgesindeki Yatsı Namazı Vakti Sorunu. Yüksek lisans tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öner, M. (2020). "Tatarlarda Marifetçilik ve Ceditçilik Üzerine Notlar". *Gazi Türkiyat*, 26, 45-53.
- Tursyn, A. (2020). "Zahir Bigiyev". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/zahir-bigiyev>, erişim tarihi: 17.03.2024.
- Uslu, A. (2022). "Maveraünnehirde Seyahat (Zahir Bigiyev)". *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/maveraunnehirde-seyahat-zahir-bigiyev>, erişim tarihi: 17.03.2024.
- Yüziyev, N. (2001). "Zahir Bigiyev". *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi (TDTEA)*. C.18/ Tatar Edebiyatı II. Akt. Fatma Özkan vd. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Zaripova Çetin, Ç. (2006). "Tatar Edebiyatının Gelişimi". *Akademik Bakış*, 9, 138-151.

ABDULKÂHİR EL-CÜRCÂNÎ'NİN DÜRCÜ'D-DÜRER ADLI ESERİNİN FİLOLOJİK AÇIDAN İNCELENMESİ

Dr. Öğr. Üyesi Mahfuz GEYLANI¹

Öz

Dil alanında devrinin önde gelen âlimlerinden olan Abdulkâhîr el-Cürcânî Cürcân'da doğmuş ve hayatının önemli bir bölümünü burada geçirmiştir. "İmâmun-nuhât" (dil bilginlerinin önderi) şeklinde anılmış ve dilin bütün inceliklerine vakıf olmuştur. Cürcânî'nin dil konusundaki derin vukufiyeti âlimler tarafından kabul görmüştür. Fahreddin Razî gibi bir âlimin onun *Esrâru'l-belâga* ve *Delâilu'l-icâz* adlı eserlerini telhis etmesi Cürcânî'nin bu sahadaki otoritesini göstermeye yeterlidir.

Dil alimleri Kur'an'ı tefsir ederken âyetlerde geçen kelimelerin anlamlarının daha iyi anlaşılması için kelimeleri gramer açısından tahlil etmeye gayret etmişlerdir. Cürcânî de dil konusundaki maharetini tefsir ilminde ele aldığı *Dürcü'd-dürer* adlı eserinde göstermiştir. Eserde âyetleri açıklarken gramer tahlillerine çokça yer vermiştir. Âyetlerde geçen kelimelerde irâb, hazf, ibdal, vezin ve kıraat konuları ile ilgili hususları izaha kavuşturmuştur.

Cürcânî'nin *Dürcü'd-dürer* adlı eserini filolojik açıdan incelemeyi hedefleyen bu çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Cürcânî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve *Dürcü'd-dürer* adlı eseri hakkında bilgiler verilecektir. İkinci bölümde ise *Dürcü'd-dürer* adlı eseri gramer açısından ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Gramer, Abdulkâhîr el-Cürcânî, Dürcü'd-dürer*

A Philological Analysis Of Abdulkâhîr Al-Jurjânî's Dürcü'd-Durer

Abdulkâhîr al-Jurjânî, one of the leading scholars of his time in the field of language, was born in Jurjân and spent a significant part of his life there. He was known as "Imâmun-nuhât" (the leader of linguistic scholars) and was well-versed in all the subtleties of language. Al-Jurjânî's deep knowledge of language was recognized by scholars. The fact that a scholar like Fakhr al-Dîn Razî annotated his works *Esrâru al-balâga* and *Delâil al-ijâz* is enough to show al-Jurjânî's authority in this field.

While exegeting the Qur'an, linguistic scholars have endeavored to analyze the words in terms of grammar in order to better understand the meaning of the words in the verses. Al-Jurjânî, too, demonstrated his skill in language in his work *Dürcü'd-dürer*, which he dealt with in the science of tafsîr. While explaining the verses in his work, he included a lot of grammatical analysis. He clarified the issues related to irâb, hazf, ibdal, meter and qiraat in the words in the verses.

This study, which aims to analyze al-Jurjânî's al-Durj al-durar philologically, consists of two parts. In the first part, information about al-Jurjânî's life, scholarly personality and his work al-Durj al-durar will be given. In the second part, his work named al-Durj al-durar will be analyzed grammatically.

Keywords: *Grammar, Abdulkâhîr al-Jurjânî, Dürcü'd-durer*

1. Abdulkâhîr el-Cürcânî'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Dürcü'd-Dürer Adlı Eseri

Bu başlık altında Abdulkâhîr el-Cürcânî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve *Dürcü'd-Dürer* adlı eseri hakkında bilgiler verilecektir.

1.1. Abdulkâhîr el-Cürcânî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Tam adı Abdulkâhîr b. Abdîrrahîm'dir. (Suyûtî, 1965, s.106; Zehebî, 1985, s.18:432; Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, s.1:606; Kıftî, 1986, 2:188; Taşkoprüzâde, 1985, s.1:165; Yâfi'î, 1997, 3:78; Serkis, 1928, 1:681; İbnu'l-Enbâri, 1985, s.264; İbnu'l-İmâd, 1986, s.5:308; Ahmed Ahmed Bedevî, ts., s.5; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, 1950, s.100). Künyesi ise Ebû Bekr'dir. Cürcân'da doğup hayatını burada sürdürdüğünden dolayı "Cürcânî" (Suyûtî, 1965, s. 106; Zehebî, 1985, s.18:432; Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, 1:606; Kıftî, 1986, 2:188; Taşkoprüzâde, 1985, 1:165; Yâfi'î, 1997, s.3:78; Serkis, 1928, s.1:681; İbnu'l-Enbâri, 1985, s.264; İbnu'l-İmâd, 1986, s.5:308; Ahmed Ahmed Bedevî, ts., s.5; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, 1950, s.100) ve nahiv ilminde önde gelen âlimlerden olması nedeni ile de "en-Nahvî" nisbeleri ile anılmıştır. (Suyûtî, 1965, s.2:106; Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, 1:606; Kıftî, 1986, 2:188; Taşkoprüzâde,

¹ Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dilie Ve Edebiyatı

1985, 1:165; Yâfi'î, 1997, 3:78; Serkis, 1928, 1:681; İbnu'l-Enbâri, 1985, s.264; İbnu'l-İmâd, 1986, 5:308; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, 1950, s.100). Arap dilinde ve beyan ilminde dönemin önde gelenlerinden idi. (Suyûtî, 1965, s.2:106; Kıftî, 1986, s.2:188; Taşköprüzâde, 1985, s.1:165; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, 1950, s.100). Amelde Şafîî, itikatta ise Eş'ârî mezhebine mensuptur. (Suyûtî, 1965, s.2:106; Zehebî, 1985, s.18:432; Taşköprüzâde, 1985, s.1:165; Yâfi'î, 1997, s.3:78; Serkis, 1928, s.1:681; İbnu'l-İmâd, 1986, s.5:308; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, 1950, s.100). Hicrî 471/1078 yılında vefat etmiştir. (Suyûtî, 1965, s.2:106; Zehebî, 1985, s.18:433; Kıftî, 1986, s.2:189; Taşköprüzâde, 1985, s.1:166; Yâfi'î, 1997, s.3:78; Ahmed Ahmed Bedevî, ts., s.18; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, 1950, s.100; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, 1950, s.101). Bir görüşe göre ise hicrî 474/1081 yılında vefat etmiştir. (Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, s.1:606; Taşköprüzâde, 1985, s.1:166; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, 1950, s.101). Nahiv ilmini Cürcân'da Ebû Alî el-Fârisî'nin kız kardeşinin oğlu olan Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Hasan'dan ders almıştır. (Suyûtî, 1965, s.2:106; Kıftî, 1986, s. 2:188; Taşköprüzâde, 1985, s.1:165; Serkis, 1928, s.1:681; İbnu'l-Enbâri, 1985, s.264; İbnu'l-İmâd, 1986, 5:309; Ahmed Ahmed Bedevî, ts., s.5). Alî b. Ebî Zeyd el-Fasîhî kendisinden ders almıştır. (İbnu'l-Enbâri, 1985, s.264; İbnu'l-İmâd, 1986, s.5:309; Ahmed Ahmed Bedevî, ts., s.8, 9). Cürcân'da önde gelen alimlerden olmuştur. (Kıftî, 1986, 2:188; Ahmed Ahmed Bedevî, ts., s.5). İlim tahsilinde bulunmak için Cürcân'ın dışına çıkmamıştır. (İbnu'l-Enbâri, 1985, s.264; Ahmed Ahmed Bedevî, ts., s.6, 8). Vefat edinceye kadar Cürcân'da ikamet etmiştir. (Kıftî, 1986, s.2:189; Ahmed Ahmed Bedevî, ts., s.8). Takva sahibi ve kanaatkâr olmasının yanısıra ibadete düşküdü. (Zehebî, 1985, s.18:433). Nahiv ilminde otoriter idi. (Zehebî, 1985, s.18:433; Serkis, 1928, s.1:681; İbnu'l-Enbâri, 1985, s.264; İbnu'l-İmâd, 1986, s.5:308).

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin gerek beyân ilmine dair olan *Esrârü'l-belâğa*'sında gerekse meânî ilmi alanında telif ettiği *Delâ'ilü'l-i'câz*'ındaki derin analizleri ve engin yorumları hayranlıkla karşılayan belâgat âlimleri, onun görüşlerini tekrar etmenin ötesinde konuların tertibi ve derli toplu ifadesiyle ihtisar çalışmalarından başka bir şey yapamamışlardır. Bu sebeple Cürcânî'den sonra Arap belâgatında duraklama devri başlamıştır. Fahreddin er-Râzî onun adı geçen iki eserinin ihtisarı, düzenli bir şekilde ifadesi ve Reşidüddin Vatvât'ın edebî sanatlara dair *Hadâ'îku's-sihr*'inden yaptığı ilâvelerle *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*'ını yazmıştır. (İsmail Durmuş, 2003, s.28/204-206).

Abdülkâhir el-Cürcânî, Arap dili ve belâgatında kıymetli eserler telif etmiştir. Telif ettiği eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *el-Muğnî fî şerhi'l-İzâh*. (Suyûtî, 1965, s.2:106; Zehebî, 1985, s.18:433; Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, 1:606; Taşköprüzâde, 1985, s.1:165; Yâfi'î, 1997, s.3:78; Serkis, 1928, s.1:681; İbnu'l-Enbâri, 1985, s.265; İbnu'l-İmâd, 1986, s.5:308; Ahmed Ahmed Bedevî, ts., s.6). Eser otuz cilt olarak kaleme alınmıştır. (Yâfi'î, 1997, s.3:78; Serkis, *Mu'cem*, 1/681; İbnu'l-Enbâri, 1985, s.265; İbnu'l-İmâd, 1986, s.5:308; Ahmed Ahmed Bedevî, ts., s.6; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, 1950, 101).

2. *el-Muktesid fî şerhi'l-İzâh*. (Suyûtî, 1965, s.2:106; Zehebî, 1985, s.18:433; Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, s.1:606; Kıftî, 1986, s.2:188; Taşköprüzâde, 1985, s.1:165; Serkis, 1928, s.1:681; Ahmed Ahmed Bedevî, ts., s.6; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, 1950, s.101).

3. *İ'câzu'l-Kur'an*. (Suyûtî, 1965, s.2:106; Zehebî, 1985, s.18:433; Kıftî, 1986, s.2:189; Taşköprüzâde, 1985, s.1:165; Serkis, 1928, s.1:681; İbnu'l-Enbâri, 1985, s.265; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, 1950, s.101).

4. *el-Cümel*. (Suyûtî, 1965, s.2:106; Zehebî, 1985, s.18:433; Kıftî, 1986, s.2:189; Taşköprüzâde, 1985, s.1:165; Serkis, 1928, s.1:681; İbnu'l-Enbâri, 1985, s.265; İbnu'l-İmâd, 1986, s.5/309; Ahmed Ahmed Bedevî, ts., 32; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, 1950, s.101).

5. *el-'Avâmilü'l-mi'e*. (Suyûtî, 1965, s.2:106; Zehebî, 1985, s.18:433; Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, s.1:606; Taşköprüzâde, 1985, s.1:165; Serkis, 1928, s.1:681; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, 1950, s.101).

6. *el-Umde fi't-Tasrîf*. (Suyûtî, 1965, 2:106; Zehebî, 1985, s.18:433; Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, s.1:606; Taşkoprüzâde, 1985, s.1:165; İbnu'l-İmâd, 1986, s.5:309; Ahmed Ahmed Bedevî, t.s., s.34; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, 1950, s.101).

7. *el-Miftâh*. (Zehebî, 1985, s.18:433).

8. *Dürcü'd-dürer fi tefsîri'l-âyi ve's-suver*. (Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, s.1:606). Çalışma konumuzu oluşturan eserdir.

9. *Esrâru'l-belaga*. (Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, s.1:606; Taşkoprüzâde, 1985, s.1:166; Serkis, 1928, s.1:681; Ahmed Ahmed Bedevî, t.s., s.299; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, 1950, s.101).

10. *Delâilu'l-i'câz fi'l-ma'ânî ve'l-beyân*. (Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, s.1:606; Taşkoprüzâde, 1985, s.1:166; Serkis, 1928, s.1:681; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, 1950, s.101).

11. *Şerhu'l-Fâtîha*. (Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, s.1:606; İbnu'l-İmâd, 1986, 5:308).

12. *el-Muteded fi şerhi i'câzu'l-Kur'ân li'l-Vâsitî*. (Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, s.1:606).

13. *el-Îcâz fi muhtasari'l-Îzâh fi'n-Nahv*. (Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, s.1:606; Ahmed Ahmed Bedevî, t.s., 32).

14. *el-Miftâh*. (İbnu'l-İmâd, 1986, s.5:309; Ahmed Mustafâ el-Merâğî, 1950, s.101).

15. *et-Tekmile*. (Ahmed Ahmed Bedevî, t.s., 31).

1.2. Abdulkâhir el-Cürcânî'nin Dürcü'd-Dürer Adlı Eseri

Çalışma konumuzu oluşturan eser kaynaklarda *Dürcü'd-dürer fi tefsîri'l-âyi ve's-suver* ismi ile yer almıştır. (Bağdatlı İsmail Paşa, 1951, s.1:606). Eser hicrî 1430/2009 yılında Dâru'l-Fikr tarafından Ammân'da basılmıştır.

Eseri tahkik ederek ilim dünyasına kazandıran mukakkik Talat Selah el-Ferân ve Muhammed Edip Şekûr, eserin üç yazma nüshasının Ürdün Üniversitesi Kütüphanesinde ve bir nüshasının ise İspanya'daki Eskoriyal Kütüphanesinde muhafaza edildiğini mukaddimede ifade etmişlerdir.

Abdulkâhir el-Cürcânî'nin *Dürcü'd-dürer* adlı eserini tahkik ederek ilim dünyasına kazandıran mukakkik Talat Selah el-Ferân ve Muhammed Edip Şekûr, yaptıkları araştırmalar sonucunda edindikleri bilgiler sonucu eserin yazmalarının bulunduğu kütüphaneleri mukaddime kısmında şu şekilde ifade etmişlerdir.

1. İstanbul 1. Köprülü Kütüphane Yazma Nüshası. Yazma eser bu kütüphanede 95 rakamı ile muhafaza edilmektedir. Bu yazma nüshanın mikrofilmi 1169 rakamı ile Ürdün Üniversitesi Kütüphanesinde de muhafaza edilmektedir. (Abdulkâhir b. Abdirrahîm el-Cürcânî, 2009, s.1:77).

2. İstanbul 2. Köprülü Kütüphane Yazma Nüshası. Yazma eser bu kütüphanede 94 rakamı ile muhafaza edilmektedir. Bu yazma nüshanın mikrofilmi 1168 rakamı ile Ürdün Üniversitesi Kütüphanesinde de muhafaza edilmektedir.

3. Nuruosmaniye Kütüphane Yazma Nüshası. Yazma eser bu kütüphanede 306 rakamı ile muhafaza edilmektedir. Bu yazma nüshanın mikrofilmi 1173 rakamı ile Ürdün Üniversitesi Kütüphanesinde de muhafaza edilmektedir.

4. İspanya Eskoriyal Kütüphane Yazma Nüshası. Yazma eser bu kütüphanede 1400 rakamı ile muhafaza edilmektedir. (Cürcânî, 2009, s.1:78).

1.2.1. Eserinde Takip Ettiği Metod

Cürcânî'nin eserinde izlemiş olduğu metod şu şekilde özetlenebilir:

1.2.1.1. Şevâhidlerden Yararlanması

Abdulkâhir el-Cürcânî, istişhâd olarak âyet, hadis, şiir ve Arap kelamı ile istişhâdda bulunmuştur. Ancak daha çok âyet, şiir ve Arap kelamı ile istişhâdda bulunmuş, hadîsleri ise çok az yerde şevâhid konumunda değerlendirmiştir.

1.2.1.1.1. Ayet ile istişhâd

Cürcânî, هدى sözcüğününün التَّقَى ve السُّرَى sözcükleri gibi masdar olduğunu ifade ettikten sonra هدى sözcüğününün iki mefûle muteaddî oluşuna وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ "Onları doğru yola ilettik."² âyeti ile istişhâdda bulunmuştur. (Cürcânî, 2009, s.1:105).

1.2.1.1.2. Hadis ile istişhâdı

Cürcânî, فَتَلَقَىٰ أَدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ "Âdem rabbinden bazı kelimeler aldı. Bunlarla tövbe etti."³ âyetinde geçen تَلَقَىٰ sözcüğünün anlamının almak olduğu ve lügatte karşılaşma anlamına yakın bir anlam ifade ettiğini zikrettikten sonra Peygamberimiz (s.a.v.)'in تَلَقَى الرَّكْبَانَ "Peygamberimiz (s.a.v.) kervanı şehir dışında karşılamayı yasakladı." hadisini buna delil olarak ileri sürmüştür. (Cürcânî, 2009, s.1:138).

1.2.1.1.3. Şiir ile istişhâdı

Cürcânî, فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً "Artık kalpleriniz taş gibi hatta daha da katıdır."⁴ âyetinde geçen أَشَدُّ sözcüğünün haber konumunda olan كَالْحِجَارَةِ sözcüğündeki teşbih edatı olan "kâf" (ك) edatına matûf olduğunu ifade ettikten sonra teşbih edatı olan "kâf" (ك) edatının irâb mahallinde olmasının caiz oluşuna şu şiiri delil olarak ileri sürmüştür: (Cürcânî, 2009, s.1:181, 182).

أَتَنْتَهُونَ وَلَا يَنْهَىٰ ذُوِي شَطَطٍ ... كَالطَّعْنِ يَذْهَبُ فِيهِ الرِّيثُ وَالْفُتْلُ

"Siz (zulmetmekten) vaz mı geçtiniz? (Oysaki) zalimi zulmünden yağ ve ipin kendisinde kaybolduğu bıçak gibi engelleyen herhangi bir şey yoktur."

1.2.1.1.4. Arap Kelamı

Cürcânî, ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيْنَهَا سَبْعَ سَمَوَاتٍ "Sonra göğe doğru yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O'dur."⁵ âyetinde geçen السَّمَاءِ sözcüğündeki harf-i tarîfin cins (mahiyet, hakikat) ifade etmesinin caiz olduğunu ifade etmiştir. Yani kastedilen belirli bir semâ (gök) değil mahiyet olarak semâ (gök) cinsidir. Cürcânî, bu konudaki görüşünü şu Arap kelamı ile delillendirmiştir:

كثُرَ الدِّرْهَمُ وَالدِّينَارُ فِي أَيَدِي النَّاسِ /Dirhem ve dinar insanların elinde çoğaldı.

Zikri geçen örnekte kastedilen belirli bir dirhem ve dinar değil mahiyet olarak dirhem ve dinar cinsidir. (Cürcânî, 2009, s.1:128).

1.2.1.2. Dil Bilginlerinin Görüşlerine Yer Vermesi

Cürcânî, âyetlerde gramer konuları ile ilgili hususları açıklarken dil bilginlerinin görüşlerini de zikretmiştir.

Cürcânî, أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ "Gökten boşalan bir yağmur."⁶ âyetini açıklarken صَيْبٍ sözcüğünün aslının صَوْبٍ olduğunu Ferrâ'ya (v. 207/822) göre ise kelimenin aslının صَوْبٍ şeklinde olduğunu ifade etmiştir. (Cürcânî, 2009, s.1:116). Yine وَلَا تَكُونُوا أَوْلَٰى كَافِرٍ بِهِ "Sakin onu inkâr edenlerin ilki olmayın."⁷ âyetinin takdirinin Ferrâ'ya göre أَوْلَٰى مَنْ كَفَرَ بِهِ şeklinde olduğunu ifade etmiştir. (Cürcânî, 2009, s.1:143).

Cürcânî, قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ "Sizden önce nice uygulamalar geçmiştir."⁸ âyetinin takdirinin Zeccâc'a (v. 311/923) göre قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ ذُو سُنَنٍ وَطَرَانِقٍ şeklinde olduğunu ifade etmiştir. (Cürcânî, 2009, s.1:37).

Cürcânî, وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا "O zaman biz o evi insanların gidip gelip ziyaret edecekleri bir makam ve bir güvenlik yeri yaptık."⁹ âyetinde geçen مَثَابَةً sözcüğündeki "tâ" (ت) harfinin Ahfeş'e (v. 215/830) göre العَلَامَةُ ve النَّسَابَةُ sözcüklerinde olduğu gibi mübalağa anlamını ifade ettiğini zikretmiştir. (Cürcânî, 2009, s.1:238).

² Sâffât, 37/118.

³ Bakara, 2/37.

⁴ Bakara, 2/74.

⁵ Bakara, 2/29.

⁶ Bakara, 2/19.

⁷ Bakara, 2/41.

⁸ Bakara, 2/137.

⁹ Bakara, 2/125.

2. Abdulkâhir el-Cürcânî'nin *Dürcü'd-dürer* Adlı Eserinin Filolojik Açıdan İncelenmesi

Abdulkâhir el-Cürcânî "imâm-un-nuhât" (dil bilginlerinin önderi) şeklinde anılmış ve dilin bütün inceliklerine vakıf olmuştur. Cürcânî'nin dil konusundaki derin vukufiyeti âlimler tarafından kabul görmüştür. Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) gibi bir âlimin onun *Esrâru'l-belaga* ve *Delâilu'l-icâz* adlı eserlerini telhis etmesi, Cürcânî'nin bu sahadaki otoritesini göstermeye yeterlidir. (Nasrullah Hacımüftüoğlu, 1988, s.1:247).

Dil alimleri Kur'an'ı tefsir ederken âyetlerde geçen kelimelerin anlamlarının daha iyi anlaşılması için kelimeleri gramer açısından tahlil etmeye gayret etmişlerdir. Cürcânî de dil konusundaki maharetini tefsir ilminde ele aldığı *Dürcü'd-dürer* adlı eserinde göstermiştir. Ayetleri tefsir ederken kelime ve cümleleri nahiv, sarf ve belagat yönünden tahlil etmiştir.

2.1. Dürcü'd-dürer'de Nahiv

Cürcânî, eserinde âyetlerde kastedilen anlamı açıklarken nahiv ile ilgili çokça bilgilere yer vermiş ve konu ile ilgili nahiv alimlerinin görüşlerini de zikretmiştir. Cürcânî'nin nahiv ile ilgili yer verdiği bilgilerden bazıları şunlardır:

2.1.1. Merfûât

Cürcânî'nin eserinde merfûât ile ilgili yer verdiği konulardan bazıları şunlardır:

2.1.1.1. Mebnî

“Onda asla şüphe yoktur.”¹⁰ âyetinde geçen لا edatı kendisinden sonraki ile bir tek şey gibi kılımp *عشر خمسة* örneğinde olduğu gibi fetha üzere mebnî olmuştur. (Cürcânî, 2009, s.1:105).

2.1.1.2. Muzâf

“Yahut onlar, karanlıklar içinde gökten boşanan gök gürültülü, şimşekli bir yağmura tutulmuş kimseler gibidirler.”¹¹ âyetinde muzâf hazfedilmiş olup muzâfun iley muzâfın yerine ikame edilmiştir. Ayetin takdiri *كأصحاب صيب* şeklindedir. (Cürcânî, 2009, s.1:115, 116).

2.1.1.3. Atıf Harfi

a. *ولكن لا يشعرون* “Ama onlar farkında olmuyorlar.”¹² âyetinde geçen لکن sözcüğü atıf harfidir. (Cürcânî, 2009, s.1:110).

b. *أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ* “Yahut onlar, karanlıklar içinde gökten boşanan gök gürültülü, şimşekli bir yağmura tutulmuş kimseler gibidirler.”¹³ âyetinde geçen أَوْ edatı atıf harfidir. Bir görüşe göre ise أَوْ edatı tahyîr (iki şeyden birini tercih etme) anlamını ifade eder. (Cürcânî, 2009, s.1:115).

c. *وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ* “Ve sizden öncekileri”¹⁴ âyetinde geçen “vâv” (و) edatı atıf harfidir. (Cürcânî, 2009, s.1:119).

d. *ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ* “Sonra sizi öldürecek, sonra diriltecek, sonra O'na götürüleceksiniz.”¹⁵ âyetinde geçen ثُمَّ edatı atıf edatı olup mühlet ve gecikme anlamlarını ifade eder. (Cürcânî, 2009, s.1:128).

2.1.1.4. İstifhâm Edatları

a. *فَالْوَالِدِينَ الَّذِينَ كَفَرُوا* “Akılsızların inandıkları gibi biz de inanalım mı?”¹⁶ âyetinde geçen istifhâm edatı inkâr ve taaccub anlamını ifade eder. (Cürcânî, 2009, s.1:111).

2.1.1.5. Nidâ Edatı

¹⁰ Bakara, 2/2.

¹¹ Bakara, 2/19.

¹² Bakara, 2/12.

¹³ Bakara, 2/19.

¹⁴ Bakara, 2/21.

¹⁵ Bakara, 2/28.

¹⁶ Bakara, 2/13.

a. *يَا أَيُّهَا النَّاسُ*. "Ey insanlar!"¹⁷ âyetinde geçen *يا* edatı *يا زيد* örneğinde olduğu gibi nidâ edatıdır. (Cürcânî, 2009, s.1:119).

2.1.2. Mansûbât

Cürcânî'nin eserinde mansûbat ile ilgili yer verdiği konulardan bazıları şunlardır:

2.1.2.1. Zarf

a. *فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ*. "Ateş etrafını aydınlatığında Allah ışıklarını yok eder."¹⁸ âyetinde geçen *لَمَّا* sözcüğü zarf anlamını ifade eder. (Cürcânî, 2009, s.1:114).

b. *كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْئُورٌ فِيهَا*. "(Şimşek) onların çevresini aydınlatınca orada yürürler."¹⁹ âyetinde geçen *كُلَّمَا* sözcüğü zaman zarfı olup nasb mahallindedir. (Cürcânî, 2009, s.1:117).

c. *قَالُوا النَّارُ جَنَّتْ بِالْحَقِّ*. "İşte şimdi doğrusunu anlattın dediler."²⁰ âyetinde geçen *النَّارُ* sözcüğü zarf üzere mansûb olup kendisinden sonra gelen *جَنَّتْ* fiili kendisinde amel etmiştir. (Cürcânî, 2009, s.1:179).

2.1.2.2. Hâl

a. *فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا*. "Allah misal olarak bununla neyi kastediyor derler."²¹ âyetinde geçen *مَثَلًا* sözcüğü Basra dil ekolüne göre hâl üzere mansûb olmuştur. (Cürcânî, 2009, s.1:126).

b. *وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مَفْسِدِينَ*. "Yeryüzünde fitne fesat çıkarmayın."²² âyetinde geçen *مَفْسِدِينَ* sözcüğü hâl üzere mansûb olmuştur. (Cürcânî, 2009, s.1:165).

c. *وَكُنْتُمْ أَمَواتًا*. "Sizler cansız iken"²³ âyetinde geçen *vâv* edatı *vâv-ı hâliye*dir. (Cürcânî, 2009, s.1:127).

2.1.2.3. Sıfat

a. *الَّذِينَ يظنون أَنَّهُم مَلَأُوا رِيبَهُمْ وَأَنَّهُم إِلَيْهِ رَاجِعُونَ*. "Onlar kesinlikle rablerine kavuşacaklarını ve O'na döneceklerini bilen kimselerdir."²⁴ cümlesi sıfat cümlesi olup mevsûf ise kendisinden önce zikredilen *الْخَاشِعِينَ* sözcüğüdür. (Cürcânî, 2009, s.1:127).

b. *فَاقْع لُونَهَا تَسْرُ النَّاطِرِينَ*. "Rengi parlak bakanların içini açan bir inek olacak."²⁵ âyetinde geçen *تَسْرُ النَّاطِرِينَ* sözcüğü sıfat cümlesi olup mevsûf ise kendisinden önce zikredilen *بَقَرَةٌ* sözcüğüdür. (Cürcânî, 2009, s.1:177).

2.1.2.4. İstisnâ

a. *قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا*. "Seni tenzih ederiz. Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur."²⁶ âyetinde geçen istisnâ çeşidi *munkatî'* istisnâ türü olup âyetin anlamı *لكن ما عَلَّمْتَنَا فَذَلِكَ عَلَّمْنَا* şeklindedir. Bir görüşe göre ise âyette geçen istisnâ çeşidi istisnâ muttasıl türü olup âyetin takdiri *لا عَلَّمْتَنَا* şeklindedir. (Cürcânî, 2009, s.1:132).

2.1.2.5. Tekîd

a. *وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ*. "Ey Adem! Sen ve eşin cennette otur."²⁷ âyetinde geçen *أَنْتَ* zamiri tekîd ifade eder. (Cürcânî, 2009, s.1:135).

b. *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا*. "Ve Allah, Musâ ile gerçekten konuştu."²⁸ âyetinde geçen *تَكْلِيمًا* sözcüğü isitiâre tevehhümünü ortadan kaldırmak için tekîd için zikredilmiştir. (Cürcânî, 2009, s.1:173).

¹⁷ Bakara, 2/21.

¹⁸ Bakara, 2/17.

¹⁹ Bakara, 2/20.

²⁰ Bakara, 2/71.

²¹ Bakara, 2/26.

²² Bakara, 2/60.

²³ Bakara, 2/28.

²⁴ Bakara, 2/46.

²⁵ Bakara, 2/69.

²⁶ Bakara, 2/32.

²⁷ Bakara, 2/35.

²⁸ Nisâ, 4/164.

2.1.2.6. İsm-i Tasgîr

a. *“Hatırlayın ki sizi Firavun'un adamlarından kurtardık.”*²⁹ âyetinde geçen *أل* sözcüğünün ism-i tasgiri *أهْلٌ* şeklinde gelir. Kisâ'ye göre ise *أويلٌ* şeklinde gelir. (Cürcânî, 2009, s.1:151).

2.1.2.7. Temyîz

a. *“Bunun üzerine taştan on iki göze fışkırdı.”*³⁰ âyetinde geçen *عَيْنًا* sözcüğü temyîz üzere mansûb olmuştur. (Cürcânî, 2009, s.1:164).

2.1.3. Mecrûrât

Cürcânî'nin eserinde mecrûrât ile ilgili yer verdiği konulardan bazıları şunlardır:

2.1.3.1. Harf-i Cer

a. *“İnsanlardan bazıları) inanmadıkları halde”*³¹ âyetinde geçen “bâ” (ب) harf-i cerri nefy (olumsuzluk) anlamını tekîd etmek için zikredilmiştir. (Cürcânî, 2009, s.1:109).

b. *“Ve sizden öncekileri”*³² âyetinde geçen *مِنْ* edatı bir gayenin başlangıcını ifade etmek içindir. (Cürcânî, 2009, s.1:119).

c. *“Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir süre de siz getirin.”*³³ âyetinde geçen *مِنْ* edatı zâiddir. (Cürcânî, 2009, s.1:121).

d. *“Verdiğimiz güzel nimetlerden yiyeğin.”*³⁴ âyetinde geçen *مِنْ* harf-i cerri teb'iz (parça) anlamını ifade eder. (Cürcânî, 2009, s.1:159).

2.1.3.2. Muzâf

a. *“İçinizden cumartesi hakkındaki hükmü çiğneyenleri elbette bilirsiniz.”*³⁵ âyetinde muzâf hazfedilmiş olup âyetin takdiri *يوم السبت* şeklindedir. Bir görüşe göre âyetin takdiri *السبت* şeklindedir. (Cürcânî, 2009, s.1:172).

2.1.3.3. Hurûfu'l-Ma'ânî

Cürcânî'nin eserinde mâna harfleri ile ilgili yer verdiği edatlardan bazıları şunlardır:

2.1.3.3.1. Şart Edatı

a. *“Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir süre de siz getirin.”*³⁶ âyetinde geçen *إِنْ* edatı şart edatıdır. *كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ* cümlesi şart fiili *فَأْتُوا* cümlesi ise cevap cümlesidir. (Cürcânî, 2009, s.1:120).

b. *“Bunu yapamazsanız ki asala yapamayacaksınız yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının”*³⁷ âyetinde geçen *إِنْ* sözcüğü şart edatıdır. *فَأْتُوا* cümlesi ise cevap cümlesidir. *وَلَنْ تَفْعَلُوا* cümlesi şart ve cevabı arasında vuku bulmuş bir mutariza cümlesidir. (Cürcânî, 2009, s.1:122).

2.1.3.3.2. Nasb Edatı

a. *“Bunu yapamazsanız ki asala yapamayacaksınız yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının”*³⁸ âyetinde geçen *لَنْ* sözcüğü nasb edatıdır. (Cürcânî, 2009, s.1:122).

2.1.3.3.3. Cezm Edatı

²⁹ Bakara, 2/49.

³⁰ Bakara, 2/60.

³¹ Bakara, 2/8.

³² Bakara, 2/21.

³³ Bakara, 2/23.

³⁴ Bakara, 2/57.

³⁵ Bakara, 2/65.

³⁶ Bakara, 2/23.

³⁷ Bakara, 2/24.

³⁸ Bakara, 2/24.

a. *فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ* “*Bunu yapamazsanız ki asala yapamayacaksınız yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının*”³⁹ âyetinde geçen *لَمْ* sözcüğü cizm edatıdır. (Cürcânî, 2009, s.1:122).

2.1.3.3.4. İstifhâm Edatı

a. *فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا* “*Allah misal olarak bununla neyi kastediyor derler.*”⁴⁰ âyetinde geçen *مَا* edatı istifhâm edatıdır. (Cürcânî, 2009, s.1:126).

b. *كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا* “*Sizler cansız iken O hayat verdiği halde Allah'ı nasıl inkâr edebiliyorsunuz?*”⁴¹ âyetinde geçen *كَيْفَ* sözcüğü inkâr anlamını ifade etmektedir. (Cürcânî, 2009, s.1:127).

c. *يُبَيِّنُ لَنَا مَا هِيَ* “*Onun nasıl olduğunu bize açıklasın.*”⁴² âyetinde geçen *مَا* edatı istifhâm edatıdır.⁴³ (Cürcânî, 2009, s.1:176).

2.1.3.3.5. ال Takısı

a. *وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ* “*Hani rabbın meleklere demişti.*”⁴⁴ âyetinde geçen *الْمَلَكَةِ* sözcüğündeki harf-i tarîf (ال takısı) cins (mahiyet, hakikat) ifade eder. Yani kastedilen belirli bir melek değil mahiyet olarak melek cinsidir. İbn Abbâs'a (v. 68/687-88) göre ahd içindir. (Cürcânî, 2009, s.1:129).

2.1.3.3.7. Teşbih Edatı

a. *كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى* “*Böylece Allah ölüleri diriltir.*”⁴⁵ âyetinde geçen *كَذَلِكَ* sözcüğünün başındaki “kâf” (ك) edatı teşbih anlamını ifade eder. (Cürcânî, 2009, s.1:180).

2.2. Dürcü'd-dürer'de Sarf

Cürcânî'nin eserinde sarf ilmi ile ilgili verdiği bilgilerden bazıları şunlardır:

2.2.1. Fil

a. *يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ* “*Şimşek gözlerini kör edencesine çakar.*” âyetinde geçen *يَكَادُ* sözcüğü kendisi için masdar ve isim olmayan fiildir. (Cürcânî, 2009, s.1:117).

b. *يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ* “*Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi hatırlayın.*”⁴⁶ âyetinde geçen *اذْكُرُوا* emir fiili vücûb ifade eder. (Cürcânî, 2009, s.1:142).

2.2.2. Masdar

a. *وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ* “*Musa'ya kitabı ve hak ile batılı ayıran kitapları vermiştik.*”⁴⁷ âyetinde geçen *الْفُرْقَانَ* sözcüğü *حُسْرَانَ* ve *رُجْحَانَ* sözcüklerinde olduğu gibi masdardır. (Cürcânî, 2009, s.1:156).

b. *هُدًى لِلْمُتَّقِينَ* “*O, gınahtan sakınanlar için bir rehberdir.*”⁴⁸ âyetinde geçen *هُدًى* sözcüğü *الْفُرْقَانَ* ve *السُّرَى* sözcüklerinde olduğu gibi masdardır. (Cürcânî, 2009, s.1:105).

c. *إِنَّ الدِّينَ كَفَرُوا سَوَاءً عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ* “*Inkâr edenleri uyarasan da uyarmasan da onlar için birdir, asla iman etmezler.*”⁴⁹ âyetinde geçen *سَوَاءً* sözcüğü masdar olup sıfatın yerine ikame olmuştur. Ayetin takdiri *عَنْدَهُمْ إِنْذَارُكُمْ* ve *تَرْكُكُمْ إِنْذَارَهُمْ* şeklindedir. (Cürcânî, 2009, s.1:107).

³⁹ Bakara, 2/24.

⁴⁰ Bakara, 2/26.

⁴¹ Bakara, 2/28.

⁴² Bakara, 2/68.

⁴³ Cürcânî, *Dürcü'd-dürer fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/176.

⁴⁴ Bakara, 2/30.

⁴⁵ Bakara, 2/73.

⁴⁶ Bakara, 2/40.

⁴⁷ Bakara, 2/53.

⁴⁸ Bakara, 2/2.

⁴⁹ Bakara, 2/6.

d. *قَالُوا سُبْحَانَكَ* "Seni tenzih ederiz dediler."⁵⁰ âyetinde geçen *سُبْحَانَ* sözcüğü Kûfelilere göre *العُفْرَان* ve *الْحُمْرَان* sözcükleri gibi hakiki masdardır. Basralılara göre ise masdar gibidir. (Cürcânî, 2009, s.1:132).

e. *وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ* "İçinizden cumartesi hakkındaki hükmü çiğneyenleri elbette bilirsiniz."⁵¹ âyetinde geçen *السَّبْتِ* sözcüğü masdardır. (Cürcânî, 2009, s.1:172).

f. *مُوحِدَةً مَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ* "Muttakiler için bir öğüt (kıldık)."⁵² âyetinde geçen *مَوْعِظَةً* sözcüğü *مُوحِدَةً* sözcüğü gibi masdardır. (Cürcânî, 2009, s.1:174).

2.2.3. İ'lâl

a. *أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ* "Gökten boşalan bir yağmur."⁵³ âyetinde geçen *صَيْبٍ* sözcüğünün aslı *صَيُوبٍ* şeklindedir. Ferrâ (v. 207/822) ise kelimenin aslının *صَوِيْبٍ* şeklinde olduğunu ifade etmiştir. (Cürcânî, 2009, s.1:116).

2.2.4. İbdâl

a. *وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً* "Rabbiniz gökten su indirmiş."⁵⁴ âyetinde geçen *مَاءً* sözcüğünün aslı *مَوْه* şeklinde olup "vâv" (و) harfî "elif" (ل) harfine kalbedilmiştir.⁵⁵ (Cürcânî, 2009, s.1:120).

b. *وَأَذِّنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ* "Hatırlayın ki sizi Firavun'un adamlarından kurtardık."⁵⁶ âyetinde geçen *آلِ* sözcüğünün aslı *اهْلٍ* olup "hâ" (ه) harfî önce hemzeye kalbedilmiş daha sonra sakın olan hemze "elif" (ل) harfine kalbedilmiştir. (Cürcânî, 2009, s.1:151).

c. *وَقُولُوا حِطَّةً نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ* "Af dileyin ki hatalarınızı bağışlayalım." âyetinde geçen *خَطَايَا* sözcüğünün aslı *خَطَايَا* şeklindedir. İkinci hemze "yâ" harfine kalbedilmiş birinci hemze ise tahfif için fetha harekesi ile harekelenmiştir. (Cürcânî, 2009, s.1:162).

c. *يَذَّبَحُونَ أَبْنَاءَكُمْ* "Erkek çocuklarınızı boğazlıyorlar."⁵⁷ âyetinde geçen *ابن* sözcüğünün aslı *بَنُو* şeklindedir. Bir görüşe göre kelimenin aslı *بَنِي* bir görüşe göre de *بَنُو* şeklindedir. (Cürcânî, 2009, s.1:152).

d. *مَيِّتٍ* sözcüğünün aslı dil bilginlerinden Ferrâ'ya göre *مَوِيْتٍ* olup "vav" (و) harfî "ya" (ي) harfine kalbedilmiş daha sonra ise "ya" (ي) harfinde idğam edilmiştir. Bir görüşe göre ise kelimenin aslı *مَيُوتٍ* şeklindedir. (Cürcânî, 2009, s.1:181).

2.2.5. Müfred, Tesniye ve Cemi

a. *حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ* "Allah onların kalplerini mühürlemiştir."⁵⁸ âyetinde geçen *قُلُوبٍ* sözcüğü cem'idir. (Cürcânî, 2009, s.1:108).

b. *كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ* "Aşağılık maymunlar olun."⁵⁹ âyetinde geçen *قِرَدَةً* sözcüğü çoğul olup müfredi *قِرْدٍ* şeklinde gelir. (Cürcânî, 2009, s.1:173).

c. *ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ* "Sonra göğe yönelerek."⁶⁰ âyetinde geçen *السَّمَاءِ* sözcüğünün lafzî müfred anlamı ise cemi'dir. (Cürcânî, 2009, s.1:128).

d. *وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلِكَةِ* "Hani rabbın meleklere demişti."⁶¹ âyetinde geçen *مَلِكَةٍ* sözcüğü çoğul (cemi) olup müfredi *مَلِكٍ* şeklinde gelir. (Cürcânî, 2009, s.1:130).

e. *وَقُولُوا حِطَّةً نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ* "Af dileyin ki hatalarınızı bağışlayalım." âyetinde geçen *خَطَايَا* sözcüğü *خَطِيئَةً* sözcüğünün çoğuludur. (Cürcânî, 2009, s.1:162).

⁵⁰ Bakara, 2/32.

⁵¹ Bakara, 2/65.

⁵² Bakara, 2/66.

⁵³ Bakara, 2/19.

⁵⁴ Bakara, 2/22.

⁵⁵ Cürcânî, *Dürcü'd-dürer fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/120.

⁵⁶ Bakara, 2/49.

⁵⁷ Bakara, 2/49.

⁵⁸ Bakara, 2/7.

⁵⁹ Bakara, 2/65.

⁶⁰ Bakara, 2/29.

⁶¹ Bakara, 2/30.

f. *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى* “Şüphesiz iman edenler, yahudilerden, hristiyanlardan...”⁶² âyetinde geçen *النَّصَارَى* sözcüğü *نَصْرَان* veya *نَصْرِي* sözcüğünün çoğuludur. Ayette geçen *هَادُوا* sözcüğü de *عربي* ve *عجمي* sözcüklerinde olduğu gibi *يهودي* sözcüğünün çoğuludur. (Cürcânî, 2009, s.1:168).

g. *بِقَرَّةٍ* “Allah size bir inek kesmenizi emrediyor.”⁶³ âyetinde geçen *بِقَرَّةٍ* sözcüğü müfred olup çoğulu *بقر* şeklinde gelmektedir. *بقر* sözcüğü cins isimdir. (Cürcânî, 2009, s.1:175).

ğ. *كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى* “Böylece Allah ölüleri diriltir.”⁶⁴ âyetinde geçen *مَوْتَى* sözcüğü çoğul olup müfredi *مَيِّت* şeklinde gelmektedir. (Cürcânî, 2009, s.1:181).

2.2.6. İsm-i Mekân

a. *فَدَعَا كُلُّ نَفْسٍ مِمَّنْ شَرِبَ* “Her topluluk kendi içeceği yeri bildi.”⁶⁵ âyetinde geçen *مِمَّنْ شَرِبَ* sözcüğü *المذبح* ve *المشهد* örneklerinde olduğu gibi ism-i mekân olup içilen yeri ifade eder. (Cürcânî, 2009, s.1:165).

2.3. Dürcü'd-dürer'de Belagat

Cürcânî'nin eserinde belagat sanatları ile ilgili yer verdiği bilgilerden bazıları şunlardır:

2.3.1. Emir fiili

a. *فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ* “Onun benzeri bir sûre de siz getirin.”⁶⁶ âyetinde geçen *أْتُوا* emir fiili tahzîr (sakındırma) ve i'câz (aciz bırakma) anlamlarını ifade eder. (Cürcânî, 2009, s.1:121).

2.3.2. İtnâb

a. *إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ* “Ben göklerin ve yerin gizlisini kesinlikle bilirim.”⁶⁷ âyetinde itnâb sanatı vardır. Bu âyet *إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ* “Şüphesiz ben sizin bilmediklerinizi bilirim.”⁶⁸ âyetinde bahse konu olan bilinmeyenleri açıklar. (Cürcânî, 2009, s.1:133).

Sonuç

Abdulkâhir el-Cürcânî yaşadığı dönemde Arap dili ve edebiyatı alanında şöhret kazanmıştır. Dönemin en büyük dil bilginlerinden olup “İmâm-un-nuhât” (dil bilginlerinin önderi) şeklinde anılmıştır. Hayatının neredeyse tamamını Cürcânî'de geçirmiştir. Fahreddîn Râzî'nin kendisinin eserlerini telhis etmesi onun ilmî kariyerini göstermektedir. Beyân ve meânî ilimlerinde kıymetli eserler telif etmesi onun en önemli meziyetlerindedir. Gerek beyân ilmine dair olan *Esrârü'l-belâğa*'sında gerekse meânî ilmi alanında telif ettiği *Delâ'ilü'l-i'câz*'ndaki derin tahlilleri belâgat âlimleri tarafından hayranlıkla karşılanmış, kendisinden sonra gelen belagat alimleri onun görüşlerini tekrar etmenin ötesinde ihtisar çalışmalarından başka bir şey yapamamışlardır.

Dil alimleri Kur'an'ı tefsir ederken âyetlerde geçen kelimelerin anlamlarının daha iyi anlaşılması için kelimeleri gramer açısından tahlil etmeye gayret etmişlerdir. Cürcânî de dil konusundaki maharetini dil özellikleri ağır basan *Dürcü'd-dürer* adlı eserinde göstermiştir. Cürcânî'nin âyetlerin hemen ardından kelimelerin anlamları, iştikâkı, gramer ve belagat sanatları ile ilgili kayda değer açıklamalarda bulunması kendisinin önemli bir dil bilgini olduğunu göstermektedir.

Cürcânî, eserinde Kur'an'ın lügavî yönüne dikkat çekmiş ve âyetleri tefsir ederken nahiv, sarf ve belagat ile ilgili bilgiler vermiştir. Nahiv ekollerinin ve dil alimlerinin görüşlerini zikretmiş âyetlerde geçen kelimelerde muhtemel irâb vecihlerine yer vermiştir. Eser şevâhid açısından da zengindir. Cürcânî, âyet, hadîs ve şiir ile istişhâdda bulunmuştur. Şevâhid olarak hadisi daha az kullanmıştır. Eser Kur'an filolojisi alanında bilgi sahibi olmak isteyenler için zengin bir kaynak niteliğindedir.

⁶² Bakara, 2/62.

⁶³ Bakara, 2/67.

⁶⁴ Bakara, 2/73.

⁶⁵ Bakara, 2/60.

⁶⁶ Bakara, 2/23.

⁶⁷ Bakara, 2/33.

⁶⁸ Bakara, 2/30.

Kaynakça

- İsmail Paşa, B. (1951), *Hediyetu'l-ârifin esmâul müellifin ve âsârü'l-musannifin*. Müessesetü't-Târihu'l-Arabî.
- Ahmed Ahmed, B. (ts.), *Abdulkâhir el-Cürcânî ve Cuhûduhu fi'l-belagati'l-Arabiyye*. Mektebetu Mısra.
- Abdulkâhir, C. (2009), *Dürcü'd-dürer fi tefsiri'l-Kur'âni'l-azîm*. Dâru'l-Fikr.
- İsmail, D. (2003), Meânî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (ss. 28:204-206). TDV Yayınları.
- Ahmed Mustafâ, M. (1950), *Târihu ulûmi'l-belâga*. Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî.
- İbnu'l-Enbâri, M. (1985), *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-elibbâ*. Mektebetu'l-Menâr.
- İbnu'l-İmâd, A. (1986), *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Dâru İbn Kesîr.
- Kıftî, C. (1986), *İnbâhur-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. Dâru'l-Fikri'l-'Arabî.
- Serkis, Y. (1928), *Mu'cem*. Matbaâtu Serkis.
- Suyûtî, C. (1965), *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. Matbaatu İsbâ el-Bâbî el-Halebî.
- Taşköprüzâde, A. (1985), *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Yâfi'î, A. (1997), *Mirâtu'l-cinân ve 'ibretu'l-yekzân*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Zehebî, Ş. (1985), *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. Müessesetü'r-Risâle.

EBU'L-LEYS es-SEMERKANDÎ, TEFSİRİ VE İSRÂİLİYAT ÜZERİNE**Dr. Öğr. Üyesi Ali BİNOL¹****Öz**

İlahi vahyin son halkası Kur'ân-ı Kerîm, tesis ettiği din ise ilk insan ve ilk peygamberden bu güne her iki dünyanın saadetini amaçlayan İslam'dır. Bir hayat nizamı olan dinin doğru anlaşılabilmesi, onun ilk kaynağı Kur'an'ın doğru anlaşılmasına bağlıdır. Kur'an, mesajı anlaşılın ve hükümleri uygulansın için kolaylaştırılmıştır. İlkelerinin hayata aktarılması bağlamında beyanı da Hz. Peygamber'e havale edilmiştir. Kur'an başta Hz. Peygamber olmak üzere, sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn tarafından tefsir edilmiş, bu bilgiler kesintiye uğramaksızın sonraki nesillere ulaştırılmıştır. Öncelikle büyük ölçüde rivayete dayanan tefsir ilmi, zamanla dirayete dayalı tefsirlere de sahne olmuştur. Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde yaşamış olan Ebu'l-Leys es-Semerkandî, rivayet metoduna dayalı olarak yazdığı tefsiriyle ün kazanmıştır. Ne var ki bu eser, içinde barındırdığı bazı İsrâilî bilgiler sebebiyle eleştirilere de konu olmuştur. Bu çalışma, eserde yer alan İsrâiliyatın hakikatle ilişkisi ve Kur'an'a hizmet edip etmediğini tartışmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Kur'an, Tefsir, Ebu'l-Leys es-Semerkandî, Mâverâünnehir, İsrâiliyat.*

EBU'L-LEYS ES-SAMARKANDÎ, ON HIS TAFSIR AND ISRAILİYAT**ABSTRACT**

The last link of divine revelation is the Holy Quran, and the religion it established is Islam, which aims for the happiness of both worlds from the first man and the first prophet to this day. The correct understanding of religion, which is a system of life, depends on the correct understanding of its first source, the Quran. The Quran has been made easier so that its message can be understood and its provisions can be applied. His statement in the context of transferring his principles to life was also made by Hz. It was transferred to the Prophet. Quran, first of all, Hz. It was interpreted by the prophet, his companions, tabiîn and his followers, and this information was transmitted to the next generations uninterruptedly. First of all, the science of tafsir, which is largely based on narration, has also witnessed interpretations based on insight over time. Ebu'l-Leys es-Samarkandi, who lived in Khorasan and Transoxiana regions, gained fame with his commentary based on the narration method. However, this work has also been subject to criticism due to some Israeli information it contains. This study aims to discuss whether the Israeli information in the work serves the Quran.

Key Words: *Quran, Tafsir, Ebu'l-Leys es-Samarkandî, Transoxiana, Israiliyat.*

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm Arap dili üzere indirilmiş ilâhî kelimedir. Kelime dağarcığı oldukça zengin olan bu dil, edebi sanatlara imkân tanınması açısından da temayüz etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm ilk muhatapları tarafından büyük ölçüde anlaşılmıştır. Yine de tefsire ihtiyaç duyulan durumlarda Hz. Peygamber, sözlü veya fiilî şekilde tebyin görevini yerine getirmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu görev kendisinin varisleri sayılan âlimlere havale edilmiştir. Kur'ân'ın nüzûlünden kısa bir zaman sonra İslam toprakları hızlı bir şekilde genişlemiş, Müslümanların sayısı aynı ölçüde artmıştır. Kur'an'ın inanç, ibadet ve ahlak ilkeleri yanında sosyal ve hukuki hükümlerinin öğrenilmesi/öğretilmesi ihtiyacı da hiçbir zaman yok olmamıştır. Bu anlamda İslam âlimleri tarihte eşine az rastlanır ilmi bir seferberliğe koyulmuşlar ve ileriki çağları da aydınlatacak eserler vücuda getirmişlerdir. Horasan ve Mâverâünnehir bölgeleri de bilim ve kültür alanında yapılan çalışmalar bağlamında en verimli topraklar arasına girmiştir. Bu bölgeler, dinî ve tabîî ilimlerin merkezi konumuna gelmiştir. Mâverâünnehir bölgesinde gelişen ilmi disiplinlerden biri tefsir ve bu ilimde söz sahibi olmuş bir isim de Ebu'l-Leys es-Semerkandî'dir. Bu bildiriye öncelikle Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin hayatı, kişiliği, eserleri ve tefsiri üzerinde kısaca durulacaktır. Daha sonra tefsirindeki

¹ Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Ana Bilim Dalı

İsrâîlî rivayetler ve bunların ilmî/dînî değeri incelenecektir. Amacımız, ilâhî kelama tercümanlık eden isimleri daha yakından tanıırken yapılan çalışmaların Kur'ân'a uygunluğunu ve Kur'ân ilimlerine ne ölçüde hizmet ettiğini belirlemektir.

1. EBU'L-LEYS ES-SEMERKANDÎ, HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

1.1. Hayatı, Kişiliği, Tefsiri ve Eserleri

Hicrî dördüncü asırda yaşamış olan Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed (ö. 393/1003), Semerkand doğumludur (İbn Kutluboğa, 1962: 79; Taşkoprîzâde, 1961: 74; Yazıcı, 2009: 36/473-475). Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. İlk derslerini babasından almış olan Semerkandî, fıkıh ilmini Küçük Ebû Hanîfe lakabıyla anılan Ebû Câ'fer el-Hindüvânî el-Belhî'den (ö. 362/972) öğrenmiştir. Hocaları arasında Muhammed b. Ahmed el-İşkâf el-Belhî, Muhammed b. Seleme el-Belhî, Musa b. Süleyman el-Cûzecânî ve Nasîr b. Yahya gibi isimler sayılmaktadır (Leknevî, 1324h: 1/220-221; Bilmen, 1974: 1/391; Yazıcı, 1982: 69-71).

Tefsir ilmindeki yetkinliğini yazdığı eserle ispat etmiş olan Ebu'l-Leys Semerkandî, fıkıh ve kelam alanında da söz sahibi olmuş, ayrıca hadis ilminde "hâfız" unvanı alacak dereceye ulaşmıştır. Sûfî kişilikli, zühd ehli bir yapıya sahip olan Ebu'l-Leys, "fakîh" ve "imâmu'l-hüdâ" lakaplarıyla da anılmıştır (Kehhâle, 1957: 8/91).

Müfessir Belh, Buhara ve Bağdat'ta da bulunmuştur. Tefsiri yanında vaaz ve ilmihal türündeki eserleri onu İslâm dünyasında en çok tanınan âlimlerden biri haline getirmiştir. Hanefî mezhebinin yayılmasında büyük pay sahibi olan ve Belh şehrinde vefat eden müfessirin (Zehebî, 2003: 8/420) ölüm tarihi ihtilafli olsa da 393/1003 yılı tercih edilmektedir (İbn Kutluboğa, 1962: 79; Yazıcı, 2009: 36/473-475).

İlmi şahsiyeti: Yukarıda da işaret edildiği gibi Ebu'l-Leys es-Semerkandî, tefsir, fıkıh, kelam ve hadis alanında temayüz etmiş bir şahsiyettir. İbrahim İbn Muhammed (ö. 809/1406), Semerkandî'yi hicrî dördüncü asırda yaşayan üçüncü tabakadaki Hanefî fakih ve müçtehitlerden biri olarak tanıtır (İbrahim b. Muhammed, t.y.; 119-120; Yazıcı, 1982: 48). İtikadi konularda genellikle Selef anlayışına tabi olan ve bunu çeşitli vesilelerle dile getiren Ebu'l-Leys Semerkandî, bazı konularda da Maturîdiye'nin görüşünü benimsemiştir.

Tefsiri: Ebu'l-Leys Semerkandî'nin tefsiri, üç ciltlik orta büyüklükte bir eserdir. *Tefsîru'l-Kur'ân* ve *Tefsîru Semerkandî* isimleriyle bilinmektedir. Gerek ülkemizde gerekse başka ülkelerdeki kütüphanelerde tefsirine ait birçok el yazma nüshası bulunduğu tespit edilmiştir.² Bu nüshaların birçoğunun kenarında şerh ve haşiye türünden eklemeler bulunmaktadır (Brockelmann, 1943-1949: 1/196; Krş. Yazıcı, 1982, s. 64). Osmanlı Türkçesine tercüme edildiği de bilinmektedir (Bursalı, 1333-1342h.: 2/172). Bu hususlar, eserin tanınırlığının ve alanındaki yetkinliğinin açık göstergeleri sayılabilir.

Semerkandî'den sonra onun tefsirinden istifade edip nakillerde bulunanlar olmuştur. Bunların başında İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gelmektedir. O, bazı ayetlerin tefsirinde Semerkandî'nin yorumunu aynen almıştır (Bursevî, t.y.: 1/182). Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsimî (ö. 1914) de Semerkandî'nin tefsirinden alıntılar yapmıştır (el-Kâsimî, 1958: 4/94-95).

Câmiu'l-Âyât adlı eserin sahibi olan İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631), söz konusu eserde Mesnevî'de yer alan ayetlerin şerhini yaparken *Keşşâf*, *Envâru't-Tenzil*, *Me'âlimu't-Tenzil*, *Tefsîru Ebu'l-Leys* ve *Medârik* gibi temel tefsirlerden yararlandığını söylemiştir. Müfessir, bu eserlerin tamamını incelediğini, ayetlere yüklenen manaların özünü aldığını ifade etmiştir. Bu bağlamda adı geçen tefsirleri de "ellerde dolaşan tefsirler" (tefâsîr-i mütâdevele) diye nitelemiştir (Ankaravî, t.y.: 39/3a-3b). Bazı eserleri uzun süre ders kitabı olarak okutulmuş, üzerlerinde talik türünden bir takım çalışmalar yapılmıştır (Yazıcı, 1982: 62-64).

Bu arada Semerkandî'nin tefsirinin ismi üzerinde durmak yararlı olacaktır. Semerkandî'ye ait olduğu bilinen tefsirin bir diğer adı *Bahru'l-Ulûm* olarak yaygınlaşmıştır. İddia, bu ismin Alâuddîn Alî es-

² Şu anda matbu halleri de mevcuttur (Bk. es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, (*Tefsîru's-Semerkandî*), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993).

Semerkindî (ö. 860/1456) adlı bir başka âlimin eserine ait olduğu ve Ebu'l-Leys Semerkindî'ye ait olan tefsirin *Tefsîru Semerkindî* veya *Tefsîru'l-Kur'an* olarak süregeldiği yönündedir.³ Bu tespit, üzerinde durulabilecek ayrı bir araştırma konusudur.

Eserleri: Ebu'l-Leys es-Semerkindî'ye nispet edilen eserlerin sayısı 39'u bulmaktadır. Bunlar içerisinde en meşhurları şunlardır:

1. *Beyâni Akideti'l-Usûl (Risâle fi Usûli'd-Dîn)*,
2. *Bustânu'l-Ârifîn*,
3. *ed-Durretu'l-Fâhira fi Ulûmi'l-Âhira*,
4. *el-Fetâvâ*,
4. *Hizânetu'l-Fıkıh*,
5. *Tefsîru'l-Kurân (Tefsîru Ebi'l-Leys)*
6. *Tenbîhu'l-Gâfilîn*,
7. *Umdetu'l-Akâid* (Yazıcı, 2009: 36/473-475).

1.2. Tefsirinin Kaynakları ve Metodu:

Ebu'l-Leys Semerkindî'nin tefsiri, rivayet ağırlıklıdır. Onun temel kaynaklarının başında Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet gelmektedir. Sahabe ve tabiîn âlimlerinin tefsire ait görüşleri yanında Ehl-i kitab'a dayanan İsrâîlî rivayetler de önemli bir yere sahiptir. Eserde kendi şahsi görüş ve değerlendirmeleri de yer almaktadır. Semerkindî'nin kıraat, fıkıh ve lügat gibi çeşitli ilim dallarında kendilerinden yararlandığı âlimler de olmuştur (Yazıcı, 1982: 124).

Semerkindî'nin, görüşlerinden istifade ettiği ve kendilerinden nakillerde bulunduğu kimselere gelince başta Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/653)⁴ ve Abdullah b. Abbas (ö. 68/687) gelmektedir.⁵ Ayrıca Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721)⁶ Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723)⁷ Katâde b. Diâme (ö. 107/725)⁸ Hasen el-Basrî (ö.110/728)⁹ İsmail b. Abdurrahman es-Süddî (ö. 127/745),¹⁰ Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763)¹¹ ve Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)¹² gibi önemli isimler sayılabilir (Yazıcı, 1982: 13 vd.).

³ Semerkindî üzerine araştırma yapmış olan Yazıcı, Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin eserinin *Tefsîru Ebi'l-Leys* olarak bilindiğini, bununla birlikte *Bahru'l-Ulûm* olarak da anıldığını ifade eder. Yazıcı'nın değerlendirmesi şöyledir: "*Bahru'l-Ulûm*, Alâuddîn Ali es-Semerkindî'ye ait olmalıdır. Bu eserin bir yazma nüshası Tunus Zeytûne Kütüphanesinde bulunmaktadır. İsmail Hakkı Bursevî her iki tefsirden de nakiller yapmıştır. Tefsirinin bazı yerlerinde "قال أبو الليث في تفسيره" ifadesini kullanırken başka yerlerde "قال للسمرقندي في بحر العلوم" şeklinde ifadeler yer vermiştir. İkinci türde başlayan rivayetler, ilk eserde yer almamaktadır. Bu durum, *Bahru'l-Ulûm* adlı eserin bir başka âlime ait olduğunu göstermektedir" (Bkz. Yazıcı, 1982: 62-64).

⁴ Ebu'l-Leys, "Kebâir" kelimesinin tefsiri'nde (en-Nisâ 4/31) Abdullah b. Mes'ud'un görüşüne yer vermiştir. Evvâh (et-Tevbe 9/114) kelimesinin rahîm; hesap sorulacak nimetin (et-Tekasür 102/8) "sıhhat" ve "emn"; mâun kelimesinin de (el-Mâun 107/7) balta, keser, tencere, kova gibi eşya olarak açıklanmasında adı geçen sahabe'nin sözlerini kullanmıştır (bkz. es-Semerkindî, 1993: 1/298; 2/92; 3/626).

⁵ Abdullah b. Abbas, Nûr, 24/33. ayetin tefsirinde "hayr, maldır" demiştir. Nur 24/35. ayetin tefsirinde "nur" kelimesine yol gösterici" anlamı vermiştir. Lokman 31/6. ayette geçen lehve'l-hadis; şarkıcı cariyeler satın almak; Zâriyât 51/19. ayetin tefsirinde "sâil; isteyen; mahrum, hiçbir şeye sahip olmayan ve ganimetten de pay alamayan" demiştir. Abese 80/28. ayette yer alan gadben kelimesini yeşil yonca olarak izah etmiştir. Tekvir 81/6. ayette sözü edilen sücciret kelimesinin tefsirinde "güneş, ay ve yıldızlar denize düşecek, batı rüzgârı gelip denizi üflecek ve denizler tutuşup alevlenecektir" demiştir. el-Burûc suresi 85/3. ayetteki şahid ve meşhud kelimeleri de Cuma ve Arafe gününe işaret etmektedir (Bkz. es-Semerkindî, 1993: 2/511, 512; 3/21; 3/343, 548, 551, 563).

⁶ (el-Enfâl 8/29; Yunus 10/26; er-Ra'd, 13/29; el-Kasas 28/14; eş-Şuarâ 26/129; Lokman 31/12. ayetlerin tefsiri için bkz. es-Semerkindî, 1993: 2/17, 113, 226, 562; 601; 3/23).

⁷ (el-Bakara 2/80, 282; Yûnus 10/57; er-Ra'd 13/7; el-İsrâ 17/70; Tâhâ 20/124; el-Cum'a 62/9; el-Kıyamet 75/11. ayetlerin tefsiri için bkz. es-Semerkindî, 1993: 1/67, 186; 2/121, 218, 321, 416; 3/448, 522).

⁸ (et-Tevbe 9/30, 128; Yûnus 10/93; er-Ra'd 13/11, 29; el-İsrâ 17/72, el-Hacc 22/55. ayetlerinin tefsiri için bkz. es-Semerkindî, 1993: 2/53, 101, 131, 219, 227, 321, 466).

⁹ (el-Bakara 2/201; Âl-i İmrân 3/14; el-Â'raf 7/156; el-Hicr 15/87; el-Mü'minûn 23/2, el-Ankebût 29/45. ayetlerinin tefsiri için bkz. es-Semerkindî, 1993: 1/134, 199, 555; 2/262, 473, 635).

¹⁰ (el-Bakara 2/204; en-Nisâ 4/104, 148; el-Enfâl 8/1, 60; et-Tevbe 9/17; el-Kasas 28/4. ayetlerinin tefsiri için bkz. es-Semerkindî, 1993: 1/135, 335, 352, 2/4, 29, 46, 598).

¹¹ (el-Bakara 2/58, 269; Âl-i İmrân 3/133; en-Nisâ 4/49; el-A'râf 7/18; el-Mü'minûn 23/12, el-Mülk 67/16. ayetlerinin tefsiri için bkz. es-Semerkindî, 1993: 1/55, 179, 246, 309, 505; 2/475; 3/476,

¹² (el-Bakara 2/269, Âl-i İmrân 3/61, 133; el-En'âm 6/103; Yûnus 10/58; eş-Şuarâ 26/38, el-Kalem 68/4. ayetlerinin tefsiri için bkz. es-Semerkindî, 1993: 1/179, 220, 246, 472; 2/121, 554; 3/481).

Metodu: Ebu'l-Leys Semerkandî, tefsirini rivayet (et-tefsîru bi'l-me'sûr) metoduyla yazmıştır. Bu metod, Kur'an-ı Kerîm'deki ayetler hakkında Allah'ın muradının ne olduğunu yine Kur'an'ın diğer ayetlerine, Hz. Peygamber'in hadislerine ve aşıptan nakledilen sözlere dayanarak açıklama yöntemidir (Zerkânî, 1943: 2/12). Âlimlerin çoğuna göre tabîin âlimlerinin görüşleri de bu gruba dâhil edilmektedir.

1. Kur'an'ın Kur'an ile Tefsiri: Ebu'l-Leys Semerkandî, Kur'an ayetlerini açıklarken öncelikle konu ile ilgili diğer Kur'an ayetlerine başvurmuştur. Zira âlimler, tefsir için bilinen en sağlam metodun bu olduğunu söylemişlerdir (Zerkeşî, 2006: 2/175). Nitekim Kur'an'ın bazı yerlerinde ayrıntılı anlatım yöntemi seçilmiş olsa da (Zehebî, 1974: 299; es-Sâlih, 1974, 299; el-Kattân, 1986: 335) mücmellik, mutlaklık, umûmîlik ve îcaz gibi konulara rastlamak da mümkündür. Kur'an'ın Kur'an ile tefsirine şu örnekler verilebilir:

a. Kur'an, Hz. Peygamber'in Ehl-i kitabı neye davet edeceğini şöyle bildirir: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ أَتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ (Âl-i İmrân 3/64). Ebu'l-Leys, bu ayeti tefsir ederken Hristiyanların Hz. İsa'yı ilahlaştırdığını söylemiş ve "Onlar; kendilerine rızık olarak verdiklerimizden, bilmedikleri şeylere de bir pay ayırırlar" (en-Nahl 16/56) buyrulur. Müfessir, bu ayetin açıklamasında "Bu Allah'a, bu da ortaklarımıza (putlara)" dediler" (el-En'âm 6/136) ayetini zikretmiştir (es-Semerkandî, 1993: 2/277).

b. Müminlerin övüldüğü bir ayet كَانُوا قَلِيلاً مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ (ez-Zâriyât 51/17). Müfessir, bu ayetin tefsiri bağlamında وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَقِيَاماً (el-Furkân 25/64) ayetini zikretmiştir. Dolayısıyla müminlerin az uyumalarını geceleri secde ve kıyam etmeleriyle izah etmiştir (es-Semerkandî, 1993: 3/343).

c. Mücadele 18. ayette يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعاً فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ (el-En'âm 6/23) ayetine gönderme yapmıştır (es-Semerkandî, 1993: 3/419). Bu örnekler, müfessirin Kur'an bütünlüğünü gözettiğini gözler önüne sermektedir.

2. es-Semerkandî'nin Kur'an'ı Sünnetle Tefsiri

Sahabe içinde az da olsa Kur'an'daki bir ayette neyin kastedildiğini bilemeyenler çıkabiliyordu. Bu durumda konu, Hz. Peygamber'e soruluyordu. Hz. Peygamber'in açıklaması umumu tahsis, mücmeli beyan, müşkili izah, kelimelerin lügavi delaletlerini genişletmek veya ayet metnine kısa açıklamalar eklemek (Zehebî, 1974: 1/45) suretiyle oluyordu.

2.1. Mücmeli Beyan, Müşkili İzah, Mübhemi Tayin, ve Umumu Tahsis Konusu.

a. Bakara suresinde لا يَكْفُفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا "Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz" buyrulur (el-Bakara 2/286). Ayette güç yetirilemeyecek şeylerin ne olduğu konusunda müphemlik vardır. Hz. peygamber bu konuda "Amel etmediği veya söylemediği sürece ümmetin içinden geçirdikleri düşüncelerinden dolayı hesaba çekilmeyeceğini ve onların affedileceğini söylemiştir (Müslim, es-Sahîh, 1/58, no: 202)."¹³ Ebu'l-Leys de bu hadisi kullanarak (es-Semerkandî, 1993: 1/191) sağlıklı bir tefsir yolu seçmiştir.

b. Hac farızasını bildiren ayet "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً" (Âl-i İmrân 3/97). Semerkandî, bu ayetin tefsirinde Hz. Peygamber'in, "السبيل الزاد و الرحلة" "yol; azık ve binektir" açıklamasına yer vermiştir (es-Semerkandî, 1993: 1/233).

c. Kur'an-ı Kerîm'de müminlere emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker görevi verilmiş ve "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ" buyurulmuştur (Âl-i İmrân 3/104). Semerkandî, bu görevi idarecilerin elleriyle, âlimlerin de dilleriyle yapması gerektiğini, halkın genelinin ise kalp ile yapabileceğini söylemiştir. Müfessir bu konuda Hz. Peygamber'in "فإن لم يستطع" "فإن لم يستطع فيقلبه، وذلك أضعف الإيمان" (Müslim, "İmân", 78; Tirmizî, "Fiten", 11) hadisini nakletmiştir (es-Semerkandî, 1993: 1/236).

¹³ "إن الله تجاوز عن أمته ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم"

d. Kur'an'da kurtuluşa erenler وَأَدْخِلَ الْجَنَّةَ فَعَدَّ فَارًّا ayetiyle müjdelenmiştir. (Âl-i İmrân 3/185). Müfessir bu ayetin tefsiri bağlamında Hz. Peygamber'in, "Cehennemden uzaklaştırılmayı ve cennete girdirilmeyi isteyen kimse, insanlara karşı davranırken kendisine yapılmasını istediği şekilde davransın" (Müslim, "İmâre", 3) hadisini kullanmıştır (es-Semerkindî, 1993: 1/271).

e. Kur'an'da büyük günahlardan kaçınma konusunda وَذُجِّلَكُمْ وَنُدْجِلُكُمْ buyrulur (en-Nisâ 4/31). Fakat Kur'an, büyük günahların neler olduğundan söze etmez. Hz. Peygamber ise bir defasında ashabını büyük günahlar konusunda uyarılmış ve şöyle demiştir: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟" ثلاثاً، قلنا: بلى يا رسول الله، قال: "الإشراك بالله، و عقوق الوالدين" وكان متكئاً فجلس فقال: "ألا وقول الزور، وشهادة الزور" (Buhârî, "Şehâdât", 10; Müslim, "İmân", 143). Söz konusu hadiste üç büyük günah olarak Allah'a şirk koşmak, ana-babaya asi olup kötü davranmak ve yalan söyleyip yalancı şak-hitlik yapmak zikredilmiştir. Semerkandî, bu hadisi büyük günahların tefsiri bağlamında kullanmıştır (es-Semerkindî, 1993: 1/298).¹⁴

f. Mâide sûresi üçüncü ayet حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ifadesiyle başlar ve haram kılınan yiyecekleri belirtir (el-Mâide 5/3). Semerkandî, "meyte" kelimesini, "kesilmeyerek kendiliğinden ölmüş hayvanlar" şeklinde açıklamıştır. Çekirge ve balığın bunlardan istisna tutulduğunu da söylemiştir. Bu bağlamda müfessir, Hz. Peygamber'in "أحلت لنا ميتتان ودمان، أما الميتتان فالسمك والجراد، وأما الدمان فالكدب والطحال" hadisini (İbn Mâce, Sünen, 29/31, no: 3314.) nakletmiştir (es-Semerkindî, 1993: 1/367). Hadisten anlaşıldığına göre ciğer ve dalak da haram olan kan grubunun dışında tutulmuştur.

g. Nûr sûresi 30. ayette Hz. Peygamber'in müminlere şöyle tavsiye etmesi emrolunur: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ كُنُفٌ مِّمَّا كَانُوا يَكْفُونَ Hz. Peygamber, bu emrin ne şekilde yerine getirileceğini Hz. Ali'ye yaptığı şu tavsiye ile ortaya koymuştur: "يا علي! لا تتبع النظرة النظرة، فإن لك الأولى، وليست لك الآخرة" "Ey Ali! İlk bakışın ardına ikinci bir bakış ekleme! Zira ilk bakış senin lehinedir, ikincisi ise senin hakkın değildir" (Tirmizî, Sünen, 5/101, no: 2777). Müfessir burada da bir ayetin emrettiği hususun gerçek hayatta neye karşılık geldiğini ve nasıl uygulanması gerektiğini bir hadisle açıklama yoluna gitmiştir (es-Semerkindî, 1993: 2/508).

2.2. Kur'an'ın Hükümlerini Açıklayıcı Hadisler

a. Kur'an'da insan nefesine hoş ve güzel gelen şeyler şöyle sıralanır: رُبُّنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ (Âl-i İmrân 3/14) Semerkandî, buradaki ayette kadınların ilk sırada yer almasını bir hikmete dayandırır. O, işlenen birçok günahın, kadınlara duyulan ilgiden kaynaklandığına işaret eder. (es-Semerkindî, 1993: 1/198). Sonra da Hz. Peygamber'den "ما تركت لأمتي فتنة أشد من فتنة النساء" (et-Tirmizî, Sünen, 5/103, no: 2780) hadisini nakleder.

b. Müminler zalimlere karşı şöyle uyarılır: وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسُكُمُ النَّارُ (Hûd 11/113). Bu ayet, zulmedenlerle birlikte olanların ateşte de beraber olacaklarını ifade eder. Semerkandî, ayetin tefsiri bağlamında Hz. Peygamber'den nakledilen şu hadisi kullanır: "على دين خليله فلينظر أحدكم من يُخالل" المرأ (Tirmizî, "Zühd", 45. no: 2378) "Kişi dostunun dini/yolu üzeredir. Bu yüzden sizden biri dostluk kuracağı kişiye iyi baksın!" (es-Semerkindî, 1993: 2/173)

c. Nahl sûresi 16/25. ayet, insanları saptıranların durumunu şöyle açıklar: لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ يُحْمَلُونَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ كَامِلَةً وَمَنْ أَوْزَارَ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ "Sonuç olarak, kıyamet gününde kendi günahlarını eksiksiz yükledikleri gibi bilgisizce saptırdıkları kimselerin günahlarından da yüklenmiş oldular." Müfessir, ayetin açıklamasında "ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعلية وزرها ووزر من عمل بهامن بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء" (Müslim, "Zekât" 69) hadisini zikreder (es-Semerkindî, 1993: 2/270). Görüldüğü gibi bu hadis, ayeti desteklemektedir. Ayrıca bu örnek, Kur'an ve sünnet bütünlüğünü açık bir biçimde göstermektedir.

d. Cennetliklere hazırlanan nimetler hakkında Kur'an'da şöyle buyrulur: فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ "Yaptıklarına karşılık olarak onlar için ne mutluklar saklandığını hiç kimse bilemez" (es-Secde 32/17). Müfessir bu bağlamda şu hadisi nakleder: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، اقرأوا إن شئتم فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. (Müslim, "Cennet", 2-5; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 33, 57) Nakledilen bu hadis, görüldüğü gibi yukarıdaki ayetin bir başka ifade biçimidir.

¹⁴ Ancak tefsirinde yer alan "استحلال الحرام" ifadesi hadis metninde geçmemektedir.

Bu örnekler, Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin Kur'an'ı sünnetle tefsir etmeye ve ikisi arasındaki bütünlüğü göstermeye yönelik yeterli fikir vermektedir. Gerçi müfessir, kullandığı hadislerin isnadına yer vermemiştir. Ancak kullanılan hadislerin güvenilir kaynaklarda geçen sahih rivayetler olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, müfessirin hadis alanında yetkin ve rivayetlerin sahih olması konusunda hassas olduğunun delili sayılabilir.

3. Kur'an'ın Tefsirinde Sahabenin Görüşleri

Sahabe, Kur'an'ın nüzulüne şahit olmuştur. Onlar, nüzul ortamını teneffüs etmişlerdir. Bu bakımdan onlar tefsiri en iyi bilen kişilerdir. Zira onların Kur'an'a yaklaşımları sağlıklı, anlayışları tam, bilgileri doğru, amelleri salih kimselerdi (İbn Kesîr, 2000: 1/3).

Sahabe hakkındaki bu değerlendirmeler doğrudur. Ancak yine de onların sözlerinin mutlak delil olması ve doğrudan delil olarak kabul edilmesi konusunda iki tür görüş ortaya atılmıştır. Hâkim en-Nîsâbüri'ye (ö. 405/1014) göre, vahye tanıklık etmeleri sebebiyle sahabenin söyledikleri merfû hükmündedir (Süyûtî, 1996: 2/176). Âlimlerin çoğunluğuna göre de sebep-i nüzûle yönelik rivayetler ile rey ve içtihadı yer olmayan konularda ashabin tefsiri merfu hükmündedir. Onların içtihadı müsait alanlarda ortaya koydukları görüşler ise mevkuf hükmündedir (Zehebî, 2000: 1/95). Bazı âlimler de sahabenin icihad ettiği noktadan hareket etmişler ve onlardan gelen görüşleri bu bağlamda değerlendirmişlerdir. Sonuçta içtihadın hataya da müsait bir alan olduğunu göz önünde bulundurmışlar ve onların içtihadının diğer müçtehitlerin içtihadlarından farklı olmadığını belirtmişlerdir (Zehebî, 2000: 1/95).

3.1. Ashabın Sözleriyle Tefsire Örnekler

a. Kur'an'da kendilerine iyilik edilmesi tavsiye edilen kimseler arasında "وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ" ifadesi yer alır (en-Nisâ 4/36). Muâz b. Cebel (ö. 17/638), bu ifadeyi "insanın eşi" olarak açıklamıştır (es-Semerkindî, 1993: 1/302). Dolayısıyla Kur'an'ın öncelikle eşlere iyilik etmeyi emrettiği düşüncesi dile getirilmiştir.

b. Hz. Ali, Kur'an'ın anlaşılması konusunda ashabin ileri gelenlerindedir. O, Kur'an'ın وَالَّذِي جَاءَ وَالَّذِينَ جَاءُوا وَصَدَقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ayetinde (ez-Zümer, 39/33) geçen kimseler hakkında; doğru ve hak olanı getirenin Hz. Peygamber, onun tasdik edenin Hz. Ebu Bekir olduğunu söylemiştir (es-Semerkindî, 1993: 1/186).

c. Müddessir sûresi 74/39. ayette "إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ" ifadesi yer yer almaktadır. Ayette bunların dışında kalan insanların yaptıklarına karşılık rehin tutulacakları bildirilmiştir. "Ashab-ı yemin" konusunda Hz. Ali'den bir rivayet gelmiştir. Bu rivayete göre rehin tutulmayacak olanlar, Müslümanların çocuk yaşta olanlarıdır. Çünkü onlar, hesaba çekilecek bir eylemde bulunmamışlardır (es-Semerkindî, 1993: 3/518). Müfessir bu noktada Hz. Ali'nin görüşü yanında başka görüşler de aktarmış, ancak herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.

Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve tefsiri konusunda yapılan tespitler onun rivayet metodunun şartlarını taşıyan bir tefsir ortaya koyduğunu göstermektedir. Ancak, her ne kadar onun eseri rivayet tefsiri olarak değerlendirirse de kendi tercihleri ve görüşleri de bulunmaktadır. Bu bilgilerden sonra çalışmanın bir başka bölümü olan İsrâiliyat konusuna değinilebilir.

4. TEFSİRDE İSRÂİLİYAT VE EBU'L-LEYS es-SEMERKANDÎ'NİN TEFSİRİ

Çalışmanın başında ifade edildiği üzere İsrâiliyat, tefsire tâbiîn döneminde girmeye başlamıştır. Bu sırada Ehl-i kitaptan Müslüman olanlar hızla çoğalmıştır. Özellikle kâinatın yaratılması, varlığın sırları, peygamberlerin kıssaları gibi konular büyük merak konusu olmuştur. Yahudi ve Hristiyanlardan duyulup aktarılan kültürel unsurlar da zihinleri meşgul etmiştir (Zehebî, 2000: 1/130). Aktarılan konular arasında şer'î ahkâma dair doğru-yanlış birbirine karışmış bilgilerin yaygınlığı da bir başka gerçekliktir.

Aslında İsrâiliyat denilen rivayetlerin tefsire girişini sahabe dönemine kadar götürmek mümkündür. Zira usûl âlimleri, Ehl-i kitaba müracaat etmenin, sahabe asrında başlayan tefsir faaliyetlerinin önemli bir yönünü teşkil ettiği tespitinde bulunmuşlardır (Zehebî, 2000: 1/169).

İsrâiliyat bilgilerinin tefsirlere kolayca girebilmesine sebep olan etkenleri şöyle sıralamak mümkündür: a) Kur'ân-ı Kerim'in Ehl-i kitâba karşı tutumu, b) Hz. Peygamber ve ashabının onlara karşı yaklaşımı, c) Ehl-i kitâbın Müslümanlarca benimsenmesi ve onlarla sosyal münasebetler kurulması... Söz konusu tespitleri dile getiren Aydemir, farklı din mensuplarının İslam düşmanlıklarının da payının unutulmaması gerektiği uyarısında bulunur (Aydemir, 1979: 46-47).

Tefsirler arasında rivayet yönüyle ön plana çıkan Ebu'l-Leys'in eserinde de İsrâilî rivayetlerin olmaması düşünülemezdi. Ne var ki burada önemli olan, aktarılan rivayetlerin İslam kültürüne, Kur'an hakikatlerine ve selim akla ne kadar uyduğu, sağlıklı bir dini yaşama ne kadar katkısının olduğudur. Üzerinde durulabilecek bir başka konu ise gelen bilgilerin kimlerden alındığı ve kaynağın belirtilip belirtilmediği yönüdür.

4.1. Kâinat ve Yaratılış Konularına Yönelik İsrâiliyat

a. Ra'd (Gök gürültüsü) ve Berk (Şimşek) Kelimeleri

Allah Teâla, kudretinin bir eseri olarak insanlara şimşegi gösterdiğini ve yağmur dolu bulutları var ettiğini, gök gürültüsünün Allah'ı överek tenzih ettiğini ve O'nun korkusundan dolayı meleklerin de buna katıldığını haber verir (er-Ra'd 13/12-13). Semerkandî'nin Seleme b. Küheyl'den (ö. 122/740) yaptığı rivayette ra'd (رَدّ); bulutları dağıtan bir melek, berk (بَرْق) ise meleklerin ellerinde bulunan (ve sallanmalarıyla rüzgârları oluşturan) bez parçaları olarak geçer. İkrime'den (ö. 105/723) gelen rivayete göre de ra'd kelimesi, tıpkı develeri süren çobanlar gibi bulutları süren meleklerdir. Bu rivayetlerden sonra müfessir, Vehb b. Münebbih'ten (ö. 114/732) "Ben, ra'd, berk ve gays kelimelerinin mahiyetini Allah'tan başkasının bilemeyeceğini zannediyorum" (es-Semerkandî, 1993: 2/220) şeklinde bir söz nakletmiştir.

Müfessirin her hangi bir tercih yapmadığı bu konuda başka müfessirlerin daha isabetli yorumlar yaptığı söylenebilir. Buna göre "ra'd" kelimesi "gök gürültüsü, patlayış, gürleyiş", "berk" kelimesi ise "şimşek, şimşek çakışı, karanlıklar arasındaki yaldırayış ve parlayış" olarak tefsir edilmiştir (Elmalılı, 1979:1/249; 4/2966).

b. Gecenin Oluşumu

Kur'an'da ilâhî kudrete işaret eden iki âyetten söz edilir: *وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَخَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ* (el-İsrâ 17/12). Bunlar bir yoruma göre gündüzün aydınlığı ve gecenin karanlığı, diğer bir yoruma göre ise ay ve güneştir (Karaman vd., 2017: 3/467-468). Semerkandî, bu ayet bağlamında gecenin oluşumu ile ilgili İbn Abbas'tan şöyle bir görüş aktarır: "Önceden gece ile gündüz bilinmiyordu. Allah Tealaâ, Cebrâil'i gönderdi ve o da kanadıyla ayın üzerini meshetti. Ayın ışığı gitti ve orada meleğin kanadının izi kaldı. İşte aydaki karanlık budur..." Müfessir, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'den (ö. 108/726) de bir görüş aktarır. Bu rivayet "Gündüz ve gece için birer güneş (aydınlatici cisim) vardı, Allah Teâla gecenin güneşini yok etti" (es-Semerkandî, 1993: 2/220) şeklindedir. Bu yorumların İsrâilî bilgiler olduğu görülmektedir. O günün evren algısı da bu yoruma imkân vermektedir. Zira bu yorumlar, uzay hakkında bilgisi olmayan insanların zan ve tahminlerinden öteye gitmemektedir.

c. Melekler ve Cebrâil'in Kanatları

Kur'an'ın bildirdiğine göre Ehl-i kitap Hz. Peygamber'e ruhun mahiyeti hakkında soru yöneltmişlerdir (*وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي*) (el-İsrâ 17/85). Kur'an, bu konuda insanlara az ve sınırlı bilgi verildiğini bildirmiştir. Ebu'l-Leys Semerkandî, bu ayette geçen ruh ile neyin kastedildiğine dair bilgiler verir. Kimine göre Allah'ın emrinden olup o konuda bilgi yoktur. Kimine göre Allah'ın yarattığı varlıklardan olup insanlar gibi eli ve ayağı vardır. Mukâtil'e göre insan suretinde bir melek olup bütün yaratıklardan daha büyük bir varlıktır. Katâde ve Hasan el-Basrî'ye göre Cebrâil'dir. Şûra suresi 42/7. ayete dayanarak Kur'ân-ı Kerim olduğu da söylenmiştir. Müfessirin, "bazı ravilerin aktardığına göre" diyerek İbn Abbas'a dayandırdığı bir habere göre ise "Ruh yüz bin kanatlı bir melektir. "Eğer bu melek bütün kanatlarını açsaydı doğu ile batıyı kaplardı" bilgisini aktarmaktadır. Ayrıca bütün meleklerin bir saf olarak dizildiği, Ruh'un da kendi başına bir saf olduğu (es-Semerkandî, 1993: 2/327) bilgisine yer vermektedir.

Rivayet tefsircilerinin öncülerinden sayılan ve Ebu'l-Leys Semerkandî'den yaklaşık 60 yıl önce yaşamış olan Taberî (ö. 310/923), ruh kelimesinin melek şeklinde tefsir edildiğine değinir ve o da bu bilgiyi İbn Abbas'a dayandırır (Taberî, 2001:17/541-542). Aktardığı rivayet hakkında bir kanaat belirtmez. Taberî, Hz. Ali'den Ruh'un yetmiş bin tane yüzü bulunan bir melek olduğuna dair bir başka haber nakleder. Ama bu rivayetin garip ve şaşılacak bir şey olduğunu vurgular (Taberî, 2001:17/541-542). Aslında ruh hakkında yapılan bazı izahlar yanlış değildir. Ancak Kur'an'da ruh, bağlamına göre çeşitli vecihlerde kullanılmıştır.¹⁵ Müfessirlerin genel kanaatine göre yukarıdaki ayette geçen ruh ise "bedenin karşıtı olan, insanın özünü ve cevherini oluşturan ve ona canlılık veren soyut varlık" anlamında kullanılmıştır (Râzî, 1981: 21/391; Zemahşerî, 2000: 2/690; Beydâvî, 2000: 3/265; İbn Kesîr, 2000: 5/115). Görüldüğü kadarıyla müfessir, ayete yönelik açıklamalarını, nüzul sebebini veya bağlamını gözetmeden yapmıştır.

d. Arzın Üzerinde Durduğu Nesne

Tâhâ suresinde gökler ve yer hakkında şöyle buyrulur: "لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى" (Tâhâ 20/6) Bu ayet göklerde, yerde, bu ikisinin arasında ve toprağın altında ne varsa hepsinin Allah'a ait olduğunu haber vermektedir. Ebu'l-Leys Semerkandî, ayetin tefsiri bağlamında İbn Abbas'tan şu bilgileri aktarmaktadır: Yer (arz), su ve balığın üzerine yayılmıştır. Balık suyun üzerinde, su kayanın üzerinde, kaya öküzün iki boynuzunun üstünde, öküz ise toprağın üzerindedir. Bu toprağın altında ise ne olduğunu Allah'tan başkası bilmez (es-Semerkandî,1993: 2/390)."

Böyle bir bilgi, tefsir rivayetlerinde otorite olan Taberî'nin eserinde bulunmamaktadır. Taberî bu konuda "serâ" kelimesinin "yer" ve "ıslak toprak" anlamına geldiğini ve yedi kat yerin kastedildiğini söylemekle yetinir (Taberî, 2001: 17/541-542). İbn Kesîr (ö. 774/1373) ise, İbn Abbas'tan benzer bir rivayet nakleder. Ama haberin garip olduğunu da hatırlatmaktan geri durmaz (İbn Kesîr, 2000: 5/271).

Bu rivayetlerin Yahudi kaynaklarından İslam dünyasına bir şekilde ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu tür yorumlar, çağımızda tespit edilen müspet ilmin verileriyle uyuşmamaktadır. Zaten o zamanki değerlendirmeler de kutsal kitapların halka açıklamasından sorumlu olan kişilerin kendilerine sorulan sorulara kendilerince buldukları cevaplar olsa gerektir. Zira o gün için gökyüzündeki varlıkları, dünyanın bize göre öteki yüzünü ve gezegenlerin hareketlerini izleyecek araç-gereçler yoktu. Dolayısıyla verilen cevaplar, insan zihninin tasavvur yeteneğinin izin verdiği ölçülere bağlı olması gerekirdi. Bu cevapların da böyle bir mantığın ürünü olduğu düşünülebilir.

e. Nûn ve Kalem Kelimeleri

Kalem sûresi "nûn", "kalem" ve onun yazdıklarına yeminle (ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ) başlar (el-Kalem 68/1). Bu ayetteki "nûn" kelimesinin ne olduğu hakkında çeşitli rivayetler mevcuttur. Ebu'l-Leys'in, İbn Abbas'a dayandırdığı rivayete göre Allah'ın ilk yarattığı varlık kalemdir. Sonra balığı (nûn) yaratmış ve dünyayı da onun üzerinde var etmiştir. Daha sonra su buharları yukarıya doğru yükseldikçe semaları arzdan ayırmıştır. Balık hareket ettiği zaman yeryüzü sallanmaya başlamıştır. Buna karşılık yeryüzü dağlarla desteklenerek sabitleştirilmiştir. İşte bu yüzden dağlar, yeryüzüne karşı övünürler (es-Semerkandî,1993: 3/480). İbn Kesîr, İbn Abbas'tan merfû olarak buna benzer bir rivayet aktarır. Ancak o, bu gelen haberlerin her yönden garip rivayetler olduğunu ifade eder (İbn Kesîr, 2000: 8/184).

f. Hz. Âdem'in Yaratılışı

Ebu'l-Leys Semerkandî'nin eserinde Hz. Âdem'in yaratılışı ile ilgili de birçok rivayet bulunmaktadır. Bunların bazıları şöyledir: "Allah Teâla Âdem'i yaratacağı zaman yeryüzünden toprak almak için Cebrail'i göndermiştir. Yeryüzü ona kendisinden toprak almaması ricasında bulunmuştur. Zira o, Allah'a isyan edecek bir varlık yaratılmasından korktuğunu ve bu olaya sebep olmanın utanç vesilesi olacağını söylemiştir. Cebrâil, 'Eğer rabbim tekrar dönmemi isterse dönerim' diyerek göğe yükselmiştir. Mîkâil de aynı şeyleri yapmıştır. Son olarak Azrâil gönderilmiş ve o da aynı istekle karşılaşmıştır. Azrâil 'Bunu bana rabbim emretti' diyerek toprağı almış ve göğe yükselmiştir. Allah Teâla ona 'Yeryüzüne

¹⁵ İbnü'l-Cevzî, Kur'an'da geçen ruh kelimesinin sekiz farklı anlamda kullanıldığını belirtir. Bunlar; canlıların hayatta kalmasını sağlayan ruh, Cebrâil, büyük bir melek, vahiy, emir, rahmet, üflemeyle oluşan bir tür esinti/yel ve hayattır (Bkz. İbnü'l-Cevzî, 1984: 322-324).

merhamet etmedin mi' diye sorunca o "Senin emrini daha gerekli gördüm" demiştir. Bu cevap karşısında Allah Teâla, insanların canlarını alma görevini ona vermiştir. Semerkandî daha sonra Âdem'in yaratılış sürecinde toprağın geçirdiği evrelerden söz eder (es-Semerkandî, 1993:1/40-42). Burada anlatılanlar da yaratılış sürecinin kısa bir zaman dilimi içinde gerçekleştiği izlenimi vermektedir.

Semerkandî'nin anlattıkları arasında Hz. Havvâ'nın yaratılışı, şeytanın hilesi, yasak meyveden yemeleri gibi konular da vardır. İbn Abbas'tan gelen rivayetlere göre Hz. Âdem'in yediği yasak ağaç, buğday ağacıdır. Süddî'nin İbn Abbas'tan naklettiği bir başka rivayete göre üzüm ağacıdır. Hz. Ali'den de benzeri görüşler zikredilmiştir. Katâde ise bu ağacın incir olduğunu işittiğini ifade etmiştir. Ağacın yasaklanma amacının ise imtihan olduğu belirtilmiştir (es-Semerkandî, 1993:1/44).

İblis, Âdem'in nimet içinde olmasını kıskanmış ve onu aldatmanın yollarını aramıştır. Kendisini bütün canlılara arz etmiş, yılanın dışında hiçbir varlık onun kendi kılığına girmesini kabul etmemiştir. Yılan o sırada en büyük ve en güzel canlı olup dört ayaklıdır. İblis, yılanın kafasına yerleşmiş ve çene kemikleri arasında cennete girmiştir.

Tefsirde yer alan bir başka aktarıma göre Hz. Âdem'i yasak meyveyi yemeye teşvik eden Hz. Havvâ'dır. Hz. Âdem, bunun günah olduğunu söylese de Hz. Havvâ, Allah'ın rahmetinin geniş olduğunu söyleyerek meyveden yemiştir. Havva'ya o sırada hiçbir şey olmamıştır. Zira asıl olan Âdem'dir ve ancak onun bozulmasının etkileri görülebilir. Nihayet Âdem ona uymuş ve meyveden yemiştir (es-Semerkandî, 1993:1/44. Krş. Tekvin 2/4-9; 3/1-15). Bu yorumlarda da bazı gariplikler görülmektedir. Kur'an-ı Kerim, İblis'in her ikisine vesvese verdiğini ve meyveden ikisinin de birlikte yediğini açıkça ifade eder (el-Bakara 2/36; el-A'râf 7/20). Suçun sadece kadına yüklenmesinin ve Hz. Âdem'i temize çıkarma çabasının İsrailî bilgilere ve eski kültürlere dayanan bir anlayış olduğu söylenebilir. Yorum, insan fitratına ve yaratılış gerçeğine de aykırıdır.

4.2. Geçmiş Kavimlere ve Peygamber Kıssalarına Yönelik Rivayetler

a. Hârut ve Mârut Kıssası

Konu ile ilgili ayet şöyledir: *وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ يُبَايِعُ هَارُوتَ وَمَارُوتَ* "Ve onlar (şeytanlar), sihri, Bâbil'de iki meleğe, Hârût'la Mârût'a indirilene öğretiyorlardı" (el-Bakara 2/102). Semerkandî, bu ayetin tefsiri bağlamında Abdullah b. Abbas'a dayandırılan bilgileri aktarır. Söylenişine göre insanlar, Hz. Âdem'den sonra Allah'a şirk koşmaya, bazı varlıklardan putlar edinmeye ve Allah'tan başkasına kulluk etmeye başlamışlardır. Bunun üzerine melekler o insanlara beddua ederek Allah'a şöyle niyaz etmişlerdir: 'Ey Rabbimiz! Sen kullarını yarattın. Onların yaratılışlarını en güzel şekilde yaptın ve yine onlara en güzel rızıklar bahşettin. Ne var ki onlar bütün bunlara rağmen sana isyan ettiler ve başka ilahlara kulluk ettiler.' Allah bu duaya şöyle karşılık vermiştir: 'Onlar bu konuda mazurdurlar ya da günaha girmişlerdir.' Melekler beddualarına devam edince Allah Teâla onlara şöyle buyurmuştur: 'Aranızdan iki melek belirleyin. Ben onları yeryüzüne göndereyim ve kendilerine emir ve yasaklarımı bildireyim.' Allah Teâla meleklerin seçtiği Hârut ve Mârut adlı iki meleği yeryüzüne göndermiş ve onlara emirlerini bildirmiştir. Zinayı, içkiyi ve cana kıymayı yasaklamıştır. Onlar bir süre hak ve adalet üzere hareket etmişlerdir. Daha sonra güzelliğiyle temayüz etmiş bir kadına rastlamışlardır. Hârut ve Mârut, kadına güzel söyleyerek kendisine zina teklif etmişlerdir. Kadın, bu işin olması için falan puta tapmayı şart koşmuş, onlar da bunun büyük bir günah ve küfür olduğunu söylemişlerdir. Bir süre sonra yine kadının yanına gelmişlerdir. Kadın falan putun huzurunda eğilme veya adam öldürme ya da içkiden birini tercih etmeleri durumunda bu işe yanaşacağını söylemiştir. Onlar, teklif edilen günahların en hafifi olan içkiyi tercih etmişlerdir. Sonunda hem zina etmişler hem de cana kıymışlardır. Bunun üzerine onlarla diğer melekler arasındaki perde kaldırılmış ve melekler bunların yaptıklarını görmüşlerdir. Artık bu olaydan sonra melekler yeryüzü halkını yaptıklarından dolayı mazur görmeye başlamışlar ve onlar adına istiğfar etmeye başlamışlardır. Hârut ve Mârut'un yaptıklarına karşılık dünya veya ahiret azabından birini seçmeleri söylenmiştir. Onlar da geçici olan dünya azabını seçmişlerdir. İşte bunlar bu yüzden kıyamete kadar azap çekmektedirler (es-Semerkandî, 1993: 1/79)."¹⁶

¹⁶ Semerkandî, bu kadının onlardan ism-i a'zam bilgisini öğrendiğini de aktarır.

Hârut ve Mârut ile ilgili rivayetlere geniş bir şekilde yer veren İbn Kesîr, rivayetlerin sonunda bunların İsrâîlî haberlerden kaynaklandığını söyler. Bu konuda merfu, muttasıl ve sahih bir hadis olmadığını ifade eden müfessir, meleklerin masum olduklarını hatırlatır. Doğru sözlü olan Hz. Peygamber'in hevasından konuşmayacağını da vurgular. Bu durumda konuyu oldukça özlü bir şekilde sunan Kur'an'ın getirdiklerine ve Allah'ın murat ettiği şeylere inanılması gerektiğini sözlerine ekler (İbn Kesîr, 2000: 1/344-360). Buradaki rivayetlerin melekleri tanıtan Kur'an ayetleriyle (et-Tahrîm, 66/6) uyuşmadığı da açıktır.

b. Nuh'un Gemisi

Nuh Peygamber'e gemi yapması için verilen emir, Kur'an'da şöyle yer alır: *وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا* "Bizim gözetimimiz altında ve öğrettiğimiz şekilde gemiyi yap, haktan sapanlar için bana başvuruda bulunma!" (Hûd 11/37) Ebu'l-Leys, Nuh'un (as.) yaptığı gemi hakkında birbirinden farklı rivayetlere yer verir. İbn Abbas ve İkrime (ö. 107/725)'den yaptığı rivayette geminin uzunluğu 300, sudaki derinliği 30, genişliği de 50 zira olarak bildirilir.¹⁷ Hasen el-Basrî ise, geminin uzunluğunun 1200, derinliğinin 30, genişliğinin de 600 zira olduğunu söyler. Müfessir, Kutbî'nin Tevrat'tan okuduğunu söylediği farklı bilgiler de aktarır (es-Semerkandî, 1993: 2/149). Ancak farklı yorumlar hakkında bir değerlendirme yapmaz.

c. Tabut ve İçindeki Bakiyye

İsrailoğulları için büyük değeri olan ahit sandığı ve içindekiler hakkında Kur'an'da şöyle buyrulur: *وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ* "Peygamberleri onlara 'O'nun hükümdarlığının alâmeti, içinde rabbinizden bir sekînet, Mûsâ ve Hârûn ailelerinin bıraktıklarından bir bakiye bulunan ve meleklerin taşıdığı sandığın size gelmesidir dedi" (el-Bakara 2/248). Ebu'l-Leys Semerkandî'nin aktardığına göre tabutun içinde bulunan bakiyye, Hz. Musa'dan kalma levhaların parçaları, bir miktar kudret helvası, bir adet altın tas, Hz. Musa'nın asası ve Hz. Harun'un sarığından ibarettir. Kelbî'nin rivayetine göre de sandık, şimşir ağacından yapılmıştır. Bu ağaç, tarağın da ham maddesidir (es-Semerkandî, 1993: 1/163. Krş. Tesniye, 31/25-26).

d. Nuh Peygamber'in Oğulları

Kur'ân-ı Kerîm, tufandan sonra Nuh Peygamber'in gemiden inme olayını şöyle dile getirir: *قِيلَ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ* "Denildi ki: "Ey Nûh! Sana ve seninle beraber olan gruplar üzerine bizden selâm ve bereketlerle gemiden in!" (Hûd 1/48) Bu ayetin tefsiri bağlamında, Ebu'l-Leys'in aktardığı bilgilere göre gemiden inenler, bir şehir kurmuşlar ve adını da "Seksenler şehri" koymuşlardır. Sonunda onların hepsi ölmüştür. Sadece Nuh'un üç oğlu olan Hâm, Sâm ve Yâfes'in nesli devam etmiş ve insanlık dünyaya buradan yayılmıştır (es-Semerkandî, 1993: 2/154). Bu rivayetler de Tevrat bilgileriyle büyük ölçüde benzeşmektedir (Bkz. Tekvîn, 9/18).

e. Yakub'un Oğulları

Ebu'l-Leys Semerkandî, Hz. Yusuf ve kardeşlerinin kıssasının anlatılması bağlamında (Yûsuf 12/7) bizzat Tevrat ehlinden (Yahudilerden) işittiğini söyleyerek Hz. Yakub'un eşleri ve oğulları hakkında bazı bilgiler aktarır. Oğullarından Rûbîl, Şem'un, Yehûdâ ve Lâvâ, Lâyâ adlı eşinden; Yûsuf ve İbn Yâmîn (Bünyamin) adlı çocuklar da Râhîl adlı eşinden doğmuşlardır. Yestur (Yesâhir), Zûbûlûn (Zebâlûn), Dûn (Dân) Neftâl (Yeftâyîl) ve Hûz (Hâz) adlı çocuklar ise iki cariye'den dünyaya gelmişlerdir (es-Semerkandî, 1993: 2/180-181).¹⁸ Bu isimler, Arapça olmadığı için telaffuzlarında farklılıklar göze çarpmaktadır.

f. Mağara Arkadaşları

Kur'an, imanlarını korumak adına kâfir bir toplumdaki uzaklaşıp mağaraya sığınan gençler topluluğundan da bahseder (el-Kehf, 18/9-26). Onlar, yanlarında bir de köpek olduğu halde bir mağaraya sığınmışlardır. Kur'an sözü edilen gençlerin sayısını, adlarını ve olayın geçtiği yeri zikretmez. Ne var ki İsrâîlî kaynaklar bunlara yer vermiştir. Hatta köpeğin adından ve renginden bile söz edilmiştir. İslami kaynaklara girmiş olan bu bilgiler Semerkandî'nin eserinde de yer almıştır. İbn Abbas'tan nakledildiğine

¹⁷ Tevrat'taki benzer bilgiler için bkz. Tekvin, 6/14-15.

¹⁸ Çoğunluğu uymakla birlikte kısmen farklı olan isimler için Bkz. Tekvin, 35/23.

göre Ashâb-ı Kehf'in isimleri Mekselmîna, Yemlîhâ, (Metrûnüs) Burtûlus, Nûvânîs, Sârînûs, Keşfâtat (Kefaştahvas), Batnebûrsûs idi. Yemlîhâ dışındakilerinin isimlerinin farklı olduğuna dair Vehb b. Münebbih'ten bir rivayet de yer alır. İbn Abbas'a göre köpeklerinin adı Kıtımîr olup bu isim üzerinde ittifak etmişlerdir. Saîd b. Cübeyr'e (ö. 94/713?) göre ise köpeğin adı Ferferîn olup alaca renkli bir hayvandır (es-Semerkandî, 1993: 1/343).

Burada gençlerin isimlerinin Arapça olmaması yönüyle yazılışları ve okunuşlarında bazı farklılıklar görülmektedir. Nitekim el-Endelüsî (ö. 745/1344), mağaranın mahiyeti, gençler ve onların uyanışları sonucu yaşanan süreçler hakkındaki bazı rivayetleri ele almış ve bu bilgileri zayıf bulmuştur. Hz. Peygamber'den sahih bir rivayetin gelmediğine işaret eden müfessir, isimlerin a'cemi olduklarını ve yazım şekillerinin tam olarak tespit edilemeyeceğini ifade etmiştir (el-Endelüsî, 1993: 7/140-143.).

g. Hz. İsa'ya İndirilen Sofra

Kur'an Hz. İsa'ya verilen mucizeler arasında gökten indirilen bir sofradan bahseder. Havarilerin bu konuda bir mucize istemelerine karşılık Hz. İsa dua etmiş (اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ) ve Allah Teâla bir sofraya indirmiştir (قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ) (el-Mâide 5/114-115). Semerkandî, konu ile ilgili bazı rivayetlere yer vermiştir. Bu rivayetlere göre gökten indirilenin sofraya, kimine göre inci, kimine göre pırlanta idi. Yiyecekler de meyvelerden oluşuyordu. Kimine göre ekme ve etten başka her şey vardı. Ayrıca indirilenin bir ekme ve iki balık olduğu, yiyeceklerin de bir görüşe göre beş binden fazla oldukları, diğer bir görüşe göre on iki bin kişi oldukları bilgisi yer alır. Müfessir, sözünü "En doğrusunu Allah bilir" diyerek tamamlar (es-Semerkandî, 1993: 1/430). Aslında bu sözün başta söylenmesi gerekirdi. Kur'an, hikmetli bir kitap oluşunun gereği olarak sofranın mahiyetinden söz etmemiştir. Yiyeceklerin sayısında da gariplik vardır. Kur'an-ı Kerim'in söz ettiği havarilerin sayısı yaygın kanaate göre on iki kişidir. Hz. İsa'nın kısacık risalet görevi süresi içinde binlerce insanın bir araya toplanması imkânsız görünmektedir. Zaten Hz. İsa'nın davetleri gizli idi ve sürekli takip altında bulunuyorlardı.

Sonuç:

Hayatı, şahsiyeti, ilmi ve eserleri konusunu kısaca aktarmaya çalıştığımız Ebu'l-Leys es-Semerkandî, önemli bir müfessir, hadis, fıkıh ve kelam alanında yetkin bir kişi ve ilim sahibi bir sûfî olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazdığı tefsir, asırlarca elden ele dolaşmış, üzerinde şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Fikhî ve tasavvufî eserleri de yüzyıllarca okunmuş, okutulmuştur.

Müfessirin rivayet ağırlıklı olan tefsirinde, Kur'an ve sünnetin temel kaynak olarak alındığı görülmektedir. Verilen örnekler, müfessirin Kur'an ilimleri alanındaki geniş bilgi birikimini ve Kur'an'ın bütünlüğü ilkesine riayet ettiğini açıkça göstermektedir. Tefsir bağlamında seçilen hadislerin senetleri zikredilmese de tamamının sahih hadis kaynaklarında geçen rivayetler olması dikkat çekmektedir. Gerekli görülen yerlerde sahabe ve tabiîn âlimlerinin görüşlerine de yer verilmiştir.

Semerkandî'nin tefsiri hususunda üzerinde durulması gereken bir başka önemli konunun İsrailî rivayetler olduğu gözlemlenmiştir. Örneklerde de görüldüğü gibi Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin aktardığı İsrailî bilgiler, genelde ahab ve tabiîn âlimlerine dayandırılmıştır. Bu bilgilerin de çoğunun Tevrat'ta bulunan bilgilerle uyum içinde olduğu görülmüştür. Müfessir, çoğu rivayetlerin başında İbn Abbas'ı veya tabiînden bazı isimleri zikretmiş, bazılarında ise "Ben Tevrat ehlinde şöyle işittim" diyerek naklettiği bilgileri bizzat Yahudî ilim adamlarından aldığını ifade etmiştir.

Müfessir, rivayetlerden sonra genel anlamda herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Hatta aynı yerde birbiriyle çelişen rivayetlerde bile bir görüş belirtmemiştir. Bu durum, söz konusu bilgilerin o zamanın insanları tarafından duyulduğu gibi inanıldığı kanaatini oluşturmaktadır. Geline bu noktada insanların ilgisini uyandıran konularda ve kendilerine kapalı gelen hususlarda fazladan bilgiler vermenin yaygın olduğu değerlendirilebilir.

Tefsirde yer alan İsrailî rivayetlerin çoğu, geçmişten bu yana süregelen ve günümüzde de tazeliğini koruyan sorunlara çözüm üretecek bilgiler olmaktan uzaktır. Zaten Kur'an, hikmetli bir kitap olmanın gereği olarak geçmişte yaşanan olayları özlü bir şekilde sunmuştur. Çoğunlukla kişi, yer ve zaman gibi hususlara değinmemiştir. Olayları okuyan veya duyan insanların öğüt alabilecekleri ve davranış modeli

geliştirebilecekleri ölçülerde sunmuştur. Bu açıdan İsrâilî bilgiler ve bu bilgilere yer veren eserler genel anlamda eleştiriye hak etmektedirler. Yine de bu kusurlar, müfessirin eserinden müstağni kalmayı gerektirecek unsurlar olmasa gerekir.

Son olarak şunu ifade etmek gerekirse İslami gelenekte inanç, amel ve hukukla ilişkili olmayan İsrâilî bilgilere "tesamuh" anlayışıyla yaklaşılmıştır. Kur'an'ın neredeyse 1/3'ünü kıssaların oluşturduğu göz önünde bulundurulursa İsrâilî bilgiler, bu kıssaların tamamlayıcı birimleri olarak görülmüş ve kültür zenginliği olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Zehebî'nin (ö. 1977), İsrâiliyet konusunu rivayet tefsirlerinin üç kusurundan biri olarak sayması¹⁹ önemli bir uyarı levhası olarak karşımızdadır.

Kaynakça

- Ankaravî, İsmail. (t.y.). *Câmiu'l-Âyât*, yzm. Antalya Tekelioğlu Ktp.
- el-Beydâvî. (2000). *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, thk. M. Subhî Hasen Hallâk, Muhammed A. el-Etraş. Beyrut: Dâru'r-Reşid-Mu'essesetu'l-İmân, 2000.
- Bilmen, Ö. N. (1974). *Tabakâtül-Müfessirîn*, İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Bursalı, M. Tâhir. (1333-1342). *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: y.y..
- Bursevî, İ. Hakkı. (t.y.). *Rûhu'l-Beyân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Yazır, Elmalılı M. H. (1979). *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat.
- el-Endelüsî Ebû Hayyân, (1993). *el-Bahru'l-Muhîr*, thk. 'Â. Ahmed 'Abdulmevcûd-'Alî M. Mu'avvad, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh M. b. Yezîd. (1992). *es-Sunen*, İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn.
- İbn Kesîr. (2000). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed v.dğr., Kahire/Gize: Mu'essesetu Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs.
- İbnu'l-Cevzî, C. (1984). *Nuzhetu'l-A'yuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâ'ir*. Thk. M. 'Abdulkerîm. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- Karaman, Hayrettin v.d. (2017). *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: DİB Yayınları.
- Kâsım b. Kutluboğa, (1962). *Tâcu't-Terâcim*, Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ.
- Kitab-ı Mukaddes, (1995). İstanbul: Ohan Matbaacılık.
- el-Kâsimî, C. (1958). *Mehâsinu't-Te'vil*, nşr. Muhammed B. Uyûnu's-sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Koç, M. A. & Pak, Z. (2021). "Rivayet Ağırlıklı Tefsirler", *Kur'an İlimleri ve Tefsir Tarihi*, ed. Mehmet Akif Koç, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Mennâ 'el-Kattân, (1986). *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetu'r-risâle.
- Leknevî, M. b. A. (1324). *el-Fevâidu'l-Behiyye*. Kâhire: Dâru's-Saâde.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc. (1992). *Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları - Dâru Sahnûn.
- es-Sâlih, Subhî. (1974). *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn.
- es-Süyûtî. (1996). *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. (2001). *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî, Kâhire: Dâru Hechr.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. (1961). *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, Musul.
- Tirmizî, Muhammed b. İsbâ b. Sevre, (1992). *Sunen*, İstanbul: Dâru Şahnûn - Çağrı Yayınları.
- Yazıcı, İ. (2009). "Ebu'l-Leys Semerkandî", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları.
- Yazıcı, İ. (1982). *Ebu'l-Leys es-Semerkandî Hayatı Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum.
- Zehebî, M. b. Ahmed. (2003). *Târîhu'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Zehebî, M. Hüseyin, (2000). *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Kâhire: Mektebetü Vehbe.
- ez-Zemahşerî, (1998). *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vil*, thk. 'Âdil A. 'Abdulmevcûd - 'Alî M. Mu'avvad, Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân.

¹⁹ Diğer iki kusur, uydurma rivayetlerin bulunması ve aktarılan bilgilerin senetlerinin zikredilmemesidir (Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/115).

ez-Zerkânî, (1943). *Menâhilu'l-İrfân*, Kâhire: Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî.

ez-Zerkeşî, M. b. A. (2006). *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kâhire: Dâru'l-Hadîs.

MAVERAÜNNEHİR MÜTEKELLİMLERİNE GÖRE FETRET EHLİNİN DURUMU

Meryem ÖZDEMİR KARDAŞ¹

Öz

Fetret Ehli ifadesi, iki peygamber arasında yaşamış olan fakat davetin kesintiye uğraması nedeniyle kendilerine vahyin ulaşmadığı kimseleri tanımlamak için kullanılan bir terimdir. Kaynaklarda daha dar ve belirgin anlamda Hz. İsa ve Hz. Muhammed arasında kalan insanları kast edecek şekilde kullanıldığı görülür. Bununla birlikte, bu kimselerin durumundan hareketle bu ifadenin kapsamının genişletilmesi söz konusu olmuştur. Genişletme sonucu bu kavram "vahyin ulaşmadığı kimselerin durumu"nu kapsamış ve böylece kelâmi perspektif açısından değerlendirilir olmuştur. Kendilerine peygamberlerin gelmediği ve vahiy bilgisinin sağlıklı olarak ulaşmadığı kimselerin gerek bu dünyada gerekse ahiretteki durumunun ne olacağı meselesi kelâm alimlerinin üzerinde görüş belirttikleri kritik konulardan biridir.

Fetret ehlinin durumu bir yönüyle Allah'ın adaletini ve hikmetini nasıl anlamamız gerektiği açısından Tanrı tasavvuru ile ilgili iken diğer yönüyle akıl-vahiy arasında vahyin otoritesi ve konumunun ne olacağıyla ilgilidir. Bu nedenle akıl- vahiy arasında dengeli bir görüşe sahip olan ve Allah'ın hikmet sahibi oluşundan hareket eden Maveraünnehir mütekkimlerinin bu konudaki görüşlerinin incelenmesi önem arz etmektedir. Biz de bu çalışmada fetret ehlinin durumuna dair özellikle İmam Maturidinin ve Maturidî âlimlerinin yorumları üzerinden bir değerlendirme yapmayı hedeflemekteyiz.

Anahtar Kelimeler: *Maturidi, Fetret Ehli, Nübüvvet, Akıl, Vahiy.*

The Situation of Ahl al-Fatrah According to Maweraunnahr Mutakallims

Abstract

The term "Ahl'al-Fatrah" is a description of those who lived between two prophets but did not receive revelation due to the interruption of the da'wah. In the sources, it is used in a narrower and more specific sense to refer to the people who lived between Isa and Muhammad (pbuh). However, based on the situation of these people, the scope of this expression has been expanded. As a result of this expansion, this concept has come to include 'the situation of those to whom revelation has not reached' and thus has been evaluated from a theological perspective. The issue of the status of those to whom prophets did not come and to whom revelation did not reach in a healthy way, both in this world and in the hereafter, is one of the critical issues on which the theological philosophers have expressed their opinions.

While the situation of the people of Fetret is related to the conception of God in terms of how we should understand God's justice and wisdom, it is also related to the authority and position of revelation between reason and revelation. For this reason, it is important to examine the views of the Maveraunnehir theologians, who have a balanced view between reason and revelation and act from God's wisdom, on this issue. In this study, we aim to make an evaluation on the status of the people of fetra, especially through the interpretations of Imam Maturidî and Maturidî scholars.

Keywords: *Maturidi, Ahl-al Fatrah, Prophethood, Reason, Revelation.*

Giriş

Kendilerine vahyin ulaşmadığı kimselerin durumu, tüm din/teolojiler için temel tartışma konularındandır. Zira bu mesele bir yönüyle nasıl bir Tanrı'ya inandığımızı gösterirken diğer yönüyle de

¹ Arş. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Ana Bilim Dalı, meryem.kardas@ogu.edu.tr

bir dine mensup bireylerin, kendi dininden olmayan "öteki" ile olan ilişkisini, ötekine yönelik bakışını yansıtır. Bu nedenle, fetret ehlinin durumu kelâmın hâlâ en temel tartışma konularındandır. Özellikle dini çoğulculuk, dinî çeşitlilik gibi meselelerde sıklıkla gündeme geldiği görülür.

Fetret kelimesi, fütür mastarının isim halidir. Sözlükte öfkeden sonra sükûnet, sertlikten sonra yumuşaklık, güçten sonra zayıflık anlamlarını ifade etmede kullanıldığı görülür (İsfehâni, 2012, s.777). Başka bir ifadeyle bir durumun, olayın veya duygunun ilk halinde sahip olduğu etkinin gitgide azalmasını anlatmaktadır. Fetret Ehli terkibiye hususen Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında geçen tebliğsiz dönemde kalan kimseler için kullanılmıştır. Yine Hz. Peygamberin anne ve babasının durumu da bu bahis altında değerlendirilmiştir. Bununla birlikte bu kavramın asıl kaynağı doğrudan Kur'an'dır: "Ey Ehl-i kitap! "Bize ne bir müjdeleyici ne de bir uyarıcı geldi" demeyesiniz diye peygamberlerin arası kesildiği bir dönemde size gerçekleri açıklamak üzere elçimiz gelmişti. İşte size müjdeleyici de uyarıcı da geldi. Allah her şeye kadirdir" (Maide, 19). Görüldüğü üzere ayette doğrudan peygambersiz yaşanan uzun bir dönem nitelenmektedir. Dolayısıyla İslam düşüncesinde herhangi bir vahiy olgusuyla karşılaşmayan kimselerin durumunu kapsayacak bir anlam genişliğine sahip olarak fetret ehli ifadesine başvurulmaktadır.

İslam dini, tüm peygamberlerin aynı mesajı getirdiği esası üzerine kuruludur. Hristiyanlıkta olduğu gibi diğer peygamberlerin Hz. İsa'ya hazırlık vazifesini gördüğü ve insanın ahirette kurtuluşa ermesinin İsa'ya mensubiyette mümkün olduğu şeklindeki bir bakışı kesinlikle reddeder. Çünkü bu bakış hem peygamberler arasında aslı olmayan bir ayrımı öngörmekte hem de Allah'ın farklı dönemlerde değişen bir vahiy içeriği gönderdiği şeklinde bir varsayıma kapı aralamaktadır. Bu nedenle Kur'an, sık sık Hz. Muhammed'in daha önceki peygamberlerin devamı olduğunu vurgular. Hz. Muhammed'in nübüvvet silsilesindeki en önemli özelliği, Onun son peygamber oluşudur. Nitekim Fetret Ehli'nin durumunun teolojik bir mesele olarak görülmesinin nedenlerinden biri de Hz. Muhammed'in getirdiği vahyin son vahiy olması sebebiyle pratikte iki peygamber arasında kalma durumunun söz konusu olamamasıdır.

Bu çalışmada İmam Maturidi ve Maturidî âlimler özelinde fetret ehlinin durumunun nasıl değerlendirildiği belirlenecektir. Öncelikle onların akıl-vahiy ilişkisi hakkındaki yaklaşımlarına işaret edilecek, daha sonra din ve şeriat ilişkisine dair görüşlerinden hareketle fetret ehlinin konumuna dair yaklaşımları öne çıkarılacaktır.

1. Akıl-Vahiy İlişkisi Açısından Fetret Ehlinin Konumu

Bir kişinin mü'min olarak nitelendirilmesi iman etmesi gereken bir takım esasları kabulüyle mümkün olur. Dolayısıyla dinler açısından insanın hem bu dünyada hem ahirette kurtuluşa ermesinin ve mutluluğa ulaşmasının en temel ve birincil yolu iman edilmesi gereken esasları tasdik etmesidir. Peki iman edilmesi beklenen esasların vahiyle bildirilmesi zorunlu mudur yoksa akıl kendi başına bu esasların neler olabileceğine dair kanaatte bulunma yetisine sahip midir? Kelâm ekollerinin bu konuya yaklaşımları hem sahip oldukları tanrı tasavvurları hem de akıl-vahiy arasında kurdukları ilişkiye göre şekillenmiştir.

İlk kelâm ekolü olan Mu'tezile'nin bu konudaki yaklaşımı Allah'ın âdil oluşuyla ilgili olduğu gibi akıl-vahiy denklemi içerisinde akla verdikleri rol ile de ilişkilidir. Öncelikle akıl vahiy bağlamındaki konuya yaklaşımlarına baktığımızda kişinin vahiyle karşılaşmasa da akıl sahibi oluşunun onu sorumlu kılacağını savunduklarını görürüz. Akıl teklif anlayışı Mu'tezile'yi diğer kelâm ekollerinden ayıran hususlardan biridir. Mu'tezile vahyin getirdiği iman esaslarının akılla bilinmesinin mümkün olduğunu, akıl ve vahiy arasında uyumsuzluğun söz konusu olamayacağını düşünür. Başka bir deyişle akıl ve vahiy aynı hakikate işaret etmekte, aynı gerçeğe ulaşmaktadır. Bu nedenle kişi bir vahiyle karşılaşmasa da aklın ulaşabileceği hakikatlere ulaşmaktan mes'uldür. Ancak burada hızlıca Mu'tezile'nin vahyi gereksiz gördüğü gibi bir sonuca ulaşmak hata olur. Onlar, aklın bir takım hususları bilmesine rağmen yine de vahyin gönderilmesinin Allah'ın üzerine vacip olduğunu da ayrıca iddia ederler. Zira vahyin gelişi insanın doğru yola ulaşmasını kolaylaştıracak, insanı hakikatin bilgisine doğrudan götürecektir. Bu nedenle vahyin gönderilmesi insanın iyiliğinedir, faydasınadır. Allah, mutlak adil olduğu için din konusunda insanın maslahatına en uygun olanı yapar. Mu'tezilî bir ifadeyle din konusunda vahyin gönderimi insan için en iyisi ise Allah bu rahmetini insandan sakınmaz. (Kadı Abdulcebbar, 2013, s. 338-358). Bu nedenle

Mu'tezile akli teklifi kabul etmekle birlikte vahyin vucubiyetini savunarak vahiy olmadan dinin olmayacağı sonucuna da ulaşmış olur.

Mu'tezile aklın eylemi olarak bilmenin sorumluluk yüklediğini vurgulamaktadır. Onlar açısından bilmek, sorumlu tutulmak için yeterli gerekçe kabul edilir. Eş'arî'likte ise aklın eylemi olarak bilmenin sorumlu tutulmak için yeterli sayılmadığı görülür. Akıl, âlemin yaratılmış olduğu, onu yaratan bir varlığın ve bu varlığın kıdeminin, ezeli sıfatlarının bilgisine, kullarına resuller göndermesinin mümkün olduğunun bilgisine ulaşabilir. (Bağdadî, Ehl-i Sünnet Akaidi, s. 50). Fakat bilgiye ulaşması, o bilgiden sorumlu olduğu anlamına gelmez. Bu nedenle Eş'arî'lik şeriat/vahiy olmadan helal ve haramdan, vacip ve mubahtan bahsedilemeyeceğini savunur. Şeriat gelmeden önce akıl sahibi bir kişinin, bilgisiyle hareket ederek işlediği bir fiil sevab ve ceza gerektirmez. Akıl sahibi olarak âlemin yaratılmış olduğuna, yaratanın birliğine ve kıdemine, sıfatlarına, adaletine hikmetine istidlal edip bunları bilir ve inanırsa muvahhid ve mü'min olur. Ancak Allah'ın sevabına hak kazanmaz. Şeriat gelmeden önce küfre ve delaletle inanırsa kâfir ve sapıtmış olur. Bundan dolayı azaba uğramaz. Ama mümin olanı ödüllendirmek, kâfir olanı cezalandırmak Allah'ın takdiri ve adaletidir (Bağdadî, Ehl-i Sünnet Akaidi, s. 51).

Bu noktada bir kişinin vahiyle karşılaşmasa da Mu'tezile'ye göre iman esaslarını bilmekle sorumlu tutulduğunu, Eş'arîliğe göre ise böyle bir sorumluluğun olmadığını söyleyebiliriz. Maturidiliğe baktığımızda ise onların iman esaslarının temellendirilmesinde akla verdikleri önemin Mu'tezile'nin bakışıyla paralel olduğunu görmek mümkündür.

Özellikle Allah'ın varlığının ve hangi özelliklere sahip bir varlık olduğunun bilinmesi gerektiği konusunda İmam Maturidî'nin akla sorumluluk verdiğini belirten ifadelerine sıkça rastlanır. Bununla birlikte fetret konusundaki yaklaşımlarını tespit etmek için aklın neleri bilebileceği, neleri bilmesi gerektiği konusundaki görüşlerine daha yakından bakmak gerekir. Bu noktada onların aklın hükümleri konusunda yaptıkları tasnif dikkate değerdir.

Maturidî düşüncenin Hanefî kökenlerini detaylı çalışmalarıyla inceleyen Abdullah Demir, fakih Hanefiler ve mütekellim hanefiler arasında bir ayrım yapar. Demir, mütekellim Hanefiler olarak nitelediği Semerkantlı Maturidî âlimlerin Iraklı Mu'tezilî eğilimli Hanefilerle birlikte, vahiy gelmese dahi akıl sahibi olmanın insanı sorumlu kıldığı görüşünü savunduklarını belirtir (Demir, 2016, s.22). Bahsi geçen kelimelerin, aklın ulaştığı bilgileri sorumluluk yaratma durumu açısından vacip, mümteni ve caiz olarak sınıflandırdığı görülür. Başka bir ifadeyle akılla ulaşılması vacip, mümteni ve caiz sayılan hususlar ayrı kategoriler altında değerlendirilmiştir. Akıl; vacip ile mümteni hakkında daha kolay hüküm verebilirse de caiz alanına giren hususlar hakkında duraksar; menfî ya da müspet bir neticeye her zaman kendi başına ulaşamayabilir. Ayrıca akıl, caiz alanına giren şeylerden hiç birini ne farz ne de haram kılabilir. (Maturidî, 2003, s. 282; Sâbunî, 2017, s. 100). Dolayısıyla aklın, dış dünyayı gözlemleyerek bir yaratıcının var olduğu, bu yaratıcının ilim ve hikmetle bu âlemi var kılmasından dolayı âlim ve hakîm olduğunu bilmek aklen vaciptir. İyinin ve doğrunun kendi başına var olduğu, insan zihninin bunların bilgisine ulaşabileceği de aynı şekilde akli vacip hükmü altında değerlendirilir (Maturidî, 2014, s. 49-51). Bu konuda akli yeterli görmeyen ve "bir kişinin Allah hakkında bilgi edinmemesi mazur görülebilir ve akıl yürütmesine gerek yoktur" görüşünü savunan Eş'arî ve Hanbelîlerden bir grubu Nesefî, bu kimselerin bu kanıya varmalarının sebebinin "Biz, kendilerine bir elçi göndermeden yaptığı haksızlıklardan ötürü hiçbir topluma azap etmeyiz. (İsra/15)" ayetinin zahirine bağlı kalmaları olduğunu belirtir (Nesefî, 2010, s. 30). Mümteni yani aklın muhal/imkansız olarak gördüğü, söz gelimi zıtların birleşmesinin imkansızlığı gibi hususlarda da insan zihni kolay bir şekilde hükme varabilir. Caiz/ mümkün sayılan meseleler ise aklın kolaylıkla hüküm vermede zorlanacağı hususlardır. Akıl, bu konulara dair bir takım yorumlarda bulunabilir ama ihtimaller arasında hangisinin daha doğru olduğu konusunda net bir karara ulaşamaz, hükümde bulunamaz. Özellikle ibadetler, şer'i meseleler bu kapsam altında değerlendirilmektedir. Söz gelimi insan Allah'ın varlığının ve birliğinin bilgisine aklen ulaştıktan sonra O'na verdiği nimetler açısından şükürde bulunmak ister. Fakat şükürünü hangi şekilde ve nasıl göstereceği konusunda bir kanaate ulaşamaz. İşte bu gibi hususlarda bir peygamber gelir ve insanlara yol gösterir. Nitekim bu gibi meselelerde dinin varlığı insana kolaylık

sağlamaktır. Çünkü caiz hükmü altında görülebilecek meseleler hakkında insanın kendi başına bir karara ulaşması için yoğun tefekkür ve uzun zaman gerekir (Maturidî, 2014, s. 278-279). Dolayısıyla Maturidî düşünce açısından insanın, vahiyle ve peygamberle karşılaşmasa da bilmesi gereken bir takım hususlar vardır. Allah'ın varlığı ve birliği bu hususların başında gelir, insan Allah'ın bilgisine ulaştırmaya götürecektir bir akıl yürütme sürecini gerçekleştirip gerçekleştirememesi açısından sorumludur. Fakat peygamberler tarafından bildirilen meselelerden sorumlu tutulamazlar.

2. Din ve Şeriat Arasındaki İlişkinin Ehl-i Fetret'in Durumuna Yansıması

Maturidî düşüncenin fetret ehline dair bakışını anlamada din ve şeriat arasında kurdukları ilişkinin incelenmesi gerekmektedir. Din ve şeriat arasındaki ilişki hakkında temelde iki tutum bulunur: Her ikisini de aynı kabul edenler, her ikisinin de farklı özellikleri olduğunu dolayısıyla ayrı olduğunu düşünenler. Ebu Hanife'nin düşüncelerinin takipçisi olarak İmam Maturidî'nin din ve şeriat arasında ayırım gözetilen noktada olduğunu söylemek mümkündür. Zira din ve şeriat kavramlarının sahip oldukları anlamların yer yer benzerliği söz konusu olsa da aynı zamanda birbirinden tamamen farklılaşan manalara da sahip olmaları bu ayırma zemin hazırlar (Avcı, 2018, s. 182; Kutlu, 2011, s.47-52).

İmam Maturidî ister hak ister bâtil olsun, insanın inanç olarak benimsediği şeyin genel adına "din" nitelemesini kullanmakta beis görmez. Ancak, buna karşın, "hak din" nitelemesiyle Allah tarafından vahiy yoluyla gelen "semavî din"i genel inanç halini yansıtan dinden ayırır. O, hak din nitelemesini Allah'a teslim olma, her şeyin O'na ait olduğunu tayin ve tespit etmeyi ifadede kullanır. Ayrıca semavî dine; sağlam din, tevhit dini, fitrat dini, hanif dini gibi isimler verir (Özcan, 2011, s. 371). Semavî dinin içeriği en temelde Allah'ın varlığı, birliği ve ibadetin yalnızca O'na yapılması şeklindedir. (Maturidî, 2018, s. 187-188). Maturidî'ye göre hak din en başından beri tamdır, ayette yer alan kemâle erdirme ifadesiyle kast edilen peygamber tarafından din uygulamalarının açıklanmasına işaret eder. Yoksa Hz. Peygamber, Hz. Nuh'tan itibaren aynı olan ve değişmeyen dine davetle vazifelendirilmiştir (Maturidî, 2016, s. 158).

Maturidî'ye göre dinin, kalbin doğru bilgiyi tasdik etmesi ile oluşan akla dayalı tahkiki imanın "değişmez" oluşunun sebebi bu alanla ilgili kesin ve değişmez bilgiye akıl ile ulaşılmasıdır. Sönmez Kutlu'nun ifadesiyle Maturidî, "aklî değerleri, duylara dayalı idrakleri, dinî/itikadî değerleri, aklî iman ve inanılacak nesnelere, ahlakî iyi ve kötüyü, haram ve helal kılma yetkisinin ilahiliğini, "değişmeyenler alanı" olarak belirler ve bunları şeriaten ayırır (Kutlu, 2018, s. 65).

Şeriat, temele ve esasa götüren yol, doğru yol, hüküm koyma gibi anlamlara gelir (İsfahani, 2012, s. 546). Dinin amel ve uygulamayla ilgili boyutunu temsil eder. Uygulama ve örnekleme yoluyla peygamberlere gelen inanç sisteminin açıklığa kavuşturulup anlaşılır hale gelmesiyle bir bakıma tamamlanmasını sağlamaktadır (Özcan, 2011, s. 375). Buna göre şeriat, aslında zamana ve mekana göre değişmeyen evrensel ilkeleri kapsayan dinin zaman-mekan içerisinde, insan ve toplumların farklılıklarını yansıtacak tarzda şekillenmesidir. Her peygamber aynı dini getirirse de şeriatları farklı olmuştur. Fakat her halükarda şeriat dinden ayrı bir varlığa ve mahiyete sahip değildir.

Ehl-i fetretin durumunu din ve şeriat ilişkisi açısından değerlendirmeye tâbi tuttuğumuzda şunu ifade edebiliriz. Bir kimse vahyin ve vahyin getirdiği şeriatın bilgisi ulaşmasa da evrensel olan tüm peygamberlerin getirdiği dinin bilgisinden sorumludur. Zira insan aklı şeriatle gelen dinin uygulamalarına, ibadet ve hükümlerle ilgili kısma ulaşmasa da Allah'ın varlığı, birliği, tümel olarak iyiliğin ve kötülüğün bilgisine ulaşabilir. Bu da onu bu bilgileri kapsamında sorumlu kılar.

3. Ehl-i Fetret Nitelemesinin Günümüzde Kullanımına Dair

Hz. Peygamber nübüvvet halkasının sonuncusudur. Ondaki başka bir peygamberin gelmeyeceği inancı İslam dininin inanç esaslarındandır. Bununla birlikte Kur'an'da hiçbir topluluğun kendisine peygamber gelmedikçe azap edilmeyeceği bildirilmektedir. Bu durumda Hz. Peygamber kendisinden sonra gelen herkesin tâbi olması gereken son resuldür. Ancak, Hz. Peygamber'le karşılaşmamış, onun getirdiği İslam vahyinden haberdar olmamış haberdar olsa da sağlıklı bir şekilde değil, tahrif edilmiş yollarla İslam'ın gerçek ruhu hakkında bilgi sahibi olamamış kimselerin varlığı da bir realitedir. Bu durumda nasıl bir değerlendirmede bulunabiliriz?

Öncelikle şunu hatırlamamız gerekir. Hz. Muhammed'den önce Hz. İsa'nın getirdiği şeriat, iki peygamber arasında yaşayan insanın uyması gereken şeriattir. Ancak Hz. İsa'nın getirmiş olduğu vahyin hem tahrifata uğraması sebebiyle, hem de tarihsel şartların gereği ulaşım imkanının sınırlı olması nedeniyle insanların ona tâbi olmadığı bir durum ortaya çıkmıştır. Yine de Kur'an iki peygamber arasında kalan ve vahyin sağlıklı yollarla ulaşmadığı kimseleri ehl-i fetret olarak nitelemiştir. Dolayısıyla bugün Hz. Peygamber'in şeriatının varlığından haberi olmayan, varlığından haberi olsa da günümüz koşullarının yarattığı dezenformasyon sebebiyle hakikatinden haberdar olmayan kimselerin ehl-i fetret olarak nitelenmelerinde bir beis yoktur. Ehli fetret ancak, ehl-i fetret sayılmaları hiçbir şeyden mesul olmadıkları anlamına gelmez. Zira hem sahip oldukları akıl ve fitrat gereği hem de yüzyıllardır çeşitli peygamberlerle ulaştırılan evrensel dinin ilkelerinden bir şekilde haberdar olmaları gereği belli hususlarda mesuliyetleri vardır. Bu mesuliyetin başında da Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak gelir. Ayrıca fetret ehlinin herhangi bir vahiyle karşılaşmadığı gerekçesiyle sorumlu olmayacağı düşüncesi, aslında Tanrı tasavvuru açısından önemli bir problem yaratır. Bu problem, vahiy olmadan insanın hayatında ihtiyaç duyacağı yönlendirmeleri sağlıklı bir şekilde gerçekleştiremeyeceği anlamına gelir. Bu durumda Allah'ın adalet ve hikmeti gereği vahyin olmadığı bir zaman diliminin veya bir coğrafyanın mevcut olmaması gerekir. Oysa realite bunun aksini göstermektedir. Bu nedenle Maturidî düşüncede vahyin olmadığı durumda akla başvurulması işaret edilmektedir.

Günümüzde özellikle düşünce dünyasında yaşanan kırılmaların etkisiyle değişen bilgi anlayışı yüzünden akla duyulan güven sarsılmıştır. Pozitivizmin desteğiyle şekillenen katı akılcılık, aklın sağlıklı çalıştırılması sonucunda Tanrı'nın varlığına değil, yokluğuna ulaştıracağı iddiasını savunmaktadır. Bu bakış nedeniyle Maturidî ve Mu'tezile'nin savunduğu aklın kendi başına Allah'ın varlığına ulaşabileceği, bu nedenle sorumlu tutulması gerektiği tezleri eleştirilmektedir (Dönmez, 2022, s. 504-508). Bu eleştiriler dikkate değerdir, ancak aklın adeta her dönemin hâkim paradigmasına göre şekillenen bir yapıda olduğundan hareket edilerek Allah'ın varlığının bilgisine ulaşmasının beklenmemesi teolojik açıdan sorunlara yol açabilir. Öncelikle aklın ulaştığı tüm kanaatler, içerisinde bulunduğu tarihsel şartlarla şekillenen nitelikte değildir. Nesnel hakikatlere de pekâlâ ulaşabilmektedir. Maturidî ve Mu'tezilî düşüncede bir insanın vahiy olmasa da aklıyla bilmesi gereken, aklın ulaşabileceği nesnel hakikatler olarak görülen hususlar, şeriatlerde görülen detaylı ve incelikli konular değildir. Hangi yüzyılda yaşarsa yaşasın, hangi düşünce paradigması ile çevrili olursa olsun insanın kendine dair sorduğu, kim olduğu, nereden geldiği, her şeyi ne anlama geldiği gibi sualler kadim sorulardır. Bu soruları sormak ve bunlarda dair cevaplar üretmek ancak akıl ile mümkündür. Vahyin getirdikleri yine akıl sayesinde onaylanacaktır. Dolayısıyla akıl ve teklif arasında her daim bir ilişki olacaktır. İnsanlığın tümü içerisinde sahih/tahrif olmamış vahiyle karşılaşanların, karşılaşmayanlardan sayıca azlığı da dikkate alınınca vahiy olmadan insanın sorumlu olmayacağını düşünmek, teklife muhatap insan sayısının azlığı gibi bir sonuca ulaştırır. Bu durumda sürekli olarak nübüvvetin her zaman/mekanda faal olması gerekir. Oysa realitede durum böyle olmamıştır. Bu nedenle Maturidî ve Mu'tezilî kelamcılar, aklı; insan tabiatındaki vahiy olarak görmekle, bizzat akıl sahibi olmanın insanın bazı hususlarda sorumlu olması için yeterli olduğunu savunmuşlardır. Vahiy olmadan sorumluluğun söz konusu olmadığı durumda her bir insanın yaratılışındaki gaye de ortadan kalkar. Allah'ın her bir fiilinin hikmet üzerine açığa çıktığı düşünülürken, vahiyle karşılaşmamış insanların yaratılışındaki hikmet adeta ortadan kaybolur. Nihayetinde Allah'ın abesle işigali gibi bir sonuca dahi ulaşılır. Bu ise Allah için düşünülemez.

Kaynakça

- Abdulcebbar, Kadı. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, C. II*. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Avcı, Metin. "İmam Mâturidî'nin 'Din-Şeriat Ayırımı' Anlayışında Ebû Hanîfe'nin Etkisi". *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Bahar 2018), 177-199.
- Bağdadi, Abdulkâhir. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. Çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

- Demir, Abdullah. "Matürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Maveraünnehirli Mütakellim Hanefilerin Din Anlayışı". *Din Felsefesi Açısından Maturidî Gelenk-eki-i*. Ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Dönmez, Mustafa. "Modern Dönemde Ehl-i Fetret". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü Ve Tahammül Ahlakı IV-Modern Dönem*. Ed: Murat Serdar, Cahit Karaalp, Abdullah Arca. İstanbul: Kitap Dünyası, 2022.
- İsfehani, Rağb. *Müfredat (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, Çev. A. Güneş, M. Yolcu. Çıra Yayınları: İstanbul, 2012.
- Maturidî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İsam: İstanbul, 2014.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Te'vilâtu'l-Kur'an Tercümesi*, Çev.: S. Kemal Sandıkçı. Ed.: Yusuf Şevki Yavuz İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016 (4. Cilt).
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Te'vilâtu'l-Kur'an Tercümesi*, Çev.: S. Kemal Sandıkçı. Ed.: Yusuf Şevki Yavuz İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018 (13. Cilt).
- Kutlu, Sönmez . "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî" *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- Kutlu, Sönmez. "İmam el-Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminin Oluşumunda Değişim Ve Sosyal Değişimin Önemi: Değişmeyen Ve Değişen Değer Ve Yargılar Alanı". *Uluslararası Maturidilik Sempozyumu (Dünü, Bugünü Ve Geleceği)*. Ed. Sönmez Kutlu. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi, 2018.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsıratu'l-Edille*. C. I. thk. Hüseyin Atay&Şaban Ali Düzgün. Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2003.
- Öge, Sinan. "Çağdaş Dünyada Fetret Ehli", *Ekev Akademi Dergisi*, 9/24, 2005.
- Özcan, Hanifi. "Maturidî'ye Göre Dinde Birlik, Dinî Gelenekte (Şeriatte) Çokluk". *Maturidî'nin Düşünce Dünyası*. Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.
- Sâbunî, Nureddin. *Maturidiyye Akaidi*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

MÂVERÂÛNNEHİR'DE TİCARET YOLLARI

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÇAVUŞOĞLU¹

Öz

Mâverâünnehir, Seyhun ve Ceyhun Irmakları arasında yer alan, Buhara, Semerkant, Fergana, Tirmiz, Taşkent, Hârizm ve Hucent gibi önemli şehirleri bünyesinde barındıran ve ticarî anlamda tarihi İpek Yolu üzerinde bulunan bir bölgedir. İslâm fetihleri ile birlikte bölge Horasan'a bağlanmıştır. Sâ mânîler zamanında ilmî açıdan zirveye çıkan bölge, ticarî anlamda da ikbal dönemini yaşamıştır. Bu dönemde Doğu Batı eksenli ticarî seferlere Kuzey Güney eksenli seferler de büyük katkı sunmuştur. İskandinav ülkelerinde bulunan Sâ mânîler'e ait sikkeler bunu ispatlamaktadır. Bölgenin Doğu ile Batı arasındaki yoğun ticarî ilişkide önemli bir kavşak noktasında bulunması, Mâverâünnehir'de ticarî anlamda mamur ve refah seviyesi yüksek şehirlerin kurulmasına sebep olmuştur. Doğu ile Batı arasındaki ilk temasların milattan önceki asırlara rastladığı bilinmektedir. Zaman içerisinde bu temasların kurulduğu yol güzergâhları belirgin hale gelmiştir. Bu yollardan biri olan Buhara ve Fergana üzerinden Çin'in içlerine geleneksel İpek Yolu'yla ulaşıyordu. Elde edilen ürünler, yine bu yol üzerinden tekrar Anadolu ve Akdeniz'e oradan da Avrupa'ya ulaşabiliyordu. Bir diğer güzergâh, yine Avrupa'dan başlıyor, Kazakistan ve Özbekistan topraklarından geçiyordu. Tüm bu ticarî hareketlilik bölge insanına ekonomik refah sunmuştur. Kara yolunda ticaret kervanları hiçbir zaman eksik olmamakla birlikte Semerkant ve Horasan halkı, Çin'e gitmek için zaman zaman uzun mesafe ve zahmetine rağmen Basra Körfezi'nden gemilere binmiş, deniz yolunu kara yoluna tercih etmiştir. İnsanların bu davranış biçimiyle ticaret, deniz yoluna kaymış zamanla kara ticaret yolunun, dolayısıyla da Mâverâünnehir'in önemini yitirmesine sebep olmuştur. Bu tebliğin amacı Mâverâünnehir'deki ticarî aktiviteyi, yol güzergâhlarını ve ticarete söz konusu olan emtiayı incelemektir.

Anahtar Kelime: *Mâverâünnehir, İpek Yolu, Ticaret.*

Trade Routes in Transoxiana

Abstract:

Transoxiana is a region located between the oxus-jaxartes, containing important cities such as Bukhara, Samarkand, Fergana, Tirmiz, Tashkent, Khwarezm and Hucent, and is commercially located on the historical Silk Road. With the Islamic conquests, the region was connected to Khorasan. The region, which reached its peak in terms of science during the Samanid period, also experienced a period of prosperity in the commercial sense. During this period, North-South oriented voyages made a great contribution to the East-West oriented commercial voyages. Samanid coins found in Scandinavian countries prove this. The fact that the region is located at an important crossroads in the intense commercial relations between the East and the West has led to the establishment of commercially prosperous and prosperous cities in Transoxiana. It is known that the first contacts between East and West occurred in the centuries before Christ. Over time, the routes through which these contacts were established became clear. One of these roads, Bukhara and Fergana, reached the interior of China via the traditional Silk Road. The products obtained could reach Anatolia and the Mediterranean and then to Europe via this route. Another route started from Europe and passed through the lands of Kazakhstan and Uzbekistan. All this commercial activity has provided economic prosperity to the people of the region. Although trade caravans were never missing on the land route, the people of Samarkand and Khorasan sometimes boarded ships from the Persian Gulf to go to China, despite the long and difficult times, and preferred the sea route to the land route. With this behavior of people, trade shifted to the sea route, and over time, it caused the land trade route, and therefore Transoxiana, to lose its importance. The purpose of this paper is to examine the commercial activity, road routes and commodities in question in Transoxiana.

Keywords: *Transoxiana, Silk Road, Trade.*

¹ Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı.

Giriş

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Hız. Ebübekir döneminde (11-13/632-634) başlayan İslâm fetihleri, Hız. Ömer zamanında (13-23/634-644) ivme kazanmış, Hız. Osman zamanında ise (23-35/644-656). Müslümanlar bütün İran ve Horasan bölgesini fethederek Ceyhun Irmağı'na ulaşmıştır. Hız. Osman döneminde Kuhistan, Nesâ, Ebiverd, Tûs ve İsferrâin şehirlerinin kendisine bağlı olduğu Nîsâbur kenti Abdullah b. Âmir, (Aydınlı, ts., s. 99; Ya'kûbî, 2001, s. 95-96) Merv şehri ise Ahnef b. Kays tarafından ilk kez fethedilmiştir (Ya'kûbî, 2001, s. 98). Hız. Osman'dan sonra iç karışıklıklar nedeniyle duraklayan fetihler, Emevîler Dönemi ile birlikte yeniden hızlanmıştır.

Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında Horasan bölgesinin ortasında yer alan ve bölgenin en büyük şehirlerinden olan Belh, Abdurrahman b. Semûre tarafından fethedilirken, (Ya'kûbî, 2001, s. 116) yine Muâviye zamanında halkı Arap ve Acemlerden oluşan ve Velîd b. Abdülmelik zamanında yeniden fethedilen bir başka şehrin Buhara olduğu nakledilmiştir (Ya'kûbî, 2001, s. 123). Soğd ve Semerkant şehirleri ise Velîd b. Abdülmelik zamanında Kuteybe b. Müslim tarafından fethedilmiş, (Ya'kûbî, 2001, s. 124) Velîd b. Abdülmelik ile birlikte bölgedeki fetih hareketi zirveye çıkmıştır. Müslümanlar bu dönemde Horasan'daki hâkimiyetlerini sağlamlaştıran fetihleri Mâverâünnehir'i kapsayacak şekilde genişletmiştir. Mâverâünnehir'in gerçek fatihinin Kuteybe b. Müslim olduğu nakledilmiştir (İbnü'l-Esîr, 2012, s. 4:9-31). Kuteybe b. Müslim bölgeyi fethetmekle kalmamış burayı Araplardan oluşan gruplar için iskana açmıştır (Belâzürî, 1987, s. 606). Fetihler esnasında uyguladığı strateji her ne kadar Kuteybe'ye haklı bir gurur kazandırsa da bağlı olduğu Vali Haccâc'ın da yeri geldiğinde Kuteybe'ye yaptığı uyarılarla bu fetihlerdeki rolü göz ardı edilmemelidir (Gibb, 2005, s. 45). Kuteybe'nin gayretleri sayesinde Horasan bölgesinin önemli şehirleri olan Beykent, Buhara, Semerkant Müslüman Arapların hâkimiyeti altına girmiş, (Gibb, 2005, s. 46-64; İbnü'l-Esîr, 2012, s. 4:9-67; Mukaddesî, 2015, s. 302-305; Taberî, 1967, s. 6:424-440; Ya'kûbî, 2010, s. 2:108-210) daha sonra Halife Velîd'in emriyle Kuteybe Fergana'ya kadar ilerlemiş ve Kâşgar'ı zorlamış, (Algül, 1991, s. 4:13; Bahriye Üçok, 1968, s. 53; İbnü'l-Esîr, 2012, s. 4:45-67; Taberî, 1967, s. 6:483-485) ancak Halife Velîd'in vefatıyla birlikte İslâm fetihleri bu bölgede durmuştur (İbnü'l-Esîr, 2012, s. 4:72; Taberî, 1967, s. 6:506-522). Velîd b. Abdülmelik'ten sonra Halife Hişâm b. Abdülmelik döneminde Nasr b. Seyyâr devreye girmiş, kendisinden önce başlatılan Mâverâünnehir bölgesinin fethini tamamlamıştır (Algül, 1991, s. 4:14). İslâm dünyasının her açıdan zirveyi yaşadığı bu tarihlerde Avrupa bir çöküş dönemine girmiş adeta karanlık bir çağa gömülmüştür (Eco, 2014, s. 281). Dokuzuncu asır itibarıyla tamamen karanlığa gömüldüğü söylenen Avrupa'da bu durumun on birinci yy. boyunca sürdüğü nakledilmiştir (Pirenne, 2014, s. 63-64; Sarıçam & Erşahin, 2018, s. 38).

Emevî saltanatının sona ermesi ve aynı zaman dilimine rastlayan Göktürk Devleti'nin yıkılmasıyla bölgede oluşan siyasi boşluğu Çinliler doldurmak istemiştir. O sırada büyük çapta Arap olmayan unsurun desteğine dayanan, bu sebeple de Mevâlî için Emevîler'e göre daha çok müsamahakâr bir siyaset takip eden Abbâsîler'in hilafet makamını ele geçirmeleri, Türklerin Çinlilere karşı Müslümanları tercih etmelerine sebep olmuş, (Algül, 1991, s. 4:15) böylece yarım asırdan fazla süren Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki Arap-Türk mücadelesi sona ermiştir. Abbasîler döneminde Sâmânî ailesi yaklaşık 130 yıl boyunca bölgeye hükmetmiştir (Usta, 2009, s. 36:64).

Mâverâünnehir kavramı klasik İslâm kaynaklarında Ceyhun Irmağı'nın doğu yakasına atfen kullanılmış, eski Çin, İran ve Yunan kaynaklarında belirtildiğine göre bu nehir Türk ve İran toplumları arasında sınır kabul edilmiştir (Aydınlı, ts., s. 71). Eski Türkler bu nehri büyük nehir manasında Ogûz şeklinde isimlendirmiştir. Fakat eski Yunan kaynakları bu kelimeyi tahrif ederek öküz anlamına gelen (oxus) kavramı ile ifade etmişlerdir. Ceyhun Nehri, Arap ve Fars kaynaklarında Amuderya şeklinde geçmektedir (Günaltay, 1341, s. 4:36). Demografik olarak Arîler tarafından iskân edilen bölge (Vloten, 1986, s. 30) zamanla Türkleşmiş, (Akbulut, 1984, s. 1-3) tarihi seyir içerisinde bölgeye Ahâmenişler ve Araplar hükmetmiştir. Buna rağmen onuncu asırdan itibaren Mâverâünnehir bölgesi Orta Asya'da yaşayan unsurların egemenliğine girmiştir. Mâverâünnehir bölgesi gerek nüfusunun kalabalık oluşu gerek

topraklarının verimliliği bakımından Türk egemenliği altındaki eyaletler arasında genellikle birinci sırayı işgal etmiştir (Aydın, ts., s. 80; Barthold, 1990, s. 67).

Kalkaşendî Türk illerini üç bölgeye ayırmış, Mâverâünnehir’inde içinde yer aldığı birinci bölgeyi Gazne, Buhara, Semerkant, Mâverâünnehir ve Türkistan olarak ifade etmiştir (Kalkaşendî, 1914, s. 4:429). Ayrıca Kalkaşendî Ceyhun Nehri’nin doğudan batıya aktığını, Mâverâünnehir’in çok verimli topraklara sahip olduğunu, tertemiz havası, iyilik sever ve duaları müstecab insanlarıyla sınırlarının batıda Hârizm’den doğudaki Bedahşân’a kadar olan alanı kapsadığını nakletmiştir. Bununla beraber doğu ve kuzey sınırlarının tam olarak belirtilmediğini ifade etmiştir (Kalkaşendî, 1914, s. 4:431). Geniş otlaklara; at, deve, eşek, sığır, koyun ve keçi gibi küçük-büyük baş hayvan çeşitliliğine; buğday, arpa, nohut, pirinç ve mısır gibi hububata; bakla, havuç, lahana, patlıcan gibi çeşitli sebzelere; narenciye, armut, şeftali, elma, incir, üzüm ve nar gibi meyvelere sahip Mâverâünnehir’de Soğd, Üşrüşene, Fergana, Buhara, Semerkant, Nesef, Keş (Kış), Hucent, Ahsîkes, Tirmiz ve Sagâniyân gibi şehirlerin yer aldığı ifade edilmiş, (İstahrî, 2004, s. 295-296; Kalkaşendî, 1914, s. 4:432-439; Yâkût el-Hamevî, 1977, s. 5:46) Oğuz ve Karluk Türklerinin yaşadığı, insanların hiç kıtlık sıkıntısı çekmediği ve misafirperverlikleriyle tanınan bu şehirler içerisinde, Huttal, Tarâz (Talas), Fârâb, Süt kent, Soğd, Semerkant, Buhara ve Hârizm gibi gelişmiş ekonomiye sahip şehirler olduğu bildirilmiştir (İbn Havkal, 2014, s. 347-349; Yâkût el-Hamevî, 1977, s. 5:45). Mâverâünnehir bölgesinde yer alan Buhara, Semerkant, Taşkent, Belh ve Nîsâbur şehirlerinin adları, Kuzey ülkeleri diye bilinen Rusya ve İsveç’te bulunan sikkeler üzerinde adlarına en çok rastlanılan isimler olduğu ifade edilmiştir (Heyd, 2000, s. 66; Kayaoğlu, 1985, s. 103; Mantran, 1981, s. 129).

Mâverâünnehir bölgesinin Müslümanlar tarafından fethi ile birlikte bölgede ticarî aktivite yanında ilmî bir hareketlilikte söz konusu olmuş, buna bağlı olarak ilmî ve ticarî faaliyetler arasında sıkı bir ilişki olduğu ifade edilmiştir (Algül, 1991, s. 4:19). Bölgede inkişaf eden ilmî hayatın neticesi olarak burada büyük ilim ve fikir adamları yetişirken bir taraftan Çin ve Volga boylarına uzanan hareketli ticarî bir hayat ortaya çıkmıştır. Buradaki medreselerde yetişen ilim ve tasavvuf erbabı, bölgedeki hareket halinde olan ticaret kervanlarına katılarak göçebelere İslâmiyet’i ve temel prensiplerini öğretmiştir. Onların bu faaliyetleri sonrası onuncu asır itibarıyla yeni dini iyice benimseyen Türkler, kitleler halinde İslâm dinine girmiştir. Asırlardır Doğu ve Batı arasında ticarî köprü olan Mâverâünnehir bölgesi bu tarihten sonra ticarî ve kültürel ilişkiler dışında İslâm dininin bölgeye yayılmasında da köprü vazifesi görmüştür (Algül, 1991, s. 4:19).

1. Mâverâünnehir’deki Ticaret Güzergâhları

Mâverâünnehir’de bulunan Keş (Kış), Beykent, Buhara, Nesef, Sagâniyân, Tirmiz ve Huttal kuzeyden güneye aynı hat üzerinde yer alan şehirlerdir. Ayrıca Yenikent, Taşkent, Hucent, Fergana şehirleri bir önceki hattın biraz daha kuzeyinde yine kuzeyden güneye başka bir hat üzerinde yer alan şehirlerdir. Bu şehirlerin arasında kuzeyden güneye uzanan iki hat üzerinde yer alan ve batıdan doğuya doğru yeni bir hat ve yeni bir güzergâh oluşturan Beykent, Buhara, Semerkant, Keş, Fergana, Hucent, Taşkent ve Andican şehirlerinin yer aldığı belirtilmiştir (İbn Havkal, 2014, s. 300; İstahrî, 2004, s. 295-296; Kayaoğlu, 1985, s. 103).

Kostantiniye’den çıkan bir kervan Anadolu topraklarını geçtikten sonra Tebriz, Kazvin, Cürcan Nîsâbur’a oradan da Merv’e ulaşıyordu. Kervan, Horasan bölgesinde önce Merv’e uğruyor, yol burada biri kuzey diğeri güney olmak üzere iki güzergâha ayrılıyordu. Merv’den kuzeye yönelen yol Buhara’ya oradan Semerkant, Taşkent, Talas, Urumçi, Turfan’a; Turfan’dan Çin’in Anxi (Anzi), Zhangye, Lanzhou, Tienşui ve Şian şehirlerine ulaşıyordu (Bozkurt, 2000, s. 370). Merv’den güneye yönelen yol ise Belh, Kâşgar ve Aksu’ya varıyordu. Aksu’dan sonra Turfan’a ulaşan yol burada Buhara’dan gelen yolla birleşiyordu. Merv’den güneye yönelen güzergâhta yol yine ikiye ayrılıyordu. Belh şehri ile Merv şehirlerini birleştiren yol, Belh ile Bedahşân arasındaki gibi dolambaçlı ve dağ eteklerinden gidiyordu. Daha sonra bu yol kuzeybatıya dönüyor ve nehir kıyısını takip ederek Merv’e ulaşıyordu. İki şehir arasında Faryâb ve Talkân şehirleri bulunuyordu. Bu şehirlerin arasında üç günlük mesafe olduğu bildirilmiştir (Barthold, 1990, s. 83). Kâşgar’dan daha güneye inen yol güzergâhı Yarkent, Hotan’a uğrayıp, Anxi’de birleşiyor ve son

olarak Şian'a varıyordu (Bozkurt, 2000, s. 370). Bu yol güzergâhını takip ederek Kostantiniye'den yola çıkan kervan, aynı yolu takip ederek geldiği şehre geri dönebiliyordu (Lemerle, 1994, s. 75).

Mâverâünnehir'in iki büyük şehrini birbirine bağlayan Semerkant ile Buhara arasındaki hükümdar yolunun her zaman büyük bir öneme sahip olduğu bildirilmiştir. İbn Battûta bu yolun mevsimine göre çok büyük zorluklarla dolu olduğunu belirtmiştir (İbn Battûta, 2004, s. 2:989). Semerkant ile Buhara arasındaki yolun yaklaşık 6-7 günlük bir mesafe olduğu, (Barthold, 1990, s. 101-102). Nesef ile Ceyhun Irmağı arasındaki yolun bazı bölgelerdeki gibi oldukça ıssız olduğu ve Buhara ile Nesef arasındaki yolun ise 90 mili bulduğu bildirilmiştir (Barthold, 1990, s. 147). Ancak burada yollar arasındaki günlük mesafelerin kervan yürüyüşüyle olduğunu belirtmekte yarar olduğunu bildirmek isteriz.

Hârizm şehri, etrafında geniş otlak arazilerinin olduğu ıssız bir bölgede bulunuyordu. Buhara'nın Ferehşah köyünden Hârizm'e sekiz günde gitmenin mümkün olduğu, seyahat boyunca bozkırdan başka bir şey görmenin mümkün olmadığı belirtilmiştir (Barthold, 1990, s. 167). Buhara'dan Tirmîz'e on bir, Belh'e on üç merhaleden oluşan yol söz konusu olduğu, Semerkant'tan Belh'e giden yolun Buhara yolu ile hemen hemen aynı olduğu belirtilmiştir (İbn Havkal, 2014, s. 393). İbn Havkal bölge yolları arasındaki mesafeleri, şehirlerin arasındaki uzaklıkları köy köy tüm detaylarıyla nakletmiştir (İbn Havkal, 2014, s. 392-398).

Mâverâünnehir, konum itibarıyla Çin, Hindistan, Fars ve Türk beldeleriyle iletişimi kolaylaştıran kavşak noktasında bulunuyordu. Mâverâünnehir'in İpek Yolu, Kürk Yolu ve Baharat yollarının buluştuğu noktada olması, doğudan batıya ve batıdan doğuya seyahat eden, bu yüzden büyük zahmetlere katlanan tüccar sınıfının burada mallarını takas etmelerine ve yolun tamamının zahmetine katlanmalarına da imkân sunmuştur (Aydınlı, 2001, s. 320-322; Özbayraktar, 2014, s. 119-120).

Yedinci yüzyılda Çin'den batıya doğru yola çıkan bir ticaret kervanı Mâverâünnehir bölgesinden geçen yolları kullanmak zorundaydı. Tali yollarla birbirlerine bağlanan bu yolların üçe ayrıldığı bildirilmiştir (Heyd, 2000, s. 15-16). Orta Çağ boyunca kuzey yönü takip eden yollardan biri ticarî öneme sahip olmakla beraber bir kavşak noktasında bulunan ve çeşitli milletlerin uyruğuna bağlı ticaret erbabının yerleştiği Talas şehrine uğruyordu. Ceyhun Nehri'ne uğrayan bu yön, yol boyu Türk şehirlerine en az uğrayan güzergâhtır. Orta yol güzergâhı Turfan, Kara-şar gibi çok verimli topraklardan geçiyordu. Tiyan-Şan Dağ silsilesi boyunca güneyi takip eden bu yol Kâşgar'ın batısından geçiyor Fergana, Üsrüşene, Semerkant ve Buhara'ya uğruyordu. Buradan daha güneye Merv'e inerek Sâsânî imparatorluğuna varıyordu (Heyd, 2000, s. 16). Üçüncü yol ise Türk illerinin güneyinden geçiyor, Hotan ve Yarkent'e kadar mola verilmeden gidiyor, Bedaşan ve Tohâristan üzerinden Hindistan'a varıyordu (Heyd, 2000, s. 17). Her ne olursa olsun başta ipek olmak üzere Uzak Doğu'nun ürünleri Türk topraklarından geçiyordu. Fergana'nın becerikli tüccar ve mahir zanaatkâr halkı Semerkant piyasasından ithalat ürünü olan bu malları toplayıp iç ve dış pazarlara arz ediyor ve bundan büyük kazanç elde ediyorlardı (Heyd, 2000, s. 17).

Sâsânî İmparatorluğu, Doğu ile Batı arasında yedinci yüzyıl başlarında bir köprü olmuştur. İran, o dönemde Çin ipeğinin kendi ülkesinden geçmesine izin vermiş, aynı zamanda Çin'in ham maddesi olan ipeği kendi ülkesinde üretmenin yollarını aramıştır. O tarihlerde İranlı zanaatkârların ipekli veya pamuk kumaş ve halı dokumadaki ustalıkları komşu hükümdarlıklarda büyük rağbet görmüştür (Heyd, 2000, s. 19). Çin ve Hindistan'dan Sâsânî imparatorluğuna gelen ve çok kıymetli olan ipek ve baharat çeşitlerinin burada ihtiyaç olan kısmı alınmış fazla olan bölümü ise Bizans İmparatorluğu'na gönderilmiştir. Bizans imparatorları, kendilerine göre Kuzey Avrupa'daki barbar diye ifade ettikleri prenlere Bizans'ın büyüklüğünü gösterebilmek için Doğu'dan ithal ettikleri bu ürünlerden hediye etmişlerdir (Heyd, 2000, s. 21).

Hz. Ömer döneminde Dicle Nehri'nin kenarına kurulan Basra şehri, zaman içerisinde doğuya giden Müslüman Arapların gemilerinin hareket noktası olmuştur. Abbâsîler de bunu iyi bildikleri için başkentlerini Dicle Nehri'nin iki yakasına kurmuş, açılan su kanalları vasıtasıyla denizin kendilerine sağladığı imkânı en güzel şekilde değerlendirerek Bağdat'ı zamanın çekim merkezi haline getirmişlerdir (Heyd, 2000, s. 31; Mantran, 1981, s. 128). Geçmişte denizcilik kültürüne sahip olmadıkları söylenen Hicaz Araplarının kurduğu devlet, yedinci yüzyıl itibarıyla Hint Okyanusu ticaretine hâkim olmuş, bu tarihten

sonra Çinli tüccarlar denizlerde daha az seyahat eder hale gelmiştir. Müslüman Arapların Basra Körfezi'ndeki hareket noktaları Übülle ve Sîrâf limanları olmuştur (Altungök & yıldırım, 2014, s. 19; Yıldırım & Altungök, 2014, s. 1188). Ayrıca güneydeki Suhâr ve Maskat Limanlarıyla Sukutra Adası'nda bulunan liman da hareket noktaları arasında yer almıştır (Heyd, 2000, s. 34 ve 40).

Onuncu asırda Mâverâünnehir bölgesi siyasi anlamda Müslümanlara bağlıydı. Altın ve gümüş madenlerinin bulunduğu bölgeden Tibet'e giden ve buradan diğer kıtalara misk ihracatı yapılan yol güzergâhı, Vahân ve Şuğnân'dan geçiyordu. Marko Polo'nun Kâşgar'a bu güzergâhtan geçerek ulaştığı rivayet edilmiştir. Ayrıca Tibet yolu üzerinde geniş ekili arazileri ve otlakları ile yakut madenlerine sahip bir başka büyükşehir olan Bedahşân'ın yer aldığı belirtilmiştir (Barthold, 1990, s. 68-69). Onuncu asırda doğudan gelen kervanların, bilinen yol güzergâhı dışında kuzey istikameti kullanarak Aral Gölü'ne, buradan da Hazar Denizi sahillerini kat ederek Trabzon Limanı'na uğradıkları bildirilmiştir (Heyd, 2000, s. 50-52). Bu limana gelen ürünler batı ve güney eksenli yolları takip ederek kuzeyden Konstantin'e, güneyden Mısır'a iniyor ve devamında Avrupa'ya ulaştırılıyordu (Heyd, 2000, s. 55). Avrupa'da Fransa'dan hareket eden bir kervan Cebelitarık Boğazı'nı geçip Kuzey Afrika'dan geçerek İran'ın güneyinde yer alan Kirman'a, buradan ipek yolunu takip ederek Çin ve Hindistan'a varabiliyordu. Yine Almanya'dan hareket eden bir kervan kuzey yönden Volga'ya buradan Hazar sahiline daha sonra Mâverâünnehir üzerinden Çin ve Hindistan'a ulaşıyordu (Heyd, 2000, s. 138). Volga Yolu diye isimlendirilen bu yol, Orta Çağ boyunca büyük bir ekonomik değere sahip olan İpek Yolu'nun on sekizinci yüzyılda önemini yitirmesine neden olmuştur (Mazaherî, 1972, s. 342). Arapların ve İranlıların parfümeri de kullandıkları meşhur Tibet miski bu yoldan taşınmıştır (Mazaherî, 1972, s. 343).

Sekizinci asrın başlarında Yahudi tüccarların büyük bir kısmının Fransa'nın Marsilya kentinde yaşadığı rivayet edilmiştir (Pirenne, 2014, s. 21). Bu tarihlerde Yahudi tüccarların da Fransa'dan Çin'e yolculuk yaptıkları, Doğu'dan parfüm, baharat ve kıymetli taşlar ithal ettikleri ve Batı'dan da deri, kürk, silah ve köle ihraç ettikleri bildirilmiştir (Eco, 2014, s. 282; Kayaoğlu, 1985, s. 104; Pirenne, 2014, s. 23). Yahudi tüccarların Fransa'dan hareket ederken ikisi karadan biri denizden olmak üzere üç güzergâhı takip ettikleri nakledilmiştir. İspanya'dan geçen ve Afrika'yı takip ederek Basra körfezine; oradan Hindistan'a; diğer ikisi Anadolu üzerinden bugünkü Kazak ve Özbek topraklarından geçen yol güzergâhı olduğu söylenmiştir (Eco, 2014, s. 282; Kayaoğlu, 1985, s. 104; Pirenne, 2014, s. 23). Doğu ve Batı'dan karşılıklı gidip gelen tüccarlar haricinde İspanya'dan Çin'e kadar belli bölgelerde yerleşmiş Yahudi kolonilerin varlığından da söz edilmiştir. Bu Yahudilerin Doğu ve Batı arasındaki ticaretin büyük kısmını organize ettikleri rivayetler arasındadır (Heyd, 2000, s. 139; Kayaoğlu, 1985, s. 104; Mazaherî, 1972, s. 369).

Mazaherî, Orta Çağ'da dünyanın iki ucunu birbirine bağlayan iki büyük yolun İslâm toprakları sınırları içerisinde olduğunu bildirmektedir. İpek Yolu denilen birinci yol, Çin'den çıkan ve Kâşgar, Semerkant, Buhara, Nîsâbur, Rey, Hemedan ve Bağdat'tan geçerek İstanbul'a, Akdeniz'e ve Avrupa'ya ulaştıran yoldur. Bu yol üzerinden ipekliler, porselenler, kâğıt, yeşim ve akik taşları Bizans'a taşınmış buradan da Avrupa'ya nakledilmiştir. Avrupa'ya giden ikinci yol güzergâhının ise Volga Yolu olduğu bildirilmiştir ki (Mazaherî, 1972, s. 342). Volga Yolu'nun Arap ve İranlı tüccar sınıfı tarafından yoğun olarak kullanıldığı, parfümeri de kullanılan Tibet miskinin Batı dünyasına buradan nakledildiği belirtilmiştir. Tibet miski dağıtım için yol güzergâhındaki Hotan'da; aynı şekilde Bizans'ta çok kabul gören Sibiryâ kürkleri, samur ve sansar kürkleri Semerkant'ta depolanırken Hindistan'dan gelen pamuklular, tıbbi bitkiler, altın madeni, değerli taşlar, mücevherler, hançerler, kılıç, zırh ve miğfer haline getirilmiş demir veya çelik gibi mallar Buhara'da depolanmıştır (Mazaherî, 1972, s. 343).

2. Ticaret Yollarının Bakımı, Onarımı ve Yol Güzergâhında Konaklama

Ticaret kervanlarının seyrüseferde bulunduğu tüm Avrupa, Afrika ve Asya'da yer alan ticaret yollarının bakım çalışmaları tarihi süreçte çok önem arz etmiştir. Ticarî faaliyetlere önem veren Bizans İmparatoru Büyük Justinianus, Kostantiniye'den yola çıkan bir kervanın yol güzergâhını takip ederek geldiği şehre geri dönmesini kolaylaştırıcı önlemler almaya çalışmıştır. Bu maksatla yollar ve köprüler inşa etmiştir. Ancak Justinianus Perslerin Bizans kervanlarından aldıkları ağır vergi yükünü hafifletici önlemler

alamamıştır. Bunu bertaraf etme adına kuzeye yönelerek Karadeniz'in kuzeyinden veya Yemen üzerinden Uzak Doğu'ya ulaşmayı denemeye çalışsa da bu kendisi için çok ucuz ve kolay olmamıştır (Lemerle, 1994, s. 75).

Sâsânî idarecileri de Bizans hükümdarları gibi akarsular üzerine birçok köprüler kurmuştur (Mazaherî, 1972, s. 348-349). Bu şekilde yapımları ve bakımları sürekli kontrol altında tutulan yollar, malların gecikmeden bir şehirden bir diğerine rahatlıkla ve kolaylıkla ulaştırılmasını sağlamıştır. Bütün bu gayret ve çaba ticarî faaliyetlerin aksamaması için yapılmıştır. Ancak ticarî anlamda müspet olan bu durumun dokuzuncu asırdan sonra değiştiği ve yolların eskiye nazaran bakımsızlık nedeniyle bozulmaya yüz tuttuğu nakledilmiştir (Pirenne, 2013, s. 103).

Suriye, İran ve Mısır'da İslâm fetihleri gerçekleşikten sonra bu bölgelerde imar faaliyetleri yürütülmüş, buna bağlı olarak insani ihtiyaçlar yanında yol ve köprüler inşa edilmiştir (McHugo, 2021, s. 49; Yüksel, 1999, s. 45). Emevîler Dönemi'ndeki İslâm fetihleri bölgedeki ticari yolların işleyişini canlandırmıştır. Yol boyunca kurulan ribatlar ve kervansaraylar ticarî anlamda ulaşım ağının gelişmesine katkı sunmuştur. Sadece ticarî anlamda değil kültürel anlamda da Hac kafileleri yollardaki güvenlik sayesinde daha rahat ve daha güvenli seyahat edebilme ve konaklama imkânları bulmuştur. Bu canlılık ticarî faaliyetlerin hızlanmasını da kolaylaştırmıştır (Özbayraktar, 2014, s. 120-121). Emevîler Dönemi'nde özellikle Velîd b. Abdülmelik zamanında ülke sınırlarının genişlemesine bağlı olarak bayındırlık faaliyetleri yürütülmüş, bunun neticesinde yeni yollar açılmış, eski yollar onarılmış, yol güzergâhı üzerinde su kuyuları açılarak kervanların hizmetine sunulmuştur. (Apak, 2016, s. 167; Koyuncu, 2013, s. 43:31).

İspanya'dan Kuzey Afrika'yı geçerek Mısır'a ulaşan ve Nil boyunca uzanan yolların bakımına her yıl 10.000 altın harcanmıştır. Aylah ile Tih Çöl'ü arasındaki zorlu dağ geçidinde Tolunoğlu Humaraveyh tarafından imar faaliyeti yürütülmüş bu zorlu geçit dokuzuncu yüzyılda kervan geçişleri için mamur bir yol haline getirilmiştir (Mazaherî, 1972, s. 348-349).

Gazne Sultanları kervanlara yol açmak için İran'ın doğusunda çok zaman ve emek harcamıştır. Bu bağlamda İran'ın ortasında bulunan tuz gölünü bir baştan bir başa kateden yol boyunca her 15 km de bir sarnıç inşa etmişlerdir. Kuzey Afrika ve Ermenistan bölgelerinde bütün yol boyunca belli aralıklarla yol gösterici işaretlere rastlamak mümkündür. Özellikle ıssız, uçsuz bucaksız çöl ve bozkırlarda minareleri andıran dikili taş şeklindeki semboller yolculara yol göstermiştir (Mazaherî, 1972, s. 348-349).

Tarihi İpek Yolu ve bu yola bağlı tali yollar üzerindeki ticarî hareketlilik, kültürel anlamda mimarinin de gelişmesine katkı sunmuş, yol güzergâhında ticaret erbabının rahat edebilmesi için hanlar, ribatlar ve kervansaraylar inşa edilmesine sebep olmuştur. Bahsi geçen mimari yapılarda ticaret erbabının her türlü ihtiyacı düşünülmüş, yatakhane ve yemekhane dışında ticarî eşyanın konulacağı depolar inşa edilmiştir. Ayrıca yolcuların namaz kılmaları için mescitler, temizlik ihtiyaçları için hamamlar, rahatsızlık anında hastaneler, eczaneler ve hatta yolcuların ayakkabılarını tamir etmek ve fakir olanlarına yenisini yapmak için ayakkabıcılar ve kervanlarda bulunan hayvanlar için nalbantlar bulundurulmuştur. (Algül, 1991, s. 3:436). Ticaret kervanları için hazırlanan ve gelişmiş otelcilik sistemini andıran bu mimari yapılar, kervanlar haricinde bir çok iş koluna da istihdam sağlayarak ekonomik canlılığa vesile olmuştur. Çok geniş bir otelcilik sistemini andıran kervansarayların yüzlercesi Orta Asya boyunca yol güzergâhı üzerinde yayılmış ve mola esnasında kervanları barındırmak amacıyla inşa edilmiştir. Sistem içerisinde yer alan kervansarayların sayısının Sâmânîler döneminde on bini bulunduğu rivayet edilmiştir (Usta, 2009, s. 36:66). Bu kervansarayların bir kısmının devletlere bir kısmının ise şahıslara ait olduğu nakledilmiş, bir kısmında belli bir ücret dâhilinde barınmaya izin verilirken bazılarında bu ihtiyacın ücretsiz olarak karşılandığı bildirilmiştir (Mazaherî, 1972, s. 347). Tüccarlarla birlikte hareket eden Müslüman ilim adamları da zaman zaman bu ticaret yollarında seyahat etmiş, uğradıkları bölgelerde İslâm'ı tebliğ ederek bölgenin İslâmlaşmasına önemli katkı sunmuştur (Algül, 1991, s. 3:436).

3. Mâverâünnehir'deki Ticaret Yollarında İthalat ve İhracatı Yapılan Ürünler

Kaynaklarda Doğu ile Batı arasındaki ticaretin milattan önce 3000 yıllarına kadar uzandığı zikredilmiştir (İslam, 2010, s. 8; Mâhir, 1967, s. 59; Muhsin, 2013, s. 191). Doğu ile Batı'nın kendilerine has ürünleri, bu ticarete söz konusu olmuş ve karşılıklı olarak Doğu ile Batı arasında taşınmış, her iki tarafın zenginleşmesine katkı sunmuştur. Doğu ile Batı arasında gidip gelen bu ticarî emtia sadece doğudan batıya veya batıdan doğuya gitmemiş, bilakis yol üzerinde birçok şehrin bu malların depolanmasına, zamanla ticarî faaliyetlerin bu şehirlerden yürütülmesine vesile olmuştur.

Nisâbur'dan örgü ve tafta ile dokunmuş kumaşlardan mamül giysiler, sarıklar, başörtüleri, kuşaklar, yelekler, bilezikler, ipekli ve ayrıca demir ve benzeri madenler ihraç edilmiştir. Özellikle "nah" ve "kemha" cinsi ipekler buradan Hindistan'a gönderilmiştir (İbn Battûta, 2004, s. 1:566). Ayrıca Nisâbur'dan Batı'ya firuze taşı, zarif sürahiler, hükümdarların sofralarında ikram edilmek üzere kuş üzümü ve dünyanın her yerinde ilaç yapımında kullanılan özel tuzlar başta Mısır ve diğer Türk topraklarına ihraç edilirken, Türkistan'dan Batı'ya katır sevk edilmiştir (Mukaddesî, 2015, s. 336). Yine Nisâbur'un kırsal kesiminden kışlık giysiler, Herat'tan yolluklar, Tâif üzümüne benzeyen üzümler, yeşil ve kırmızı üzüm çekirdeği, hurma şarabı, şekerleme, çelik, fıstık ve Horasan'da dikilen hazır giyimin önemli bir kesimi buradan ihraç edilmiştir. Merv'den peçe, ipek eşarp, ipekli kumaşlar, pamuk, sığır, peynir, pamuk yağı, susam yağı ve bakır; Serahs'tan hububat ve deve; Sicistan'dan hurma, zembil, ip ve hasır; Kuhistan'dan halı, yünlü dokumalar ve kaliteli hurma üretilerek ihraç edilmiştir. Ayrıca Belh'ten sabun, susam, pirinç, ceviz, fındık, kuru üzüm, tereyağı, ayçiçek yağı, incir reçeli, nar reçeli, kök boya, topuk taşı, arsenik ve tekstil; Nesâ'dan ipekli giysilerin yanı sıra diğer tekstil ürünleri, susam ve susam yağı, tilki derisi ve atmaca; Tûs'tan sırlı çömlek, hasır ve tahıl ihraç edilmiştir (Mukaddesî, 2015, s. 334-335).

Hârizm'den samur, sincap, vaşak, tilki derisi, ipek kozası, desenli ipek kumaşlar, keçi derisi, mum, ok yapımında kullanılan ağaç, hazır ok, kurutulmuş balık, kemer, kehribar, kaymak, bal, fıstık, şahin, kılıç, zırh, Slav kökenli köle, koyun ve sığır ihraç ediliyordu. Bu ürünlerin hepsi Bulgar ülkesinden getirilen ticarî ürünlerdi. Bunların dışında bizzat Hârizm'den hünnap, kuru üzüm, susam, hazır giyim, halı, battaniye, çarşaf ihraç edilmekteydi. Semerkant'tan ihraç edilen malları ise şu şekilde ifade etmek mümkündür. Semerkandî denilen elbiseler, büyük bakır kazanlar, uzun boyunlu şişeler, çadır, at koşumu ve bukağı (Parlatır vd., 1988, s. 1:352). Fergana ve İsficâb Türklerinden satın alınan köleler, savaş aletleri, kılıçlar, bakır ve demir madeni gibi ürünler, hem Doğu'ya hem de Batı'ya ihraç edilmiştir (Mukaddesî, 2015, s. 336).

Önce Bizans daha sonra Müslüman Araplar zamanında Hindistan'dan ithal edilen tük ağacıyla, Mısır ve Suriye tersanelerinde gemi inşa edilmiştir. Hindistan'ın zümrüleri Arap Yarımadasına ithal edilirken karşılığında Afrika'nın fildişleri Uzak Doğu'ya gönderilmiş, Çin ve Hindistan'da bu malzemeden süs eşyaları imal edilmiş ve tekrar batı ülkelerine satılmıştır (Heyd, 2000, s. 41).

Çin ve Hindistan arasındaki deniz yolu ticaretinin gelişmesi, ticaretin deniz yoluna kaymasına sebep olmuştur. Her ne kadar karayoluyla yapılan ticaret hiçbir zaman kesintiye uğramamış olsa da zaman zaman Semerkant ve Horasan halkı Çin'e gitmek için Basra Körfezi'ne inmiş buradan gemilerle ürünlerini Uzak Doğu'ya götürmeyi tercih etmişlerdir (Kayaoğlu, 1985, s. 99). Aynı yol güzergâhı ile geri dönmeyi tercih eden bazı tüccarlar, Uzak Doğu'dan getirdikleri Çin ipeği ve Hint baharatını Horasan'a ve daha kuzeyde bulunan Buhara'ya taşımışlardır (Heyd, 2000, s. 42). Özellikle Hint baharatı, az masraflı ve yüksek gelir getirmesinin yanında kolay taşındığı için ithalatın en önemli kalemlerinden olmuştur (Pirenne, 2013, s. 162). On üçüncü yy. itibarıyla Avrupa'nın Doğu'dan ithal ettiği ürünler arasında pirinç, portakal, kayısı, incir, kuru üzüm, parfüm, tedavide ilaç olarak kullanılan ham madde, Hint bakkam ağacı ve kırmızı boya yer almıştır (Mantran, 1981, s. 129; Pirenne, 2013, s. 164).

Önceleri sadece Çin'in ürettiği bilinen endüstriyel kâğıdı, yedinci yüzyılda Semerkantlılar da öğrenmişlerdi. İlk çağlarda parşömen Asurlularda, palmiye yaprakları Hindistan'da, papirüs ise Mısır'da kullanılıyordu. Ancak onuncu yüzyıla gelindiğinde İslâm ülkelerinde parşömen ile birlikte palmiye yapraklarının kullanımı terk edilmiş ve her yerde kâğıt imalatı için değirmenler kurulmuştur (Mazaheri,

1972, s. 320). Dünya genelinde yazı malzemesinin yaygınlaşması zamanla Bergama Kütüphanesi'nin kurulmasına ve İskenderiye Kütüphanesi ile yarışır hale gelmesine sebep olmuştur. Bu çaba aynı zamanda insanlığı bir başka yazı malzemesi olan mürekkep icadına zorlamıştır (Çavuşoğlu, 2023, s. 243). Üflenerek veya kalıba dökülerek üretilen cam eşya Hûzistan, Mısır ve Suriye şehirlerinden bütün dünyaya ihraç edilmiştir. Cam eşyaların henüz o tarihlerde ithalat ve ihracatın önemli kalemlerinden olduğu bildirilmiştir. (Mazaherî, 1972, s. 321).

Buhara tüccarlarının Çin ile ilişkilerinin çok sıkı olduğu belirtilmiştir. Çin ile yoğun ticarî ilişkide bulunan Buhara, Çin'den gelen ipek kumaşları Hazar Denizi'nin hem kuzeyinden hem de güneyinden Avrupa'ya taşımıştır (Heyd, 2000, s. 5). Buhara, Müslümanlar tarafından fethedildiğinde tüccarlardan birinin hayatını kurtarmak için 5.000 parça Çin ipeği vermeyi teklif ettiği rivayet edilmiştir. Bu hadise Buhara, Semerkant ve Beykent'in Çin ile ne kadar yakın ticarî ilişki içerisinde olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir (Heyd, 2000, s. 43). Ancak onuncu yy. itibarıyla bu seferlerde belirgin şekilde azalma olduğu, bunun sebebi olarak artık ipek kumaşların İran'da üretilmesi gösterilmiştir. İpeğin İran'da üretilmesi zorlu, zahmetli ve tehlikelerle dolu Çin seyahatinden tüccarları kurtarmıştır (Heyd, 2000, s. 44). İran'daki ipek endüstrisi miladi altıncı yy. itibarıyla Sâsânîler zamanında önce Merv'de başlamış daha sonra Cürçân ile Taberistan'a yayılmıştır (Mazaherî, 1972, s. 334).

Avrupa'nın iki büyük ticaret pazarı olan Fransa ve Almanya'dan Çin ve Hindistan'a giden ürünler arasında hadım köleler, kadın ve erkek köleler, kürkler ve kılıçlar; Çin ve Hindistan'dan gönderilen ürünler arasında ise misk, sarısabır otu (Aloe vera), kâfur, tarçın vb. ürünler yer almıştır (Heyd, 2000, s. 138). Araştırmalar, pazarlardaki değişken fiyatları sebebiyle ticareti yapılan kadın ve erkek kölelerle ilgili olarak bazı karakter tahlillerinde bulunulduğunu ortaya koymuştur. Buna göre Hintli kadınlar halim selim ve çocuklara karşı şefkatli, Hintli erkekler ise becerikli ve zanaatkâr kişiliğe sahip iken, Sindli kadınların endamlı, saçları uzun ve çok iyi aşçı oldukları söylenmiştir. En iyi şarkıcı kadınlar Medine'de alıcı bulurken, zenci köle kadınların hiçbir şeye aldırış etmediği, danstan başka bir şey bilmedikleri, dişleri güzel ancak koltuk altlarının pis koktukları rivayet edilmiştir. Habeşli kölelerin hırsız oldukları, Türk kadınlarının güzel ve sevimli oldukları; tenlerinin beyaz, gözlerinin çok tatlı olması yanında temiz ve güzel yemek pişirdikleri nakledilenler arasındadır. Bizanslı kadın kölelerin çok zeki ve itaatkâr ama işlerini yaparken savsaklayıcı oldukları, Bizanslı erkek kölelerin ise idarecilik noktasında iyi kâhyalık yaptıklarını bildirilmiştir (Mazaherî, 1972, s. 365). Bu bilgilere sahip olan köle tüccarlarının, pazarlarda köle alışverişi esnasında aldanma riskini kendileri adına en aza indirdiklerini söylemek yanlış bir tespit olmayacaktır.

Sonuç

Milletlerin güçlü ve müreffeh devletler kurmalarında ve medeniyetlerin gelişmesinde pek çok sebep vardır. Bu sebepler arasında ticarî faaliyetler çok önemli yer tutmaktadır. Orta Çağ'da Batı dünyası karanlık çağı yaşarken İslâm medeniyeti onlara göre çok müreffeh bir hayat sürmüştür. Bunun temel sebeplerinden birinin bu dönemde dünya ticaret yollarının Müslümanların elinde bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Devletler kurulurken sadece silah gücüyle o devletin ayakta tutulamayacağını çok iyi bilen Hz. Peygamber de Medine'de İslâm devletini kurarken bir taraftan ekonomik ve ticarî faaliyetleri diğer taraftan komşuları ile ilişkileri en üst düzeyde tutmaya gayret etmiştir. Hz. Peygamber'den sonra gerek Hulefâ-yi Râşidîn gerek Emevîler ve Abbasîler, gerek sonra kurulan İslâm devletleri de bu hususiyete önemle dikkat etmişlerdir. Tarihi İpek Yolu'nun bulunduğu Horasan ve Mâverâünnehir'e sahip olan Müslümanlar doğu-batı, kuzey-güney eksenli ticaret yollarının kesiştiği kavşaklara özen göstermişler, bu yolları korumak adına muntazam birliklerle ticaret yollarını sürekli kontrol altında tutarak emniyetini sağlamaya gayret göstermişlerdir. Ayrıca Müslümanlar yolların güvenliğini ve bakımlarını kontrol etmekle kalmamışlar, yol güzergâhı üzerine kervansaraylar, hanlar ve ribatlar inşa etmişler, yolcuların ve kervanların güvenliğini en üst düzeyde sağlamaya gayret göstermişlerdir.

Bu sayede Mâverâünnehir bölgesinde bulunan gelişmiş ekonomiye sahip şehirlerin pamuklu, ipekli kumaşları, çeşitli madeni eşyalar ve silahları, Batı'ya ve diğer İslâm şehirlerine sevk edilmiştir. Aynı

şekilde bölgenin gümüş işleri ve kumaşları, dokumaları ve seccadeleri, eyer koşumları, satenleri, diğer kitalarda aranır olmuştur. Bunun yanında Çin'in ipeği, kâğıdı, porseleni, madenleri, Hindistan'ın baharatları ve süs eşyaları, Batı'ya; Batı'nın fildişi, zenci ve Slav kökenli köleleri gibi kendine has ürünleri Doğu'ya rahat ve güvenlik içerisinde ulaştırılmıştır. Mâverâünnehir'den Horasan'a, Horasan'dan İran ve Anadolu'ya, buradan Avrupa'ya Uzak Doğu'yu bağlayan yollar, Doğu ve Batı âlemini bir anlamda birbirine yakınlaştırmıştır. Hindistan ve Çin'den yola çıkan ticaret erbabı bahsi geçen yol güzergâhından Anadolu'ya gelmiş, Anadolu'dan gerek kuzeyden gerek güneyden limanlar vasıtasıyla Avrupa'nın en ücra köşesine kadar güven içerisinde ürünlerini taşımıştır.

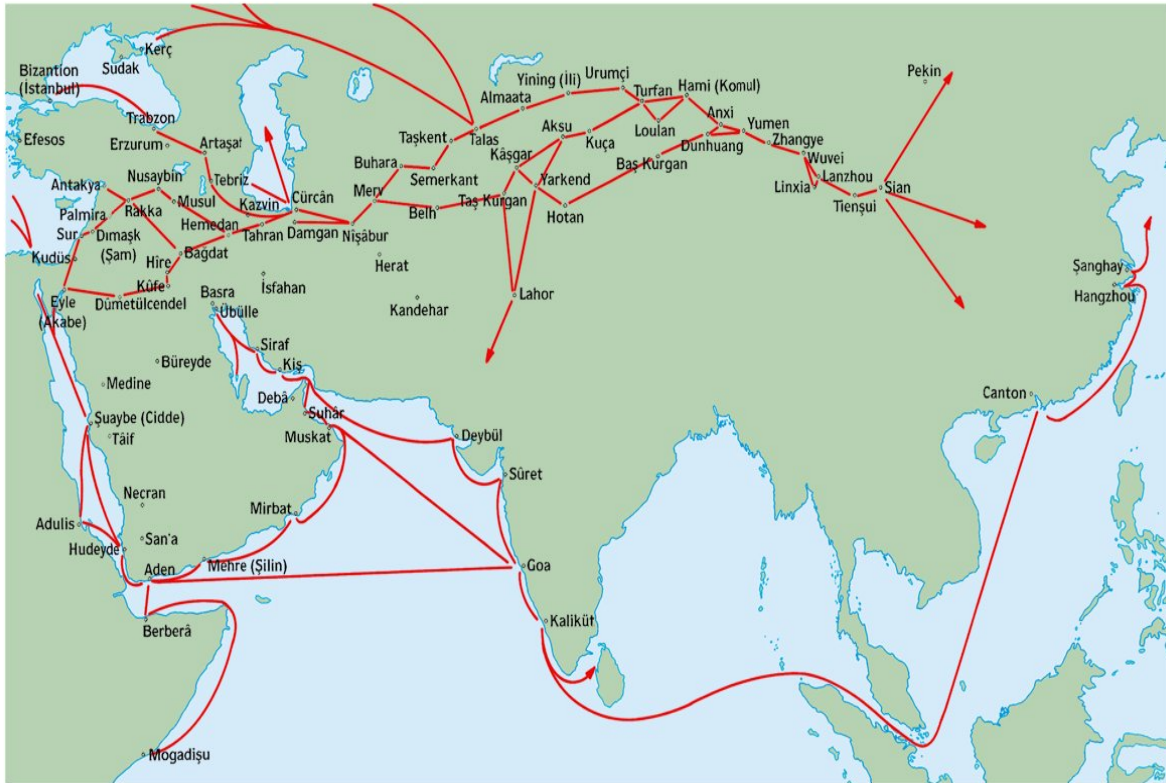
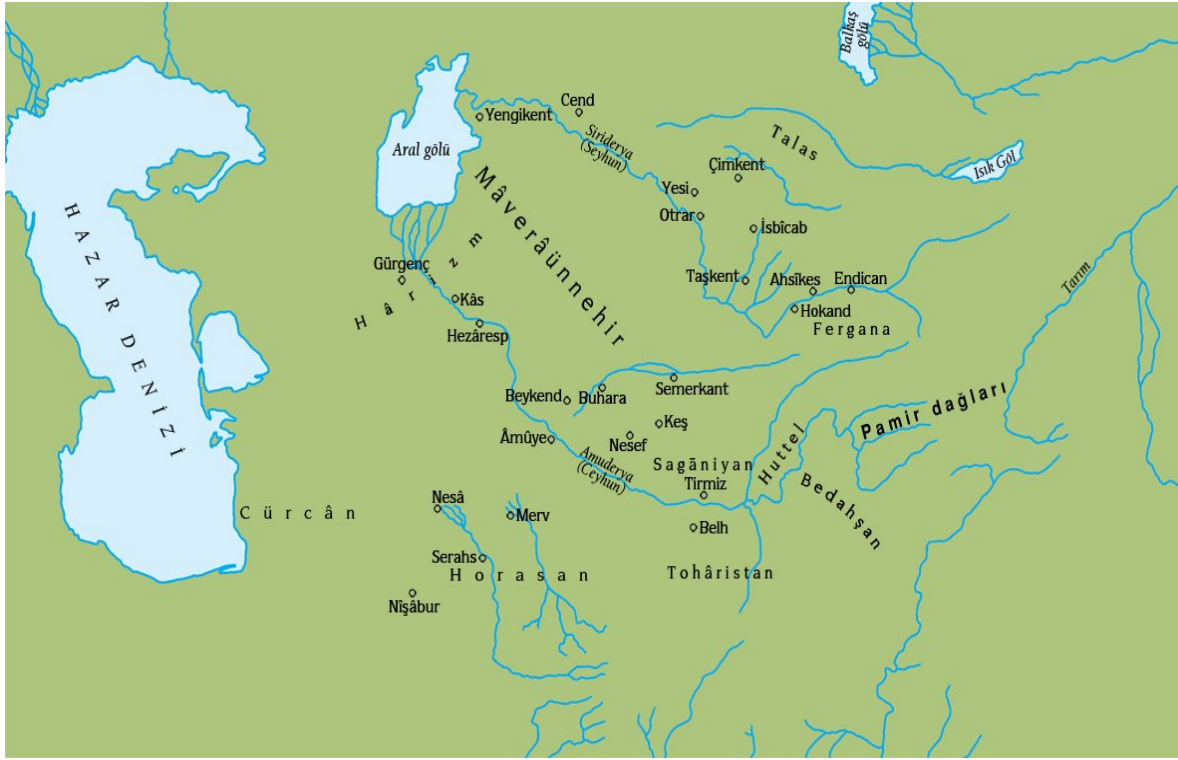
Avrupa'nın uç noktası sayılan Fransa veya Almanya'dan yola koyulan bir kervan Karadeniz'in kuzeyinden Volga bölgesini takip ederek Çin'e ulaşırken isteyen tüccar, Kuzey Afrika'yı takip ederek Mısır, Suriye ve İran üzerinden Mâverâünnehir'e ve oradan Çin'e ulaşmıştır. Kostantiniye tüccarları ise Anadolu topraklarından geçerek Mâverâünnehir üzerinden Çin'e varmıştır. Aynı yolu takip eden kervanlar belli kavşak noktalarından ayrılarak yine Hindistan'a ulaşmıştır. Buralarda ticarî faaliyetlerini gerçekleştiren tüccar sınıfı isterse aynı yolu takip ederek geldiği yere dönebilmiştir. Bir tacir yol üzerinde Mâverâünnehir bölgesindeki büyük şehirlerden dilediğine uğramış, gerektiğinde ticarî faaliyetini burada tamamlamıştır. Şehirlerarasındaki yol geçişleri buna imkân tanımıştır.

Tarihi İpek Yolu ve bu yola bağlı tali yollar üzerindeki ticarî hareketlilik, kültürel anlamda mimarinin de gelişmesine katkı sunmuş, yol güzergâhında ticaret erbabının rahat edebilmesi için hanlar, ribatlar ve kervansaraylar inşa edilmesine sebep olmuştur. Bahsi geçen mimari yapılarda ticaret erbabının yatakhane ve yemekhane dışında ticarî eşyasının konulacağı depolar gibi her türlü ihtiyacı düşünülmüştür. Tüccarlarla birlikte hareket eden Müslüman ilim adamları da zaman zaman bu ticaret yollarında seyahat etmiş, uğradıkları bölgelerde İslâm'ı tebliğ ederek bölgenin İslâmlaşmasına önemli katkı sunmuştur.

İpek Yolu'nun olmadığı tarihlerde dahi Doğu ile Batı arasında ticarî ilişki olmuştur. Zaman sadece bu ilişkiyi her iki tarafın menfaatine güçlendirmiştir. Öyle ki zaman zaman yol güzergâhında meydana gelen savaşlar dahi bu ticareti durduramamıştır. Çünkü İthalat ve ihracat Doğu ile Batı'ya büyük katma değer sunmuştur. Bölge sakinlerinin tüccarları diğerinin ürünleriyle zenginliklerini artırmışlardır. Doğu ve batı eksenli taşınan emtia, zaman içerisinde bu ürünlerin bölge şehirlerinde depolanmasına, böylece ticaretin bu şehirlere kaymasına, dolayısıyla bölge insanının çok müreffeh bir yaşam sürmesine imkân sunmuştur. Ayrıca bu durum bölgede ticarî hareketlilikle birlikte gelen zenginlik yanında ilmî ilerleme ve gelişmeye de fırsat tanımıştır.

Başlangıcı milattan önceki asırlara kadar uzanan Doğu ile Batı arasındaki ticaret her zaman önem arz etmiş, bu önemine binaen güzergâh üzerindeki ülkeler, Doğu ile Batı arasındaki yol güzergâhlarına sahip olabilmek adına birbirleriyle savaşmış ve bu uğurda binlerce vatandaşını feda etmiştir. Geçmişte hâkimlerine büyük ekonomik imkânlar ve imtiyazlar sunan bu yollar, modern çağda da benzer kazanımları sağlamaktadır. Tarihte kervanlarla yürütülen ticari faaliyet, günümüzde Doğu'dan Batı'ya, aynı şekilde Batı'dan Doğu'ya hareket eden ticaret trenleri vasıtasıyla kesintiye uğramadan Manş Denizi'ni aşmakta İngiltere'nin başkenti Londra'ya geçebilmekte Doğu ile Batı arasındaki ticaret aynı canlılığını sürdürmektedir. Geçmişte büyük ekonomik öneme sahip olan, günümüzde bu ekonomik değeri koruyan modern İpek Yolu'nun, önemini gelecekte de koruyacağı mümkün görünmektedir.

EK:



Harita 1: Mâverâünnehir Bölgesinin Haritası: (Özgüdenli, 2003, s. 177)

Harita 2: Tarihi İpek Yolu Haritası: (Bozkurt, 2000, s. 170)

Kaynakça

Akbulut, D. A. (1984). Arap Fütuhâtına Kadar Maveraünnehir ve Horasan'da Türkler (MÖ II-MS VII. yy.) [Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

- Algül, H. (1991). İslâm Tarihi (1-4). Gonca Yayınevi.
- Altungök, A., & yıldırım, T. (2014). Erken Ortaçağlarda Siraf Liman Kentlerinin İran Körfezi Açısından Önemi. *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, 2, 14-29.
- Apak, A. (2016). Anahatlarıyla İslâm Tarihi-3 Emevîler Dönemi (12. bs, C. 3). Ensar Neşriyat.
- Aydınlı, O. (2001). Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi [Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydınlı, O. (ts.). Mâverâünnehir'in Tarihî, Siyasî, İlmî ve Kültürel Yapısı. İçinde İslam Düşüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir. Ensar Neşriyat.
- Bahriye Üçok. (1968). İslâm Tarihi Emevîler-Abbasîler. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Barthold, V. V. (1990). Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (H. D. Yıldız, Ed.). Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Belâzürî, A. b. Y. (1987). Fütûhu'l-büldân. Müessesetü'l-Maârif.
- Bozkurt, N. (2000). İpek Yolu. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C. 22, ss. 369-373). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çavuşoğlu, M. (2023). Hz. Peygamber Dönemi'nden Emevîlerin Yıkılışına Kadar Denizcilik. Kitap Dünyası Yayınları.
- Eco, U. (Ed.). (2014). Ortaçağ -Barbarlar, Hıristiyanlar, Müslümanlar- (L. T. Basmacı, Çev.; 2. bs). Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Gibb, H. A. R. (2005). Orta Asya'da Arap Fetihleri (H. Kurt, Çev.). Çağlar Yayınları.
- Günaltay, M. Ş. (1341). Mufassal Türk Tarihi (2. bs, C. 5). Matba-i âmire.
- Halaçoğlu, Y. (1995). Fersah. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C. 12, s. 412). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Heyd, W. (2000). Yakın Doğu Ticaret Tarihi (E. Z. Karal, Çev.; 2. bs). Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Islam, A. (2010). Arab Navigation In The Indian Ocean Before European Dominance In Southand Southeast Asia: A Historical Study. *The Journal of the Friends' Historical Society*, 56(2), 7-23.
- İbn Battûta, E. A. (2004). İbn Battûta Seyahatnâmesi (M. S. Koz, Ed.; A. S. Aykut, Çev.; 2. bs, 1-2). Yapı Kredi Yayınları.
- İbn Havkal. (2014). 10. Asırda İslâm Coğrafyası (R. Şeşen, Çev.). Yeditepe Yayınevi.
- İbnü'l-Esîr, İ. E.-H. (2012). El-Kâmil fi't-târîh (1-10). Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.
- İstahrî, İ. b. M. (2004). El-Mesâlik ve'l-memâlik. Dâru Sâdır.
- Kalkaşendî, E.-A. A. b. A. (1914). Kitâbü Subhu'l-a'sâ (1-14). Dâru'l Kütübi'l-Hudeyviye.
- Kayaoğlu, İ. (1985). İslâm Kurumları Tarihi (2. bs). Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Koyuncu, M. (2013). Velid I. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C. 43, ss. 30-31). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Lemerle, P. (1994). Bizans Tarihi (G. Üstün, Çev.). İletişim Yayınları.
- Mâhir, S. (1967). El-Bahriyye fi Mısri'l-İslâmiyye ve âsârüha'l-bâkıyye. Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye.
- Mantran, R. (1981). İslâmın Yayılış Tarihi (VII-XI. Yüzyıllar) (İ. Kayaoğlu, Çev.). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Mazaherî, A. (1972). Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları (B. Üçok, Çev.). Varlık Yayınevi.
- McHugo, J. (2021). Arapların Kısa Tarihi (C. Tomar, Ed.; S. Genç, Çev.). Yeditepe Yayınevi.
- Muhsin, N. S. (2013). El-Bahriyyetü'l-İslâmiyye ve devruhâ fi muhâvelâti fethi'l-Kostantiniyye hılâle asri'l-Ümevî (41-132/661-750). *Mecelletü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, 2013(34), 189-215.
- Mukaddesî, M. b. A. (2015). İslâm Coğrafyası (Asenü't-Tekâsîm) (A. Batur, Çev.). Selenge.
- Özbayraktar, A. (2014). Abbasîlerin İlk Döneminde Mâverâünnehir [Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özgüdenli, O. G. (2003). Mâverâünnehir. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C. 28, ss. 177-180). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Parlatır, İ., Gözaydın, N., Zülfikar, H., Aksu, B. T., Türkmen, S., & Yılmaz, Y. (1988). TDK Türkçe Sözlük (8. bs, 1-2). Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- Pirenne, H. (2013). Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi (U. Kocabaşoğlu, Çev.; 6. bs). İletişim Yayınları.
- Pirenne, H. (2014). Ortaçağ Kentleri Kökenleri ve Ticaretin Canlanması (Ş. Karadeniz, Çev.; 13. bs). İletişim Yayınları.
- Sarıçam, İ., & Erşahin, S. (2018). İslâm Medeniyeti Tarihi (11. bs). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Taberî, E. C. M. b. C. (1967). Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk (2. bs, 1-11). Dâru'l-Maârif.
- Usta, A. (2009). Sâ mânîler. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C. 36, ss. 64-68). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Vloten, G. V. (1986). Emevî Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şîâ ve Mesîh Akîdeleri Üzerine Araştırmalar (M. S. Hatipoğlu, Çev.). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ya'kûbî, A. b. E. Y.(2001). El-Büldân. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ya'kûbî, A. b. E. Y.(2010). Târîhu'l-Ya'kûbî (1-2). Şeriketü'l-Âlemî.
- Yâkût el-Hamevî, E. A. Ş. Y. b. A. el-Bağdâdî er-Rûmî. (1977). Mu'cemü'l-büldân (1-5). Dâru Sâdır.
- Yıldırım, T., & Altungök, A. (2014). Erken Ortaçağlarda Übülle Liman Kentinin İran Körfezi Açısından Önemi. Turkish Studies- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 9(4), 1185-1197.
- Yüksel, A. T. (1999). Fütûhu'l-Büldân'a Göre Fetihlerden Sonraki Faaliyetler,. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9(9), 45-79.

ALMAN ORYANTALİST WILFERD MADELUNG'E GÖRE MAVERAÜNNEHİR'DE MÜRÇİE VE HANEFİLİĞİN YAYILMASI VE ANADOLU'YA GEÇİŞİ

Öğr. Gör. Dr. Şenol ÇAKMAK¹

Öz

Mezheplerin ortaya çıkışı, gelişim süreci ve farklı coğrafyalara geçişi gibi konular Müslüman İslâm mezhepleri tarihçileri yanında Batılı oryantalist tarihçilerin de araştırma yaptıkları konulardandır. Özellikle erken dönem İslâm düşünce ekollerinden Mürchie'nin Hanefiliğin gelişim sürecindeki rolü ve Mürchie düşüncesinin ve Hanefiliğin Maveraünnehir coğrafyasında yayılması, İslâm mezhepleri ile ilgili araştırmacılar yapan bazı oryantalistlerin araştırmalarına konu olmuştur. Bu çalışmada, Alman oryantalist Wilferd Madelung'un ilgili eserlerinde Maveraünnehir'de Mürchie ve Hanefiliğin yayılması ve Anadolu'ya geçiş süreci hakkında verdiği bilgiler ele alınmıştır. Madelung'un sunduğu bilgiler ve değerlendirmeler doküman analizi ile tespit edilerek tasvirî yöntemle aktarılmıştır. Madelung'un bir Batılı gözüyle sunduğu bilgilerin Türkiye toplumunun büyük çoğunluğunun mensubu olduğu Hanefilik mezhebinin Anadolu'da yayılışının tarihsel sürecini açıklama bağlamında önemli taşıdığı düşünülmüştür. Madelung'un ilgili eserlerinde Mürchie ile Hanefiliği özdeşleştirerek aktardığı; Hanefilik mezhebinin önce Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde yayıldıktan sonra Selçuklu Türklerinin batıya yönelen fetihleri ve Maveraünnehirli Hanefî âlimlerinin medreselere ve dinî görevlere tayin edilmesi aracılığıyla Anadolu'ya geçtiğine dair tespitlerde bulunduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: *Kalam, Mezhepler, Mürchie, Hanefilik, Maveraünnehir, Anadolu, oryantalist, Wilferd Madelung*

The Spread of Murji'ah and Hanafism in Transoxiana and Its Transition to Anatolia According to German Orientalist Wilferd Madelung

Abstract

Topics such as the emergence, development process, and transition to different geographies of schools of thought have been studied by Muslim historians as well as Western Orientalist historians.. Particularly, the role of Murji'ah, an early Islamic school of thought, in developmental process of Hanafism, and the spread of Murji'ah thought and Hanafism in the region of Transoxiana, have been subjects of research undertaken by some Western Orientalist researchers studying Islamic sects and schools of thought. This study aims to examine the information and evaluations regarding the spread of Murji'ah and Hanafism in Transoxiana and the process of their transition to Anatolia provided by German orientalist Wilferd Madelung in his relevant works. The information and evaluations presented by Madelung were identified through document analysis and conveyed through descriptive method. The information Madelung provides from a Western perspective, regarding the spread of Hanafism in Transoxiana and its transition to Anatolia, has been considered significant with respect to explaining the historical process of the Hanafi school's dissemination in Anatolia to which the great majority of Turkish community belong. It has been observed that Madelung associated Murji'ah with Hanafism in his related woks, suggesting that after spreading in the regions of Khurasan and Transoxiana, Hanafism later reached Anatolia through the westward conquests of Seljuk Turks and the appointment of Hanafi scholars from Transoxiana to madrasas and religious posts.

Keywords: *Kalam, Islamic Sects, Murjiah, Hanafism, Transoxiana, Anatolia, Orientalist, Wilferd Madelung*

Giriş

Mürchie, "İslâm'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkıp ılımlı ve uzlaşmacı fikirleriyle tanınan itikadî ve siyasî bir fırka" olarak tanımlanır. Mürchie kavramının kökeni ile farklı görüşler ileri sürülmüşse de kelimenin "ertelemek, sonraya bırakmak" anlamına gelen "irca" kavramından türetildiği fikri tercih edilmektedir. Hakkında çeşitli tanımların yapıldığı Mürchie, "siyasî ve itikadî bir fırka olarak Hz. Osman

¹ Fırat Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu / Yabancı Diller Ana Bilim Dalı

ve Ali başta olmak üzere, büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakıp, mânevi sorumlulukları hakkında fikir beyan etmeyen topluluklara verilen ortak bir isim" olarak görülür (Kutlu, 2006, s. 41).

İlk Mürcî fikirlerin irca düşüncesini benimseyenler arasında başta gelen Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/693) hayatının sonlarına denk gelen dönemde h. 60/m. 680'li yıllarda oluşmaya başladığına yönelik değerlendirmeler yapılmıştır. İlk Mürcie'yi oluşturan tarafsızlar, Şam, Mısır ve Basra'da mevcut olmakla birlikte Mekke ve Medine'de yoğun olarak bulunmuşlardır. Mürcie'nin tarih sahnesine çıkışı; Nâşi el-Ekber, Nevbahtî, Sa'd b. Abdullah el-Kummî ve İbn Asâkir gibi bir kısım yazarlar tarafından Hz. Osman'ın öldürülmesinin ardından meydana gelen iç savaşlara kadar götürülse de Sâlim b. Zekvâ'nın *Sîre'si* ve Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'nin *Kitâbü'l İrca* adlı eseri ışığında yapılan değerlendirmelere göre Mürcie'nin doğuşu hicrî 60-75 (m. 680-694) yıllarında gerçekleşmiştir (Kutlu, 2006, s. 42).

Hanefilik ise; hicri ilk iki yüzyılda Kûfe merkezli olarak Irak bölgesinde başlayan ve giderek yaygınlaşan Irak fıkıh ekolünün (ehl-i rey), bu ekolün metodolojii, doktrin ve sistematığının oluşmasında en büyük paya sahip bulunan Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nisbetle Hanefiyye (Hanefî mezhebi) olarak anılan dört büyük Sünnî fıkıh mezhebinden biridir. Bu mezhebe mensup olan fakihler ile bu mezhebin görüşleriyle hareket eden kişilere de Hanefî denilmiştir (Bardakoğlu, 1997, s. 1). Hanefilik; Kûfe'de doğmuş, Ebû Hanîfe'nin ders halkasında teessüs etmiş, onun vefatı üzerine mezhebe mensup âlimler onu Bağdat'ta öğrenip öğretmeye devam etmişlerdir. Hanefî mezhebinin İmam Ebû Hanîfe, talebeleri ve onların talebelerinin öğretim ve tedvin faaliyetleri, bunun yanında Abbasî Devleti'nin kâdilkudatlık ve resmi mezhep uygulaması vs. etkenler sonucunda Irak bölgesinde teşekkül etmesinin ardından Orta Asya ve Hint alt kıtasında benimsenip yayıldığı bilinmektedir (Özel, 2020, s. 61). Hanefilik; İslam topraklarının birçok yerine yayılmış, Irak, Suriye, Mısır, Anadolu, Mâveraünnehir bölgelerinde benimsenmiş, daha sonra bu hudutları da aşarak Hint ve Çin coğrafyasında yaşan Müslümanların da yegâne mezhebi olmuştur (Ebû Zehra, 2021, s. 497).

Türkler 10. Yüzyıldan itibaren tedricen kitleler halinde Müslümanlığı kabul ettikleri zaman, önce Mâveraünnehir'deki Sünnî İslam çevreleriyle temasta bulduklarından bölgede en yaygın mezhep olan Hanefiliği benimsemişlerdir. Bu nedenle bazı Türk toplulukları ve devletleri müstesna olmak üzere tarihte kurulan Türk devletlerinde idareciler, tabii olarak halkın çoğunluğunu göz önünde bulundurmuş ve dinî siyasetlerini bu çoğunluğun tercihleri istikâmetinde belirlemişlerdir (Özel, 2020, s. 61).

Mezheplerin ortaya çıkışı, gelişim süreci ve farklı coğrafyalara geçişi gibi konular Müslüman İslâm tarihçileri ve mezhepler tarihi araştırmacıları yanında Batılı oryantalist tarihçi ve araştırmacıların da üzerinde çalışmalar yaptıkları konulardandır. Özellikle erken dönem İslâm düşünce ekollerinden Mürcie'nin dört büyük İslâm fıkıh mezhebinden birisi olan Hanefiliğin gelişim sürecindeki rolü ve Mürcie düşüncesinin ve Hanefiliğin Maveraünnehir coğrafyasında yayılması, İslâm mezhepleri ile ilgili araştırmacılar yapan bir kısım oryantalistlerin münhasıran yaptıkları araştırmalara konu olmuştur. Hz. Muhammed'den sonra hilafet müessesinin oluşumu; Şia'nın kollarından Fatımîler, Karmatîler, Zeydiler, İsmailîler ve Haricîlerden İbadiler gibi İslâm bünyesinde ortaya çıkan birçok itikâdî ve siyasi nitelikli mezhepler hakkında araştırmalar yapmış olan Alman oryantalist Wilferd Madelung, Mürcie ve Hanefilik mezhepleri üzerinde de araştırmaları olan Batılı araştırmacılarından birisidir. Bu çalışmada akademik kariyeri süresince çalışmalarını İslâm'ın erken döneminde ve genel olarak Ortaçağ'da dinî, entelektüel ve siyasi hareketler üzerine yoğunlaştıran Wilferd Madelung'un Mürcie, Hanefilik ve Maturidikle ilgili olarak kaleme aldığı eserlerinde Mâveraünnehir'de Mürcie ve Hanefiliğin yayılması ve Anadolu'ya geçiş süreci hakkında verdiği bilgiler incelenecektir.

1. Wilferd Madelung'un Hayatı ve Eserleri Hakkında²

Wilferd Ferdinand Madelung 26 Aralık 1930 tarihinde Stuttgart, Almanya'da doğmuştur. İlk ve Orta öğrenimini Stuttgart'ta yapmış, II. Dünya Savaşı sonrasında 1947 yılında ailesiyle Amerika Birleşik

² Bu bölümde aktarılan bilgiler şu web kaynaklarından derlenmiştir:

(BirthStuttgart ve diğerleri, t.y.; "In Memoriam", t.y.; "Wilferd Madelung", 2024a; "Wilferd Madelung", 2024b)

Devletleri'ne göç etmiştir. Madelung'un havacılık mühendisi olan babası, roketler üzerine olan uzmanlık kariyerini Amerika'da devam ettirmiştir. Wilferd 1951 yılında Washington D. C.'de bulunan Georgetown Üniversitesi'nde lisans öğrenimine başladıktan sonra 1952 yılında Arap Dili Edebiyatı ve İslâm Tarihi alanlarında öğrenim görmek üzere gittiği Kahire'de 1 yıl kalmıştır. Yüksek öğrenimini Almanya'da devam ettiren Madelung, Hamburg Üniversite'sinde yaptığı "Karmatîler ve Fatimîler Arasındaki İlişkiler ve İmamet Öğretileri" başlıklı doktora çalışmasını 1957 yılında tamamlamıştır. Madelung, 1958-1960 yılları arasında Bağdat'ta Alman Kültür Ateşeliği'nde görev almıştır. Kariyerini akademide devam ettiren Madelung, ABD'ye döndükten sonra 1963 yılında Texas Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak çalışmaya başlamış, daha sonra Chicago Üniversitesi'nde 1964-1965 yıllarında Dr. Öğretim Üyesi, 1966 - 1968 arasında Doçent, 1969 - 1978 yılları arasında İslam Tarihi Profesörü olarak çalışmıştır. Daha sonra İngiltere'ye göç eden Madelung 1978-1998 yılları arasında Oxford Üniversitesi'nde İslam Tarihi Profesörü olarak çalışmıştır. 1978 yılında St. John's College'ın üyesi ve Laudian Arapça Profesörü olmuştur. Avrupa İslam araştırmalarının en prestijlisi olarak görülen Oxford Üniversitesi ve ona bağlı Oryantalist Araştırmalar Enstitüsü'ndeki kürsüde 1998 yılında emekli olana kadar çalışmıştır.

Çalışmalarının ağırlık noktasını erken dönem İslam tarihi ve mezhepleri üzerine yoğunlaştıran Madelung, özellikle Şia ve alt grupları ve Hârici alt gruplarından olan İbadîler üzerine araştırmalar yapmıştır. *Journal of Arabic and Islamic Studies* dergisi de dâhil olmak üzere çeşitli akademik dergilerin editöryal kurullarında görev almıştır.

Kariyeri boyunca çok sayıda onur ödülü almış olan Madelung, Beyrut Amerikan Üniversitesi ve Toronto Üniversitesi gibi pek çok akademik kurumla misafir profesör olarak öğretimde bulunmuş, alanda dikkat çeken uzmanlığı vesilesiyle 1999'da İngiliz Sosyal Bilimler akademisi olan British Academy üyeliğine seçilmiş ve yine aynı yıldan vefatına kadar Londra'daki İsmailî Araştırmalar Enstitüsünde (Institute for Ismaili Studies) kıdemli araştırmacı olarak görev yapmıştır. Madelung'un Hz. Peygamber sonrası hilafet müessesinin başlangıcından Şia, Mutezile ve Haricilik mezheplerine, Şii fırkalardan Zeydilik, İsmailiyye ve Hârici fırkalarından İbadîlere kadar çeşitli konuları ele alan çalışmaları bulunmaktadır. İslam ve İran Araştırmalarına katkılarından dolayı İran Kültür ve İslâmî İrşad Bakanlığı tarafından 2013 yılında Madelung'a Uluslararası Farabi Ödülü verilmiştir. Oryantalistler tarafından yayımlanan İslam Ansiklopedisi'nin baş redaktörlük görevi ile birlikte 130 ansiklopedisi maddesi kaleme alan, 15 kitap, 60 kitap bölümü çalışması ve 160 kitap değerlendirmesi yapmış olan Madelung 9 Mayıs 2023 tarihinde 92 yaşında ölmüştür.

Madelung'un eserlerinden bazıları şunlardır: *The Succession to Muhammad* (1997) Madelung'un en ünlü eseri olup Hz. Muhammed'den sonra hilafet konusu ile ilgili tartışmalarda Şia'nın bakış açısını doğru şekilde yansıtan çığır açıcı bir çalışma olarak görülmüştür. Bir diğer eseri olan *Arabic Texts Concerning The History of The Zaydi Imams of Tabaristan, Daylaman and Gilan* (1987) Tabaristan, Deylem ve Geylan bölgelerindeki Zeydî İmamlarının tarihi hakkındaki Arapça metinlerle ilgilidir. 1988 tarihli *Religious Trends in Early Islamic Iran* çalışması, İran'ın İslamlaşma sürecindeki dini eğilimleri ele alır. Madelung *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam* (1992) adlı eserinde ise Orta Çağ İslam dünyasındaki etnik ve dinî hareketlerle ilgili bilgiler sunmuştur. Madelung, Orta Çağ İslam dünyasındaki mezhepler ve fırkalarla ilgili yazılarını ise *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (Ashgate Variorum, 1985) adlı çalışmasında derlemiştir. Bunlardan başka Madelung'un İsmailikle ilgili olarak *An Ismaili Heresiography* (Leiden, 1998) adlı bir ortak çalışması, Fatimîlerin ortaya çıkış süreci hakkında *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness* (I.B. Tauris, 2000) ve Zeydîlerin inanç öğretileri ve İmam Kasım b. İbrahim hakkında *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Walter De Gruyter Incorporated, 2002) isimli çalışması bulunmaktadır.

Madelung'un bu çalışmada incelenecek olan Mürcie ve Hanefiliğin Maveraünnehir'de yayılışı ve Anadolu'ya geçişi konusu ile doğrudan ilgili olan üç çalışması bulunmaktadır. Bunlardan birincisi olan "The Early Murji'a in Khurâsân and Transoxania and the Spread of Hanafism" isimli makalesinde Madelung, Horasan ve Maveraünnehirde ilk Mürcie ve Hanefiliğin yayılışını ele almıştır. Bu makale

Madelung'un Edinburg'da 1980 yılında Avrupa Arap ve İslâm Araştırmacıları Birliği'nin (UEAI) düzenlediği 10. kongrede sunulan bildiriye dayanmaktadır ve *Der Islam* dergisinde (Band: 59, Heft 1, 32-39 (1982) ve daha sonra Madelung'un bir kısım makelelerini derlediği *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (Ashgagte Variorum (Part III, 1999) adlı eserinde yayımlanmıştır. Makale Sönmez Kutlu tarafından "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie Hanefiliğinin Yayılışı" şeklinde Türkçeye çevrilmiş ve *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (Haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat: Ankara, 2003, 79-87) adlı kitap çalışması içinde yayımlanmıştır.

Madelung'un konuyla ilgili ikinci çalışması "The Westward Migration of Hanafi Scholars from Central Asia in the 11th to 13th Centuries" adlı makalesidir. Bu makalede Madelung, Hanefiliğinin Orta Asya'da yayılışına dair özlü bilgiler aktardıktan sonra 11. 13. Yüzyıllar arasında Orta Asya'dan Hanefi âlimlerin batıya göç etme sürecini incelemiştir. Makale ilk olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde (2002, 2, 41-55) daha sonra Madelung'un öğrencisi Sabina Schmidtke tarafından derlenen *Studies in Medieval Muslim Thought and History* (ed. Sabine Schmidtke, London and New York: Routledge, 2013, Part VIII) adlı eserde yayımlanmıştır. Bu makale de yine Sönmez Kutlu tarafından "11.-13. Asırlarda Hanefi Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü" başlığıyla Türkçeye çevrilmiş ve *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (Haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat: Ankara, 2003, 369-383) adlı eser içerisinde neşredilmiştir.

Madelung'un Hanefi mezhebinin gelişim ve yayılım sürecine dair değerlendirmeler yaptığı üçüncü çalışması ise "The Spread of Maturidism and the Turks" adlı makalesidir. Bu makale Madelung'un 1968 yılında gerçekleştirilen Arap ve İslam Araştırmaları 4. Kongresinde sunduğu bildiriye dayanmaktadır. İlk olarak kongre bildiri kitabında (*Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa 1968*. Leiden: E. J. Brill, 1971, 109-168) yayımlanan bu çalışma da Madelung'un daha önce sözü edilen *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (Ashgagte Variorum, Part II, 1999) adlı eseri içerisinde yayımlanmıştır. Matüridilikle ilişkisi bağlamında Hanefiliğinin Türkler arasında yayılışına dair bilgiler içeren bu çalışm Muzaffer Tan tarafından "Matüridiliğinin Yayılışı ve Türkler" şeklinde Türkçeye çevrilmiş ve diğer çalışmaların da dâhil edildiği *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (Haz. Kitabiyat: Ankara, 2003, 305-368) adlı eser içerisinde yayımlanmıştır.

2. Horasan ve Mâveraünnehirde Mürcie ve Hanefiliğinin yayılışı

Madelung, Horasan ve Mâveraünnehirde Mürcie ve Hanefiliğinin yayılışı konusunu ele aldığı 1980 tarihli bildiride Mürcie'nin kaynakları ve doğuşuyla ilgili yapılan çalışmalardaki gelişmelere ve Mürcie'nin İkinci Fitne hadisesi ve Muhtar es-Sekâfi liderliğinde gerçekleşen Şia isyanı neticesinde ortaya çıktığına değinerek söze başlar ve Mürcienin ortaya çıkış tezini açıklar. Buna göre Mürcie'nin asıl tezi; "ilk iki halife Ebû Bekir ve Ömer'in idaresini şartsız kabul ederken Osman ve Ali'nin durumuyla ilgili kararın Allah'a bırakılması gerektiği" şeklindedir. O, böylece Basra ve Kufe'de yayılan ilk Mürcie'nin dört halifeden herhangi birine yöneltilen suçlamaları reddederek İslam toplumun birliğini sağlamayı hedeflediğini ve Emevi Devleti'yle açıkça uzlaşma çabaları gösterdiklerini beyan eder. Ancak onların Emevilere destekleri şartsız olmadığı için Emevi valilerinden Haccac'a karşı ayaklanan Abdurrahman b. El-Eş'as ve Halife II. Yezid'e karşı Yezîd b. El-Muhelleb'in başlattığı isyan hareketlerine katılmışlardır (Madelung, 2003a, s. 79).

Madelung bu konu hakkındaki makalesinin amacının, Mürcie'nin tarihinde ikinci aşama olarak tanımlanabilecek döneme ait tezahürlerle birlikte onların Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerindeki faaliyetlerini incelemek olduğunu ifade eder ve bu faaliyetleri "bölgedeki Müslüman olanların (mühtediler) eşitliği ve Emevi yönetiminin onlardan zorla almaya devam ettiği cizyeden³ muaf tutulmaları

³Burada Madelung'un Emeviler döneminde Mürcie faaliyetleri kapsamında dikkat çektiği Horasan bölgesindeki mevâliden alınan cizyenin Emevilerin hükmettikleri tüm topraklarda değil, yalnızca Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde görev yapan bazı Emevi valilerinin merkez vergi gelirlerinin düşmesinden endişe duyarak yaptıkları haksız bir uygulama olarak toplanda 15-20 yıllık bir sürece alındığına dair tespitler bulunmaktadır. Bu konuda ayrıntılı açıklamalar için bkz. Akyürek, 2019, ss. 331-351.

mücadelesine" katılarak Arap olmayan Müslümanların Araplarla eşitliğini savunan yaklaşımlarını ve katıldıkları isyanlarla izaha başlar (Madelung, 2003a, s. 80).

Mürctie mezhebinde iman tariflerinin hiçbirinde amel dâhil edilmemiş, imanın amellerle artmayacağı, günah işlemekle de azalmayacağı ısrarla savunulmuştur (Kutlu, 2006, s. 43). Madelung Mürctie'nin iman tanımını "imanın oluşması, İslam inancını sırf tasdik etmeye bağlı olup, İslam'ın pratik temel uygulamaları (ibadetler) ve hukuki hükümleri imanın tamamen dışındadır" şeklinde aktarır ve onların Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki faaliyetlerinden söz eder. Madelung'a göre Mürctie; "bilhassa bölgedeki yeni Müslüman olanların eşitliği ve Emevi yönetiminin onlardan zorla almaya devam ettiği cizyeden muaf tutulmaları mücadelesine" katılmış ve yeni mühtediler lehine olan bu destek doktriner olarak Mürctii tez üzerinde bina edilmiştir. Çünkü Mürctie'ye göre, "imanın oluşması, İslam inancını sırf tasdik etmeye bağlı olup, İslâm'ın pratik temel uygulamaları (ibadetler) ve hukuki hükümleri imanın tamamen dışındadır." Madelung amelleri imana dâhil etmeme şeklindeki bu görüşün, yeni Müslüman olanların dinin bazı emirlerin ihmal ettikleri bahanesiyle devlet tarafından inkâr edilemezliğini ortaya koyan pratik bir önem kazandığını ve daha sonra irca fikrinin en temel unsuru kabul edildiğini söyler (Madelung, 2003a, s. 80).

Madelung'un Taberî'nin rivayetlerine dayanarak yaptığı tespite göre bölgede "yeni mühtediler adına verilen ilk Mürctii mücadele, 100/ 718-9 yılında, hem Ebû's-Saydâ Sâlih b. Tarîf ed-Dâbbî, hem de Sa'îd en-Nahvî ismiyle meşhur bir mevlanın (köle), Halife II. Ömer'e (Ömer b. Abdüazîz) Horasan valisi Cerrâh b. Abdillâh'ın bölge halkına yaptığı zulüm ve 20.000 köleyi ücretsiz askere alması, bir o kadar mühtediden de zorla haraç alması konusunda yaptığı şikâyetle" başlamıştır. Bunun üzere Halife, Kâbe'ye yönelerek namaz kılan herkesten cizyenin kaldırılması için valiye emir vermiş, fakat vali kaçamak cevap verince Halife onu görevden azletmiştir. Bu kararların geçici bir etkisi olduğunu değerlendiren Madelung, daha sonra Horasan Valisi Eşres b. Abdillâh'ın 110/728-29 yılında yeni Müslüman olacak herkesin cizyeden muaf tutulacağını taahhüt ederek Mâverâünnehir'de İslâm'ı yayması için Ebû's-Saydâ'yı görevlendirdiğini belirtir. Ancak Madelung'un yine Taberî'den yaptığı nakle göre bu vaad kısa süre sonra bozulup Ebû's-Saydâ'nın Soğdlu mühtedilerinden tekrar zorla cizye alınmaya başlanmıştır. Mühtediler bu duruma karşı çıkınca Ebû's-Saydâ ve arkadaşları, onlarla birlikte ayaklanmışlardır. Bu olay üzerine Ebû's-Saydâ, irca düşüncesinin ateşli savunucusu Sâbit b. Kutnâ ile birlikte hapsedilmiş ve daha sonra Merv valisine gönderilmiştir (Madelung, 2003a, ss. 80-81).

Madelung'un anlatımına göre bundan 6 yıl sonra Haris b. Sureyc liderliğinde Mürctienin büyük isyanı patlak vermiştir. Bu isyanda Cüzcan, Faryâb, Talikân ve Belh'ten Hâris'e destek gelmiştir. Hâris, Müslümanların yaşadıkları topraklardan kovulması nedeniyle Türkes Hakan ve diğer inançsız emirlerle işbirliği yapmıştır. Madelung, Hâris'in liderlik ettiği akımın, Van Vlotten tarafından da işaret edildiği üzere, Ebû Sayda ve Sâbit Kutne'nin ilke ve amaçlarının temsilcisi olduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda Hâris'in başını çektiği mücadelede ona ideolojik olarak en fazla destek veren Rebi' b. İmrân el-Teymî, Bişr b. Cürmüz ed-Dabbî, Ebû Fatîma el-Ezdî ve el-Kasım eş-Seybânî gibi kimselerin Ebû's-Saydâ'nın da ilk destekçilerinden olduğunu belirtir. Madelung burada, görevinin son safhasında Hâris'e dinî konularda Cehm b. Safvân'ın danışmanlık yaptığından söz eder. Fakat onun daha sonra gelenekçi Müslümanlar tarafından bazı kelâmî görüşleri nedeniyle ilk sapıklardan biri olarak kabul edildiğine işaret eder. Bununla birlikte onun aynı zamanda "Mürctii iman doktrininin köklü bir şekilde formüle edicisi olarak da meşhur" olduğunu belirtir (bkz. Madelung, 2003a, s. 81).

Hâris b. Süreyc'in Müslüman idareye karşı açık isyan başlatırken Gayrı Müslim emirlerle işbirliği yapmış olması, daha önce Ebûs-Sayda'nın barışçıl mücadelesine katılan pek çok mutedil Mürctiin kendisine verdiği desteği kaybetmesine sebep olmuştur. Madelung, bunun bir delili olarak daha önce Ebû's-Sayda ile birlikte hareket eden Hâlid en-Nahvî'nin Hâris b. Süreyc'e soğuk davrandığına ve Hâris'le anlaşmazlığında arabuluculuk etmek üzere kendisini görevlendiren Emevi Valisi Nasr b. Seyyar'la birlikte hareket etmesine dair Taberî'nin *Târih*'inde yaptığı bir rivayete işaret eder. Buna rağmen Hâris'le mutedil Mürctie arasındaki münasebet devam etmiştir ve Vali Nasr'ın Halife III. Yezid'den Hâris için eman almaya

çalıştığı süreçte Hâris'in iki elçisinin Madelung'a göre "o zaman Irak'ta irca' fikrinin en meşhur mümessili Ebû Hanîfe'ye rica edip Halife'nin sarayına girebilmek için bir mektup almış olmaları anlamlıdır". Böylece Hâris, Merv'e dönünce tekrar faaliyetlerine başlamış, bir vatan haini olarak değil, haklı bir amaç uğrunda zulme uğramış biri olarak saygı görmüş ve Vali Nasr b. Seyyâr'ın konumunu tehdit edecek kadar geniş bir halk kitlesini kendi reform programına destek verme hususunda ikna edebilmiştir (Madelung, 2003a, ss. 81-82).

Ebû Müslim'in Abbasi ihtilalini başlatmasından kısa süre önce Hâris'in 128/746 yılında ölümü üzerine Horasan Mürciesi krize girmiş ve lidersiz kalmıştır. Madelung Ebu Müslim ile Mürcie arasındaki ilişki arasında tarihsel kayıtlarda bir bilgi bulunmadığını, ancak onun Abbasi davetine karşı Horasan Mürciesinin gösterdiği tavrın mahiyeti konusunda bibliyografik kaynaklarda iki mutedil Mürciinin Ebû Müslim tarafından Merv'de idam edildiğine dair bulunan bilginin kıymetli olduğunu ifade eder. Bunlardan biri Arap olmayan Müslüman mühtedilerin eşitliği mücadelesinde bulunan üç kadeşten biri olan Yezîd (b. Sa'id) en-Nahvî, diğeri de Ebû Hanîfe'nin yakın arkadaşı ve öğrencisi İbrâhîm b. Meymûn es-Sâîğ el-Mervezi'dir. Madelung'un tespitine göre Yezid en-Nahvî, Ebû Müslim'e iyiliği emrettiği için 131/748-9 yılında, İbrâhîm es-Sâîğ de Ebû Müslim Merv'e geldiğinde onu sert dille eleştirdiği için tutuklanmış, fakat bazı fakih ve zâhid kimselerin aracılığıyla serbest bırakılmış, ancak daha sonra Ebû Müslim'in davranışlarına karşı çıkmaya ve eliyle mümkün olmadığı için ona karşı diliyle cihad etmeye devam ettiği için Ebû Müslim tarafından öldürülmüştür (Madelung, 2003a, ss. 82-83).

Abdullah b. el-Mubârek'ten gelen bir rivayete göre İbrâhîm es-Sâîğ'in haberi kendisine ulaştığında Ebû Hanîfe üzüntüsünden ağlamış ve onun başına böyle bir akıbetin geleceği hususunda endişe duyduğunu söylemiştir. Akabinde aralarında emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker konusunda yaptıkları bir konuşmayı ve bunun farz kılınmış bir görev olduğunda anlaştıklarını anlatmıştır. Ancak Ebû Hanîfe, "eğer kişi tek başına bu görevi yerine getirmeye kalkarsa hayatını tehlikeye atacağı bir vazife olur. Bu görev erdemli destekçilerden oluşan bir gruba ve onları idare edecek güvenilir bir lidere ihtiyaç duyar" demiştir (Madelung, 2003a, ss. 83).

Madelung, bu rivayetin menkıbevî bir özellik taşısa da Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber* eserinde geçen bir ilke olması nedeniyle üzerinde durulmaya değer olduğunu ve onun isyana teşvik ettiğini düşündürmese de ateşli bir reform savunuculuğunu yansıtır görüldüğünü söyler. Madelung ayrıca iki idam olayının birbiriyle irtibatlı olduğunun düşünülebileceğini, ancak bu konuda bazı sorular ve sâiklerin muğlak kaldığını belirtir. Bununla birlikte bu iki idam olayı ile ilgili rivayetleri başlattığı Abbasi ihtilalinde Ebû Müslim'in Mürcie'yi kendi tarafına çekmeyi başaramadığından ve yeterince tehlikeli gördüğünden onların gerçek veya muhtemel iki liderini öldürmeye karar verdiği konusunda önemli bir delil olarak değerlendirir (Madelung, 2003a, ss. 83-84).

Madelung'a göre Doğu Horasan'daki Mürcii düşüncenin gücü, Hanefiliğin bölgede hızla bir şekilde yayılmasına yardımcı olmuş ve "Ebû Hanîfe, doğudaki Mürcie'nin, politik olmasa bile, itiraz edilmez manevi lideri olmuştur". Emevîlere karşı isyan hareketini başlatan Hâris b. Süreyc'in de başlangıçta destek aldığı bölgeler olan Cüzcan ve Toharistan'da Hanefilik geniş bir tabana yayılmıştır. Madelung buna delil olarak Sâfiyuddîn el-Vâiz el-Belhî tarafından 610/1213-14 tarihinde Belh şehri tarihi hakkında yazılmış olan *Fedail-i Belh* adlı eserde geçen bir kısım ifadeleri gösterir. Buna göre yazar, eserin giriş bölümünde muhtemelen Ebû Hanîfe'nin muhaliflerinden olan Kûfeli bir kısım şeyh ve âlimlerin Belh şehrine eskiden Mürciinin Kalesi anlamına gelen Mürciâbâd ismini verdiklerini bildirmektedir. Madelung'un aktarımına göre eserde bunun nedeninin Ebû Hanîfe'nin o dönemde bir Mürcii olarak nitelenmesi ve Belh ahalisinin de genelde onun mezhebine mensup olmaları olduğu belirtilmiştir. Horasan halkı ise Irak'a gittikleri zaman Ebû Hanîfe'nin uzun süre talebesi olmuş Belhli âlimlerin hâricindeki diğer bir kısım âlimlere müracaat ederlermiş (Madelung, 2003a, s. 84).

Madelung daha sonra Belh şehrinin Mürcie ve Hanefiliğin doğudaki ilk büyük merkezi olduğunu belirtir ve bunda Ebu Hanîfe'nin ashabı ve öğrencilerinden olan âlimlerin rollerine değinir. Buna göre 142/759-60 yıllarında Ebû Hanîfe henüz hayatta iken onun yakın arkadaşı ve öğrencisi olan Ömer b.

Meymun er-Remmah'ın (171/787-88) Belh kadısı olmuş ve 20 yıl kadılık orada kadılık yaptıktan sonra Abbasilerin Horasan Valisi Alî b. İsa b. Mâhân tarafından görevden alınıp yerine Hanefî âlimlerine zulmeden bir kadı atanmıştır. Bu kadı Merv kasabası dışına kadar kovalandıktan sonra yerine Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden olup onun kelâmî meselelere dair görüşlerini içeren *el-Fıkhu'l-ebsat* adlı eseri kaleme alan ve 16 sene Belh kadılığı yapacak olan Ebû Mûtî el-Belhî getirilmiştir. Madelung'a göre "Ebû Mûtî bu kitapta hocası Ebû Hanîfe'nin kelami problemlere dair cevaplarını toplamış ve onun Mürcii telakkisini nakletmiştir". Bu telakkiye göre, "çoktanrılı bir dinin hâkim olduğu bir ülkede bulunan, İslam'ın dinî yükümlülükleri ve Kur'an hakkında hiçbir bilgisi olmaksızın sadece İslam'a şüphesiz bir şekilde inanıp ikrar eden (doğrulayan) bir mühtedinin gerçek bir mümin olduğu kabul edilmektedir". Yine Madelung'un irca' doktrininin bir şerhi olarak tanımladığı ve Ebû Mukâtil es-Semerkindî tarafından kaleme alınan *Kitâbu'l-âlim ve'l-muteallim* adlı eser de Ebû Mûtî el-Belhî tarafından rivayet edilmiştir, ancak daha sonraları Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmiştir. Madelung'a göre "bu iki eser daha sonraki bütün Doğu Hanefî Mürcii kelamının temellerini" oluşturmuştur. Ebû Mûtî el-Belhî'nin 197/812-13 yılında vefatından sonra atanan Belh Kadılarının tümü Hanefilerden olmuş, Belh tarihinde isimleri geçen âlimlerden pek çoğu da ya Ebû Hanîfe'nin ya da onun ashabından olan Ebû Yusuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Zufer gibi âlimlerin öğrencilerden biri olmuştur⁴ (Madelung, 2003a, ss. 84-85). Böylece Belh, doğuda Hanefiliğin başkenti olmaya başlamış ve Mâverâünnehir'in diğer kasabalarında da ilk merkezleri kurulmuştur. Madelung bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden, Câmî lakaplı Ebû İsmâ Nûh b. Ebî Meryem'in (ö.173/798-90) Merv kadısı, Abdulaziz b. Hâlid et-Tirmizî'nin Tirmiz kadısı olduğunu Şeybânî'nin ünlü öğrencisi ve kitaplarının doğudaki râvîsi ve kendisine ait birkaç fıkıh kitabının da müellifi olan Ebû Süleyman Mûsâ b. Süleyman el-Cüzcânî'nin de Cüzcanlı olduğundan söz eder. Semerkand'a Hanefiliğin ne zaman girip geliştiğini takip etmek konusunda kaynaklarda yeterli bilgi bulunmasa da bu kasabanın erken dönemden itibaren Mürcii faaliyetlerin merkezi olduğunu ve sonradan ağırlıklı olarak Hanefilik ve Mâtürîdî'nin de bağlı olduğu Hanefî Mürcii kelam okulunun anayurdu olarak adlandırıldığını söyler. Madelung Semerkand'ın daha önceden Ebû Hanîfe'nin öğretilerini kabul etmek için hazırlanmış olduğu kanaatindedir. Çünkü Madelung'un daha önceden bahsi geçen *Kitâbu'l-âlim ve'l-muteallim* adlı eserin yazarı olduğunu ileri sürdüğü Ebû Mukâtil es-Semerkindî, Ebû Hanîfe'nin talebesidir. Madelung, ilk zamanlarda Semerkand'da Hanefiliğin meşhur temsilcilerinden kimsenin yetişmemiş görüldüğünü, bunun nedeni olarak ise bu kasabanın Belh'i dinî rehber olarak kabul etmiş olabileceği ihtimalini ileri sürer. Bu değerlendirmeye göre Hanefilik Semerkand'a Belh üzerinden giriş yapmış ve orada gelişmiştir. Buhara'da ise ilk mahallî Hanefî medresesi biraz daha geç bir dönemde Şeybânî'nin öğrencisi olan Ebû Hafis el-Kebîr (ö. 217/832) tarafından kurulmuştur. Bununla birlikte ehl-i hadis geleneği Buhara'da köklü bir şekilde yerleşmiş ve Hanefî akidesi üzerinde de büyük etki göstermiştir (Madelung, 2003a, ss. 86-87).

Madelung, Hanefiliğin Mâverâünnehir'deki zaferinin ise Samani Hanedanlığı'nın (819-1005) saltanatı ele geçirmesiyle başladığını söyler. Belh yakınında bir köyden gelen Samaniler Hanefî ulemayı desteklemiş ve resmî makamlara atamışlardır. Rivayete göre Samanî emiri İsmâîl b. Ahmed (279-95/892-907) Mâverâünnehir'in Semerkand, Buhara ve diğer kasabalarındaki âlimleri toplayarak onlardan sapıklığın yayılma tehlikesine karşı Sünnî inancı açıklayan bir eser yazmalarını talep etmiştir. Bu âlimler de ehl-i sünnet inancına ait prensipleri tespit ve yorumlama görevini Hanefî âlim İshak b. Muhammed el-

⁴ Madelung'un Belh şehri tarihini anlatan *Fedâ'il-i Belh* adlı eser ile İbn Ebî'l Vefâ'nın *el-Cevâhiri'l-mudî'e* adlı eserindeki bilgilere dayanarak yaptığı tespitlere göre Ebû Muâz Hâlid b. Süleyman (199/814-15), İsmâ b. Yûsuf (215/830), Vâsım b. Cumeyl ve Ebû Hanîfe'den hadis rivayeti de olan Selm b. Sâlim, Ebû Hanîfe'nin öğrencileri; Halef b. Eyyub, Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Zufer'in talebesi; İsam'ın kardeşi İbrâhîm b. Yûsuf (239/853) da Ebû Yûsuf'un diğer bir öğrencisidir. (Madelung, 2003, s. 85, dipnot 23,24) Madelung, Belh şehri tarihiyle ilgili eserde ayrıca Belh halkının isyanına karşı Ebû Müslim'in gönderdiği Ebû Dâvûd Hâlid b. İbrâhîm komutasındaki ordu ile olan çatışmada Mutevekkil b. Humran, Mukâtil b. Hayyan, Mukâtil b. Süleyman ve İbnü'r-Remmah gibi dinî liderlerin rolü olduğuna dair bilgiler nakleder. Madelung'un yine Belh tarihi ile eserden yaptığı aktarımlardan Belh Vâlisi Alî b. İsa b. Mâhân ile olan sürtüşmeleri nedeniyle Ebû Mu'az ve Tirmiz kadısı Abdulaziz b. Hâlid'in sürgün edildikleri Fergana ve Sâş beldelerinde önceden onların vesilesiyle 100.000 kâfirin Müslüman olduğu anlaşılmaktadır. Madelung, yine *Fedâ'il*'de Semerkand Kadısı Mukâtil b. Hayyân en-Nabâtî'nin (ö. 767'den sonra) Ebû Hanîfe'nin arkadaşı olarak tanımlandığını nakleder (Madelung, 2003, s. 87, dipnot 30).

Hakîm es-Semerkandî'ye vermişlerdir. Görevi yerine getiren Hakîm es-Semerkandî'nin kaleme aldığı *es-Sevâdu'l-a'zam* isimli eser emîr ve ulema tarafından onaylanarak Samanîler döneminde resmî ilmihal olmuştur. Madelung'a göre bu eserde Mürcie'nin "amelleri dışarda bırakan" iman tarifi bütünüyle onaylanmış ve bununla birlikte "idareci -zalim olsun âdil olsun- ona itaat etmek, onu desteklemek ve Müslüman toplumla dayanışma içinde hareket etmek" de müminlerin görevi olarak kabul edilmişti. Böylece, Madelung'a göre, "Doğu Mürciiliği, zamanla Emevi Devleti'ni yıkmak için çalışan devrimci bir reform hareketi olmaktan çıkıp kurulu bir devletin yanında yer alan ve resmî olarak himaye gören ekole dönüştü."(Madelung, 2003a, s. 87)

3. Mâverâünnehirde Hanefilik-Matûrîdîlik İlişkisi

İmam Matûrîdî (ö. 333/944), Hanefiliğin uzun süre güçlü olduğu bir biçimde hâkim unsur haline geldiği ve doğuda sınır vilayeti Mâverâünnehir'in Semerkand şehrinde yaşamıştır. Madelung'a göre Matûrîdî, kelim sistemini, Semerkand'a ulaştığı kadarıyla Ebû Hanîfe'nin öğretilerine dayandırmıştır. Bu nedenle Matûrîdîlik, daha sonra kendisini esas itibarıyla Ebû Hanîfe'nin mezhebi olarak takdim edebilmiştir. Madelung, İmam Matûrîdî'nin Semerkand'da Ebû Hanîfe'nin görüşleri doğrultusunda ortaya çıkan ve Semerkandlı Hanefi âlimlerin kelami görüşü haline gelmiş Matûrîdîliğin daha batıdaki eğitim merkezlerinde yayılmamış ve kurucusunun ölümünden sonra, asrı aşkın bir süre diğer kelami çevrelerde hiç dikkat çekmemiş olduğunu söyler (Madelung, 2003b, ss. 306-308). Bununla birlikte o, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin Mâverâünnehir'de ilk İslamlaşma döneminde Türklerin diyarındaki İslam'ın durumuna kolayca uygulandığını belirtir. Bu bağlamda konar-göçer bir Türkün, rahatlıkla İslam'ın girift ibadet ve fikhinin öğrenmeksizin ve öğrenmesi istenmeksizin İslam'a girişinin kabul edilmesini istemiş olabileceği fikrini ileri sürer. Madelung'a göre Ebû Hanîfe'nin mezhebinde böyle birisi, kelimenin tam anlamıyla bir mümin olarak kabul edilebildiğinden dolayı 5./11. Asırda ortaya çıkan durumlar da göz önüne alındığında Semerkand ekolu olarak da adlandırılan Matûrîdîlik temsilcilerinin Türklerin İslamlaşmasında büyük bir rol oynamış olmalarını muhtemel görür (Madelung, 2003b, ss. 318-319).

Madelung, 5./11. yüzyıldan beri, Türklerin büyük çoğunluğunun Hanefi olduğuna dair yaygın bir kanaat bulunduğunu ve Hanefî tabakât kitaplarında Türklerin hâkimiyeti altındaki Orta Asya topraklarında yaşamış Hanefî âlimler hakkında var olan bilgilerin de bu kanaati doğruladığını beyan eder. Madelung, mevcut tabakât kitaplarının, Doğu Hanefiliğinin bu dönemdeki varlığı ve faaliyetleri hakkında çok az bilgi sunarken sadece istisnai bir rivayetin Türklerin Müslüman oluşundan söz ettiğini belirtir. Buna göre Hanefî bir vaiz ve keçe giyen bir sufi şeklinde tasvir edilen Ebû İmran es-Semerkandî'nin elli bin gayri müslimi Müslüman ettiği rivayet edilmiştir (Madelung, 2003b, s. 315).

Madelung'a göre Orta Asya Hanefiliğinin yıldızının parlamasının, Selçuklu Türklerinin öncelikle İslâm'ın ilk önemli merkezlerine doğru batı istikametinde yayılmasıyla yakından ilişkisi bulunmaktadır. Selçukluların geldiği boy olan Doğu Oğuz Türkleri, 4./10. asırda İslam'ı benimsemiş ve Mâverâünnehir Hanefî mezhebi geleneğinin samimi mensupları olmuşlardı. Madelung'a göre Selçuklu Türkleri, İslamî ortodoksiyi bu mezhep geleneğiyle tanımlamayı tercih etmiş ve onu temsil eden âlimlere büyük saygı göstermişlerdir. Gittikleri her yere Doğu Hanefî âlimlerini de beraberlerinde götürerek onları oralarda mevcut mahallî âlimlerin yerine kadı, vaiz ve öğretmen olarak tayin etmişlerdir. Ayrıca Selçuklu Sultanları, Doğu Hanefî âlimlerini danışman ve önemli diplomatik hizmetlerde elçi olarak görevlendirmeyi tercih etmişlerdir. Madelung, bu durumu birkaç örnekle ortaya koymak ister. Bunun bir göstergesi olarak Buhara'da tahsilini yapmış olan Nesefî Hanefî âlim Ali b. Ubeydillâh el-Hatîbî'nin Tuğrul Bey tarafından İsfahan'a başkadı olarak tayin edilmesi ve Bağdat'a elçi olarak gönderilmesinden söz eder (Madelung, 2003b, s. 335).

Madelung Hanefiliğin dikkat çeken ilk parlamışının doğuda olmasına rağmen, bir bütün olarak bu ekolün liderlik ve saygınlık merkezinin Bağdat olduğunu ve Bağdat'ta defnedilen Ebû Hanîfe'nin mezhebinin halifelerin uzun süre desteğiyle burada güçlendiğini belirtir. Ayrıca 2./8. asırda Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî; 3.9. asırda Ebû Şuca' es-Selcî ve Hassaf; 4. /10. Asırda Ebû'l-Hasen el-Kerhî ve Ebû Bekr er-Râzî el-Cassâs ve 5/11. asırda Kudûrî gibi, dünyaca ünlü pekçok Hanefî âlimin bu şehirde

yaşayıp ders verdiklerini ifade eder. 11. Asra kadar Orta Asya medrese geleneğinin Bağdat'ta pek az etkisi olduğunu, ancak bu durumun 1037 yılında Kudûrî'nin ölümünden sonra değişip Hanefiliğin cazibe merkezinin Bağdat'tan Orta Asya'daki Hanefi eğitim merkezlerine kaydığına dikkat çeker (Madelung, 2003c, ss. 369-370).

Madelung (2003b, s. 334), Selçuklular döneminde Türklerin İslam âleminin merkezî bölgelerine yayılmasının, buralarda sadece Hanefiliğin güçlenmesine yol açmadığını, aynı zamanda doğunun, özellikle de bir bütün olarak Hanefilik içinde Mâverâünnehir geleneğinin belirgin bir hâkimiyet kurmasına yol açtığını söyler. Madelung burada Brockelmann'ın ünlü eserinde 11.-13. yüzyıllardaki Hanefi fikhî üzerine eser yazmış âlimlerin listesine işaretlerle birlikte Hanefi tabakât kitaplarında Mâverâünnehir menşeli Hanefi âlimlerinin kıyaslanamayacak kadar yüksek bir yüzdeye sahip olmasının da bu hususu gösterdiğini belirtir. Madelung'a (2003b, s. 335) göre: "Türkler, batıya doğru yayılmalarından sonra, açık bir şekilde doğu asıllı Hanefi âlimleri mahallî olanlara tercih ettiler. Doğu asıllı âlimler, bazen özellikle Türk olanları, çoğunlukla toplumsal ve siyasi saygınlığa sahip makamları işgal ettiler. Bu durum, Doğu Hanefilerinin batıya doğru geniş ölçekli bir göçüyle sonuçlandı. Öyle ki onlar burada sonraki Hanefi ulemanın son derece saygın hocaları oldular. Bu göç Selçuklular dönemini tamamen aşarak Moğol dönemine kadar sürdü."

5. Hanefiliğin Anadolu'ya Geçişi

Selçukluların Horasan topraklarında 11. yüzyılda kurulmuş bir devlet olarak Hanefilik mezhebini benimsedikleri ve Hanefiliğin özellikle onların döneminde Orta Asya coğrafyasında gelişme ve yayılım gösterdiği hususu Madelung'un özellikle vurguladığı bir husustur. Bu çerçevede o, Selçukluların İran üzerinden batıya doğru ilerleyerek devletin sınırlarını genişlettikleri ve fethettikleri yerlerde görev alan din adamlarını da daha ziyade Hanefi mezhebine mensup âlimlerden seçtiklerine dair tespitler sunar. Bu bağlamda Selçukluların kadılık, imamlık ve vaizlik gibi dinî görevlere özellikle Hanefi âlimleri tayin etme şeklinde bir siyasi tercihte bulduklarını ve onların bu siyasetlerinin bir neticesi olarak Orta Asya'da yetişmiş Hanefi âlimler arasında Selçukluların fethettikleri yeni beldelerde görev almak üzere batıya doğru göçlerin gerçekleştiğini söyler: "Selçuklular dönemi ve Selçuklular sonrası dönemde idarecilerin dinî görevler için Hanefi âlimlerini tercih etme siyaseti Orta Asya'dan batıya, Irak, Suriye, Mısır ve Anadolu'ya ciddi bir göç dalgasına sebep oldu. Bu göç 7./13. asırda azalmaksızın devam etti, Orta Asya'da Moğol saldırılarının sebep olduğu tahribatla kısmen arttı ve 8./14. asırda yavaş yavaş azaldı." (Madelung, 2003c, s. 371).

Madelung, Matüridilikle birlikte yayılımı bağlamında Hanefiliğin yayıldığı coğrafyalara dair değerlendirmelerde bulunurken Selçukluların özellikle Hanefi âlimlerine görev vermeye yönelik temayüllerinin bulunduğu dair yazılı bir kanıt olarak Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün, *Siyasetnâme* adlı eserinde Türk yöneticilere, devlet işlerinde vezir ve memur olarak Iraklıların aksine, gerçek ve sahih iman sahibi oldukları için sadece Horasanlı Hanefi ve Şafiileri görevlendirmelerine yönelik tavsiyede bulunduğunu belirtir (Madelung, 2003c, s. 370).

Madelung buna ilaveten; Selçukluların batı İran, Bağdat, Şam ve Halep gibi yerlerdeki fetihlerinden ve buralarda görevlendirdikleri Hanefi âlim ve kadılara dair bilgiler verdikten sonra son olarak Anadolu'dan söz eder. O, "Anadolu, İslam ve Hanefilikle ancak Türkler yoluyla tanıştı" diyerek Anadolu'nun İslamlaşması ve Hanefiliğin burada yerleşmesinde Türk boylarının etkisi olduğunu vurgular. Tabakât kitaplarında ve diğer kaynaklarda Anadolu'ya İslamî ilim geleneğini getiren şahıslar hakkında çok az bilgiler bulunuyor olsa da Madelung'un kanaatine Türk fatihlerin burada doğu asıllı Hanefi âlimleri tercih etmeleri diğer yerlere nazaran daha belirgin görünmektedir. Madelung bu bağlamda "Türkiye kütüphanelerinde bulunan Mâverâünnehirli Hanefi âlimlerine ait elyazma eserlerinin büyük bir kısmının onların revaçta olduklarının kanıtı" olduğunu dile getirir (Madelung, 2003b, s. 359).

Madelung'un tespitine göre "Anadolu'da Hanefi fikhî öğrettiği bilinen en eski âlim, Mâverâünnehir'de ilim tahsil edip "Rum ülkesinin kadısı" olarak tayin edilmiş olan Herat yakınındaki Evbâ şehrinde Abdulmecîd b. İsmâ'il b. Sa'd el-Herevî'dir (537/1143)" (Madelung, 2003b, s. 359). Ebu Sa'd el-Herevî, Kayseri'de görev yapmış ve vefat etmiş ilk meşhur kadı ve Hanefi fikhî hocası olarak

bilinmektedir ve o, aynı zamanda Fahu'l İslam Alî b. Muhammed el-Pezdevî'nin öğrencisidir. Herevî, Anadolu'ya göç etmeden önce Bağdat, Basra ve Hemedân'da müderrislik görevinde bulunmuştur. Madelung, Herevî'nin aralarında *Kitâbu'l-işrâf 'alâ ğavâmidî'l-hukûmât* adlı eseri de dâhil olmak üzere Hanefî fıkhi ve fıkıh usulüyle ilgili eserler yazdığına dikkat çeker. O dönemde Ebu Sa'd el-Herevî'nin Ahmed isimli oğlunun Malatya kadısı, diğer oğlu İsmail'in de Kayseri'de müderris olduğunu beyan eder. Ayrıca Ebu Sa'd el-Herevî'nin öğrencilerinden Kadı Muhammed el-Bustî'nin de Sivas'ta müderrislik yaptığına işaret eder (Madelung, 2003c, ss. 381).

Madelung yine bu bağlamda Anadolu'da büyük bir saygınlık ve etkinlik kazanmış bir Hanefî âlimi olarak Ebû Sa'd el-Herevî'nin çağdaşı, Maveraünnehir asıllı meşhur Hanefî âlimlerinden biri olan Alâuddîn Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî'den de söz eder. Ebû'l Yüsr el-Pezdevî'nin (493/1100) ve Matürîdî Ebû'l-Muîn en-Nesefî el-Mekhulî'nin (508/1114) öğrencisi olan Alâuddîn es-Semerkindî, Maveraünnehir'de yaşamış ve orada müderrislik yapmıştır. Madelung, Alâuddîn es-Semerkindî'nin o dönemde Anadolu'yu ziyaretinin kesin olarak bilinmediğini, ancak onun pek çok Anadolu Beyi ile münasebeti bulunduğunu, hatta onların Alâuddîn es-Semerkindî'nin kızıyla evlenmek istedikleri halde bizzat fıkıh öğrettiği kızını kendi öğrencisi Alâuddîn el-Kâsânî'ye verdiğine değinir. Madelung bu bağlamda Alâuddîn es-Semerkindî'nin Anadolu'da her ikisi de meşhur eserleri olarak Hanefî hukukunun bir özeti olan *Tuhfetü'l-fukahâ* ve Matürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ı üzerine yaptığı şerhin (*Şerhu Tevilati'l-Kur'an*) ve *Mizanü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* adlı bir eserinin daha bulunduğunu ifade eder. Madelung, eserleri Anadolu'da meşhur olan Alâuddîn es-Semerkindî'nin Anadolu'ya ziyaretinin şüpheli olduğunu dile getirirken onun damadı olan Alâuddîn Kâsânî'nin ise hanımıyla birlikte Anadolu'yu ziyaret ettiğini ve Nureddîn ez-Zengi tarafından Halep'e gelmeye ikna edilmeden önce bir müddet Sultan'ın sarayında kaldığını belirtir (Madelung, 2003c, ss. 381-382).

I. Alâuddîn Keykûbâd'ın Bağdat'ta âlim bir zat olan Hanefî Reşîdüddîn el-Feraġânî'ye 631/1234 yılında gönderdiği davetiye, Madelung'a göre Anadolu Selçuklularının Maveraünnehirli Hanefî âlimleri Anadolu'ya getirme meselesiyle bizzat ilgilendiklerini yeterince ortaya koymaktadır. O bu bağlamda ayrıca 13. yüzyılın ortalarında Ebû Ca'fer Muhammed el-Mervezî el-Esterâbâdî'nin de Konya'da bir Hanefî medresesi kurduğuna dikkat çekerek Anadolu'da Hanefî âlimleri tarafından açılan medreselerle Hanefîliğin Anadolu'ya aktarıldığını izaha çalışır (Madelung, 2003b, s. 360).

Madelung Anadolu'da görev yapmış kadılarıyla ilgili olarak ayrıca 7./13. asır tarihçisi İbn Bîbî'nin Orta Asya asıllı kadılar arasında Maveraünnehir asıllı Fahrüddîn el-Buhârî Amasya kadısı olarak, yine Tirmizî lakaplı bir Konya kadısını ve Kemâluddîn (Cemâluddîn) el-Hutenî gibi zâtları zikrettiğini belirtir. Buna ilaveten, Anadolu'da Hanefî öğretiyeye büyük katkıda bulunan, fakat bugüne kadar yeterli derecede ilgi görmemiş bir âlim olarak Harezmlî Necmüddîn Ebû'r-Recâ Muhtâr b. Mahmud b. Muhammed es-Zâhidî el-Ġazmîni'ye (ö. 1260) değinir. Madelung, Ġazmîni'nin ders aldığı hocalarının isimlerini zikrederek onun bulunduğu dönemin oldukça saygın pek çok âliminden eğitim görmüş, Bağdat'ı ziyaret edip oradaki âlimlerle tartışmalar yapmış, daha sonra Anadolu'da yaşamış ve müderrislik yapmış bir Hanefî âlimi olduğuna dikkat çeker. Ġazmîni, Madelung'un Altınordu Devleti'nin Cengiz Han'ı olarak tanımladığı ve İslam'a ihtida eden Berke'ye sunduğu Risaletü'n-Nâsiriyye adlı eserini 658/1260'ta ölümünden kısa süre önce tamamlamıştır. Madelung, Ġazmîni'nin muhtemelen Berke Han'ın İslam'a olan inancını güçlendirmek amacıyla yazdığını düşündüğü bu risalenin henüz aydınlatılmamış olup içeriği hakkında bilgilerin sadece İbn Ebî'l Vefâ tarafından verildiğini bildirir. Ġazmîni'nin bu risalesinin içeriğine dair kısa bilgiler aktaran Madelung, daha sonra onun hocası Kadı Fahrüddîn Bedî'in *el-Bahrü'l-muhît ve Münyetü'l-fukahâ* adlı eserlerindeki belirli hukuki hâdiseleri ve fetvaları analiz ettiği fıkhi eseri *el-Kunye* (veya *Tuhfetü'l-munye*)'den ve yine hocasının *Münyetü'l-fukahâ* adlı eserini esas alarak hazırladığı *Hâvî mesâilu'l-vâkiât ve'l-munye* ve el-Kudûrî'nin *Muhtasar*'ına yazdığı şerh hakkında bilgiler sunar. Madelung'a göre Ġazmîni'nin hukuk çalışmaları Anadolu'da büyük ilgi görmüş ve muhtemelen en az iki yüzyıl Hanefî fıkhi öğretiminde yaygın olarak kullanılmıştır. Türkiye kütüphanelerinde *Kunye*'nin Zeki Togan tarafından tespit edilen 78 adet yazması ile *Şerhu'l-muhtasar el-kudûrî* adlı eserinin ise 20

yazmasının bulunuyor olmasını bunun göstergesi bağlamında zikreder. Madelung, Ğazmîni'nin çalışmalarına rağbetin kaybolmasının arkasında dönemin pek çok Harezmlî Hanefî âlimi gibi onun da itikadda Mutezili olmasının katkısının olmuş olabileceği düşüncesini ileri sürer (Madelung, 2003c, ss. 382-383).

Madelung (2003c, s. 383), Ğazmîni'nin "amelde Sünnî bir âlim tarafından Mutezili öğretiyi savunmak için yapılmış son çalışma" olarak nitelediği *el-Muctebâ* adlı bir kelam eseri daha bulunduğunu, fakat bu eserin günümüze kadar hiçbir yazma nüshası kalmamakla birlikte ondan yapılmış bazı alıntuların Yemenli Zeydî müellif İbnü'l Vezîr Muhammed b. İbrâhîm'in (ö. 840/1436) eserlerinde bulunduğunu söyler.

Madelung (2003b, s. 360) ağırlıklı olarak İbn Ebî'l Vefâ ve İbn Bîbî gibi müelliflerin eserlerinden aktardığı bu bilgilerin kısıtlılığı nedeniyle yalnızca doğu asıllı Hanefî âlimlerin İslami eğitimin Anadolu'ya girmesinde oynadıkları bâriz rolü topluca ortaya koyan bölük pörçük bilgi parçacıklarından ibaret olduğunu söyler. Daha sonraki dönemde Hanefî fıkıh anlayışına, devletin resmî hukuku şeklinde özel bir statü tanıyan Osmanlıların da Maturidiliğe resmi destek vermelerinin Türklerin Semerkand ekolüne olan geleneksel bağlılıklarının bir ürünü olduğunu ifade ederek Hanefiliğin ve beraberinde Maturidiliğin Anadolu'ya geçişi ile ilgili sözünü tamamlar.

Değerlendirme

Madelung'un Doğu Mürciiliğini başlangıçta devrimci bir reform hareketi iken Samaniler döneminde devletin resmî mezhebi haline dönüşen bir ekol olarak değerlendirirken başlangıç aşamasında Hâris b. Süreyc ve Cehm b. Safvan gibi isimlerle temsil edildiğini belirttiği Mürcie ile Mâverâünnehir bölgesinde Ebû Hanîfe'nin belirlediği itikadî çizgide gelişen ve bölgede hâkim inanç konumuna ulaşan ehl-i Sünnet inancını yalnızca irca' fikri üzerinden özdeşleştirdiği görülmektedir. Burada irca' fikrinde uyuşan ortak görüşleri nedeniyle Ebû Hanîfe ile Cehm b. Safvan'ın aynı çizgide değerlendirilmesinin uygun olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü ilâhî sıfatlar, kader, kabir azabı, ahirette Allah'ın görülebilmesi, sırat, mîzan, cennet ve cehennem ebediliği gibi hususlarda Cehm b. Safvan'ın Ebû Hanîfe'nin belirlediği çizgide gelişen ehl-i sünnet inancına tamamen zıt görüşler sahibi olduğu bilinmektedir. Örneğin Cehm b. Safvan'ın kader görüşünde mutlak cebir anlayışında olduğu, Allah'ın yaratıklara misbet edilen âlim, hay, semî', basîr g.b, hiçbir sıfatla nitelendirilemeyeceğini ve âhirette görülmeyeceğini söylediği, kabir azabını, sırat ve mizanı inkâr ettiği, cennet ve cehennem bir süre devam ettikten sonra yok olacağını görüşünde olduğu nakledilmektedir (bkz. Gölcük, 1993, ss. 233-234). Bu nedenle Madelung'un Hâris b. Süreyc ve onun kâtip ve danışmanlığını yapmış olan Cehm b. Safvan ile ilişkilendirilerek aktardığı Mürcienin gelişim sürecini Ebû Hanîfe ile olan farklarına işaret etmeksizin ve aralarında bir ayırım gözetmeksizin sunmanın ve Samaniler döneminde Mâverâünnehir coğrafyasında el-Hakîm es-Semerkandî'nin İslam ümmetinin çoğunluğunun görüşlerini belirtmek üzere kaleme aldığı *es-Sevâdu'l-a'zam* adlı eserle Mürcii düşünceleri taçlanmış göstermesinin yerinde olmadığı kanaatindeyiz.

İmanın tanımı, ameli imanın bir parçası saymaması gibi bazı hususlarda Mürcie ile örtüşen görüşleri nedeniyle Ebû Hanîfe'nin Mürcie'den olduğu ve hatta Mürcie'nin temsilcisi olduğu gibi bir takım ithamların onun hayatta olduğu dönemden itibaren yapıldığı bilinen bir husustur (bkz. Ebû Zehra, 2021, ss. 217-218). Madelung da Mürcie ve Hanefiliğin Mâverâünnehir coğrafyasında yayılması ile ilgili değerlendirmelerinde bu ikisini özdeşleştiren bir yaklaşım sergilemiştir. Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde Mürcie mensuplarının Hanefî mezhebine mensup olmaları ve Belh'e bir kısım ulema tarafından Mürciâbâd denilmiş olmasından hareketle Ebu Hanîfe'nin ve onun görüşleri çerçevesinde gelişen ehl-i sünnet düşüncesinin Mürcie ile özdeşleştirmesinin isabetli olmadığını da ayrıca ifade etmek gerekir. Ebû Hanîfe hayatta iken kendisine yöneltilen Mürciilik ithamını reddedip kendi mezhebiyle Mürcie arasındaki fark bulunduğunu *el-Fıkhu'l-Ekber* adlı eserinde belirtmiştir:

"Günahlar, mümine zarar vermez demeyiz. Günah işleyen cehenneme girmez de demeyiz. Dünyadan mümin olarak ayrılan kimse, günahkâr da olsa cehennemde ebedî kalacaktır demeyiz. Mürcie'nin dediği gibi, iyiliklerimiz makbul, kötülüklerimiz de affedilmiştir, demeyiz. Fakat kim bütün

şartlarına uygun, ibadeti bozan ayıplardan uzak işler yapar ve dünyadan mümin olarak ayrılırsa, şüphesiz Allah onun amelini boşa çıkarmaz, bilakis kabul eder ve ondan dolayı sevap verir, deriz. Allah'a ortak koşmak ve inkâr dışında, büyük ve küçük günah işleyen, fakat tevbe etmeden mü'min olarak ölen kimsenin durumu Allah'ın dilemesine bağlıdır. Dilerse cehennemde azab eder, dilerse affeder ve hiç cehennem azabına uğratmaz." (İmam Azam, 2016, ss. 33-35; Ebû Zehra, 2021, s. 217)

Ebû Hanîfe'nin bu ifadeleri, Mürcienin görüşleri ile kendi görüşleri arasında fark bulunduğu gibi onları ayrı bir taife olarak gördüğünü de ortaya koymaktadır. Bu nedenle Horasan ve Mâverâünnehirde Mürcie'nin yayıldığı dönemde onların Hanefilik mezhebine mensup olmalarından ya da Ebû Hanîfe'nin onların mânevî reisi olarak görüldüğüne dair değerlendirmelerden yola çıkarak daha sonra ehl-i Sünnet mezhebi olarak adlandırılacak olan görüşlerin temelini tesis eden Hanefî mezhebinin Madelung tarafından irca düşüncesiyle özdeşleştirilmesinin isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Madelung'un tespitlerine göre Hanefiliğin Doğu İslâm dünyasındaki ilk büyük merkezi Belh olmuştur. Daha sonra Hanefiliğin diğer eğitim merkezleri başta Semerkand ve Buhara olmak üzere Mâverâünnehir'in büyük şehirlerinde birbiri ardı sıra inkişaf etmiştir. Hanefilik, Horasan ve Mâverâünnehir coğrafyasına yayıldıktan sonra Selçukluların batıya yönelen fetihleri aracılığıyla İran üzerinden Anadolu'ya girmiş ve Anadolu Türkler yoluyla Hanefilikle tanışmıştır. Horasan ve Mâveraünnehir bölgelerinde önce Sâmanî, daha sonra Selçuklu sultanlarının Hanefî âlimlerini destekleyen bir siyaset gözetmeleri sayesinde Hanefilik onların hükmettikleri coğrafyalarda yayılma ve gelişme zeminine kavuşmuş, Selçukluların batıya yönelen fetihleri aracılığıyla Anadolu'ya gelmiş ve Selçuklulardan sonra Osmanlıların da Hanefî mezhebini benimsemesiyle Anadolu'da kökleşme imkânı elde etmiştir.

Kaynakça

- Akyürek, Y. (2019). Emevîlerde Haccâc b. Yûsuf Döneminden İtibaren Mevâlîden Cizye Alınması ve Arka Planı. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23(1), 331-351. doi:10.18505/cuid.543075
- BirthStuttgart, W. M. of I. N. F. M. of, Strothmann, G., Muhammad, B. S. S. to, schools, R., Islam, sects in medieval, ve ... (t.y.). Wilferd Madelung—Wikishia. 30 Haziran 2024 tarihinde https://en.wikishia.net/view/Wilferd_Madelung adresinden erişildi.
- Ebû Zehra, M. (2021). *Ebû Hanîfe*. (M. Keskiöglü, Çev.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Gölcük, Ş. (1993). Cehm b. Safvân. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- In Memoriam: Professor Wilferd Madelung (1930-2023) | IIS. (t.y.). 30 Haziran 2024 tarihinde <https://www.iis.ac.uk/news/2023/may/in-memoriam-professor-wilferd-madelung-1930-2023/> adresinden erişildi.
- İmam Azam. (2016). *El-Fıkhu'l Ekber*. (H. Yaman, Çev.). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Kutlu, S. (2006). Mürcie. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Madelung, W. (2003a). Horasan ve Mâveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı. S. Kutlu (Çev.), *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (ss. 89-98). Ankara: Kitâbiyât Yayınları.
- Madelung, W. (2003b). Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler. M. Tan (Çev.), *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (ss. 323-386). Ankara: Kitâbiyât Yayınları.
- Madelung, W. (2003c). 11.-13. Asırlarda Hanefî âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü. S. Kutlu (Ed.), *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (ss. 387-402). Ankara: Kitâbiyât Yayınları.
- Özel, A. (2020). *İmam Ebû Hanîfe Ve Hanefî Mezhebi*. Ankara: DİB Yayınları.
- Wilferd Madelung. (2024a, 12 Şubat). *Wikipedia*. https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Wilferd_Madelung&oldid=242120029 adresinden erişildi.
- Wilferd Madelung. (2024b, 15 Haziran). *Wikipedia*. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Wilferd_Madelung&oldid=1229176542 adresinden erişildi.

Wilferd Madelung. (2024, January 2). wikishia. Retrieved 21:09, June 30, 2024 from https://en.wikishia.net/w/index.php?title=Wilferd_Madelung&oldid=181091

EHL-İ KİTAB'IN İDDİALARI HAKKINDA TE'VİLÂTÜ'L-KUR'AN'DA PEYGAMBERLERİN MÜDAFAASI

Doç. Dr. Hakan UĞUR¹

Öz

Kur'an'ın yaklaşık üçte birini oluşturan kıssalar, çoğunlukla İsrail oğullarına gönderilen peygamberlerin ümmetleri ile yaşadıkları olaylar ve tevhid mücadelelerinden ibarettir. Yahudi ve Hıristiyanların ellerindeki Tevrat ve İnciller'in toplandığı külliyat olan Kitab-ı Mukaddes'e baktığımızda, Kur'an'da ismi geçen peygamberlerin isimlerinin, yaşadıkları olayların yer aldığını ve aralarında büyük benzerlikler olduğunu görüyoruz. Yahudiliğin peygamberlik anlayışı, İslami nübüvvet anlayışından çok farklıdır. Özellikle onlarda ismet-i enbiya anlayışının olmaması ve kitaplarında gerçekleştirdikleri yoğun tahrifat sonucunda peygamber hayatları anlatılırken, bir peygambere yakışmayan ithamlar yer almaktadır. Büyük Türk müfessiri Mâtürîdî, İsrâilî rivayetler yoluyla pek çoğu tefsir külliyatına dahil olan bu tür ithamlara, ilgili ayetlerin tefsirini yaparken kayıtsız kalmamış ve yer yer onlara atıflar yaparak cevaplar vermiştir. Biz bu tebliğde, bazı örnekler üzerinden Mâtürîdî'nin bu tür cevapları verirken kullandığı metodun temel unsurlarını ortaya koyacağız.

Anahtar Kelimeler: *Kur'an, Tefsir, Mâtürîdî, Te'vilat, Peygamber*

Giriş

İnsanlığa rehber olarak gönderilen Kur'an-ı Kerim'de pek çok konu ile ilgili ayetler yer alır. Ancak birkaç temel konunun ağırlıkla yer aldığını görürüz. Kur'an'ın temel konuları ile ilgili birtakım farklı tasnifler mevcuttur. Bunların başlıcalarına göre Kur'an'da en çok tevhid, nübüvvet, muamelat, ahlak, ahiret, adalet gibi konular üzerinde görülür. İlk inen ayetlerden son inen ayet ve surelere kadar üzerinde durulan temel konulardan biri de nübüvvetir.

Nübüvvetle ilgili Kur'an anlatılarına baktığımız zaman; nübüvvetin gerekliliği, Kur'an'da ismi geçen seçilmiş bazı peygamberlerin hayatı ve nübüvvet mücadeleleri, Hz. Peygamber'in nübüvvet gayretleri, zikredilen önceki peygamberlerin mücadeleleri ile paralellik kurularak anlatılır. Çünkü, peygamber ve kavimlerinin isimleri ve yaşanan hadiseler değişse de bütün peygamberler kardeştir, aynı zincirin halkalarıdır, insanları davet ettikleri inanç esasları, ahlak esasları, temel ibadetler aynıdır. Bunlarla ilgili Kur'an-ı Kerim ayetlerinde bilgiler buluruz. Mesela Kur'an'da insanların islam'ın bir emri olarak namaz ibadetine çağrıldığına dair çok sayıda ayet varken, yine ayetlere baktığımızda Hz. İbrahim,² Hz. İshak,³ Hz. Musa,⁴ Hz. Lokman,⁵ Hz. Zekeriyya,⁶ Hz. İsa⁷ gibi önceki dönem peygamberlerinin de aynı çağrıyı kavimlerine yaptığını ve namaz kıldıklarının beyan edildiğini görürüz.⁸

Kur'an-ı Kerim kıssalarını; zaman itibariyle, geçmiş dönemde yaşananlar, Hz. Peygamber döneminde yaşananlar ve yaşanmaya devam edenler, yakın gelecekte ve uzak gelecekte yani kıyamet günü ve ahiret aleminde yaşananlar olarak üç grupta değerlendirebiliriz. Geçmiş dönem kıssalarının büyük kısmı, Hz. İbrahim ile başladığı kabul edilen ve Hz. Peygamber'den önceki son peygamber olan Hz. İsa zamanına kadar devam eden İsrailoğulları tarihinden oluşur. Cenabı Hak, onlara gönderdiği çok

¹ Necmettin Erbakan Ün. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri. Ana Bilim Dalı. Tefsir Ana Bilim Dalı.

² İbrahim 37/40.

³ Enbiya 21/73; Meryem 19/58-59.

⁴ Taha 20/14.

⁵ Lokman 31/17-18.

⁶ Al-i İmran 3/38-39.

⁷ Meryem 19/31. Yine Al-i İmran 3/42-43'te Hz. Meryem'in namaz kılmakla yükümlü olduğu bilgisi verilir.

⁸ Bu konuda bkz. Uğur, Hakan, “Eski Ahid'deki “Dua” Kavramının Kur'an'daki “Salât” Kavramıyla İlişkisi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), s. 147.

sayıda peygamberden bir kısmına bu ayetlerde değinmiş, tevhid mücadelelerinden haber vermiştir. Kur'an'ın indiği dönemde Medine'nin yarıya yakın nüfusunu oluşturan Medine Yahudilerinin ellerinde Tevrat nüshaları vardı. Kur'an'ın bildirdiğine göre onlar bu ilahi kitapta pekçok tahrifat yapmışlar, birtakım ekleme çıkartma değiştirme ve yorum tahrifleri ile indirildiği döneme göre birtakım değişiklikler yapmışlardı. Ancak buna rağmen tahrifin Tevrat'ın bütününe olduğunu söylemek zordur.⁹ Bu sebeple olsa gerek, Allahü Teala, onları, Hz. Peygamber'i kabul ederek müslüman olmaları için kendi kitaplarını okumaya davet etmekte, onda bu konuda yeterince delil olduğuna dikkatlerini çekmektedir. İsrailoğullarına gönderilen vahiylerin bütünü anlamında kullanılan Eski Ahid/Tanah'a baktığımızda onun büyük oranda İsrailoğulları tarihinden ibaret olduğunu görürüz. Bu açıdan, her iki kitaba baktığımızda, İbrahim, İshak, Davud, Süleyman, Musa gibi her iki kitapta da isimleri geçen ve hayatı hakkında bilgi olan peygamberler; Samuel, Yeşaya, Yoel, Daniel... gibi sadece Eski Ahid'de ismi geçen ve Kur'an'da bahsedilmeyen peygamberler; Zülkarneyn, Salih, Zülkifl gibi Kur'an'da bahsedilip Eski Ahid'de zikri geçmeyen peygamberler olduğunu görürüz.¹⁰ Özellikle ülü'l-azm peygamberlerden, Kur'an'da kendilerinden uzunca bahsedilen Hz. İbrahim, Musa, Nuh gibi peygamberleri, bunların dışında İshak, Davud, Süleyman, Lut gibi peygamberleri her iki kaynaktan paralel olarak takip ettiğimizde son derece ilgi çekici sonuçlar ortaya çıkar.

Her şeyden önce bu peygamberlerin hayatına dair genel ayrıntılarda bir paralellik olduğunu görmek zor değildir. Söz gelimi Hz. Musa'nın doğumu esnasında Firavun'un onu öldürme kararı, annesinin onu korumak için yaptıkları, firavunun sarayında büyümesi, bir Mısırlı'yı yanlışlıkla öldürmesi, korkuyla kaçması, Hz. Şuayb'ın yanına gitmesi, orada kalması, Sina dağında aldığı vahiy ile peygamberlikle ve İsrail oğullarını kurtarmakla görevlendirilmesi, bu amaçla firavunun sarayına gitmesi, gösterdiği mucizeler, bu süreçte Mısır'da yaşananlar, İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarması, onların Kenan diyarına gitmesi gibi genel ayrıntılarda her iki kitapta da tam bir uyum vardır. Ancak, ayrıntılarda Kur'an'daki bilgileri temel aldığımızda Tevrat'ın verdiği bilgilerde pekçok tahrifler olduğunu görmemiz mümkündür. Bu tahrif, çoğunlukla Yahudiliğin peygamber tasavvuru ile ilgilidir. Kısaca bu konu hakkında bilgi verelim:

Yahudilikte peygamberler için kullanılan pekçok kavram arasında en önde geleni navi/nebidir. Nebiler Tanrıdan aldıkları vahiy insanlara duyururlar. İslam açısından baktığımızda ve kıssa anlatımlarına da en çok etki eden konu ismet-i enbiya konusudur. İslam'a göre peygamberler masumdur, yani büyük ve küçük günah işlemezler.¹¹ Kur'an'da geçen kıssalarda da bu esas etkilidir. Yaptıkları hatalar gayr-i ihtiyari olarak yapılmıştır. Yahudilikte ise peygamberlerin ismet özelliği yoktur. Normal insanların işlediği pekçok günah Tevrat'a göre peygamberler tarafından işlenmiştir. Mesela yalan söyleyerek Tanrı'dan vahiy aldıklarını iddia ederler, yalan söylerler, zina işlerler, verdikleri bazı haberler doğru çıkmaz, içki içerler, birtakım ahlaksızlıkları işlerler.¹² Yahudi teolojisine göre bu durum, onların peygamberliklerine zarar vermez. Tevrat'taki peygamber kıssalarına da bu anlayış yansımıştır. Bir başka husus da, Kur'an'da peygamber olarak tanıtılan bazı kişiler Tevrat'ta ve Yahudi teolojisinde peygamber değildir. Mesela Davud, Süleyman as. Tevrat'ta daha çok kral vasıflarıyla ön plandadır, Lut, peygamber değildir.¹³ Elbette bunlar, tahrif örnekleridir. Geçirdiği birtakım insani müdahalelerden sonra, yaklaşık olarak Kur'an'ın indiği dönemden üç dört asır kadar önce Tevrat son halini almıştır.¹⁴ Kur'an'ın indiği

⁹ Tevrat'ın tahrifinin kapsamı hakkında bkz. Uğur, Hakan, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*, Emin Yay., Bursa 2021, ss. 70-93.

¹⁰ Bkz. Hasanov, Eldar, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, III/4, ss. 688-691.

¹¹ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, s. 94.

¹² Bkz. İbn Meymun, Musa, *Delâletül Hâirîn*, Albaraka Yay., İstanbul 2021, s. 318, 319; Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik*, İsam Yay., İstanbul 2008, s. 100.

¹³ Hasanov, *agm.*, s. 691.

¹⁴ Adam, Bakî, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", *İslâmî Araştırmalar* (1996), IX/1-2-3-4, s. 170-171.

dönemde Yahudilerin ellerindeki Tevrat'ta peygamber kıssaları, birtakım tahrifleri içerir şekilde yer alıyordu.

Kur'an'da peygamberler anlatılırken Kur'an'ın kendine mahsus kıssa üslubu kullanılır. Kur'an'ın kıssa üslubunda, yer, zaman bilgileri çoğunlukla yoktur, peygamberler dışında kıssanın kahramanlarının isimleri büyük çoğunlukla zikredilmez, müphem bırakılır. Olayın ayrıntıları, Yusuf kıssasını hariç tutarsak çoğunlukla zikredilmez. Hikâyenin baştan sonra ayrıntıları anlatılmaz. Kur'an'ın, kıssa üslubuna kattığı ve en çok ön planda tuttuğu unsur, mesajdır. Okuyucunun mesaja odaklanması için kıssanın pek çok ayrıntısı anlatımın dışında bırakılır.¹⁵ Kur'an kıssalarında dikkatten kaçırılmaması gereken en önemli hususlardan birisi de şudur: Kur'an, Tevrat'ta da geçen peygamber kıssalarında, mesajı ön planda tutarken, indiği dönemde Yahudilerin ellerinde halen mevcut olan Tevrat'taki anlatılardaki hataları ve tahrifleri de vurgulayıcı şekilde ifadeler kullanır ve Tevrat'ta yanlış ve tahrif edilmiş şekilde anlatılan kıssayı, bu tahriflerini vurgulayacak şekilde doğru haliyle anlatır.

Bu kıssa tahrifleri o gün için Tevrat'ta ve Yahudi dini metinlerinde yer alıyordu. Bunlardan pek çoğu ravi isnatlarıyla İsrâîlî rivayetler şeklinde Kur'an tefsirlerine girmiş ve ilgili ayetlerin tefsirinde bu kitaplarda nakledilmiştir. Maturidinin yaşadığı H. 3-4. yy.larda tefsir geleneğinde bu tür, Kur'an'a ve İslam'a aykırı birtakım İsrâîlî rivayetlerin tefsirlerde naklinde bir mahzur görülmüyordu. Bu sebeplerle, özellikle ilk dönem hazırlanmış büyük rivayet tefsirleri olan, Taberî, Mukâtil, İbn Ebi Hâtim gibi müfessirlerin eserlerinde bu tür İsrâîlî rivayetlere bolca rastlamak mümkündür.¹⁶ Mâtürîdî, özellikle peygamber kıssaları ile ilgili ayetleri tefsir ederken Tevrat'a ve diğer Yahudi dini kaynaklarına dayanan bu tür yakışıksız ve İslam'a aykırı İsrâîlî rivayetleri tenkit etmiştir. Bu tavrını birkaç örnek üzerinden inceleyelim:

1. Hz. Davud ve Ahlaksızlık İthamı

Tevrat'ta en çok tahrifin gerçekleştiği alanların başında, Allah'ın sıfatları ve peygamberler konusu gelir. Kur'an'da Allah'ın zatı hakkındaki ayetler, bir yönü ile onların bu konudaki tahriflerine verilmiş cevaplardır. Yahudilerin, Peygamberlerin hayatları, sözleri ve en önemlisi şahsi özellikleri hakkındaki iddialarına yapılan düzeltmeleri Kur'an kıssalarında görebiliriz. Yani, Allah hem o yüce peygamberlerin hayatını ve tevhid mücadelesini anlatır. Hem de o konudaki Yahudi tahriflerini haber verip onları düzeltir. Kur'an'da peygamberlerden bahsedilirken onlar farklı vasıflarla övülür. Bunlar genellikle ayet sonlarında gelir, genel bir övgü ifadesi gibi görülür. Oysa bu ifadelerin kullanılmasının da Yahudi tahriflerinin düzeltilmesi tashihi ile bağlantısı vardır. Tevrat'taki hatalı anlatımını bildiğimiz zaman ayetlerdeki vurguyu daha iyi anlamak mümkün olur.

Davud as. her iki kitapta da pek çok ayrıntılarla anlatılır. Tevrat'ta onunla ilgili anlatılan inanılmaz bir hikaye vardır. Gariptir; bu rivayet, senetler vasıtası ile özellikle birçok ilk dönem Kur'an tefsirlerinde kendine yer bulabilmiştir.¹⁷ Bu hikâye Eski Ahid'de şu şekilde anlatılır:

"Bir akşamüstü Davut yatağından kalktı, sarayın damına çıkıp gezinmeye başladı. Damdan, yıkanan bir kadın gördü. Kadın çok güzeldi. Davut onun kim olduğunu öğrenmek için birini gönderdi. Adam, "Kadın Eliam'ın kızı Hititli Uriya'nın karısı Bat-Şeva'dır" dedi. Davut kadını getirmeleri için ulaklar gönderdi. Kadın Davut'un yanına geldi. Davut aybaşı kirliliğinden yeni arınmış olan kadınla yattı. Sonra kadın evine döndü. Gebe kalan kadın Davut'a, "Gebeyim" diye haber gönderdi. Sabahleyin Davut Yoav'a bir mektup yazıp Uriya aracılığıyla gönderdi. Mektupta şöyle yazdı: "Uriya'yı savaşın en şiddetli olduğu cepheye yerleştirdi ve yanından çekil ki, vurulup ölsün. Böylece Yoav kenti kuşatırken

¹⁵ Kur'an kıssa üslubu hakkında bkz. Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir 1994, ss. 189-264.

¹⁶ Bkz. Zehebi, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâîliyyât fi'l-Tefsir ve'l-Hadis*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1990, s. 84-93; Na'na'a, Remzi, *el-İsrâîliyyât ve Eserühâ fi Küttübi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1970, s. 192-197.

¹⁷ Bkz. Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Dâru Hicr, Lübnan 2001, XX/64-73; Abdurrezzak es-San'ânî, *Tefsiru'l-Kur'an*, Mektebetü Rüşd, er-Riyad 1989, II/161, 162; Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., V/85-86.

Uriya'yı yiğit adamların bulunduğunu bildiği yere yerleştirdi. Kent halkı çıkıp Yoav'ın askerleriyle savaştı. Davut'un askerlerinden ölenler oldu. Hititli Uriya da ölenler arasındaydı." Davut onu sarayına getirtti. Kadın Davut'un karısı oldu ve ona bir oğul doğurdu. Ancak, Davut'un bu yaptığı Rabbin hoşuna gitmedi. O çocuğu ceza olarak öldü sonra ondan yeni bir çocuğu oldu o da Süleymandı.

Rab Natan'ı Davut'a gönderdi. Natan Davut'un yanına gelince ona, "Bir kentte biri zengin, öbürü yoksul iki adam vardı" dedi, "Zengin adamın birçok koyunu, sığırı vardı. Ama yoksul adamın satın alıp beslediği küçük bir dişi kuzudan başka bir hayvanı yoktu. Kuzu adamın yanında, çocuklarıyla birlikte büyüdü. Adamın yemeğinden yer, tasından içer, koynunda uyurdu. Yoksulun kızı gibiydi. Derken, zengin adama bir yolcu uğradı. Adam gelen konuğa yemek hazırlamak için kendi koyunlarından, sığırlarından birini almaya kıyamadığından yoksulun kuzusunu alıp yolcuya yemek hazırladı. Zengin adama çok öfkelenen Davut Natan'a, "Yaşayan Rabbin adıyla derim ki, bunu yapan ölümü hak etmiştir!" dedi, "Bunu yaptığı ve acımadığı için kuzuya karşılık dört katını ödemeli." Bunun üzerine Natan Davut'a, "O adam sensin!" dedi, "İsrail'in Tanrısı Rab diyor ki, 'Ben seni İsrail'e kral olarak meshettim ve Saul'un elinden kurtardım. Sana efendinin evini verdim, karılarını da koynuna verdim. İsrail ve Yahuda halkını da sana verdim. Bu az gelseydi, sana daha neler neler verirdim! Öyleyse neden Rabbin gözünde kötü olanı yaparak, O'nun sözünü küçümsedin? Hititli Uriya'yı kılıçla öldürdün, Ammonlular'ın kılıcıyla canına kıydın. Karısını da kendine eş olarak aldın. Bundan böyle, kılıç senin soyundan sonsuza dek eksik olmayacak. Çünkü beni küçümsedin ve Hititli Uriya'nın karısını kendine eş olarak aldın."¹⁸

Evlü bir kadına kötü gözle bakmak, onunla ilişki kurmak istemek ve bunu yapmak, hiçbir suçu olmayan kocasını öldürmeye çalışmak ve bunu yapmak, peygambere yakışan bir davranış değildir. **Tevrat'ın Kral Davud profili, şehvet tutkunu, sadist bir kral örneği ve tasviridir. Nitekim onun karakteri hakkında da çirkin yakıştırmalar yer almaktadır. Şu pasajlarda onun kötü kalpli bir insan olduğu vurgulanır: "Ağabeyi Eliav Davut'un adamlarla konuştuğunu duyunca öfkeleni. "... Ne kadar kendini beğenmiş ve ne kadar kötü yürekli olduğunu biliyorum..."** Tevrat'taki tüm bu argümanlar birleştirildiğinde, Tevrat'ın Davud'u ve kıssası; aşk maceraları içinde, istediği gibi insanları katleden, bencil, kötü yürekli bir kral ve kıssası olarak ortaya çıkmaktadır.

Peki bu ifadeler neden Tevrat'ta yer alabilmiştir? Çünkü onlara göre Davud bir peygamber değil kraldır. Peygamber olsa bile bu yine sorun olamaz. Çünkü yukarıda bahsettiğimiz gibi, Yahudiliğe göre peygamberlerin ismet vasfı yoktur. Eğer Hz. Davud'un bu hatayı yaptığı kabul edilirse Tevrat'ta zikredilen ve Yahudilikte en büyük günahlar olarak tanıtılan on büyük günahın birkaç tanesini yaptığı kabul edilmiş olur. **Kur'an'ın inişine kadar süren bu muharref, Yahudi ve Hıristiyan, Davud anlayışı; Kur'an'ın, nazil olan Davud kıssası ayetleri ile tevhidi istikamette tashih edilerek, hidayete yönelik bir kıssa haline getirilmiştir.** Kur'an, Tevrat'ta yer alan bu eski kıssaların, özelde Davud kıssasının aslı halini beyan ederken, Tevrat ve İncil'deki muharrefliğin altını çizer; onların tahrif edilmesi sebebiyle Kur'an'ın nazil olduğunu beyan etmiş olur. Kur'an'ın amacı yeni bir şeyler getirmek değil rayından çıkan eskileri rayına oturtmaktır.

Tevrat'tan motamot aktardığımız bu olay bazı müfessirler tarafından sahih kabul edilerek, Kur'an'da yer alan Sad Suresi 20-24. ayetlerdeki Davud kıssasının "davacılar" bölümünün açıklaması olarak tefsirlere aktarılmıştır. Bu kıssa, ilgili ayetlerde şu şekilde geçer: "(Ey Muhammed!), Sana davacıların haberi ulaştı mı? Mâbedin duvarına tırmanmışlardı. Davud'un yanına girmişlerdi de Dâvud onlardan korkmuştu. "Korkma! Biz birbirine hasım iki davacıyız, aramızda adaletle hükmet, haksızlık etme; bize doğru yolu göster" dediler. (Onlardan biri şöyle dedi:) Bu, kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var. Benimse bir tek koyunum var. Böyle iken "Onu da bana ver" dedi ve tartışmada beni yendi. Davud: Andolsun ki, senin koyununu kendi koyunlarına

¹⁸ Eski Ahid, II. Samuel 11/2-17.

katmak istemekle sana haksızlıkta bulunmuştur. Doğrusu ortakçuların çoğu, birbirlerinin haklarına tecâvüz ederler. Yalnız iman edip de iyi işler yapanlar müstesna. Bunlar da ne kadar az! Dedi. Davud, kendisini denediğimizi sandı ve Rabbinden mağfiret dileyerek eğilip secdeye kapandı, tevbe edip Allah'a yöneldi. Sonra bu tutumundan dolayı onu başışladık. Kuşkusuz yanımızda onun yüksek bir makamı ve güzel bir geleceği vardır. Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet. Hevâ ve hevese uyma, sonra bu seni Allah'ın yolundan saptırır. Doğrusu Allah'ın yolundan sapanlara, hesap gününü unutmalarına karşılık çetin bir azap vardır.”¹⁹

Tevrat'taki kıssaya şekil olarak oldukça benzeyen bu ayetlerdeki ifadelerle baktığımızda, her iki kıssada da Hz. Davud'a gelen iki kişinin arasındaki bir davalaşmadan söz edildiğini, birinin diğerinin malını gasbederek ona haksızlık yapmasının anlatıldığını, sonucunda Hz. Davud'un hata yaptığından bahsedildiğini görüyoruz. Mâtürîdî'nin çağdaşları başta olmak üzere pekçok rivayet tefsirinde bu ayetler tefsir edilirken bahsi geçen Tevrat pasajları temel alınarak açıklamalar yapılmakta bir beis görülmemiştir. Bu tefsirlerde Hz. Davud'un, kıssanın başında, merak ettiği bir kuşun peşine düşerek cama yöneldiğinde çıplak bir kadını gördüğü, sonra da Tevrat'ta anlatıldığı şekliyle olayların cereyan ettiği, Kur'an ayetlerinde bahsedilen iki meleğin Hz. Davud'a gelerek temsil yolu ile, o kadar eşi varken başkasının eşine tamah etmesi şeklindeki hatasını yüzüne vurmak üzere birbiri ile onun huzurunda davalastıkları, nihayetinde Hz. Davud'un bu hatasını farkedip tövbe ettiği, sonra da Allah'ın onu affettiği zikredilir.

Müfessirlerden bazıları da Hz. Davud'un zina etmesi ve sonucunda kadının hamile kalması ile ilgili bölümlerini çıkararak diğer kısımları Tevrat'taki anlatımın aynısı şeklinde nakletmişlerdir. Mâtürîdî'nin çağdaşı Taberî, İbn Abbas'dan "*Hz. Davud bir adama karısını boşaması için "Karını boşa da onunla ben evleneyim" şeklinde bir teklifte bulunmuştur, o kadar.*" rivayetini nakleder.²⁰ Zemahşeri, "Keşşaf" tefsirinde de onun, bir kimseden karısını boşamasını rica ettiği bilgisini verir. Fakih müfessir Cessas, "*Hz. Davud'un evlenmek istediği kadın, o adamın karısı değil nişanlısı idi. Hz. Davud kadına, kendisiyle evlenmesi teklifinde bulunmuştur. Bunun üzerine de Allah, kendisini "Bir mü'min kardeşinin nişanlısına evlenme teklifinde bulunuyorsun. Oysa senin birçok hanımın var." diye uyardı.*" bilgisini verir. İbnü'l-Arabî "*Ahkâmü'l-Kur'an*" adlı eserinde, bu konuda teklifin kabul edildiğinin doğru olduğunu, ancak Hz. Davud'un onunla evlendiği ve Hz. Süleyman'ın o kadından doğduğu bilgisinin delile dayanmadığını söyler. Hz. Davud'un uyarıldığı meselenin, o kadının kocasına, boşanması için yaptığı tekliften ibaret olduğunu, böyle bir davranışın her ne kadar caiz ise de, bir peygambere yakışmayacağını, bu sebeple Allah'ın onu uyardığını ve nasihatle bulunduğunu ifade eder.²¹

Tefsirlerde zikredilen bu anlatıların Tevrat'ta geçen kıssaya dayandığı çok açıktır. Bu rivayetlerde, sadece, Hz. Davud'un kadını çıplak görmesi, onunla zina yapması ve Hz. Süleyman'ın o kadından doğması zikredilmez. Kıssanın bu halinin dahi bir delile dayanmadığı ve İslam'ın peygamberlik telakkisine ve Kur'an'da anlatılan Hz. Davud profiline uygun olmadığı açıktır. Üstelik birkaç ayet öncesinde²² Cenab-ı Hak Hz. Peygamber'e, çektiği sıkıntılarla ilgili olarak Hz. Davud'u hatırlamasını emrederek onu örnek bir peygamber olarak arz eder. Sonra devam eden ayetlerde de sürekli olarak onun faziletlerini sıralar. Kur'an Davud'dan bahsederken onu övdüğü diğer ayetler bir yana, Sad 17. ayette şöyle buyrulur: "*Ey Muhammed! Onların söylediklerine karşı sabret. Güçlü kulumuz Dâvûd'u hatırla. O, daima Allah'a yönelen bir kimse idi.*"²³ Evvab, "sürekli Allah'a yönelen, tövbe eden, Allah'a itaat ederek hayır işleyen kişi" anlamına gelir. Rivayete göre Hz. Davud'un

¹⁹ Sa'd 38/20-24.

²⁰ Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimü'l-Kur'an*, İnsan Yay., İstanbul 2005, VII/67.

²¹ Bkz. Mevdûdî, *Tefhim*, VII/68.

²² Sad 38/17.

²³ اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِي إِنَّهُ أَوَّابٌ

güçlülüğü, ibadete olan tahammülü idi. Bir gün oruç tutar, bir gün yerdi. Gecenin ancak üçte birinde uyur, kalan saatlerini hep ibadetle geçirirdi. Bu ayette çektiği sıkıntılara karşı Allah Hz. Peygamber'e Hz. Davud'u örnek gösteriyor, yani onu örnek bir peygamber olarak tanıtıyor. Taberî tefsirine göre bu ayette Davud'un Allaha itaat ve bağlılığının en üst seviyede olduğu anlatılır. Ayetlerde o, ibadetiyle, ihlasıyla sürekli Allah'ı zikreden ve günahlardan uzak bir kul olarak tanıtılır.²⁴ Bu ifadelerin, yukarıdaki bahsettiğimiz Tevrat anlatımını tahsis anlamı taşıdığı çok açıktır. Tevrat'taki benzer kıssaların anlatımlarını bilirsek, Kur'an'da o kıssa anlatılırken Rabbimizin yaptığı vurguları anlamış oluruz, Kur'ani mesaj, bu şekilde tam olarak yerine ulaşmış olur.

Müfessir Râzî, ayette geçen ifadelerden söz konusu rivayetlerde anlatılan kıssanın çıkarılmasının mümkün olmadığını, konunun bağlamının daha farklı olduğunu dile getirir.²⁵ Bütün bu müfessir değerlendirmeleri, ilgili tefsir rivayetlerinde verilen bilgilerin sorunlu olduğuna işaret eder.²⁶

Müfessir Mâtürîdî Tevrat ve Yahudi dini kaynaklarından gelen bu tür bilgileri naklederken “*Müfessirler (te'vil ehli) derler ki*” ifadesini kullanarak onları eleştirir. Bu kıssada da onların anlattığı gibi, Hz. Davud'un bu günahı işlemesinin söz konusu olamayacağını, eğer bu hatayı yapmış olsaydı hemen Allah'a yönelip tevbe etmesi gerekeceğini ifade eder. Devamla, kadını rastgele gördükten sonra ısrarla ona bakmaya devam etme ihtimali, Hz. Davud için söz konusu değildir. Çünkü ne o, ne de diğer peygamberlerden herhangi biri, helal olmayan bir kadına asla ısrarla bakmazlar.²⁷ Sonra, kıssada geçtiği gibi, hoşlandığı kadına sahip olmak için, öldürülmesi amacıyla kocasını savaşa gönderdiğine dair nakledilenler de asla ihtimal dahilinde değildir, der. Peki ayette Allah tarafından bir azarlamaya tabi tutulduğu anlatılır. Bunun sebebi nedir? Mâtürîdî, peygamberlerin, diğer insanların sorguya bile çekilmeyecekleri küçük hatalar sebebiyle muaheze edildiklerini, burada da böyle bir durum olabileceğini söyleyerek buna da Hz. Yunus'un kavmini terk etmesini örnek verir. Hz. Davud'un, kendisinin imtihan edildiğini düşündüğü için Allah'tan bağışlanma dilediğini ve Allah'ın da onu mağfiret ettiğini zikreder. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın peygamberlerini kınaması, onların daha iyi olanı terk edip iyi olanı yapmalarından dolayıdır. Ayrıca ayetlerde geçen kınamanın, azarlama anlamında olmayıp insanların birbirlerine karşı nasıl davranacağına dair bir öğretim yöntemi olması da Mâtürîdî'ye göre muhtemeldir.²⁸ Netice itibarıyla Mâtürîdî, ayette zikredilmeyen kusuru sebebiyle Hz. Davud'un önce azarlandığını sonra affedildiğini ifade eder. Müfessirlerin naklettiği söz konusu rivayetlerin de ancak tevatür yoluyla sahih rivayetler şeklinde gelmesi durumunda kabul edilebileceğini, bu konudaki ahad rivayetlerin ise göz ardı edilip kabul edilmemesinin daha evla olduğunu zikrederek konuyu kapatır.²⁹ İbn Kesîr, Kurtubî, Beyzâvî, İbnü'l-Cevzî, Ebu Hayyân, Râzî, Hâzin, Âlûsî gibi pek çok müfessir de Mâtürîdî gibi bu kıssayı eleştirir ve doğru bulmaz.

Burada da görüldüğü gibi Mâtürîdî, ismet-i enbiya konusundaki rivayetleri değerlendirirken birkaç ölçütü göz önünde bulundurur: Kur'an ve sahih hadislerle uyumlu olması, İslam'ın temel öğretilerine uygun olması ve gerek senet yönünden gerekse metin yönünden sıhhat şartlarını taşıması. Bu şartlara uymayan rivayetlere sıcak bakmaz. Böylece, İslam'ın ismet anlayışına aykırı rivayetleri makbul kabul etmemiş olur.

2. Hz. Süleyman'ın Kâfir Olması Meselesi

Bakara Suresi'nin 102. ayetinde “*(Yahudiler), şeytanların, Süleyman'ın hükümranlığı aleyhinde uydurdukları (asılsız) iddiaların peşine düştüler. Oysa Süleyman (ne sihirle meşgul olmuş ne de putlara tapmıştı; yani asla) kâfir olmamıştı fakat asıl o*

²⁴ Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, XX/41-43.

²⁵ Bu konuda bkz. Râzî, Fahrüddin Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, XXVI/189-190.

²⁶ Söz konusu rivayetlerin ismet bağlamında eleştirisi hakkında bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVI/189-190.

²⁷ Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Mizan Yay., İstanbul 2005, XII/233.

²⁸ Gün, Feyzullah, “İmâm Mâtürîdî'de Peygamberlerin İsmeti”, *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XVIII/48, 82.

²⁹ Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XII/234, 239.

şeytanlar kâfir olmuşlardı...” buyrulur. Yahudi dini geleneğinde bir kral olarak kabul edilen Hz. Süleyman’ın sihir gücüne sahip olduğu ve bu sihirle kötü güçlerle ve cinlerle mücadele ettiğine inanılır.³⁰ Bu ayette de bu inanç ve itham reddedilerek Hz. Süleyman’ın bir peygamber olarak masumiyeti vurgulanır. Buna rağmen, bu ayet bağlamında tefsir, tarih, kısas-ı enbiya kitaplarında Hz. Süleyman’ın sihir yapmakla ilişkilendirildiği pek çok rivayet nakledilir. Mesela Muhammed b. İshak’ın naklettiğine göre Rasulullah (s.a.v.) Hz. Süleyman’ı, gönderilmiş peygamberler arasında zikredince Yahudi alimlerinden birisi şöyle dedi: “*Muhammed, Davud’un oğlunun bir peygamber olduğunu zannediyor. Halbuki o, Allah’a yemin ederiz ki, bir sihirbazdan başka bir şey değildi.*” Bunun üzerine Yüce Allah da: “*Halbuki Süleyman kâfir olmadı ... Fakat o şeytanlar .. kâfir idiler...*” buyruğunu indirdi. Yani o şeytanlar ademoğullarına Hz. Süleyman’ın gösterdiği, denizde yürümek, kuşları, şeytanları emri altında musahhar kılmak gibi mucizelerinin büyü olduğu telkininde bulundular.³¹

Taberî’nin naklettiği ve Şehr b. Havşeb’den nakledilen bir rivayette şöyle söylenir: “*Süleyman’ın mülkü elinden alındığında şeytanlar onun yokluğunda sihir yazdılar ve şöyle yazdılar: “Kim şunu şunu isterse güneş doğarken şunları söylesin. Kim de şunları isterse güneş batarken şunları söylesin. Kim şunları yapmak isterse güneşe arkasını dönüp şu şekilde söylesin.” Bu şekilde yazdı ve başına “Bu, Asaf b. Berhiya’nın Süleyman b. Davud için yazdığı bir ilim hazinesidir.” ibaresini ekledi. Sonra onu Süleyman’ın kürsüsünün altına gömdü. Süleyman ölünce kalkıp şöyle seslendi: “Ey insanlar, Süleyman nebi değil sihirbazdı, onun sihri, eşyaları ve evlerinde arayınız.” Sonra onlara, gömüldüğü yeri gösterdi. Onlar: Vallahi Süleyman sihirbazdır, bu da onun sihridir, Bunun sayesinde bizi köleleştirdi, bununla bize üstün geldi. Müminler ise şöyle dediler: Hayır, o mümin bir nebi idi. Allah Hz. Muhammed’i peygamber olarak gönderince peygamberleri anmaya başladı. Nihayet Davud ve Süleyman’a sıra geldi. Bunun üzerine Yahudiler şöyle dediler: “Muhammed’e bakın! Doğruyla yanlış (nasıl) birbirine karıştırıyor! Süleyman’ı peygamberler arasında saydı. Oysa o rüzgarla hareket eden bir sihirbazdı.” Bu sözleri üzerine Allah da Süleyman’ı savunmak üzere şöyle buyurdu: “Şeytanların uydurdıkları iddiaların peşine düştüler.”³²*

Tefsirlerde de bunun gibi, son derece ayrıntılı, garip ve kabul edilemez unsurları olan İsrâîlî rivayetler, pek çok kez herhangi bir eleştiri getirilmeksizin nakledilmiştir. Mâtürîdî ise, bu kıssada anlatılanların ayrıntısını bilmemizin mümkün olamayacağını, ancak kıssada anlatılanlarla, Yahudilerin iddialarına karşın Hz. Süleyman’ın masumiyetinin ispat edildiğini vurgular. Müfessirin Kur’an’da geçen kıssalarla ilgili olarak, yer yer bilgi vermekle birlikte pek çok kez İsrâîlî rivayetlerle ilgili olarak “*Bu olayda ne olduğunu bilmiyoruz. Bunu bilmeye de ihtiyacımız yok.*” şeklinde bir kayıt koyup ayrıntılı ve güvenilirliği şüpheli rivayetlerden uzak durduğunu ve kıssanın mesajına odaklandığını görüyoruz.³³ Yine Sad Suresi 48. ayette ismi geçen Elyesa ve Zülkifl’in kimliği hakkında birkaç rivayete yer verirken yaptığı şu açıklama, tefsirin genelinde değişik şekillerde dile getirdiği ve İsrâîlî rivayetler hakkındaki tavrını yansıtan bir ifadesidir: “*En doğrusunu Allah bilir. Elyesa’ın kim olduğunu ve neden bu ismi aldığını bilmeye bizim ihtiyacımız yoktur (Ve leyse lenâ ila ma’rifeti zalike hâcetun), yalnız, Cenab-ı Hakk’ın belirttiği gibi onun hayırlı insanlardan biri olduğunu biliyoruz. En doğrusunu Allah bilir. Sonra, bu konudaki bilgiler haber-i vahide dayanmaktadır; haber-i vahid ise amel etmek için bilgi ifade eder, fakat şahitlik için bilgi ifade etmez. Burada da Allah’a şahitlik ifade etmenin dışında bir şey yoktur. Dolayısıyla haber-i vahid’i terk etmek evladır.*”³⁴

³⁰ Harman, Ömer Faruk, “Sihir”, *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII/170.

³¹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, II/328.

³² Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, II/327.

³³ Msl. Hz. Eyyub ile ilgili İsrâîlî rivayetler hakkındaki açıklaması için bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, XII/263.

³⁴ Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, XII/267-268.

3. Yusuf ve Aziz'in Hanımı

Hz. Yusuf'un, kendisini babalarından kıskanan kardeşleri tarafından bir kuyuya atıldığını, bir ticaret kervanı tarafından Mısır'da satıldığını ve Mısır Azizi tarafından evlat edildiğini biliyoruz. Yusuf Suresi'nde anlatıldığına göre, büyüdüğünde Azizin hanımı onu arzulamış, sarayında odanın kapılarını sınıksız kapayarak, "Haydi gel!" diye onu davet etmiş, Yusuf "Ben Allah'tan korkarım" demiştir. Bu olay anlatılırken 24. ayette "*Gerçekten kadın Yusuf'u arzulamıştı; eğer Rabbinin işaretini gözardı etmiş olsaydı, Yusuf da ona yönelecekti. (Fakat Allah'ın yardımı sayesinde, arzularına gem vurarak iffetini korumasını bildi.) İşte böylece Biz, onu kötülük ve ahlâksızlıktan korumak için (kalbine sebat ve kararlılık verdik). Çünkü o, (dürüstlüğü, samîmiyeti ve tertemiz ahlâkıyla) seçkin kullarımızdan biriydi.*" buyrulmuştur. Bu ayetin tefsiri sadedinde ilk dönemlerden itibaren Mukâtil, Abdürrezzâk es-San'ânî, Taberî, Semerkandî, İbn Ebi Zemenîn, Sa'lebî, Mâverdî, Kurtubî, Suyûtî gibi pekçok tefsirde Hz. Yusuf'un da kadını arzuladığı, hatta onunla ilişki kurmaya yöneldiği, sonra Allah'ın ona gönderdiği işaret sayesinde bundan vazgeçtiği savunulmuş, bu görüş de Yahudi dini kaynaklarına dayanan farklı İsrâîlî rivayetlerle desteklenmiştir.³⁵ Mâtürîdî'nin, peygamberlerin ismeti konusundaki hassasiyetinin bu ayetin tefsirinde de tezahür ettiğini görüyoruz. Hz. Yusuf'un da bu hataya meylettği ve bu fiili yapmaya yöneldiği görüşü Taberî, Kurtubî gibi büyük müfessirlerce kabul edilmesine rağmen Mâtürîdî bu görüşü kesinlikle reddetmektedir. O, bu sözleri hurafe kabul etmekte, onların asılsız olduğunu dile getirmekte ve Hz. Yusuf hakkında böyle bir sözü söylemenin helal olmadığını vurgulamaktadır.³⁶ Bu görüşünü de ayetlerde anlatılan kıssada geçen bazı ifadelerle delillendirmektedir. Mesela; Hz. Yusuf "*Asıl kendisi benimle ilişkiye girmek istedi.*" demiş,³⁷ ayette "*İşte biz kötülüğü ondan uzaklaştırmak için böyle yaptık.*"³⁸ buyurulmuş, ayrıca Hz. Yusuf "*Bu, azizin yokluğunda ona hainlik etmediğimi bilmesi içindir.*"³⁹ demiştir. Ayrıca onun hakkında "*Kadınlar, "Haşa! Allah için biz ondan hiçbir eğrilik görmedik dediler. Azizin karısı da "Şimdi gerçek ortaya çıktı. Ben onunla beraber olmak istemişim."* dedi."⁴⁰ "Eğer Hz. Yusuf da kadına meyleymiş ve buna yönelmiş olsa idi bu ifadeler doğru olmazdı, der.⁴⁰ Bu deliller ışığında Mâtürîdî bütün bu konuşmaların "müfessirler"ın söylediklerinin doğru olmadığını gösterdiğini ve Hz. Yusuf hakkında böyle bir şey söylenmesinin helal olmadığını, ayetin zahirinde onların söyledikleri destekleyen büyük ve küçük hiçbir alamet olmadığını vurgular. Mâtürîdî, bu kesin tavrı ile, konu hakkında pek çok İsrâîlî rivayet nakleden çoğu müfessirden ayrılmaktadır.⁴¹

Sonuç

Kur'an'da yaklaşık beş yüz civarında ayette yer alan kıssaların geçmiş dönemden bahsedenlerinden büyük bir kısmı İsrailoğullarının peygamberleriyle birlikte yaşadıklarından bahseder. Kur'an, üslubu gereği bu kıssalarda, Tevrat'ta yer alan gereksiz ayrıntıları zikretmeksizin onları tevhid temelli olarak anlatır. Bu ayetlerin tefsiri yapılırken Yahudi dini kültürü kaynaklı bilgiler, rivayet şeklinde tefsirlere girmiştir. Bunlardan İslam'ın temel esaslarına, Kur'an'da ve hadislerde verilen

³⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, Müessesetü't-Tarihî'l-Arabi, Beyrut 2002, II/328-329; Abdurrezzak, *Tefsiru'l-Kur'an*, I/321; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XIII/80-100; Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, I/157; İbn Ebi Zemenîn, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîz*, el-Faruku'l-Hâdise li't-Tibâa ve'n-Neşr, Kahire 2001, II/321; Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed b. Mauhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an*, Dâru't-Tefsir, Cidde 2015, XXXIII/555; Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut tsz., III/23-25; Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006, XI/315; Suyûtî, Celaluddin, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsir bi'l-Me'sûr*, Merkezu Hicr, Kahire 2003, VIII/223-226.

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII/291.

³⁷ Yusuf 12/26.

³⁸ Yusuf 12/24.

³⁹ Yusuf 12/52.

⁴⁰ Yine Yusuf 12/32. Ayette kadının "Ben onunla beraber olmak istedim, o kendini korudu..." ifadesi de Hz. Yusuf hakkındaki bu iddiaların ve rivayetlerin yanlış olduğunun bir delilidir.

⁴¹ Ayetteki "*Eğer Rabbinin işaretini göz ardı etmiş olsaydı, Yusuf da ona yönelecekti.*" ifadesi hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII/292-293.

bilgilere aykırı olmayanların nakledilmesi, bazı hadisler delil gösterilerek genel olarak müfessirlerce makbul görülmüştür. Ancak mevcut Tevrat'ta yer alan ve Kur'an'a ve İslam'a aykırı bilgiler ihtiva eden bilgilerin de rivayetler şeklinde isnat bilgileriyle pek çok tefsirde yer aldığını görüyoruz. Bu tür İsrâilî bilgilerin en çok Cenabı Hakkın zatı ve sıfatları ile peygamberlerin hayatı ve özellikleri konusunda yoğunlaştığını görüyoruz. Bu tür bilgiler özellikle sahih bir isnatla geldi ise bilhassa ilk dönem müfessirlerin onları nakletmekte beis görmedikleri anlaşılıyor. Bu konuda hassas olup bu tür rivayetlere karşı olumsuz bir tavır içinde olan müfessirlerin, tarihi olarak ilk sırada gelenlerinden birisi de Mâtürîdîdir.

Mâtürîdî, tefsirinde, peygamberlerin hayatı ile ilgili olarak detay içeren rivayetlerden birkaç tanesini nakleder. Ancak, özellikle ismet-i enbiya, yani peygamberlerin günah işlememe özelliklerine aykırı bilgiler ihtiva eden ve kendine kadarki tefsirlerde nakledildiği için meşhur olan rivayetler hakkında kısa bilgi verip onlarla ilgili olarak, her birinde şu ifadeleri kullanır: "Bu rivayetlerdeki bilgiler gereksizdir. Bunlar ahad hadislere dayandığı için nakledilmesi doğru değildir. Eğer mütevatir hadislerle nakledilmiş olsalardı nakledilmesi caiz olurdu. Bu rivayetlerin nakledilmesi caiz ve helal değildir. Çünkü hiçbir peygamber için bu türden bilgileri ileri sürmek helal değildir." Mâtürîdî kapsamlı tefsirinde bu anlamı ifade eden cümleleri, kıssalar geçtikçe defalarca kullanmıştır. Bu da onun, ehl-i kitabın peygamberler hakkındaki, nübüvvet anlayışlarından kaynaklanan yakışıksız ve çirkin iddiaları hakkındaki duruşunu yansıtmaktadır.

Kaynakça

- Abdurrezzak es-San'ânî, *Tefsiru'l-Kur'an*, Mektebetü Rüşd, er-Riyad 1989.
- Adam, Baki, "Kur'an'ın Anlaşılmasında Tevrat'ın Rolü", *İslâmî Araştırmalar* (1996), IX/1-2-3-4, ss. 167-176.
- Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.
- Gün, Feyzullah, "İmâm Mâtürîdî'de Peygamberlerin İsmeti", *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, XVIII, ss. 79-98.
- Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik*, İsam Yay., İstanbul 2008.
- Harman, Ömer Faruk, "Sihir", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII/170.
- Hasanov, Eldar, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, III/4, ss. 676-695.
- İbn Ebi Zemenîn, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîz*, el-Faruku'l-Hâdiseli't-Tıbbâ ve'n-Neşr, Kahire 2001.
- İbn Meymun, *Delâletül Hairin*, Albaraka Yay., İstanbul 2021.
- Kitâb-ı Mukaddes, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, Acar Matbaacılık, İstanbul 2000.*
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Mahmud b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2006.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Mizan Yay., İstanbul 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhimü'l-Kur'an*, İnsan Yay., İstanbul 2005.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- Na'na'a, Remzî, *el-İsrâiliyyât ve Eserühâ fi Kütübi't-Tefsîr*, Daru'l-Kalem, Beyrut 1970.
- Râzî, Fahrüddin Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed b. Mauhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân 'an Tefsiri'l-Kur'an*, Dâru't-Tefsir, Cidde 2015.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Suyûtî, Celaluddin, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Merkezi Hicr, Kahire 2003
- Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., İzmir 1994.

Uğur, Hakan, "Eski Ahid'deki "Dua" Kavramının Kur'an'daki "Salât" Kavramıyla İlişkisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/2, ss. 133-166.

Uğur, Hakan, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*, Emin Yay., Bursa 2021.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, Dâru Hicr, Lübnan 2001.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsir ve'l-Hadîs*, Mektebetü Vehbe, Kahire 1990.

MAVERAÜNNEHİR BÖLGESİNDE YAZILMIŞ OLAN MÜSNED TÜRÜ ESERLER

Dr. Tuğba ÖZTÜRK¹

Öz

Maveraünnehir Bölgesinde hicrî ilk üç asırda ilim ve kültür alanında büyük bir ilerleme kaydedilmiştir. Bölgede hadis, tefsir, fıkıh, kalam, tasavvuf gibi İslamî ilimlerin pek çok sahasında eserler kaleme alınmış ve meşhur âlimler yetişmiştir. Özellikle Buhara ve Semerkant şehirlerinde hadis ilmi ile ilgili çalışmalar yapılmış, başka şehirlerden gelen alimler ilmî çalışmalar yapmak üzere bölgeye yerleşmiştir. Bu dönemde Buhara ve Semerkant'ta hadis ile ilgili çok sayıda eser yazılmış ve buradan İslam alemine yayılmıştır. Maveraünnehir bölgesinde hadis alanında yazılan eserler arasında müsnedler de yer almaktadır. İlk defa hicrî üçüncü asırda ortaya çıkan müsned türü eserlerde, hadislerin konuları dikkate alınmamış fakat kitaba alınması düşünülen hadisler, onları rivayet eden sahâbi ismi altında ya da sahâbiden sonraki ravilerden birinin ismi altında bir araya getirilmiştir. Müsnedlerde hadislerin konuları ve sahih, hasen, zayıf oluşları dikkate alınmamıştır. Maveraünnehir bölgesinde yazılmış en meşhur müsnedlerden birisi Dârimî (255/869)'nin *el-Müsned*'idir. Bölgede bu eserin yanısıra Ebû Cafer Abdullah

b. Muhammed el-Cufî el-Buhârî (229/844), Ebû Muhammed Abdullah el-Buhârî es-Sebezmûnî (340/952) gibi hadis âlimleri tarafından da müsned türü eserler yazıldığı görülmektedir. Çalışmamızda bölgede yazılan müsnedler tespit edilerek muhtevaları, rivayet sayıları ve genel özellikleri incelenecek, aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar ele alınacaktır. Bu şekilde Semerkand ve Buhara'da yazılan müsned türü eserler ile ilgili genel değerlendirmeler yapılacak ve müsnedlerin yazım aşamasında bölgesel faktörlerin etkisi tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Maveraünnehir, Hadis, Müsned, Dârimî, Semerkand.*

Works In The Genre Of Musnad Written In The Mawarahunnahr Region

Abstract

In the first three centuries of the Hijri, great progress was made in the field of science and culture in the Maveraunnehir region. In the region, works were written in many fields of Islamic sciences such as hadith, tafsir, fiqh, kalam, and mysticism, and famous scholars were raised. Especially in the cities of Bukhara and Samarkand, studies on the science of hadith were conducted and scholars from other cities settled in the region to conduct scientific studies. During this period, many works on hadith were written in Bukhara and Samarkand and spread throughout the Islamic world. Among the works written in the field of hadith in the Maveraunnehir region are musnads. In the works of the musnad type, which first appeared in the third century of Hijri, the subjects of the hadiths were not taken into consideration, but the hadiths that were considered to be included in the book were gathered together under the name of the Companion who narrated them or under the name of one of the ravas after the Companion. The subjects of the hadiths and whether they were sahih, hasan, or weak were not taken into consideration in the musnad. One of the most famous musnad written in the Maveraunnehir region is al-Musnad by al-Dârimî (255/869). In addition to this work, it is seen that hadith scholars such as Abû Ja'far 'Abdullah b. Muhammad al-Jufî al-Bukhari (229/844) and Abû Muhammad 'Abdullah al-Bukhari al-Sabezmûnî (340/952) wrote musnad works in the region. In this study, the musnads written in the region will be identified, their contents, number of narrations and general characteristics will be analyzed, and the similarities and differences between them will be discussed. In this way, general evaluations will be made about the musnad works written in Samarkand and Bukhara and the effect of regional factors on the writing of musnads will be tried to be determined.

Keywords: *Maveraunnehir, Hadith, Musnad, Dârimî, Samarkand.*

¹ Dr. Tuba ÖZTÜRK, Diyanet İşleri Başkanlığı Uzman Vaiz, Meram/Konya, tubaozturk040479@gmail.com

Müsned Kavramı Ve Müsnedler

Müsned kelimesi sözlükte “dayanmak, yaslanmak” anlamlarına gelen sünûd kökünün “if’al” kalıbından türemiştir ve “muttasıl bir senedle Hz. Peygamber’e ulaşan hadis” manasına gelmektedir.² Müsned, hadis usulünde ise “sahîh-hasen-zayıf” hadisler arasında kullanılan müşterek ıstılahlardandır. Genel olarak usûl kitaplarında müsned hadis için üç farklı tarif yapılmaktadır. Çoğunlukla “merfû-muttasıl” özelliği taşıyan hadislere “müsned” denilmektedir. Müsned ifadesini “muttasıl hadis” ile eş anlamlı kullanan muhaddisler olduğu gibi, isnâdında inkıta olsun olmasın sadece “merfu hadisler”e tahsis eden usulcüler de bulunmaktadır.³

Hadis edebiyatındaki müsnedler ise “ale’r-ricâl” tasnif sisteminin bir türüdür. Müsned’in en meşhur tanımı şu şekildedir; “Rasûlullah (s.a.v.)’den rivayet edilen hadisleri, isnadın sıhhat ve zayıflık yönlerine ve konularına bakmaksızın sahâbi râvilerine göre toplayan hadis kitabıdır.”⁴ Ayrıca ikinci hicrî asırda yaşayan bazı muhaddis, fakih ya da alimlerin rivayetlerini toplayan kitaplara da müsned denilmiştir. Bu iki ıstılah dışında çeşitli amaçlarla hazırlanan farklı hadis kitapları için de müsned isminin verildiği görülmektedir. Nitekim ilk telif edildiğinde içindeki hadisler senedsiz olduğu halde sonradan metinleri senedli hale getirilen eserler için de bu isim kullanılmış, bir hadis ravisinin rivayet ettiği hadislerin onun adına senedli olarak toplanmasıyla meydana getirilen eserler de bu tanıma dahil edilmiştir.⁵ Müsned tanımının ifade ettiği farklı anlamları ana hatlarıyla şu başlıklar altında incelemek mümkündür;

1. Sahabe Ravilerine Göre Müsnedler

“Müsned”in hadis edebiyatındaki en meşhur tanımı şöyledir: “Rasûlullah (s.a.)’den rivayet edilen hadisleri, isnadın sıhhat ve zayıflık yönlerine ve konularına bakmaksızın sahâbi râvilerine göre toplayan hadis kitabıdır.”⁶ Bu tür eserlerde esas olan bir sahabinin Hz. Peygamber’den rivayet ettiği hadislerin tamamının onun ismi altında “Müsnedü Fülân” şeklinde hadislerin konularına ve sıhhat durumlarına bakılmaksızın ard arda sıralanmasıdır.

Müsnedlerde merfu hadisler genellikle sahâbîlerin İslâm’a giriş sırasına, neseplerinin Hz. Peygamber’e yakınlığına, kabile adlarına veya dindeki önceliklerine göre sıralanır.⁷ Yaygın olan bu usule göre sahâbi müsnedleri aşere-i mübeşşere ile başlar, Ehl-i Bedir’in önde gelenleriyle devam eder. Bazı müsnedlerde ise sahâbîlerin rivayetleri alfabetik olarak sıralanır.

Bazı müellifler tek bir sahabenin hadislerini toplamak için müsned yazmışlardır. Bu tür kitaplara da ıstılahta “müsned” denilmiştir. Bu eserler genellikle hadisleri toplanan sahabilerin isimlerine izâfe edilmektedir. Ebû İshak el-Askerî’nin (282/895), Ebû Hureyre’nin hadislerini topladığı “*Müsnedü Ebî Hureyre*”⁸, Ebû Ümeyye Muhammed b. İbrâhim et-Tarsûsî’nin (273/ 886), Abdullah b. Ömer’in rivayetleri ne tahsis ettiği “*Müsnedü Abdullâh b. Ömer*”⁹ ve Ebû Abdillâh Ahmed b. İbrâhim ed Devrakî’nin (246/860), Sa’d b. Ebî Vakkâs’ın hadislerini topladığı “*Müsnedü Sa’d b. Ebî Vakkâs*”¹⁰ bu tür müsnedlerdendir.

Birkaç sahabiden müteşekkil bir sahabe grubunun hadislerine tahsis edilen *Müsned* eserleri de tasnif edilmiştir. Ebû Bekr Ahmed Ca’fer el-Katî’î (368/979)’nin Cennetle müjdelenen on sahabini hadislerini tasnif

² İbrahim Hatiboğlu, “Müsned”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2006).

³ Osman b. Abdurrahman b. Musa eş-Şehrezûrî (643/1245) İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-Hadîs*, thk. Nüreddin İtr (Halep, 1966), 44- 45; Abdullah Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2013), 219.

⁴ Muhammed b. Ca’fer (ö.1345) Kettânî, *Hadis Literatürü (er-Risaletü’l-Müstatrafe)*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 60.

⁵ Hatiboğlu, “Müsned”; Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 219.

⁶ Kettânî, *Hadis Literatürü*, 60; İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-Hadîs*.

⁷ Hatiboğlu, “Müsned”, 32/99.

⁸ Ebû İshak İbrahim b. Harb el-Askerî, *Müsnedü Ebî Hureyre*, thk. Âmir Hasan Sabri (Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1427).

⁹ Ebû Ümeyye Muhammed b. İbrahim et-Tarsûsî, *Müsnedü Abdullâh b. Ömer*, thk. Ahmed Râtib Armûş (Beyrut: Dâru’n- Nefâis, 1393).

¹⁰ Ebû Abdullâh Ahmed b. İbrahim ed-Devrakî, *Müsnedü Sa’d b. Ebî Vakkâs*, thk. Âmir Hasan Sabri (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1407).

ettiği eserine "Müsnedü Aşera" ismini verirken, Taberânî (360/971) Şam bölgesinin rivayet ettiği hadisleri tasnif ettiği eserine "Müsnedü's-Şâmiyyîn"¹¹, Muhammed b. Rabi' el-Cîzî (324/935) ise Mısır'a yerleşen sahâbilerin rivayet ettiği hadisleri tasnif ettiği kitabına "Müsnedü's- Sahâbe Ellezîne Nezelû Mısra" ismini vermiştir.¹²

Sahabe müsnedlerinin alfabetik olarak tertip edildiği de görülmektedir. Bu tür eserler ale'r-ricâl sistemin bir türü olan mu'cem niteliğindedirler.¹³ Müsnedlerde sahabe râvileri esas alınırken mu'cemlerde müellifin hocaları (şüyûh) dikkate alınmaktadır. Ancak bazı müellifler mu'cemlerini, sahabe râvilerine göre ve alfabetik olarak te'lif ederler. Bu yüzden bunlara "Mu'cemü's-Sahabe" de denilir.¹⁴ Sahabe râvilerine göre tasnif edilen mu'cemlerin en meşhuru ve mu'cem denildiğinde ilk akla gelen eser, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Tabarânî'nin (360/970) "el-Mu'cemü'l-Kebîr fi Esmâi's-Sahâbe" adlı eseridir.

Sahâbi ravilerine göre tasnif edilen müsnedlerin diğer bir çeşidi müsned-musannef karışımı müsnedlerdir. Tertip olarak sahabe ravileri esas alınırken muhteva olarak sahabenin rivayet ettiği hadisler fıkıh konularına göre tasnif edilmiştir. Yani ale'r-ricâl tertib ile ale'l-ebvâb tertibin meczedildiği bu tür ile ilgili ilk tertibi Endülüs muhaddisi Bakî b. Mahled (ö.276/889) yapmıştır. Onun *el-Müsnedü'l-Kebîr* adlı eseri hem bir müsned hem de bir musannef niteliği taşıyan bu türün en meşhur örneklerindedir.¹⁵

2. Meşhur İmamların Hadislerini Toplayan Müsnedler

İsnadında belirli bir muhaddis, fakih veya âlimin yer aldığı hadislerin ona nisbetle tasnif edilen eserlere de *Müsned* denilmektedir. Bu türden çalışmaların daha çok itikadî veya amelî mezhep imamlarıyla ilgili yapıldığı görülmektedir. Bu kitapların müellifleri, ya kendilerine kadar gelen isnadlarla veya önceki eserler den araştırarak bu imamların rivayet ettikleri hadisleri bir araya getirmişler ve onlara nisbetle eserlerine "müsned" ismini vermişlerdir. "Müsnedü'l-İmâm Zeyd", "Müsnedü Ebû Hanife", "Müsnedü Mâlik", "Müsnedü Ömer b. Abdulaziz" bu türden eserlerdendir.¹⁶

Müsned İsimli Diğer Hadis Kitapları

Senedle Hadis Rivâyet Etme Açısından Müsned Kullanımı;

Hadis kitapları arasında "müsned" ismiyle anılan bazı kitaplara bu ismin verilmesinin sebebi hadislerinin isnadla rivayet edilmesi ve müsned hadislerden oluşmalarından dola yıdır. Hadis edebiyatının her türünden bu amaçla "müsned" ismi verilen hadis kitaplarına rastlamak mümkündür. Sahih, Sünen, Müstahrec ve Mu'cem nitelikli olabilir.

Sahih nitelikli olanlara en güzel örnek Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin (256/870) "el-Câmi'u'l Müsnedü's-Sahih"idir. Yine Müslim b. Haccac (261/875) 'Ben bu el Müsnedü's-Sahih'i 300.000 mesmû hadisten seçerek tasnif ettim' diyerek sahîhini "el Müsned" diye tanımlamıştır.

Sünen nitelikli olan müsnedlerden ilk akla gelen Abdullâh b. Mubârek'in (ö. 181/797) el-Müsned'idir. Abdullâh b. Abdurrahman ed Dârimî'nin (ö. 255/869) *es-Sünen*'i de "Müsnedü'd-Dârimî" diye meşhur olmuş Sünen nitelikli eserlerdendir.

Müstahrec nitelikli hadis kitapları arasında en meşhuru Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk el-İsferânî'nin (ö. 316/928) "Müsnedü Ebî Avâne" olarak bilinen kitabıdır. Bu eser aslında Sahih-i Müslim üzerine yazılmış bir müstahreçtir. Bu eser farklı kaynaklarda "el Müsnedü's-Sahih", "es-Sahihu'l-

¹¹ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb(ö. 360/971) Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405).

¹² Kettânî, *Hadis Literatürü*, 108.

¹³ Mu'cem; Hadislerin sahabe, şuyûh ve belde isimlerine göre tertip edildiği kitaplardır. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 192; Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992), 296

¹⁴ İbrahim Hatiboğlu, "Mu'cem", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2020)

¹⁵ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı Çeşitleri-Özellikleri Faydalanma Usulleri* (İstanbul: İFAV, 2015), 50-51

¹⁶ Kettânî, *Hadis Literatürü*, 110

Müsned" veya "*el-Müsnedü'l-muharracalâ Sahîhi'l-Müslim*" gibi isimlerle anılmaktadır.¹⁷

Senetsiz Bir Hadis Kitabının İsnadlarını Gösteren Müsnedler

V. Asırda yazılmaya başlanan bu müsnedler, önce senedsiz bir şekilde telif edilen hadis kitabında yer alan hadislerin senedleri ile birlikte telif edilen eserlerdir. Bu sahada te'lif edilen ilk eser Şihâbuddin Sellâme el Kudâî'nin (454/1062) "*Kitâbu'ş-Şihâb*"ıdır.¹⁸ el-Kudâî, Mısır kadısı ve Şâfiî fakihidir. Eserinde 1200 kadar hadisi isnadlarını kaldırarak ve harf sırasını dikkate almaksızın tasnif etmiştir. Daha sonra bu eserindeki rivayetlerin isnadlarını "*Müsnedü Kitâbi'ş-Şihâb*" adlı başka bir eserinde toplamıştır. İkinci eseri *müsned* şeklinde isimlendirmesi ihtiva ettiği hadislerin isnadlarını beyan etmesi ve açıklaması sebebiyledir. "*Müsnedü Kitâbi'l-Firdevs*" de bu tür eserlerdendir.¹⁹

Hadis edebiyatında "müsned" kavramının, bu kapsamlı kullanımına rağmen müsned denilince akla ilk gelen sahabe râvilerine göre te'lif edilen hadis kitaplarıdır.

Bu çalışmada Hicrî ilk 4 asırda Maveraünnehir'in Buhara, Semerkand, Şaş, Tirmiz, Kiş bölgelerinde telif edilmiş ve şöhret bulmuş olan müsned türü eserlerin müellifleri ve muhtevaları hakkında bilgi verilecektir. Sırasıyla şu eserler ele alınacaktır;

Abdullâh el-Müsnedî'nin (ö. 229/844) Müsned'i

Abd b. Humeyd'in (ö. 249/863) Müsned'i

Dârimî'nin (ö. 255/869) Müsned'i

Buhârî'nin (ö. 256/870) el-Müsnedü'l-Kebir'i

Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin (ö.280/893) Müsned'i

Ebû Muhammed Nasr el-Kindî'nin (ö. 293/906) Müsned'i

Heysem b. Küleyb Eş-Şâfi'nin (ö. 335/946) Müsned'i

ABDULLAH EL-MÜSNEDÎ'NİN MÜSNED'İ

Abdullah el-Müsnedî (ö. 229/844)

Tam adı, Ebû Cafer Abdullâh b. Muhammed b. Abdillâh el-Müsnedî el-Cu'fi'dir. Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî, bazı kaynaklarda Mâverünnehir'de sahabe râvilerine göre ilk müsned tasnif eden müellif olarak gösterilmektedir.²⁰

Mürsel ve munkatı' rivayetleri terk edip özellikle müsned hadislere önem vermekle tanındığı için kendisine "el-Müsnedî" lakabı verilmiştir.²¹ Dedesi Yaman el-Cu'fi'nin Buhârâ vâlisi olduğu yıllarda Buhârî'nin dedelerinden Berdizbeh, Mecûsîliği bırakıp İslâmiyet'i kabul etmiş ve onun bu iyiliğine minnettarlığını belirtmek için Cu'fi nisbesini almıştır.²²

Asrında Maveraünnehir'in hadis hafızı ve imamı olarak tanınan el-Müsnedî, Buhârî'nin önde gelen hocalarındandır. Irak ve Hicaz'a hadis tahsili için seyahatlerde bulundu. Mekke'de İbn Uyeyne, Kûfe'de Ebû Üsâme ve Veki' b. Cerrâh'tan, Basra'da Yahya b. Saîd el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdi gibi muhaddislerden, ayrıca Yahya b. Adem, Abdurrezzâk, Ebû Asım en-Nebîl'den hadis rivâyet etti. Başta Buhârî olmak üzere ez-Zühlî, Tirmîzi, Ebû Hâtım Muhammed b. İdris er-Râzî, Abbas ed-Dûrî,

¹⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî (ö.748/1348) Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût (Müessesetü'r-Risâle, ts.), 14/417; Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğıb b. Abdülğani Kehlâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenâ, 2010), 13/247.

¹⁸ Kettânî, *Hadis Literatürü*, 76.

¹⁹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî (ö.748/1348) Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût (Müessesetü'r-Risâle, ts.), 20/376; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 75. Ebû Şüca' Şireveyh b. Şehridâr ed-Deylemî (509/1115), "Firdesü'l-Ahbâr Bime'sûri'l-Hitâb el-Muharrac alâ Kitâbi'ş-Şihâb" adını verdiği ve alfabetik olarak tertip ettiği bu kitabında 10 000 kadar hadis toplamıştır. Oğlu Ebû Mansûr Şehridâr b. Şireveyh ed Deylemî (558/1161) de babasının bu kitabındaki hadislerinin isnadlarını, her bir hadisin altında tahrir etmek suretiyle "*Müsnedü Kitâbi'l-Firdevs*" ismi ile te'lif etmiştir.

²⁰ Ahmed b. Muhammed Ebû Bekir (923/1517) Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matbâatü'l-Kübrâ el-Emiiriyye, 1323), 1/92.

²¹ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 10/659

²² M. Yaşar Kandemir, "Müsnedî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2006)

Muhammed b. İshak es Sâgânî, Muhammed b. Nasr el-Mervezî gibi muhaddisler de ondan hadis rivâyet etmişlerdir.²³

Buhârî'nin naklettiğine göre hadis hâfızı Hasan b. Şuca' kendisine “Sen el-Müsnedî gibi bir hazîneyi ele geçirmişken bilmediğin bir hadis olabilir mi?” diyerek onun Buhârî üzerindeki etkisine işaret etmiştir.²⁴ İbn Hacer, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'inde el Müsnedî'nin 44 rivâyetine yer verdiğini kaydeder.²⁵ Fuat Sezgin ise *es-Sahîh*'in 197 yerinde Abdullâh el-Müsnedî'nin isminin geçtiğini tesbit etmiştir.²⁶

Zehebî, Buhara muhaddisi diye anılan Müsnedî'nin yaşadığı devirde Mâverâünnehir'in herkesçe kabul edilen hadis üstadı olduğunu belirtmektedir.²⁷ Buhârî'nin hocalarından olan Ahmed b. Seyyâr, Vâsit'ta çok yaşlı iken gördüğü el-Müsnedî'nin hadis tahsil etmek için pek çok ilim merkezini dolaştığını, adalet ve sıdkı yanında sünnete bağlılığı ile de tanındığını bildirmektedir.²⁸

Ebû Ca'fer Abdullâh el-Müsnedî, 229/844 yılının Zilkâde ayında Perşembe günü, sabahın erken saatlerinde Buhârâ'da vefat etmiştir.²⁹

el-Müsned'i

Müsnedî'nin müsned türü bir eser te'lif ettiğine işaret eden ilk müellif, İbn Hazm el-Edülüsî (ö. 456/1064)'dir. İbn Hazm, hadis kitaplarının mertebeleri ile ilgili yaptığı değerlendirmede, ikinci sırada sahabe ravilerine göre telif edilen müsnedleri zikretmektedir ve meşhur müsnedleri örneklendirirken Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî'nin “el-Müsned” eserinden bahsetmektedir.³⁰

Sahîh-i Buhârî şarihlerinden el-Kastallânî (ö. 923/1517), Buhârî'nin hocası el-Müsnedî'nin bu lakapla anılmasının sebebinin “Mâverünnehir'de ricale göre Müsnedü's-Sahabe'yi ilk telif eden müellif” olduğuna işaret etmiştir.³¹

el-Kettânî, er-Risâle'de Abdullâh el-Müsnedî'nin el-Müsned'ini de kaydetmiştir.³² Talat Koçyiğit *Hadis Tarihi*'nde³³, Müctebâ Uğur *Hadis İlimleri Edebiyatı*'nda³⁴, Kemal Sandıkçı *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis* adlı çalışmasında da el-Kettânî'den nakledilerek bu müsnedden bahsedilmektedir.³⁵

Son olarak M. Yaşar Kandemir, İslam Ansiklopedisi'ne yazdığı “Müsnedî” maddesinde, “el-Müsnedî” diye meşhur olan Buhârî'nin hocası Abdullah b. Muhammed el-Cu'fi'nin, kaynaklarda sözü edilen ancak günümüze ulaşmayan bir *Müsned*'inin olduğunu belirtmektedir.³⁶

Kaynaklarda sadece ismi zikredilen Ebû Ca'fer el-Müsnedî'nin *Müsned*'inin rivayeti konusunda bir açıklama yer almamaktadır. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) bu *Müsned*'i elde etmiş olması mümkündür. Ancak o da kitabın rivayeti ilgili bir açıklama yapmamıştır.

Abd B. Humeyd'in Müsned'i

Abd b. Humeyd (ö. 249/863)

²³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071) Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhü Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422), 10/65; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 10/659

²⁴ Kandemir, “Müsnedî”, 32/105

²⁵ Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb* (Hindistan: Matbâatü'd-Dâiratü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, ts.), 6/10

²⁶ Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1959), 210

²⁷ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 10/658

²⁸ Kandemir, “Müsnedî”, 32/105-106

²⁹ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 10/659

³⁰ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 18/202

³¹ Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, 1/92

³² Kettânî, *Hadis Literatürü*, 63

³³ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: İlmî Yayınlar, 1981), 235

³⁴ Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 200

³⁵ Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 447

³⁶ Kandemir, “Müsnedî”, 32/32/105

Tam adı, Ebû Muhammed Abd b. Humejd b. Nasr el-Kissî (el-Keşşî)'dir.³⁷ "*et-Tefsîru'l-Kebîr*" ve "*el-Müsnedü'l-Kebîr*" müellifi olarak bilinen Abd b. Humejd, 170/786 yılından sonra doğmuştur. Doğum yeri olan Mâverâünnehir'in Semarkant yakınındaki el-Kîss şehrine nisbetle anılmıştır.³⁸ adının "Abdülhamid" olduğu, ancak telaffuzu daha kolay olduğu için Abd b. Humejd diye meşhur olduğu rivayet edilmektedir.³⁹

Abd b. Humejd; Ali b. Asım el-Vâsıtî, Yezid b. Harun, Muhammed b. Bişr el-Abdî, Yahya b. Adem, Abdurrezzak, Ebu Davud et-Tayalisi ve Ebu Bekr b. Ebi Şeybe gibi et Tefsîr'inde ve el-Müsned'inde ismi geçen muhaddislerden hadis rivayet etmiştir. Kendi sinden Kütüb-i Sitte müelliflerinden Müslim ve Tirmizî rivayette bulunmuştur.⁴⁰ Buhârî'nin, es-Sahîh'inde sadece bir yerde ta'lîkan rivayet ettiği bir hadisin senedinde "Abdulhamîd" şeklinde ismi geçen râvînin, "Abd b. Humejd" olduğu belirtilmektedir.⁴¹

Abd b. Humejd'in son ravisi hicrî 247'de onun hem *el-Müsned*'ini ve hem de *et-Tefsîr*'ini kendisinden dinleyip rivayet eden, Ebû İshâk İbrâhim b. Huzeym b. Kumeyr b. Hâkân eş-Şâşî'dir.⁴² Sika olarak değerlendirilen Abd b. Humejd, 249/863 yılında el-Kiss'te vefat etmiştir.⁴³

el-Müsned'i

Ebû Muhammed Abd b. Humejd el-Kissî'nin kaynaklarda *el-Müsned-i Kebir* ve *el-Müsned-i Sağîr* olmak üzere iki müsnedinden söz edilmektedir.⁴⁴ *el-Müsned-i Kebir*'in rivayeti ile ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Günümüze kadar ulaşan ve kütüphaneler de yazmalarını gördüğümüz el-Müntehab ismiyle bilinen *el-Müsnedü's-Sağîr*'idir. Zehebî'nin (ö. 748/1374) "Onun el-Müsnedi'nden bize ulaşan *el-Müntehab*'ıdır" sözüyle kastettiği eser *el-Müsnedü's-Sağîr*'idir.⁴⁵

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) rivayet ettiği müsnedlerin arasında isnadı en âli olanın Abd b. Humejd'in *el-Müntehab* ismiyle meşhur olan *el-Müsnedü's-Sağîr* olduğunu bildirmektedir. Kütüb-i Sitte ve Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i üzerine yaptığı *el-Metâlibü'l-âliye fî Zevâidi'l-Mesânîdi's-Semâniye* adlı zevâid çalışmasında el-Müntehab'ı kaynak olarak kullanmıştır.⁴⁶ Şihâbuddin el-Bûsirî (ö. 840/1436) de, *İthâfü'l-Hiyerati'l-Mehera bi Zevâidi'l-Mesânîdi'l-Aşera* adlı eserinde Abd b. Humejd'in *Müsned*'inden Kütüb-i Sitte'de bulunmayan hadisleri tahrir etmiştir.⁴⁷

Abd b. Humejd'in el-Müsned'ini müellifinden rivayet eden Ebû İshak İbrahim b. Huzeym eş-Şâşî'dir. Zehebî; "Ebû İshâk İbrâhim b. Huzeym, Abd b. Humejd'in et Tefsîr'ini ve el-Müsned'ini 249 yılında müellifinden dinledi ve rivayet etti" ifadeleri ile Şâşî'nin rivayetini beyan etmektedir. Abd b. Humejd'in vefâtından sonra uzun yıllar yaşayan Şâşî'den Müsned'i Ebu Hatim b. Hibban, Abdullah b. Ahmed b. Hammûveyh es-Serahsî ve daha başka alimler rivayet etmişlerdir. İbn Hammûveyh'in ondan rivayeti, Türk beldelerinden biri olan Şâş şehrinde hicrî 318/930 yılının Şaban ayında olmuştur. İbn

³⁷ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 12/235; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, 6/435; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 66

³⁸ Abdülkerîm b. Muhammed (ö. 562/1166) Sem'ânî, *el-Ensâb* (Hindistan: Meclisü Dâireti'l-Maârif, 1382), 11/108; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 12/235. Zehebî el-Keşşî şeklinde zikrederken Sem'ânî el-Kissî olarak nakledilmektedir. İslam Ansiklopedisinde ise Ebû Muhammed Abd b. Humejd b. Nasr el-Kissî (el-Keşşî) (ö. 249/863-64) olarak zikredilmektedir. Talat Koçyiğit, "Abd b. Humejd" (İstanbul: TDV Yayınları, 1998) 1/58

³⁹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965) İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârif'l-Osmâniyye, 1973), 8/401

⁴⁰ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 12/235-236; Koçyiğit, "Abd b. Humejd", 1/58

⁴¹ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân 742/1341) Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 35/50

⁴² Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 12/486

⁴³ Koçyiğit, "Abd b. Humejd", 1/1/58

⁴⁴ Kettânî, *Hadis Literatürü*, 66

⁴⁵ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 12/236

⁴⁶ Abdullah Karahan, *Hadis Edebiyatında Zevâid Kitapları* (İstanbul: Gaye Kitabevi, 2005), 111

⁴⁷ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980), 224; Karahan, *Hadis Edebiyatında Zevâid Kitapları*, 90

Huzeym eş-Şâşi'nin hayatı ve vefatı hakkında fazla bir bilgi yer almamaktadır, ancak onun sika muhaddislerden olduğu ve doksan yaşlarında vefat ettiği ifade edilmektedir.⁴⁸

Müellifi tarafından ihtisar edildiği anlaşılan el-Müsned'in çeşitli cüzleri, Süleymâniye(Ayasofya, nr. 894, 204 vr.), Millet (Fezullah Efendi, nr. 548, 207 vr.), Nuruosmaniye (nr. 1231, 194 vr.) ve Köprülü (nr. 456, 176 vr.) kütüphanelerinde el yazmasıolarak bulunmaktadır.1032el-Müsned, Subhi el-Bedrî es-Sâmîrî ve Mahmud Halil es-Saîdî tarafından tahkik edilmiş ve 1408/1988 yılında Beyrut'a basılmıştır. Kemaleddin Özdemir, *Hadis İlminde Abd b. Humeyd ve Müntehab Müsned'i* adıyla Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bu konuda bir doktora tezi hazırlamıştır.⁴⁹ Abd b. Humeyd'in el-Müsned'i, erkek ve kadın sahabilerden 150'sinin rivayet ettiği toplam 1594 hadisten oluşmaktadır. Her bir sahabenin hadisleri "Müsnedü Fûlan" veya "Hadisü Fûlan" başlığı altında sıralanır. Önce "118 erkek sahabilerin müsnedleri", sonra "32 kadın sahabilerin müsnedleri" gelir.

Erkek sahâbilerin rivayet ettiği hadisler 1468,1035 kadın sahâbilerin hadisleri 131'dir.⁵⁰

el-Müsned;"Hulefâ-i râşidîn" ve "Aşera-i Mübeşşere"nin hadisleri ile başlamıştır.⁵¹ Sonraki kısımlardaki sahâbiler arasında belirli bir tertip yoktur. "Aşera-i Mübeşşere"nin sonuncusu olan "Abdurrahmân b. Avf'ın Müsnedi"nden sonra sahâbilerin müsnedlerine yer verilmiştir.⁵²

el-Müsned'in ikinci bölümü kadın sahabilerin rivayetlerinden oluşmaktadır. Önce Ümmehâtü'l-Mü'minîn'den "Hz. Âişe-i Sıddîka, Ümmü Seleme, Meymüne, Ümmü Habîbe, Safiyye binti Huyey, Cüveyriye" nin müsnedlerine daha sonra da diğer kadın sahabilerin müsnedlerine yer verilmiştir.⁵³

el-Müsned'in ilk hadisi,"Müsned-ü Ebî Bekr es-Sıddîk (r.a.)" başlığı altında şu hadisle başlamaktadır; "Bize Yezîd b. Hârûn tahdîs etti; O da, İsmâil b. Ebî Hâlid bize haber verdi, dedi. O daKays b. Ebî Hâzim'den; O da, Ebû Bekr es-Sıddîk (r.a)'ın şöyle dediğininakletti: "Siz şu âyeti okuyorsunuz; "Ey iman edenler! Kendinize dikkat edin; siz hidayet üzerine olduğunuz sürece sapıtanlar size zarar veremez"⁵⁴ Hâlbuki ben Rasûlüllâh (s.a)'i şöyle söylerken işitdim: "İnsanlar zâlîmi görürler de onun zulmüne mani olmazlarsa, umûmî bir ceza ile Allah'ın onları cezalandırması pek yakındır"⁵⁵

el-Müsned'in 1594 no'lu sonuncu hadisi ise, "Min Hadisi Ümmü Eymen" başlığı altında Abd b. Humeyd'in; "Amr b. Saîd ed-Dımeşkî>Saîd b. Abdiaziz et Tennûhî>Mekhûl>Ümmü Eymen" isnadıyla Rasûlüllah (s. a v.)'den rivayet ettiği; "Allah'a ortak koşmama, savaştan kaçmama, anne-babaya itaat, kasıtlı olarak namazı terk etmeme, şarap içmeme, günaha dalmama, âile ve yakınlarına infakta bulunma ve onlara nasihat etme" gibi tavsiyelerin yer aldığı rivayetle sona ermektedir.⁵⁶

Dârimî'nin Müsned'i

Dârimî (ö. 255/869)

Tam adı, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behrâm et-Temîmî ed-Dârimî es-Semerkindî'dir.⁵⁷

Dârimî, Abdullâh b. Mubârek'in vefat ettiği yılda 181/797'de doğmuştur.⁵⁸ Temîm'in torunlarından Mâlik b. Hanzala'nın oğlu olan Dârim'in ismine nisbetle tanınmıştır.⁵⁹ Hadis öğrenimi

⁴⁸ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 14/486-487

⁴⁹ Koçyiğit, "Abd b. Humeyd", 1/58

⁵⁰ Abd b. Humeyd, *el-Müntehâb min Müsned-i Abd b. Humeyd*, thk. Subhî es-Sâmîrî, Mahmûd es-Saîdî (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1988)

⁵¹ Abd b. Humeyd, *el-Müsned*, 29-84

⁵² Abd b. Humeyd, *el-Müsned*, 84

⁵³ Abd b. Humeyd, *el-Müsned*, 450

⁵⁴ Mâide Sûresi, 5/105

⁵⁵ Abd b. Humeyd, *el-Müsned*, 29

⁵⁶ Abd b. Humeyd, *el-Müsned*, 462

⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhü Bağdâd*, 10/29-32; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 12/224; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/294- 296

⁵⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhü Bağdâd*, 10/30

⁵⁹ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 12/224

için Harameyn, Horasan, Şâm, Irak ve Mısır'a rihleler yapan Dârimî, Nadr b. Şümeyl, Yezid b. Hârûn, Ca'fer b. Avn, Vehb b. Zeyd ve bu tabakadaki muhaddislerden hadis dinleyip kaydetmiştir. Daha sonra Bağdat'a yerleşip orada hadis rivayet etmiştir.⁶⁰

Kütüb-i Sitte müelliflerinden Buhârî el-Câmi'u's-sahîh'in dışındaki eserlerinde, Müslim el-Câmi'u's-s-Sahîh'inde, Ebû Dâvûd ve Tirmizî es-Sünen'lerinde, en-Nesâî, es-Sünen'in dışındaki kitaplarında ondan hadis rivayetinde bulunmuşlardır. Sade ve zâhidâne bir hayat yaşayan Dârimî sultanın ısrarı üzerine Semerkant kadılığı görevini kabul etmişse de bir defa hüküm verdikten sonra kadılıktan ayrılmıştır.⁶¹ Abd b. Humeyd, Bakî b. Mahled, Ebû Zür'a, Ebû Hâtim gibi daha birçok mütehasıs hadis âlimi ed-Dârimî'den hadis rivayetiyle tanınan muhaddisler arasında zikredilir.⁶²

Ebû Hâtim er-Râzî gibi Cerh ve Ta'dil imamlarının sika kabul ettiği Dârimî; hilm, dirayet, hıfz, ibadet ve zühtte darb-ı mesel olmuştur. Vera sâhibi, hâfız ve mütkin muhaddislerden olan Dârimî memleketinde sünneti ihya ve bidatleri ortadan kaldırmakla tanınmıştır.⁶³

ed-Dârimî, 255/869 yılının Zilhicce ayında 75 yaşında terviye günü ikinci vaktinde vefat etmiş ve Cuma gününe tevâfuk eden Arafe gününde defnolunmuştur.⁶⁴ Buhârî'ye onun vefat haberi ulaştığında başını eğerek istircada bulunduğu ve göz yaşlarına hakim olamadığı rivayet edilmektedir.⁶⁵

el-Müsned'i

Kaynaklarda Ebû Muhammed ed-Dârimî'nin bir müsned te'lif ettiği ve bunun da günümüze ulaşan *es-Sünen*'i olduğu bilinmektedir.⁶⁶ İbn Salâh (ö. 643/1245), hadis kitapları arasında müsnedlerin durumunu incelerken örnek verdiği eserler arasında Dârimî'nin el Müsned'ini de saymıştır.⁶⁷ Irâkî (ö. 806/1043) bu konuda İbn Salâh'ı tenkid ederek şöyle demiştir; "*Müsned-i Dârimî'nin burada zikredilmesi bir yanılğı eseridir. Çünkü o, ricale göre değil bablara göre te'lif edilmiş bir kitaptır. "el-Müsned" denilmesi ihtiva ettiği hadislerin müsned oluşundan dolayıdır. Nitekim Buhârî'nin es-Sahîh'i de bu sebeple "el-Müsnedü'l-Câmiu's-Sahîh" diye isimlendirilmiştir.*" Bir rivayete göre; *ed-Dârimî'nin "el-Câmi", "el-Müsned", "et-Tefsîr" ve daha başka kitapları vardır. Günümüze ulaşan eseri, "el-Câmi" nitelikli kitabı olup "el-Müsned"i ise kaybolmuştur.*"⁶⁸

Eserle ilgili bu farklı değerlendirmeleri netleştirmek günümüz şartlarında mümkün olmadığından, İbnü's-Salah'ın müsnedler arasında zikretmiş olması durumu dikkate alınarak burada Dârimî'nin *Müsned*'ine yer verilmiştir.

Buhârî'nin Müsnedü'l-Kebîr'i

Buhârî (ö. 256/870)

Tam adı, Ebû Abdillâh Mumammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Müğîra b. Berdizbeh el-Cu'fi el-Buhârî'dir.⁶⁹ 13 Şevvâl 194/20 Temmuz 810 Cuma günü Cuma namazından sonra Buhârâ'da doğdu. Dedesinin dedesi olan Berdizbeh mecûsî idi.⁷⁰ Oğlu Muğîra Buhara valisi Yemân el-Cu'fi'nin elinde müslüman olduğu için Buhârî'nin âilesi el-Cu'fi nisbesiyle anılmıştır. Kaynaklarda dedesi İbrahim

⁶⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhü Bağdâd*, 10/29

⁶¹ Abdullah Aydınlı, "Dârimî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, ts.), 8/494

⁶² Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 12/225; Aydınlı, "Dârimî", 8/494

⁶³ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 12/227

⁶⁴ Aydınlı, "Dârimî", 8/494-495

⁶⁵ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 12/229

⁶⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhü Bağdâd*, 10/26; Mustafa B. Abdullah Hacı Halife (ö.1067/1657) Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn An Esmâi'l-Kütüb Ve'l-Fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenâ, 1941), 2/1682

⁶⁷ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadîs*, 38.

⁶⁸ Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn (ö. 806/1404) Irâkî, *et-Takyîd ve'l-İzâh Şerhi Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1969), 52

⁶⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhü Bağdâd*, 2/7; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî (ö.748/1348) Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz* (Beyrut, Lübnan: Dârü Kitâbi'l-İlmiyye, 1998), 2/104; Muhammed Mustafa el-A'zamî, "BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/368.

⁷⁰ Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (676/1277) Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, (Beyrüt-Lübnân: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/67

hakkında fazla bilgi yoktur. Babası İsmâîl'in ise İmam Mâlik, Hammâd b. Zeyd ve Abdullah b. Mubârek gibi muhaddislerden hadis rivayetinde bulunan salih bir kişi olduğunu nakledilir. Babasının vefatı üzerine Buhârî yetim olarak büyümüştür.⁷¹

Buhârî on yaşlarında Buhâralı muhaddislerden Muhammed b. Selâm el-Bîkendî ve Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî gibi memleketinin tanınmış muhaddislerinden hadis öğrenmeğe başladı. On altı yaşında Abdullah b. Mubârek ve Veki b. el-Cerrâh'ın kitaplarını tamamen ezberlemiştir. Daha sonra Belh, Bağdat, Mekke, Basra, Kûfe, Şam ve diğer bölgeleri dolaştı. el-Humeydî, Ebû Asım, Ubeydullâh b. Mûsâ, Ebu'l-Yemân, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî, Ali b.el-Medîni, Yahyâ b. Maîn gibi bir çok muhaddisten hadis yazdı. Buhârî'nin 1000'nin üzerinde hocası olduğu nakledilir. İmam Müslim, Tirmizî, Ebû Hâtim, Ebû Zûr'a er-Râzî, Muhammed b. Nasr er-Mervezî ve İbn Huzeyme gibi birçok tanınmış muhaddis de kendisinden rivayette bulunmuştur.⁷²

Buhârî onsekiz yaşında sahabe ve tâbiîn fetva ve görüşlerini ihtiva eden bir kitap yazmıştır. Sonra *et-Târîhu 'l-Kebîr* adlı kitabını yazdı. Ayrıca *et-Târîhu 'l-Evsat* ve *et Târîhu 's-Sağîr* eserlerini de kaleme aldı. Ancak onun en meşhur kitabı sahih hadislere tahsis ettiği "*el-Câmi 'u-Müsnedü's-Sahîhu 'l-Muhtasar min Umûri Rasûlillâhi (s. a. v.) ve Eyyâmihî*" ismini verdiği *es-Sahîh*'idir.⁷³

Hicrî 250 yılında Nisâbûr'a gelen Buhârî, önce büyük merasimlerle karşılanmış ve orada bir müddet hadis rivayet etmiştir. Sonra Kur'an'ın lafzı konusundaki bir tartışmada İmam Muhammed ez-Zühli ile aralarında ihtilaf çıkması üzerine memleketi olan Buhâra'ya dönmüştür.⁷⁴ Burada da Buhârâ emîri Hâlid b. Ahmed ez-Zühli, kendi çocuklarına özel ders verme sini istemesi üzerine "Ben ilmi zelil kılmam, onu sultan kapısına götürmem" diyerek reddedince vâlî, Buhârâ'yı terk etmesini istemiş, o da önce Bîkend'e sonra akrabalarının bulunduğu Semerkant yakınlarındaki Hartenk'e gitmiştir.⁷⁵

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî Hartenk'e gelişinden bir müddet sonra 256/870 yılının Ramazan Bayramı gecesi cumartesi günü vefat etmiştir.⁷⁶

el-Müsned'ül-Kebîr'i

Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'nin te'lif ettiği kitaplar arasında kaynaklarda ismi geçen 32 kitaptan⁷⁷ biri de *el-Müsnedü 'l-Kebîr*'idir.⁷⁸ Buhârî'nin günümüze ulaşmayan bu kitabı hakkında farklı değerlendirmeler yapılmıştır.

İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî* isimli *Fethü'l-Bârî*'nin mukaddimesinde, Buhârî'nin tasnif ettiği eserler arasında "*el-Müsnedü 'l-Kebîr*"ini de kaydetmiş ve Muhammed b. Yûsuf el Firebrî'nin (ö. 320/932) Buhârî'nin bu müsnedinden bahsettiğine işaret etmiş, ancak rivayeti ile ilgili bir açıklama yapmamıştır.⁷⁹ Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) de aynı şekilde el-Firebrî'ye dayandırarak Buhârî'nin *el-Müsnedü 'l-Kebîr*'ini müsned eserler arasında zikretmiştir.⁸⁰

Günümüze ulaşmadığı gibi rivayet edildiği de bilinmeyen Buhârî'nin bu kitabından bahseden son asır müelliflerinden biri Kettânî (ö. 1345/1927)'dir. O, "el-Mesânîd" başlığı altında Buhârî ve Müslim'in, *Sahihlerinin* dışında ale'ricâl sisteme göre ayrıca "*el Müsnedü 'l-Kebîr*" adlı bir eser te'lif ettiklerini kaydeder.⁸¹

⁷¹ Zehebî, *Tezkiretü 'l-Huffâz*, 2/104

⁷² Zehebî, *Siyerü A'lâmi 'n-Nübelâ*, 12/394-395

⁷³ Zehebî, *Tezkiretü 'l-Huffâz*

⁷⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/30

⁷⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/33-34

⁷⁶ el-A'zamî, "BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâîl", 6/368-372

⁷⁷ Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, 454

⁷⁸ Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî (911/1505) Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takribi 'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Firyâbî (Dâru Tayyibe, ts.), 2/362; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 61

⁷⁹ Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethü'l-Bârî* (Mektebetü's-Selefiyye, 1380), 492

⁸⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 2/1684

⁸¹ Kettânî, *Hadis Literatürü*, 61

el-A'zamî, Buhârî'nin kaynaklarda ismi geçen bu el-Müsnedü'l-Kebîr'inin *el-Câmiü's-Sahîh* ile aynı kitap olduğu kanaatindedir.⁸² Zira bilindiği gibi Sahîh-i Buhârî'nin asıl ismi "*el-Câmiü'l-Müsnedü's-Sahîh*" tir. Ancak Buhârî, es-Sahîh'ini on altı yılda te'lif ettiği düşünülürse, topladığı hadisleri önce hacimli bir müsned şeklinde tertiplelediği, sonra bunu ihtisar ederek es-Sahîh'ini meydana getirdiği düşünülebilir. Dolayısıyla el-Firebrî "*el Müsnedü'l-Kebîr*" ile Buhârî'nin bu kitabına işaret etmiş olması da mümkündür.

Osman B. Saîd Ed-Dârimî'nin Müsned'i

Osman b. Saîd ed-Dârimî (ö.280/893)

Tam adı, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid b. Saîd et-Temîmî es-Sicistânî ed Dârimî'dir.⁸³

el-Müsnedü'l-Kebîr ve diğer telifleriyle ile tanınan olan Osman b. Saîd ed Dârimî'nin doğum tarihi 220/825 yılından önce olduğu tahmin edilmektedir. Hadis tahsili için Harameyn, Şam, Mısır, Irak, Cezîre ve daha bir çok beldeleri dolaştı. Ebu'l-Yemân, Saîd b. Ebî Meryem, Süleyman b. Harb, Müsedded b. Müserhed, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medîni ve İshak b. Râhûye gibi meşhur muhaddislerden hadis rivayet etti. Ondan da Ebû Amr Ahmed b. Muhammed el-Hîrî, Muhammed b. İbrâhim es-Sarrâm, İbn Abdûs et-Tarâifi, fakîh Ebû'n-Nadr et-Tûsî, Herâtî ve Nisâburlu daha birçok muhaddis rivayette bulunmuştur.⁸⁴

Osmân b. Saîd ed-Dârimî'nin hadis ilmi ve özellikle illel konusundaki görüşlerinin kaynağı Ali

b. el-Medîni, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel'e dayanır. Ayrıca Edeb ve Lüğat'ı İbnü'l-A'râbî'den, Fıkhı da Ebî Ya'kûb el-Büveyfî'den tahsil etmiştir.⁸⁵ Tasnif ettiği kitaplarda ve münakaşalarında onun bu yönü açıkça görülür. "*er-Red alâ Bişri'l-Merîs*" ve "*er-Red ala'l-Cehmiyye*" ve benzeri kitapları sünneti savunma ve münazaradaki kabiliyetine delildir.

Osman b. Saîd ed-Dârimî, meşhur imamların hadislerini cemetmekle de tanınmıştır. Özellikle "Şu'be, Süfyan, Mâlik, Hammâd b. Zeyd ve Süfyan b. Uyeyne'inin rivayetlerini cem etmeyen hadiste iflas etmiştir. Ne yaparsa yapsın hâfızların derecesine ulaşamaz" görüşündedir.⁸⁶

Ebû Saîd Osman b. Saîd ed-Dârimî 280/893 yılında vefat etmiştir.⁸⁷

el-Müsned'i

Ebû Saîd Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin te'lif ettiği kitapların başında *el-Müsned*'i gelmektedir. Zehebî'nin (ö. 748/1374) "O'nun büyük bir müsnedi vardır." ifadesi bu eser büyük ve kapsamlı bir müsned olduğuna işaret etmektedir. Ancak kaynaklarda bu eserin rivayeti ile ilgili bir kayda rastlamadık. Zehebî'nin onun hadislerinden yaptığı nakle bakılırsa Ebû Ya'lâ Ahmed b. Muhammed el-Vâşikî el-Herevî adlı râvisi *el-Müsned*'ini de rivayet etmiş olabilir. Çünkü Zehebî, iki hocası Ebû Ali b. el-Hallâl ile el-Hasen b. Ali'den naklen rivayet ettiği hadisin isnadında aynı râvinin adı geçmektedir.⁸⁸

el-Dârimî'nin, *el-Müsned*'inden başka kaynaklarda *et-Târih*, *Ahkâmu'l-Kur'an*, *er-Red ala'l-Kerrâmiyye*, *Kitâbu'l-Metâim* ve *er-Red alâ Bişri'l-Mersî* ve *er-Red ala'l-Cehmiyye* adlı eserleri zikredilir.⁸⁹

Ebû Muhammed Nasr'ın Müsned'i

Ebû Muhammed Nasr (Nasrek) (ö. 293/906)

Tam adı, Ebû Muhammed Nasr b. Ahmed b. Nasr b. Abdülazîz el-Kindî el-Bağdâdî Nasrek'tir.⁹⁰ "Nasrek" lakabı ile tanınan hadis hafızı Ebû Muhammed Nasr b. Ahmed el-Kindî, 223/838 yılında

⁸² el-A'zamî, "BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil", 6/368-372

⁸³ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/319

⁸⁴ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/320-321

⁸⁵ Abdullah Aydınli, "ed-Dârimî, Osman b. Said", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/495-496

⁸⁶ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/323

⁸⁷ Aydınli, "ed-Dârimî, Osman b. Said", 8/494

⁸⁸ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 2/622; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/324

⁸⁹ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 2/622; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/324

⁹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihü Bağdâd*, 13/293; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/538; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, 13/88

doğdu.⁹¹ "el-Kindî" nisbesinden hareketle ecdadının asıl memleketinin Yemen olduğu söylenebilir.⁹² Ancak bu konuda kaynaklarda yeterli bir açıklama yoktur.

Hayatının büyük bir bölümü Bağdat'ta geçen Nasrek, hadis tahsili için yolculuklar yapmıştır. Ubeydullah b. Ömer el-Kavârîrî, Muhammed b. Bekkâr b. er-Rayyân, Muhammed b. Beşşâr, Muhammed b. Yahyâ ez-Zühli, Ahmed b. Hafs es-Sülemî gibi pek çok muhaddisten hadis dinleyip rivayette bulunmuştur.⁹³ Hatîb, Hâfız Nasrek'in hadis aldığı hocalarının çokluğundan söz ettikten sonra Buhârâ emîri Ebu'l-Heysem Hâlid b. Ahmed ez-Zühli'nin (ö. 270/883) talebi üzerine Buhârâ'ya gittiğini ve bu yüzden hadisinin genellikle Buhârâlıların arasında yayıldığını belirtmektedir.⁹⁴

Ebû Muhammed Nasr b. Ahmed'den hadis rivayet edenlerin en meşhurlarında biri Irak ehlinde Hafız Ebu'l-Abbâs b. Ukde (ö.332/944) ve diğeri Halef b. Muhammed el Hayyâm'dır. (ö.361/972)

Hayatının sonuna kadar hadis cem', tahrir ve tasnifi ile iştigâl eden hafız Nasrek, 293/906 yılında Buhârâ'da vefat etmiştir.⁹⁵

el-Müsned'i

Yukarıda ismi geçen Buhârâ Emîri Halid b. Ahmed ez-Zühli, Horasan'ın Merv, Herât ve diğer merkezlerinde emirlik yapmış, son olarak Buhârâ'ya yerleşmişti. Hadis ehline yakınlığı, onlara ikram ve ihsanları ile tanınmıştı. Bizzat kendisinin hadis dinleyip rivayet ettiğini kaynaklarda bildirilmektedir. *el-Câmiu's-Sahîh* müellifi Buhârî'den köşküne gelip özel ders vermesini istemiş, Buhârî bunu kabul etmeyince onu Buhârâ'dan çıkarmıştır.⁹⁶

İşte bu Buhârâ Emîri, Ebû Muhammed Nasrek'ten bir *el-Müsned* yazmasını teklif etmiştir. Hadis hafızı Nasrek el-Bağdâdî de bunu kabul ederek *el-Müsned*'ini oluşturmuş ve onu Buhârâlılara rivayet etmiştir.⁹⁷ Ancak sonraki asırlarda bu *el-Müsned*'in rivayetinin devam ettiğine dair bir kayda rastlamadık.

Heysem B. Küleyb Eş-Şâşî'nin Müsned'i

Heysem b. Küleyb Eş-Şâşî (ö. 335/946)

Tam ismi, Ebû Saîd el-Heysem b. Küleyb b. Süreyc eş-Şâşî el-Binkesî et-Türkî(ö. 335/946)'dir.⁹⁸ eş-Şâşî nisbesi Şâş bölgesinden, el-Binkasî Binkas şehirden, ve et-Türkî Türk olduğundan dolayı verilmiştir. Şâş'a Zehebî'ye göre aslı Merv'den Hamevî'ye göre ise Tirmizî'den gelmiştir.⁹⁹ Hadis tahsili için seyahatlere çıkan Şâşî, Askalân'da İsâ b. Ahmed el-Askalânî ve Zekeriyâ

b. Yahyâ el-Mervezî'den, Bağdat'ta Abbas b. Muhammed ed-Dûrî ve Abdullah b. Ahmed b. Ziyâd'dan, ayrıca Sâlih Cezere, Ebû İsâ et-Tirmizî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ubeydullah el-Münâdî, Muhammed

b. İsâ el-Medâinî, Muhammed b. İshak es-Sâgânî ve Ebû Müslim el-Keccî gibi âlimlerden rivayette bulundu; İbn Kuteybe'den edebî ilimleri öğrendi. Kendisinden Ebû Abdullah İbn Mende, Ebu'l-Kâsım Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Huzâî, Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî, Mansûr b. Nasr es-Semerkindî gibi şahsiyetler hadis rivayet etti. Tirmizî'nin el-Câmi 'u's-şâhîh'inin tanınmış altı râvisi arasında onun da adı geçmektedir. Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Huzâî'nin Şâşî'den Tirmizî'nin eş-Şemâ'il ve el-Câmi 'u's-Sahîh'i ile İbn Kuteybe'nin *Ğarîbü'l-Hadîs*'ini rivayet ettiği belirtilir.¹⁰⁰

⁹¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihü Bağdâd*, 13/294

⁹² Kindî, Yemen bölgesindeki büyük bir kabile ismi olan "Kinde" ismine nisbettir. İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (630/1233) İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 3/115.

⁹³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihü Bağdâd*, 13/293; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/538

⁹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihü Bağdâd*, 13/294

⁹⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihü Bağdâd*, 13/293; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/538

⁹⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihü Bağdâd*, 8/314-315; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13/137

⁹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihü Bağdâd*, 13/294

⁹⁸ Yavuz Köktaş, "Şâşî, Heysem b. Küleyb", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/368-369

⁹⁹ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 15/360; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî (626/1229) Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1995), 1/500

¹⁰⁰ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 15/359

Yâkût el-Hamevî, Şâşî'yi hâfız ve edip şeklinde nitelendirmiş, ilim yolunda çok seyahat ettiğini belirtmek için onun hakkında "rahhâl" kelimesini kullanmış¹⁰¹; Zehebî de Şâşî'yi Mâverâünnehir muhaddisi, sika ve hâfız olarak değerlendirmiştir. Kaynaklarda 335/945'te vefat ettiği belirtilir ancak vefat yeri ile ilgili ihtilaf görülmektedir. Alimler vefat yerinin Şaş olduğu hususunda genellikle birleşiyorsa da Zehebî onun Semerkant'ta öldüğünü kaydetmektedir.¹⁰²

Şâşî'nin günümüze ulaşan tek eseri 1533 hadis içeren *el-Müsned*'i olup, Mahfûzürrahman Zeynullah'ın tahkikiyle neşredilmiştir.¹⁰³ Eserde önce Aşere-i Mübeşşerenin, daha sonra diğer sahâbilerin müsnedlerine herhangi bir sıra gözetilmeksizin yer verilmiştir.

Bugün elimizde bulunan *Müsned*, eş-Şâşî'nin rivayet etmiş olduğu hadislerin az bir kısmını ihtiva etmektedir. Eserde toplam 1533 hadis bulunmaktadır. Bu hadislerin arasında 'sahih', 'hasen', 'isnadı zayıf' hatta 'münker' kabul edilen rivayetlere de rastlanmaktadır. Ayrıca, onun Müsnedinde bunların dışında sened ve metin açısından farklı kategorilerde değerlendirilen hadisler de yer almaktadır. Müellif eserde bulunan hadislerin tamamına yakını 'haddesenâ'/ahberanâ edâ sığasıyla rivayet etmiştir. Sadece bir hadiste 'kâle', sığasını kullanmıştır. Bu da bize Müsned'in, rivâyet edildiği zamanda Hadis ilmin en zirveye ulaştığını ve artık hadislerin aktarılmasında şeyh-talebeler halkası vasıtasıyla gerçekleştiğini göstermektedir. Aynı zamanda edâ ve tahammül formüllerinin en kuvvetlisi kabul edilen 'semâ' yoluyla nakledildiğini ve onun *Müsned*'indeki hadisleri şeyhlerinden bizzat duyarak aldığını göstermektedir.

Müsned ile ilgili "Eş-Şâşî Ve Müsnedi" ismi ile Ankara Üniversitesi'nde Zhumabek AKHMETOV tarafından bir Yüksek Lisans tezi hazırlanmış ve çalışmada, Şâşî'nin ilmî hayatı ve Müsned'in nüshaları, rivayetleri, tertibi ve muhtevası gibi konular derinlemesine incelenmiştir.¹⁰⁴ Heysem b. Küleyb eş-Şâşî'nin Müsned'i ile ilgili ayrıntılı bir sunum başka bir oturumda ayrıca yapıldığı için burada muhtasar bilgi verilmiştir. Daha teferruatlı bilgi Ayşe Nur Yamanus'un "Maveraünnehir Muhaddisi Heysem b. Küleyb eş-Şâşî ve Hadis Mirası" isimli tebliğinde yer almaktadır.

Bazı araştırmalarda Mâverâünnehir bölgesinde Sübezmûnî (340/952)^{105 106}, İbn Hibban el- Büstî (354/965)^{106 107}, Mihran b. Seleme el Bağdadî (375/985)^{107 108} gibi alimlerin de müsned yazdıkları zikredilmektedir. Ancak bu eserlerin ale'r-ricâl tasnifli müsnedler olup olmadığının araştırılması ve ihtilafların bertaraf edilmesi için müstakil çalışmalar yapılması gerekmektedir. Burada yalnızca isimleri zikredilmekle iktifa edilmiştir.

Bu çalışmada hadis ilminin teşekkül ettiği ilk dönemlerde Bağdat, Şam, Medine, Kufe ve Mısır gibi önemli ilim merkezlerinden çok uzaklarda bulunan Mâverâünnehir bölgesindeki hadis çalışmalarının bir mahsülü olan Müsned türü eserler hakkında bilgi vermeye çalışılmıştır. Buhara, Semerkant, Tirmiz, Şaş gibi şehirlerde, bu bölgenin birer ilim ve kültür merkezi olduğuna işaret eden pek çok eser telif edildiği görülmektedir. Hadis ilminin en önemli isimlerinden olan Buhârî, Tirmizî,

¹⁰¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/500

¹⁰² Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 15/360.

¹⁰³ Heysem b. Küleyb (ö. 335/946) eş-Şâşî, *Müsnedü's-Şâşî*, thk. Mahfûzürrahman Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ülüm ve'l-Hükm, 1410).

¹⁰⁴ Zhumabek AKHMETOV, *Eş-Şâşî (ö.335) Ve Müsnedi* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2011)

¹⁰⁵ Maveraünnehir âlimi olarak bilinen Sübezmûnî'nin de bir müsnedi olduğu bildirilmektedir. Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Yahya b. Haris b. Halil el-Buhari es-Sübezmûnî (340/952), Buhara'nın Sübezmûn köyüne mensup üstad ünvanı ile meşhur fakih ve muhaddistir. Hicaz, Irak ve Horasan'a rihle yolculukları yapmıştır. Kendisine ait Keşfü'l-Âsâri's-Şerîfe fî Menâkıbi Ebî Hanîfe (el Keşf fî menâkıbi Ebî Hanîfe) adında bir eseri bulunmaktadır

¹⁰⁶ Ebu Hatim Muhammed b. Hibban b. Ahmet b. Ahmet el- Büstî, rihleleri esnasında Buhara'ya gelmiş, uzun bir müddet Semerkant kadılığı yapmıştır. Samani emiri Ebu Muzaffer Ahmet b. Nasr, Semerkant'ta İbn Hibban için bir suffa inşa ettirmiştir. Bu eğitim kurumu özellikle hadis ehli için yapılmıştır. İbn Hibban burada Semerkantlı ilim ehline fıkıh ve hadis eğitimi vermiştir. Bu durum 330/941 yılında gerçekleşmiştir. İbn Hibban, 354/965 senesinde vefat et. İbn Hibban'ın el- Müsnedü's-Sahih adlı eseri bulunması sebebiyle İbn Hibban da Mâverâünnehir bölgesindeki müsned müellifleri arasında zikredilmiştir. Dursun Sarı, *Maveraünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (Hicri İlk Üç Asır)* (Kayseri: Erciyes, Doktora Tezi, 2019), 131

¹⁰⁷ Ebu Müslim otuz yıl Semerkant'ta kalmış ve Semerkant'ta Müsnedü'l-Kebir adlı eserini yazmıştır. Dursun Sarı, *Maveraünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (Hicri İlk Üç Asır)*, 131

Dârimî gibi alimlerin bu bölgede yetişmiş olması, Nasrek, İbn Hibbân gibi alimlerin bu bölgeye yerleşerek hadis faaliyetlerinde bulunması Maverâünnehir bölgesinin hadis ilimleri açısından oldukça önemli bir konuma sahip olduğuna işaret etmektedir.

Kaynakça

- Abd b. Humeyd. *el-Müntehâb min Müsned-i Abd b. Humeyd*. thk. Subhî es-Sâmirâî, Mahmûd es-Saîdî. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1988.
- Askerî, Ebû İshak İbrahim b. Harb el-. *Müsnedü Ebî Hureyre*. thk. Âmir Hasan Sabri. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1427.
- Aydınlı, Abdullah. "Dârimî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aydınlı, Abdullah. "ed-Dârimî, Osman b. Said". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2013.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı Çeşitleri-Özellikleri Faydalanma Usulleri*. İstanbul: İFAV, 2015.
- Devrakî, Ebû Abdullah Ahmed b. İbrahim ed-Müsnedü Sa'd b. Ebî Vakkâs. thk. Âmir Hasan Sabrî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1407.
- Dursun Sarı. *Maveraünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (Hicri İlk Üç Asır)*. Kayseri: Erciyes, Doktora Tezi, 2019.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071). *Târîhü Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Mu'cem". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 30/343-345. İstanbul: TDV, 2020.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Müsned". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 32/99-101. İstanbul: TDV, 2006.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn (ö. 806/1404). *et-Takyîd ve'l-İzâh Şerhi Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Mektebetü's-Selefiyye, 1969.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Hedyü's-Sârî Mukaddimeti Fethü'l-Bârî*. Mektebetü's-Selefiyye, 1380.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. I-XII Cilt. Hindistan: Matbâatü'd-Dâiratü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965). *es-Sikât*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (630/1233). *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*. Beyrût: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman b. Musa eş-Şehrezûrî (643/1245). *Ulûmü'l-Hadîs*. thk. Nûreddin İtr. Halep, 1966.
- Kandemir, M. Yaşar. "Müsnedî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 32/105-106. İstanbul: TDV, 2006.
- Karahan, Abdullah. *Hadis Edebiyatında Zevâid Kitapları*. İstanbul: Gaye Kitabevi, 2005.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed Ebû Bekir (923/1517). *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbâatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323.
- Kâtip Çelebi, Mustafa B. Abdullah Hacı Halife (ö.1067/1657). *Keşfü'z-Zünûn An Esmâi'l-Kütüb Ve'l-Fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kehhâle, Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğîb b. Abdülğani. *Mu'cemü'l-Müellifîn*. 13 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 2010.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer (ö.1345). *Hadis Literatürü (er-Risaletü'l-Müstatrafe)*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

- Koçyiğit, Talat. "Abd b. Humeyd". 1/58. İstanbul: TDV Yayınları, 1998. Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: İlmî Yayınlar, 1981.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992.
- Köktaş, Yavuz. "Şâşî, Heysem b. Küleyb". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Mızzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân(742/1341). *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. thk.
- Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Naim, Ahmed. *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Altıncı Baskı., 1980. Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref (676/1277). *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lügât*, 4 Cilt. Beyrût-
- Lübnân: Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Sandıkçı, Kemal. *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed (ö. 562/1166). *el-Ensâb*. 13 Cilt. Hindistan: Meclisü Dâireti'l-Maârif, 1382. Sezgin, Fuat. *Buharî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1959.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî (911/1505). *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Firyâbî. 2 Cilt. Dâru Tayyibe, ts.
- Şâşî, Heysem b. Küleyb (ö. 335/946) eş-. *Müsnedü's-Şâşî*. thk. Mahfûzürrahman Zeynullah. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hükm, 1410.

HADİS İLMİNİN MAVERAÜNNEHİR BÖLGESİNE YAYILMASINDA BU BÖLGEYE YAPILAN RIHLELERİN ROLÜ

Dr. İsmail ÇINAR¹

Öz

Makale, hadis ilminin Maveraünnehir bölgesine yayılmasında rihlelerin rolünü incelemektedir. Rihleler, hadis öğrenmek ve ravi hakkında bilgi edinmek amacıyla yapılan seyahatlerdir. Maveraünnehir, İslamiyet ile tanıştıktan sonra önemli bir ilim merkezi haline gelmiştir ve bu süreçte rihleler büyük bir rol oynamıştır. Makale, sahabe ve tabiin dönemlerinde fetihler nedeniyle Maveraünnehir'e yapılan yolculukların hadis ilminin bu bölgeye girmesine nasıl katkı sağladığını ele almaktadır. Ayrıca Buhara ve Semerkand gibi şehirlerde yetişen hadis alimlerinin, Bağdat gibi dönemin ilim merkezlerine yaptıkları rihleler ve bu rihleler neticesinde elde ettikleri bilgileri kendi bölgelerine taşıyarak hadis ilminin yayılmasına katkıda buldukları vurgulanmaktadır. Rihleler, İslam coğrafyasındaki alimler arasında bilgi alışverişini artırmış ve ilimlerin gelişmesine olanak tanımıştır. Makale ayrıca, rihlelerin meşruiyetini ve hadis ilmi açısından önemini de açıklamaktadır. Makale, Maveraünnehir bölgesinin, rihleler sayesinde önemli bir hadis merkezi haline geldiği ve bu vesile ile burada birçok önemli hadis alimi yetiştiği sonucuna ulaşmaktadır.

Anahtar Kelime: *Maveraünnehir; Hadis, Rihle Sahabe, Tabiin, Muhaddis.*

The Role of Rihla in the Spread of Hadith in the Region of Mawarannahr

Abstract

The article examines the role of rihla in the spread of hadith knowledge in Mawarannahr. Rihla refers to travels undertaken to learn hadith and gather information about narrators. Mawarannahr became an important Islamic science center after conquering. All rihlas in Hadith field are played a significant role in this process. The article details how rihla contributed to the introduction of hadith knowledge in Mawarannahr during the periods of the Sahabah and the Tabi'in. It also emphasizes hadith scholars from cities like Bukhara and Samarkand traveled to other education centers, such as Baghdad. They acquired knowledge, and brought it back to their regions, thereby aiding the spread of hadith knowledge. Rihla facilitated the exchange of knowledge among scholars in the Islamic world and also it provided enhancing scholarly diversity. The article also discusses the legitimacy of rihlas and their importance in the science of hadith. As a result, Mawarannahr became a significant center for hadith studies, producing many prominent hadith scholars through these scholarly journeys.

Keywords: *Mawara'un-nahr; Hadith, Rihla, Sahabah(Companions), Tabi'in(Followers), Muhaddith.*

Giriş

Hadis ilmi, Peygamber Efendimiz'in söz ve fiillerini içermesi ve İslam'ın ikinci ana kaynağı olması hasebiyle erken dönemlerden itibaren Müslümanların önem verdiği alanlardan biri olmuştur. Hadislerin doğru bir şekilde nakledilmesi ve muhafaza edilmesi, Müslüman alimler için büyük bir önem arz etmiştir. Bu bağlamda, hadis öğrenmek amacıyla yapılan seyahatler, yani rihleler, hadis ilminin gelişmesinde ve yayılmasında kritik bir rol oynamıştır. Rihleler, İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde yaşayan alimlerin birbirleriyle bilgi alışverişinde bulunmalarını sağlamış, böylece var olan ilmi birikim İslam topraklarına yayılmıştır. Bu seyahatler sırasında hadis talebeleri, dönemin önde gelen hadis alimlerinden rivayetler almış ve bu rivayetleri kendi bölgelerine taşımışlardır.

¹ Doktor

Maveraünnehir bölgesi de dönemin önemli hadis merkezlerinden biridir. Fetih sonrası ilmi gelişimin bu bölgede hızlıca belirmesinde kanaatimizce rıhlelerin rolü büyüktür. Bu sebeple Maveraünnehir'in fethiyle birlikte, bu bölgeye hem sahabe hem de tabiin döneminde yapılan rıhleler araştırılmış, hadis ilminin ve Peygamber'in sünnetinin bu bölgeye nasıl giriş yaptığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca, daha sonraki dönemlerde bu bölgede yetişen alimlerin önemli ilim merkezlerinde bulunan muhaddislerden hadis veya hadisler alma adına yaptıkları ve diğer bölgelerde yaşamış alimlerin Maveraünnehir bölgesine yapmış oldukları rıhleler de araştırılmış, hadis ilminin bu bölgede yayılmasında ve bu bölgede önemli hadis alimlerinin yetişmesinde bu rıhlelerin etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak, Maveraünnehir bölgesine sahabe ile başlayan tabiin ile devam eden ve daha sonraki dönemlerde bu bölgede yetişen alimler tarafından önemli ilim merkezlerine gerçekleştirilen rıhleler olduğu tespit edilmiş, bu rıhleler neticesinde hadis ilminin bu bölgeye yayıldığı ortaya konmuştur. Bu durum, Maveraünnehir'in önemli bir ilim merkezi haline gelmesine ve burada önemli hadis alimlerinin yetişmesine katkıda bulunmuştur.

1. Maveraünnehir bölgesi ve İslam orduları tarafından Fethi

İslam'ın Orta Asya'ya yayılması, Hz. Muhammed'in (S.A.V.) vefatından sonra onun halifeleri tarafından devam ettirilmiştir. Bu süreçte, Müslümanlar kısa sürede o dönemin iki büyük devleti olan Batı'daki Roma İmparatorluğu ve Doğu'daki Sasani İmparatorluğu'nu mağlup etmişlerdir. Sasani İmparatorluğu'nun çöküşü, Halife Hz. Ömer (R.A.) döneminde, 642 yılında Nihavend Savaşı'nda gerçekleşti. Bu zaferin ardından Müslümanlar, Basra ve Kufe'den yayılarak genişlemeye devam ettiler. Ahnef bin Kays komutasında İslam orduları Horasan'a kadar ilerlediler ve bölgeyi fethettiler. Ancak, Pers Kralı III. Yazdicerd hayatta kalmış ve Müslümanlara karşı direnişini sürdürmüştür. Yazdicerd, bölgedeki diğer yöneticilerden ve Çin'den yardım talep etmiştir. Bu süreçte, Hz. Ömer'in (R.A.) şehadeti sonrası halifelik görevini üstlenen Hz. Osman (R.A.), İslam fetihlerini sürdürmek için yeni komutanlar ve ordular göndermiştir. Maveraünnehir'in nihai fethi, Emevi Halifesi Velid bin Abdülmelik döneminde, hicri 96 yılında komutan Kuteybe bin Müslim tarafından gerçekleştirilmiştir (el-Haşimi & Rahmani, 2021, ss. 287-289).

Orta Asya'ya yönelik İslam fetihlerinden sonra Arapça kaynaklarda Ceyhun nehrine (Amuderya/Oxus) atfen "nehirin öte tarafında bulunan bölge" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. İran, Çin, Yunan ve Arap kaynaklarında Turani ve İranlı kavimler arasında sınır olarak kabul edildiği belirtilen Ceyhun nehrine eski Türklerin Ögüz adını verdikleri kaydedilmektedir. Maveraünnehir terimi, IX. (XV.) yüzyıldan itibaren Farsça kaynaklarda görülmeye başlamıştır. Arapça metinlerde Maveraül-Ceyhun ya da Haytal olarak adlandırılan bu bölge, Batı kaynaklarında Transoxiana (Transoxania) adıyla geçerken, bazı Türk yazarları ise bölgeye Çay-ardı demişlerdir (Özgüdenli, 2003, s. 177).

2. Rıhle Terimi ve İlk Uygulamaları

Rıhle kelimesi, sözlükte “yola koyulmak; bir şeyin sırtına binmek” anlamlarına gelmekte; terim olarak ise “hadis öğrenmek (talebü'l-hadîs) ve ravi hakkında bilgi edinmek için seyahate çıkma” manasında kullanılmıştır. Rıhle'nin ilk uygulamalarına örnek olarak İslam'ın temel prensiplerini öğrenmek için Hz. Peygamber'in (S.A.V.) yanına gidip bilgi alıp, ardından bu bilgileri kendi kabilesine aktaran Müslümanlar örnek gösterilmektedir. Ayrıca, bir sahabenin bilmediği veya Hz. Peygamber'den (S.A.V.) duymadığı bir hadisi öğrenmek için başka bir sahabeden bu bilgiyi almak amacıyla seyahat etme hareketi de rıhle olarak adlandırılmıştır. Rıhle'nin meşruiyeti konusunda ise el-Kehf suresinde geçen Hz. Mûsâ'nın yol arkadaşı gençle birlikte ilim uğrunda yolculuk etmesi kıssası örnek gösterilir. Rihlenin hadis ilmi açısından akli dayanağı ise elde edilen âlî isnadlar ile seneddeki ravi sayısının azalması sebebiyle rivayetteki yanılğı ihtimalinin de azalacak olmasıdır. Hadis ilmi açısından bu yolculuklar, hadis alimlerinin bilgi ve tecrübelerini genişletmek, farklı ilim merkezlerindeki alimlerden hadisler almak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Ancak zamanla yazılı kayıtların artması, icazetle kitaptan

rivayete izin verilmesi ve kitaba olan güvenin artması sebepleriyle rihle geleneği azalmış, daha sonra dârülhadislerin kurulmasıyla ilim yolculukları son bulmuştur (Hatipoğlu, 2008, ss. 106-107).

3. Hadis İliminin Maveraünnehir Bölgesine Girişi

Kuran'ın ve Peygamber sünnetinin bu bölgeye girmesinde ve bölge halkı tarafından bilinmesinde, Hz. Ömer (R.A.) döneminde başlayıp Hz. Osman (R.A.) döneminde devam eden ve Emeviler döneminde tamamlanan Maveraünnehir'in fetih süreci boyunca bazı Sahabe ve Tabiin'in bu bölgeye göç etmelerinin etkileri olmuştur. Rihleler bu dönemden sonra da aynı şekilde devam etmiştir. Sahabe, fetihler sonucunda genişleyen İslam topraklarının her bir yanına dağılmıştır. Bu da doğal olarak onların bilgi ve tecrübelerini beraberlerinde taşımalarını sağlamıştır. Maveraünnehir'in fetih hareketiyle birlikte özellikle Horasan şehrine gelen sahabiler, bu bölgeyi fethetmek ve İslam'ı tanıtmak amacıyla çalışmışlardır. Böylece Hadis ilmi ve Peygamber sünneti de bu yeni bölgelere taşınmıştır (Sarı, 2019, ss. 111-113). Bu bölgeye bahsedilen hedefler doğrultusunda giden Sahabilere örnek olarak şu isimler zikredilebilir:

3.1.Maveraünnehire giden Sahabiler:

- Ebu Amr el-Hakem b. Amr b. Müceddâ' el-Gıfârî (ö. 50/670) Horasan bölgesine yerleşmiştir (Zehebi, 1985, c. 4 s. 93).
- Hz. Abbas'ın oğlu sahabeden Kusem b. el-Abbas b. Abdulmuttalib (ö. 57/676) bu bölgeye gelen sahabeden birisidir. Kusem b. Abbas, Semerkant'a gitmiş ve orada vefat etmiştir.(İbn Sa'd, 1990, c. 7 s. 260)
- Ebu Abdillah Büreyde b. el-Husayb b. Abdillah el-Eslemi (ö. 63/682), Hz. Osman (R.A.) zamanında Gazve için Horasan'a gitti (Zehebi, 1985, c. 4 s. 91) ve Muaviye zamanında orada vefat etti (İbn Hayyat, 1983, s. 109).
- Ebu Berze Nadle b. Ubeyd b. el-Haris el-Eslemi (ö. 65/685) ise Horasan'a gelmiş, ve burada vefat etmiştir (İbn Sa'd, 1990, c. 4 s. 224).
- el-Esved b. Hazim b. Safvan (ö. ?) Buhara'ya gelmiş ve oranın bir köyünde müezzinlik yapmıştır (İbn Mende, 2005, s. 197).

Bu göçlerdeki asıl amaç fetihtir bu sebeple hadis ilmi bu bölgeye sahabe'nin gelmesi ile doğal olarak giriş yapmıştır, yani sahabenin yapmış olduğu bu seferlerde ilmi bir gaye söz konusu değildir. Hadis ilminin yaygınlık kazanması ise sahabe döneminden sonraki dönemlerde mümkün olmuştur. Hadis ilminin bu bölgeye ulaşması konusu tabiin nesli ve sonrası dönemde daha belirgin olmaktadır. Özellikle Buhara ve Semerkant şehirleri, hadis ilminin bu bölgede gelişmesinde merkezi bir konumda olmuştur. Tabiin dönemi alimleri, İslam'ı öğretmek için fethedilen bölgelere yerleşmiş ve bu bölgelerde ilmi faaliyetlerde bulunmuşlar, öğrenciler yetiştirmişlerdir (Sarı, 2019, s. 112). Bu alimlere örnek olarak şu isimler zikredilebilir:

3.2.Maveraünnehire Giden Tabiin:

- Ebu'l-Aliye Rufey b. Mihran er-Riyahi el-Basri (ö. 90/709), Semerkant'a gelmiş ve orada konaklamıştır. Muğire'den gelen bir rivayete göre Maveraünnehir de ilk ezan okuyan kişi Ebu Aliye er-Riyahidir (Zehebi, 1985, c. 5 s. 117).
- Ebu Amr Amir b. Şerahil eş-Şa'bi (ö. 104/722), Horasan da ikamet etmiştir, kendisinin birçok sahabeden hadis rivayetleri vardır (İbn Sa'd, 1990, c. 6 s. 259).
- Ebu'l Kasım Dahhak b. Müzahim el-Hilali (ö. 105/723) sahabe ve tabiin neslinden hadis rivayet eden bir muhaddistir. Semerkant ve Buhara'da ikame etmiştir, çocuklara ücretsiz olarak, Kuran eğitimi vermiştir (İbn Hibban, 1973, c. 6 s. 681).
- Ata b. Meysere el-Horasanî (ö. 105/723), kendisine Horasan'a gittiği için Horasanî denmiştir. Said ibn Müseyyib, Urve , Nafi ve Şube gibi hadisçilerden hadis rivayetleri vardır (Zehebi, 1985, c. 6 s. 286).

- Muhammed b. Fadl Atiyye b. Halid el- Kufi (ö. 180/796), Buhara'ya giden hadisçilerdendir (İbn Hacer, 2002, c. 7 s. 99).

Sahabe ve tabiin dönemi ile alakalı aktardığımız bilgiler bu iki neslin Maveraünnehir'e doğru gerçekleştirdikleri yolculukların ilim talebi veya öğretme düşüncesiyle değil, genellikle fetih ve siyasi nedenlerle meydana geldiğini göstermektedir. Bununla birlikte, sahabe ve tabiinin zihninde yer alan Peygamber hadisleri ve sünneti, onların gelmesi ile bu bölgeye taşınmıştır. Fakat her ne kadar sebep fetih hareketi olsa da bazılarının gittikleri yerlerde ilmi çabalar içerisine girdikleri gözlemlenmiştir. Bu gayenin tabiin döneminde -ilmi yöre halkına öğretme çabasına girdikleri göz önünde bulundurulacak- daha belirgin olduğu görülmektedir. Ancak, rihlenin tarifine uygun bir şekilde ilim talebi amacıyla gerçekleştirilen yolculuklar, sonraki dönemlerde Maveraünnehir bölgesinde yetişen alimler tarafından çeşitli İslam bölgelerine yapılarak, hadis ilminin bu bölgede gelişmesine katkı sağlamıştır.

4. Alimlerin Rihleleri Ve Hadis İlminin Yayılmasındaki Etkileri

Maveraünnehir Bölgesi'nde, hadis ilminin gelişmesindeki en önemli rolü burada yetişen alimlerin gerçekleştirmiş olduğu rihlelerin oynadığını görmekteyiz. Fetihlerin bir sonucu olarak, sahabelerin her biri birer tarafa dağılmışlar. Her sahabenin hafızasında ayrı ayrı hadisler saklı olduğu için, onları öğrenmek isteyen herkes, muhtelif İslam merkezlerine giderek, onları bizzat erbabından işitip öğrenmek zorunda kalmışlardır (Barthold, 1984, s. 145). Sahabelerin belli başlı şehirlerde ikameti neticesinde önemli ilim merkezleri meydana gelmiştir. İslam coğrafyasında var olan hadis talepleri ise bu ilim merkezlerine rihleler düzenlemişler ve bu merkezlerde var olan sahabilerden ve daha sonraki dönemlerde bu merkezlerde yetişen veyahut ikamet eden muhaddislerden rivayetler almışlardır.

Buhara ve Semerkant'ta yetişen muhaddisler ise, ilmi yolculuklarını genellikle Bağdat, Şam, Hicaz bölgesi(Hac ve Umre ziyareti amacıyla), Mısır gibi önemli ilim merkezlerine yapmışlardır. Bu şehirlerdeki alimlerden hadis alan muhaddisler bilgilerini genişletmişler ve kendi bölgelerine dönerek bu bilgileri öğrencilerine aktarmışlardır, kendi bilgilerini de bu merkezlere taşımış ve böylece hem hadis ilminin Maveraünnehir bölgesine yayılmasına hem de bu bölgedeki ilmi birikimin diğer İslam beldeleri tarafından bilinmesine katkı sağlamışlardır. Maveraünnehir bölgesinden sair ilim merkezlerine hadis talebi için rihleler yapan alimlere örnek olarak şu isimler zikredilebilir:

- Ebu Ahmed İsa b. Musa el-Guncar (ö. 186/802)

Buharalı önemli muhaddislerden biridir. Hadis talebi için Irak, Hicaz, Şam, Mısır gibi önemli ilim merkezlerine rihleler gerçekleştirmiştir.(el-Haşimi & Rahmani, 2021, s. 297). Süfyan es-Sevri ve Malik b. Enes'ten rivayetleri vardır (Katip Çelebi, 2010, c. 2 s. 436).

- Ebu İshak İbrahim b. Şemmas es-Semerkandi (ö. 221/836)

Hadis ilmi için birçok şehre yolculuk yapmış daha sonra Bağdat'a gelip uzun süre burada kalmıştır. İsmail b. Ayyaş, Abdullah b. el-Mubarek, Süfyan b. Uyeyne, Bakıyye b. el-Velid ve Veki' b. el-Cerrah'tan rivayetleri vardır. Ve yine kendisinden de Ahmed b. Hanbel, Davud f. Ruşeyd ve Ebu Hayseme Züheyr b. Harb gibi bir çok muhaddis rivayette bulunmuştur (el-Bağdadi, 2002, c. 7 s. 5).

- Muhammed b. Selam b. el- Ferec el-Buhari el-Bikendi (ö. 225/839)

Gençlik yıllarında ticaret ile uğraşmış daha sonra ilim talebesi olmuştur. Hadis talebi için muhtelif beldelelere rihleler gerçekleştirmiştir. ilk rihlesini Harezmi'ye yapmış ve orada Abdülkerim b. el-Esved el-Basri ve Mugire b. Musa'dan rivayetler almıştır (Zehebi, 1985, c. 10 s. 629). Maveraünnehir bölgesindeki rihlelerini tamamladıktan sonra Bağdat'a gitmiş ve Ebu el-Ahvas Selam b. Selim, Ebu İshak el-Fezari ve Süfyan b. Üyeyne'den rivayet sema etmiştir.(es-Safedi, 2000, c. 3 s. 96) Daha sonra Medine'ye gitmiş Malik b. Enes ile görüşmüştür (İbnü'l İmad, 1986, c. 2 s. 56). İbn Selam hadis talebi için bunun gibi birçok rihleler gerçekleştirmiştir. Zehebi onun şeyhlerinin sayısının 400'e ulaştığını bildirir.(Zehebi, 1985, c. 10 s.630)

- Ebu Muhammed Reca b. Ebi Reca Muhammed el-Mervezi es- Semerkandi (ö. 249/863)

Horasan, Rey, Hicaz, Bağdat ve Şam'a, Ali b. el-Hasan b. Şakik, Ali b. Hüseyin el-Vakid ve Gubeysa b. Akabe gibi birçok alimden hadis almak için yolculuklar yapmıştır. Ve keza kendisinden Ebu Bekir b. Ebi ed-Dünya, Ahmed b. Muhammed b. Ebi Şeybe ve Yahya b. Said gib muhaddisler rivayette bulunmuşlardır (el-Bağdadi, 2002, c. 9 s. 398).

- Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Behram ed-Darimi es-Semerkandi (ö. 255/869)

Semerkant'ın ünlü hadis alimi olan ed-Darimi, Bağdat, Şam ve Kufe gibi önemli ilim merkezlerine seyahat etmiş ve Yezid b. Harun, Cafer b. Avn, Ebu Nuaym gibi birçok muhaddisten rivayetlerde bulunmuştur. Bu rihlelerin sonucunda Sünen ed-Darimi olarak bilinen Musannefini telif etmiştir. Aynı zamanda kendisinden de birçok hadisçi, rivayette bulunmuştur (Zehebi, 1985, c. 12 ss. 223-224).

- Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Hanefi el-Buhari (H.256/M.870)

Sahih-i Buhari'nin Müellifi Hadis ilminin en önemli alimlerinden biri olan Buhari, dönemindeki diğer hadis bilginleriyle görüşmek amacıyla Horasan, Irak, Hicaz, Şam, Mısır ve Bağdat gibi çeşitli şehirlere seyahatler gerçekleştirdi. Bu şehirlerdeki alimlerden hadisler toplamış ve aynı zamanda kendisi de bu şehirlerdeki diğer hadis bilginleri tarafından rivayet edilen hadisleri rivayet etmiştir (el-A' zamī, 1996, ss. 375-376).

- Ebu Muhammed el-Bekri Abdullah b. Muhammed b. Salih b. Müsavir (ö. 298/910)

Hadis talebi için rihleler düzenleyen Semerkantlı muhaddistir. Maveraünnehir bölgesi içerisinde rihleler gerçekleştirmiş buradaki alimlerden rivayetler nakletmiştir. Ayrıca Horasan ve Bağdat'a da gitmiş bu bölgelerdeki alimlerden hadis almıştır. Aynı zamanda Ahmed b. Abdullah el-Cevheri, Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Hatim et-Tavil, Ebu Bekir eş-Şafii' gibi raviler kendisinden rivayet almışlardır (el-Bağdadi, 2002, c. 11 s. 359).

- Ebu Nasr Ahmet b. Muhammed b. el- Hüseyin el-Buhari el-Kelabazi (ö. 398/1008)

Ebu Nasr, Buhara'nın bir mahallesi olan Kelabaz'da doğmuştur. Horasan ve Irak'a rihleler gerçekleştirmiştir. Darekutni ile görüşmüş ve Darekutni kendisinden rivayette bulunmuştur. Ca'fer el-Müstağfiri onun Maveraünnehir'in en çok hadis bilen muhaddisi olduğunu belirtir. Sahih el-Buhari'yi çok iyi bilmektedir. Kendisinin Buhari'nin ravileri ile alakalı bir eseri vardır (Zehebi, 2003, c. 8 s. 784).

Zikrettiğimiz bu alimlere ek olarak sadece Hatip el-Bağdadi'nin "Tarihu Bağdat" adlı kitabında Bağdat'a rihleler gerçekleştirdiklerini zikrettiği Maveraünnehirli muhaddisler de vardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu alimlere örnek olarak şu isimler zikredilebilir:

- Ebu Ahmet Seleme b. Ahmet b. Muhammed b. Mücaşi es-Semerkandi (ö. 273/886) (el-Bağdadi, 2002, c. 10 s. 196)

- Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Yakup b. Haris b. Halil el-Buhari (ö. 340/951)(el-Bağdadi, 2002, c. 11 s. 349)

- Ebu Muhammed Abdussamed b. Muhammed b. Abdullah el-Buhari (ö. 368/978)(el-Bağdadi, 2002, c. 12 s. 308)

- Ebu Yahya Ahmet b. Muhammed b. Salih b. Abdullah es- Semerkandi (ö. ?) (el-Bağdadi, 2002, c. 6 s. 182)

- Ebu Nasr el-Kisa'i Muhammed b. İbrahim es- Semerkandi (ö. ?) (el-Bağdadi, 2002, c. 2 s. 302)

Buhara ve Semerkant şehirlerindeki hadis alimleri, hac ibadeti için kutsal topraklara yola çıktıklarında, hac rotası üzerindeki ilim merkezi niteliğindeki şehirleri de ziyaret ederlerdi. Bu şehirlerdeki hadis alimleriyle buluşurlar ve hadisler alırlardı. Aynı şekilde, ilim merkezlerinde bulunan alimler de hac ibadeti için yola çıkan bu muhaddislerden hadis rivayet ederlerdi. Hatip el-Bağdadi eserinde Hac ibadeti için yola çıkıp Bağdat'a uğrayan ve buradaki alimlerden hadis sema eden aynı zamanda Bağdatlı muhaddislerin kendilerinden rivayette bulunduğu Maveraünnehirli muhaddisleri de

zikretmiştir. Bu muhaddislerin sayıları çoktur fakat örnek niteliğinde aşağıdaki birkaç isim zikredilebilir:

- Ebu İshak İbrahim b. Muhammed b. Ahmet b. Hişam el-Fakih el-Buhari (ö. 346/957) (el-Bağdadi, 2002, c. 7 s. 102)
- Ebu Kasım Abdullah b. Amr b. Muhammed b. Gazvan el-Kerabisi el-Buhari (ö. 349/960)(el-Bağdadi, 2002, c. 11 s. 206)
- Ebu Ahmet Muhammed b. Abdullah b. Yusuf b. Sevvar el- Bezzaz el-Buhari (ö. 357/968)(el-Bağdadi, 2002, c. 3 s. 487).
- Ebu en-Nadr Muhammed b. Bekir b. Muhammed b. Mesud b. Alaveyh b. Muhalled es-Semerkandi (ö. ?), Ebu en-Nadr hac için yola çıktığında H.336 yılında Bağdat'a gelmiştir (el-Bağdadi, 2002, c. 2 s. 448).
- Ebu Sehl Hamid b. el-Hakem b. el-Hasen el-Buhari (ö. ?), Hatip el-Bağdadi, Ebu Sehl'in H.309 yılında hac için yola çıktığını ve Bağdat'a geldiğini belirtir (el-Bağdadi, 2002, c. 9 s. 39).
- Ebu Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Ali b. Hamid el-Buhari (ö. ?) hac için yolculuğa çıkıp H. 309 yılında Bağdat'a gelmiştir (el-Bağdadi, 2002, c. 2 s. 590).

Maveraunnehirli alimlerin ilim merkezlerine yapmış oldukları rihlelerin yanı sıra, diğer ilim merkezlerinden Maveraünnehir'e rihle gerçekleştiren Muhaddisler de olmuştur. Bu alimler hem kendilerinde var olan rivayetleri bu bölgeye taşımışlar hem de bu bölgedeki hadis birikiminin diğer ilim merkezlerine yayılmasını sağlamışlardır. Maveraünnehir bölgesine rihleler düzenleyen bu alimler de bu bölgede hadis ilminin gelişmesine katkıları sağlamışlardır. Bu alimlere örnek olarak şu isimler zikredilebilir:

- Ebu Ali Said b. Osman b. Said b. es-Seken el-Bezzaz (ö. 353/964) Bağdatlıdır fakat Mısır'da uzun süre yaşamıştır. Hadis talebi için çok fazla rihle gerçekleştirmiştir. Şam, Irak, el-Cezire, Horasan, Maveraünnehir'e gitmiş, daha sonra Mısır'a gelmiştir. Sahih-i Buhari'yi Mısır'a getiren kişidir (Zehebi, 1985, c. 16 s. 117).
- Muhammed b. Salih b. es-Semh b. Salih, el-Kahtani, el-Endülüsî (ö. 383/993) Endülüs'te doğan muhaddis Mısır, Hicaz, Şam, Bağdat, İsfahan, Nişabur, Merv ve Buhara'ya rihleler gerçekleştirmiş ve bu bölgelerden hadis toplamıştır. Vefatına kadar da Buhara'da yaşamıştır. Hadis ilminde derin bilgi sahibi olan Muhammed el-Endülüsî, Endülüs tarihini derleyen bir eser yazmıştır (el-Mansuri, 2011, c. 2 s. 1038). Özetle, Ebu Abdullah el-Kahtani, Endülüs'ten başlayarak geniş bir coğrafyada ilim tahsil etmiş, yaptığı rihleler sonucu elde ettiği rivayetleri Maveraünnehir bölgesine taşımıştır.

Rihleler sonucunda farklı senetler elde edilerek hadis metinlerinin güvenilirliği artırılmış, hadis ricâlinin tetkik ve tahkiki yapılmış, âlî isnâdlar elde edilmiştir. Rihlelerin hadis ilmindeki önemi konusunda 'âlî isnatlar elde etmek' olduğunu belirtmiştik. Maveraünnehir alimlerinin bu rihleler ile hedeflerine ulaşıp ulaşmadıkları konusunu teyit etmek adına Sahih-i Buhari'yi incelediğimizde bu kitapta 22 adet Sülesi isnad (Buhari ile Peygamber arasında 3 ravi olan isnad çeşidi), Tirmizi'nin Süneni'nde 1 adet, Darimi'nin Süneninde 15 adet olduğunu görmekteyiz. Bu veriler bize rihlelerin Maveraünnehir bölgesinde amacına ulaştığını göstermektedir (el-Mübarekpuri, 2005, c. 1 s. 242).

Ayrıca bu rihleler neticesinde Maveraünnehir bölgesi, İslam dünyasının önemli hadis alimlerinin yetiştiği bir merkez konumuna gelmiştir. Rihleler ile İslam coğrafyasının çeşitli yerlerine dağılmış vaziyette olan hadisler bu bölgede toplanmış ve Hadis edebiyatının en önemli mutun kitabı olan Sahih-i Buhari bu bölgeden çıkmıştır. Ve yine bu rihleler neticesinde Maveraünnehir bölgesinde büyük hadis alimleri yetişmiştir. Buhara da Sahih-i Buhari'nin müellifi Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhari, Semerkant'ta meşhur hadis alimleri Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Behram ed-Darimi ve Ebu Muhammed Reca b. Mürecca el-Mervezi es-Semerkandi, Tirmiz'de Sünen

Tirmizi'nin müellifi Ebu İsa Muhammed b. İsa es-Sulemi et-Tirmizi gibi alimler bu bölgede yetişen bazı önemli hadis alimlerindedir.

Sonuç

Sonuç olarak Maverâunnehir bölgesine hadis ilminin girişi Sahabe ve Tabiinin fetihler sonucu genişleyen İslam topraklarına gitmeleri ile başlamıştır. Bu durumda beraberlerinde taşıdıkları bilgi ve tecrübelerin bu bölgelere aktarılmasını sağlamıştır. Fakat sahabe döneminde yapılan rihleler daha çok fetihler ve siyasi sebeplerle gerçekleşmiş ilmi bir kaygı gözetilmemiştir.

Tabiin döneminde ise, ilmi bir çaba içerisine girilmiş, Kuran'ı ve Peygamber'in sünnetini öğretme uğraşı ortaya konmuştur. Rufey b. Mihran, Abdülmelik b. Umeyr, Leys b. Ebi Süleym, Dahhak b. Müzahim gibi Tabiin alimleri, Maverâunnehir'e gelerek burada ilmi faaliyetlerde bulunmuşlardır. Fakat gerek sahabe gerekse tabiin döneminde maverâünnehire yapılan bu göçler rihlenin terim anlamı olan (talebü'l-hadîs) manasını amaç edinmemiştir.

Daha sonraki dönemlerde bu ilimde derinleşen maverâünnehirli -özellikle Buhara ve Semerkant şehirlerindeki- alimler, hadis ilminin bu bölgede gelişmesinde merkezi bir konuma sahiptir. Bu şehirlerde yetişen alimler, ilmi yolculuklarını Bağdat, Kufe, Şam gibi önemli ilim merkezlerine yapmış ve bu şehirlerdeki alimlerden hadisler toplamışlardır. Bu alimler arasında, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Hanefi el-Buhari, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Behram ed-Darimi es-Semerkandi gibi önemli isimler bulunmaktadır.

Ayrıca, hac ibadeti vesilesiyle gerçekleştirilen rihleler de hadis ilminin yayılmasında etkili olmuştur. Buhara ve Semerkant şehirlerindeki hadis alimleri, hac için kutsal topraklara yolculuk yaparken, hac rotası üzerindeki ilim merkezi niteliği taşıyan şehirleri ziyaret edip oradaki alimlerden hadisler toplamışlardır. Araştırmalarımız sonucunda İslam coğrafyasının farklı bölgelerinden Maverâunnehir bölgesine rihleler gerçekleştiren, Kendi bölgelerindeki Hadis birikimini bu bölgeye taşıyan ve aynı zamanda Maverâunnehir'de var olan hadis birikimini kendi ülkelerine taşıyan muhaddisler olduğu da tespit edilmiştir. Bu rihleler, hadis ilminin Maverâunnehir bölgesinde gelişmesine katkı sağlamış ve bu bölgedeki ilmi birikimin diğer İslam bölgeleri tarafından bilinmesine önemli ölçüde katkıda bulunmuştur.

Rihlenin Hadis ilmi açısından hedeflerinden biri olan âlî isnad elde etme gayesine maverâunnehirli muhaddislerin kitapları incelendiğinde ulaşıldığı görülmektedir. Bu veriler ışığında Maverâunnehir Bölgesi'nde hadis ilminin yayılmasında rihlelerin önemli bir rolü olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilmi yolculuklar, alimlerin bilgi dağarcıklarını zenginleştirmiş, farklı bölgelerdeki alimlerle etkileşimlerini artırmış ve böylece Hadis İlminin bu bölgede gelişmesine katkı sağlamıştır. Nihayetinde Buhârâ, Semerkand, İsfahan, Tirmiz gibi büyük-küçük pek çok ilim merkezinde adları bilinen birçok muhaddis yetişmiştir.

Kaynakça

- Barthold, W. (1984). İslam Medeniyeti Tarihi (6. bs). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- el-Bağdadi, el-H. (2002). Tarihu Bağdad (1. bs, C. 16). Dar el-Garb el-İslami.
- el-Haşimi, S. A., & Rahmani, M. Ş. (2021). Cuhud Ulemai Maverâunnehir fi Neşri İlmi'l-Hadisi'n-Nebevi eş-Şerif. el-Mecelletü'l-Akademiyetü li'l-Ebhas, 25, 282-310.
- el-Mansuri, E.-T. b. S. b. A. (2011). Er-Ravdü'l-Basim fi Teracumi Şuyuhi'l-Hakim (1. bs, C. 2). Darü'l-Asıme.
- el-Mübarekpuri, E.-U. M. A. b. A. (2005). Tuhfetu'l-Ahvezi Şerhu Cami'i't-Tirmizi (6. bs, C. 10). Dar el-Hadis.
- el-A' zamî, M. M. (1996). BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil (C. 6, ss. 375-376). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/buhari-muhammed-b-ismail>
- es-Safedi, S. H. b. A. (2000). El-Vafi bi'l-Vefayat (1, C. 29). Dar i'hya et-Turas.

- Hatipoğlu, İ. (2008). RİHLE. İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 35, ss. 106-108). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rihle--hadis>
- İbn Hacer, Ş. E.-F. A. b. A. b H. el-Askalani. (2002). Lisanü'l Mizan (1. bs, C. 10). Dar el-Beşair el-İslamiyye.
- İbn Hayyat, H. (1983). Tabakatü'r-Ruvat (3. bs). Dar Tayyibe.
- İbn Hibban, E. H. M. et-Temimi el-Büsti. (1973). Kitabü's-Sikat (1. bs, C. 9). Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye.
- İbn Mende, E. A. (2005). Ma'rifetü's-Sahabe (1. bs, C. 1). Camiatü'l-İmarati'l-Arabiyyeti'l-Müttehede.
- İbn Sa'd, E. A. M. el-Bağdadi. (1990). Tabakatü'l-Kübra (1. bs, C. 9). Dar el-Kütüb el-İlmiyye.
- İbnü'l İmad, E.-F. A. b A. b M. es-Salihi el-Hanbeli. (1986). Şezeratü'z-Zeheb fî Ahbari men Zeheb (1. bs, C. 11). Dar İbn Kesir.
- Katip Çelebi. (2010). Süllemü'l-Vusul ila Tabakati'l-Fühul (1. bs, C. 6). IRCICA.
- Özgüdenli, O. G. (2003). MÂVERÂÜNNEHİR. İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 28, ss. 177-180). TDV Yayınları. <https://islamansiklopedisi.org.tr/maveraunnehir>
- Sarı, D. (2019). Maveraünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları. Erciyes Üniversitesi.
- Zehebi, E. A. Ş. M. b. A. (1985). Siyeru A'lami'n-Nübela (1. bs, C. 29). Müessesetü'r-Risale.
- Zehebi, E. A. Ş. M. b. A. (2003). Tarihu'l-İslam ve Vefayatu'l-Meşahir ve'l-a'lam (1. bs, C. 15). Dar el-Garb el-İslami.

TEVBE-NÂME GELENEĞİ VE DOĞU TÜRKÇESİ İLE YAZILMIŞ MANZUM BİR TEVBE-NÂME ÖRNEĞİ

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ÇELİK ¹

Öz

Klasik Türk edebiyatı, geniş bir coğrafyada asırlar boyu devam eden ve kültürümüzün şekillenmesinde önemli etkisi olan bir edebiyattır. Bu edebiyatın temel özelliklerinden biri dinî kaynaklardan beslenmiş olmasıdır. Bu hususiyet birçok dinî/edebî türün ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bilerek ya da bilmeden işlenen günahlardan duyulan pişmanlığı, edebî bir anlayışla dile getiren tevbe-nâmeler, dinî anlayış ve hassasiyetle yazılmış metinlerdir. Kısaca “Günahlardan pişman olup Allah’a sığınmak, ondan yardım istemek” şeklinde tanımlanabilecek tevbe, çeşitli edebî metinlere konu olmuş, bu anlayışla yazılan manzum ya da mensur metinlere genel itibarıyla tevbe-nâme denilmiştir. Anadolu sahasında klasik şiirlerde bu türün örnekleri bulunduğu gibi Doğu Türkçesi ile yazılan metinlerde de tevbe-nâme örneklerine rastlanmaktadır. Çalışmaya konu olan tevbe-nâme metni Çağatay sahasında yazılmış on altı beyitlik bir manzumdur. Bir mecmuada kayıtlı olan ve gazel nazım şekliyle yazılan şiirin şairi belli değildir. Dil ve anlatımında Doğu Türkçesinin özellikleri görülür. Çalışmada Klasik Türk edebiyatında tevbe-nâmeler hakkında genel bilgi verildikten sonra eldeki metin şekil, dil ve muhteva özellikleri bakımından incelenmeye çalışılacak ve şiirin çevri yazılı metni verilecektir.

Anahtar kelimeler: *Klasik Türk Edebiyatı, Şiir, Dinî Türler, Tевbe-nâme, Doğu Türkçesi.*

The Tradition of Tawba-Nâme and an Example of a Tawba-Nâme in Verse Written in Eastern Turkish

Abstract

Classical Turkish literature is a literature that has continued for centuries in a wide geography and has a significant impact on the shaping of our culture. One of the main characteristics of this literature is that it is fed by religious sources. This feature has led to the emergence of many religious/literary genres. Tawba-nâmas, which express the regret for sins committed intentionally or unintentionally with a literary understanding, are texts written with religious understanding and sensitivity. In short, repentance, which can be defined as “regretting sins and seeking refuge in Allah and asking for His help”, has been the subject of various literary texts, and verse or prose texts written with this understanding are generally called tawba-nâme. There are examples of this genre in classical poetry in the Anatolian field, as well as examples of tawba-nâme in texts written in Eastern Turkish. The tawba-nâme text that is the subject of this study is a verse of sixteen couplets written in the Chagatai field. The poet of the poem, which is registered in a mecmu and written in ghazal verse form, is not known. The language and expression are characterized by Eastern Turkish. In this study, after giving general information about tevbe-nâme in Classical Turkish literature, the text will be analyzed in terms of form, language and content features and the translated text of the poem will be given.

Keywords: *Classical Turkish Literature, Poetry, Religious Genres, Tевbe-nâme, Eastern Turkish.*

Giriş

Tevbe ya Rabbi hatâ yolına gitdiklerüme
Bilüp itdiklerüme bilmeyüp itdüklerüme
Veysî

Arapça bir kelime olan tevbe “günah ve kabahatten rücu ile Cenab-ı Hakk’a teveccüh etme, işlenmiş bir günah ve kabahatten nadim olup bir daha yapmamaya ahd etme, günahattan dönmeye söz verme, dinde yerilmiş şeyleri terk edip övgüye lâyık olanlara yönelme” gibi anlamlar ifade eder

¹ Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Sanatları ve Tarihi, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı.

(Şemsettin Sami, 2019, s. 447; Devellioğlu, 2001, s. 1100; Topaloğlu, 2012, s. 279). Af, mağfret, evbe, rücû, gufran, istiğfar da tevbe ile anlam ilişkisi olan kelimelerdir. Kelime, dilimizde daha ziyade tövbe şekliyle kullanılmaktadır. Bütün semavi dinlere göre insan, hem iyiliğe hem de kötülüğe meyledecek bir fitratta yaratılmıştır. İlk insan Hazret-i Âdem, işlediği bir günah neticesinde cennetten çıkarılmış ve tevbe ederek affa nail olmuştur. Hazret-i Peygamber (sav) "Her insan günah işleyebilir, günah işleyenlerin en hayırlısı tövbe edendir." buyurarak tevbenin ehemmiyetini ifade etmiştir (Topaloğlu, 2012, s. 280). Allah'ın güzel isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri de "kullarını gûnahtan vazgeçiren, tövbe yollarını kolaylaştıran" manasına gelen Tevâb'dır. Kur'an-ı Kerim'de Tevbe adında bir sure bulunması ve birçok ayette tevbe kavramının zikredilmesi (Bakara, 2/160; Âl-i İmrân, 3/89; Hud, 11/3; Mâide, 5/39), İslam inancında tevbe etmenin önemini gösterir. Nitekim "Allah'tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." (Nisâ, 4/106), "Bil ki Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur. Hem kendinin, hem de inanmış erkek ve kadınların günahlarınının bağışlanmasını dile!" (Muhammed, 47/19) gibi ayetlerde bizzat Hazret-i Peygamber'in (sav) istiğfar etmesi emredilir. Allah katında makbul olan tevbe bilmeden günah işleyip sonra bunu anlayınca hemen hatasından dönenlerin tevbesidir (Nisâ, 4/ 17). Bununla beraber kimin tevbesinin kabul edileceğinin garantisi yoktur, Allah dilediğinin tevbesini kabul eder (Tevbe, 9/ 27). Bundan dolayı mümin olan kimse tevbeye devam etmelidir. Hazret-i Peygamber'in ismet sıfatı olduğu ve günahlardan muhafaza bulunduğu halde bazı günde 100 defa tevbe/istiğfar çektiği rivayet edilir (Topaloğlu, 2012, s. 280). Tasavvufi olgunluk yolundaki yetmiş makamdan ilki tevbe, sonuncusu ise kulluktur (Cebecioğlu, 1997, s. 716). Kabule en yakın tevbeye "halis, samimi tevbe" anlamında tevbe-i nasuh denir. İmam Mâtürîdî nasuh tevbesini "Kişinin yaptığı kötülüğe kalben pişman olması, bir daha işlememeye azmetmesi, elini gûnahtan çekmesi, diliyle Allah'tan bağışlanma talep etmesi, daha önce günahla zevk kazandırdığı bedenini bu zevkten uzaklaşma yolunda kullanması" şeklinde tanımlamıştır (Topaloğlu, 2012, s. 281). Bununla beraber tevbenin kabulü Cenab-ı Hakk'ın iradesine tabidir.

İslam kültüründe tevbe hakkında erken dönemden itibaren müstakil eserler yazılmıştır. İbn Ebü'd-Dünyâ'nın Kitâbü't-Tevbe'si, Takiyyüddin İbn Teymiyye'nin et-Tevbe'si, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Kitâbü't-Tevbe'si gibi eserlerin yanında Erdoğan Fırat'ın, Şahsiyetin Gelişmesinde Tevbenin Rolü, Asım Yapıcı'nın İslâm'da Tövbe ve Dinî Yaşayıştaki Yeri, Nihat Dalgın'ın İslâm'da Tevbe ve Cezalara Etkisi adlarıyla Türkçe eserler de kaleme alınmıştır. Din ve kültür açısından önemli bir yeri olan tevbe kavramı klasik Türk şiirinde ve çeşitli edebî eserlerde de işlenmiştir.

Türk edebiyatında dinî türler geniş bir yer tutar. Edebiyat tarihçisi Ağâh Sırrı Levend, Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri başlıklı makalesinde edebiyatımızdaki dini türleri ayrıntılı bir şekilde anlatır. Buna göre tevhid, münacat, na't, mi'râciye, esmâ-i hüsnâ, esmâ-i Nebi şerhleri, kırk, yüz ve bin hadis çevirileri, siyer, şemâyil, mevlid, hilye, Kaside-i Bürde ve Bür'e çevirileri, Muhammediyye, Ahmediyyeve, mersiye, maktel, iman, itikad ve ibadetle ilgili eserler, mucizeler, dinî hikâyeler gibi tür isimlerine yer verilir (1972, ss. 35-36). Levend'in makalesinde ismini zikretmediği manzum dinî türlerden biri de tevbe-nâmelerdir.

Tevbe-nâmeler Allah'a yalvarmak, günahlardan pişmanlıkları dile getirmek, bağışlanmayı istemek amacıyla yazılmış dinî/edebî nazım türlerindedir (Tuğluk, 2009, s. 198). Esasında bu metinlerde münacat ile tevbe iç içedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerdeki tövbe ve istiğfar ifadelerinin çoğu dua üslûbundadır (Topaloğlu, 2012, s. 280). Bununla beraber münacatlar genelde manzumdur, mensur olanlarına tazarru-nâme denir (Pala, 1999, s. 300). Münacatların sadece tevbe konulu olanları tevbe-nâme olarak adlandırılmaktadır. Bu şiirlerde şairin amacı, günahından pişmanlığını samimi bir şekilde dile getirmekle beraber insanlara nasihat etmektir (Tuğluk, 2009, s. 199). Tevbenin ilk şartı günahından pişmanlık duymaktır, nedamettir. Bu türde yazılan şiirlerde de günahlar itiraf edilir Allah'tan bağışlanma talep edilir. Bununla beraber, dünyayı terk edip ahirete

yönelme, dünyevî arzu ile yazılan şiirlerden pişmanlık, beşeri aşktan uzaklaşıp Allah aşkına bağlanma isteği bu manzumelerde işlenen genel konulardır (Tuğluk, 2009, s. 200).

Tevbe-nâme türündeki manzumeler, "Nedamet-nâme" başlığıyla müstakil olarak yazılabildiği gibi bir divan, mesnevi ya da mecmualardaki herhangi bir manzumenin içerisinde bulunan örneklerine de rastlanır. Sadece bu türe ait özel bir nazım şekli yoktur. Manzum tevbe-nâmeler genellikle gazel, kaside, terkeb-i bend, kıt'a, terci-i bend nazım biçimlerinde yazılmıştır (Tuğluk, 2009, s. 199; Kardaş, 2013, s. 1184). Kimi şairler eserlerinin bir bölümünde tevbe konusuna yer verirken özellikle tasavvuf kültürü çevresinde yazılan bazı metinlerde tevbe konusunu etrafıca ele alan manzumeler yazılmıştır. Manzum tevbe-nâmeler konusunda ilk çalışmalardan birini yapan araştırmacı Halil İbrahim Tuğluk divanlarda ve mesnevilerde bulunan tevbe muhtevalı manzumelerden hareketle şöyle bir tasnif denemesi yapmıştır:

"A. Tevbe-nâme başlığı altında yazılan manzumeler,
B. Mesnevilerde yer alan tevbe konulu bölümler,
C. Farklı nazım şekilleriyle yazılan ve bütünüyle tevbe konusunu işleyen manzumeler,
D. Nedamet-nâme başlığı altında yazılan ya da nedamet konusunu işleyen bağımsız manzumeler." (Tuğluk, 2009, s. 199)

Türk edebiyatında tevbe-nâme başlığıyla yazılan şiirler vardır. Veysi'nin (ö. 1628) 7 bentlik Terkeb-i bend-i Vesim adlı şiiri, Vahyî'nin (ö. 1718) Terkeb-bend-i Tevbe-nâme adlı 10 bentlik şiiri, Rezmî'nin (ö. 1719) elif-nâme tarzında yazdığı Tercî-i bend ve Tevbe-nâme 'alâ-hurûfû't-teheccî adlı 28 bentlik şiiri, Şehdî'nin (ö. 1727) Tevbe-nâme adlı 11 beyitlik gazeli, Lebîb'in (ö. 1769) 33 beyitlik Tevbe-nâme-i mu'teber-i 'allâme li-nâzımı'd-dîvân adlı kasidesi, Refî-i Kâlâyî'nin (ö. 1821) 10 beyitlik Tevbe-nâme adlı gazeli, Ahmet Nâmî'nin (ö. 1084/1673) 9 benlik Nedamet-nâme be-hitab-ı nefsi-i bed-kâr ve dil-i heves-kâr başlıklı terkeb-i bendi edebiyatımızda bu türün bilinen müstakil örnekleridir (Tuğluk, 2009, s. 200; Kardaş, 2013, s. 1180). 19. Yüzyıl şairi Hamdî'nin (ö. ?) Dîvân'ında, başlığı olmamakla birlikte 18 dörtlülük tevbe-nâme/istiğfar-nâme tarzında bir şiiri vardır. Aşağıda iki dörtlülüğü verilen şiirde her birimin sonunda "Estağfirullah tevbe" ifadesi tekrar edilir:

Cümle işyanlarıma
Estağfirullah tevbe
Beher noksânlarıma
Estağfirullah tevbe

Aklımın irdiğine
Gözümün gördüğüne
Ayağım vardığına
Estağfirullah tevbe (Erbay, 2015, s. 433; Durkaya, 2017, ss. 242-245)

Divanlarda tevbe-nâme başlığıyla müstakil yazılan şiirlerin yanında mesnevi nazım şekli ile yazılan eserlerin bazı bölümleri de tevbe-nâme özelliği gösterir. Süleyman Çelebi (ö. 813/1411) Mevlid'inde tevbe hakkında müstakil bir bölüm vardır. Nedamet başlığını taşıyan 24 beyitlik bölümde şair, günahlarından duyduğu pişmanlıkları dile getirir (Süleyman Çelebi, 1990, ss. 56-58). Ahmed-i Rıdvân (ö. 935-945 ?/1528-1538 ?), Rıdvaniyye mesnevisinin Tövbekâr Habîb-i Acemî başlıklı 34 beyitlik bölüm ile Fudayl'ın Haramîyken Zahid Olması başlıklı 55 beyitlik bölümde tevbe konusunu işler (Yılmaz, 2006, ss. 33-41). Gelibolulu Mustafa Âlî'nin (ö. 1008/1600) Riyazü's-salîkîn adlı mesnevisinde Ed-Devhatü'l-Ûlâ Mine'r-Ravzati's-Sâniye Fi't- Tevbe başlıklı 69 beyitlik bir bölüm vardır (Gelibolulu Mustafa Ali, 2018, ss. 138-143).

Tevbe konusunu bir veya birkaç beyitte/dörlükte dile getiren şairler de vardır. Kimi kaynaklarda Mevlânâ'ya (ö. 672/1273) atfedilen Farsça bir rubaide tevbenin bozulmasından ve tekrar tekrar günah

işlenmesinden ümitsizliğe düşülmemesi gerektiği vurgulanır. Tevbe defalarca bozulmuş olsa da ümitsizliğe kapılmadan Allah'ın rahmetinden ümitvar olunmasının lüzumunu dile getirir:

Bâzâ bâzâ herançi hestî bâzâ
Ger kâfer u rind u bud-peresti bâzâ
În dergeh-i mâ dergehi nevmîdî nist
Sad bâr eger tevbe-şikestî bâzâ

(Yine gel! Yine gel! Ne olursan ol yine gel! Kâfir de rind de putperest de olsan yine gel! Bizim dergâhımız ümitsizlik kapısı değildir! Yüz kere tövbeni bozmuş olsan da yine gel!) (Çelebi, 2015, s. 108)

Fuzuli (ö. 963/1556), Leylâ ve Mecnûn mesnevisinde Kâbe'ye gidip Allah'a yalvaran Mecnûn'un dilinden tevbenin kurtuluşa vesile olan en güzel amel olduğunu şu dizelerle dile getirir:

Kıl tevbe ki ahsen-i ameldür
Cehd eyle necâta kim meheldür (Fuzûlî, 2000, s. 212)

Âşık Paşa (ö. 733/1332) Garib-nâme'sinde tevbe hakkında yaklaşık 50 beyit vardır. Onlardan biri olan aşağıdaki beyitte söylendiğine göre aşk sakisinin kadehi tövbedir. Tevbe kadehinden içenlerin hepsi ilahi aşk sarhoşu olur:

Tevbedür 'ışk sâkisinüñ sagrakı
İçen olur cümle 'ışk müstagrakı (Âşık Paşa, 2000, s. 183)

Âşık Paşa'ya göre tevbenin kabul olması için kişinin hayırları Allah'tan, şerleri ise kendi nefsinden bilmesi gerekir:

Hayrı Hak'dan şerri nefsinden bilen
Oldur âhir tevbesi makbûl olan (Âşık Paşa, 2000, s. 193)

Ahmedî'nin (ö. 815/1412-13) İskender-nâme'sinden alınan aşağıdaki beyitlerde günahların ne kadar çok olursa olsun tevbe ile Allah'tan medet istenildiği takdirde mahvolup temizlenebileceğini, tevbe geciktirmemek gerektiği, günahın ardından hemen tevbe etmenin lüzumu, insanın yarına çıkmaya garantisi olmadığı dile getirilir:

Gerçi cürmüñ ola sênüñ bî-'aded
Maḥv olur bir tevbeden érse meded (Ahmedî, 2019, s. 309)
Vâcib ol kim tevbe bugün kılasın
Kim bile şâyed ki yarın ölesin (Ahmedî, 2019, s. 307)

Veysî (ö. 1628) ise şairliğiyle ilgili tevbe etmesi gerektiğini kendi nefesine tembihler. Gönül arzusu için şiir yazdığının kâfi olduğunu, artık bu arzuların vazgeçip fikir ipliğine pişmanlıkla gözyaşı incileri dizmesi gerekliliğini kendine salık verir:

Rişte-i fikre dür-i eşk-i nedâmet nazm it
Arzu-yı dil için didigün eş'ar yeter (Tuğluk, 2009, s. 201)

Gül ü Bülbül mesnevisiyle tanınan 16 yy. divan şairi Kara Fazlî (ö. 971/1564) tevbenin bütün günahları kendinden uzaklaştırıp Allah'a dönüş olduğunu şu dizeleriyle dile getirir:

Saniyen tevbe k' odur canib-i Mevla'ya rücu
Eyleyüp cümle ma'asiyi özünden zayı (Özkat, 2005, s. 142)

Mutasavvıf şairlerden Erzurumlu Muhammed Lutfi (ö. 1956) ahiret âlemlerinden insanların gafil olduğunu söyleyip tevbe kapısından girmeyi tavsiye eder:

Lutfi gibi gel sen de bâb-ı tevbeye bir gir
Uhrâda olan dâr u diyârdan haberin yok (Alvarlı Muhammed Lütfi, 2014, s. 111)

Tahir Olgun (ö. 1951) dörtlük tarzında yazdığı bir münacatında dili ve gönlü arasındaki tezat durumu dile getirir ve Allah'tan bağışlanmayı talep eder:

Gönlümde günah işlemeğe istek var
Dildeyse gezer tevbe-i istiğfar,

Halimle sakalımdan utandım billah!

Affeyle benim şu tevbemi ya Gaffar (Cebecioğlu, 1997, s. 717)

Osmanlı/Anadolu sahasında yazılan şiirlerin yanında Çağatay sahasında, Doğu Türkçesiyle kaleme alınan şiirlerde de tevbe konusunun işlendiği örneklere rastlanmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde, şairi belli olmamakla birlikte samimi bir yakarış ve dil özellikleriyle dikkat çeken Çağatay Türkçesine ait bir tevbe-nâme örneği üzerinde durulacaktır. Manzumenin kütüphane kataloğu verildikten sonra dil-anlatım ve muhteva incelemesi yapılacaktır. Çalışmanın sonunda tevbe-nâmenin çevri yazılı metni ile günümüz Türkçesine aktarılmış hâli verilecektir.

1. Doğu Türkçesi ile Yazılan Tevbe-nâme

1.1. Nüsha ve Kayıt Bilgisi

Tevbe-nâme metni, Kıssa-i Hazret-i Sultan İbrâhîm bin Edhem adlı taş baskılı bir şiir mecmuasının en son şiiridir. Mecmua, 1352/1934 yılında Afganistan'da basılmıştır. Eser metni Arap alfabesi ile yazılmış talik hatlıdır. Şiirin bulunduğu mecmua, Erzurum Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, Seyfettin Özege Kataloğunda, 0115197 demirbaş numarada kayıtlıdır (Kıssa-i Hazret-i Sultan İbrahim bin Edhem, 1934). Mecmuadaki bazı şiirlerin şairi belirtilmiş fakat tevbe-nâme manzumesinin kim tarafından yazıldığı belli değildir. Şiirin başlığı yoktur.

1.2. Dil ve Anlatımı

Şiir, Afgan-Özbek Türkçesi dil özelliklerini yansıtan Doğu Türkçesi ve Arap alfabesi ile yazılmıştır. Gazel nazım şekliyle yazılmış ve aruz ölçüsü kullanılmıştır. Beyitlerin sonunda "-îm" sesleriyle oluşturulan zengin kafiye vardır. Şiirde aruz ölçüsünün recez bahri kalıbı Müstef'ilün/ Müstef'ilün/ Müstef'ilün kullanılmıştır. Şiirin birçok beyti musammat gazel özelliği gösterir. Dörtlük şeklinde de yazılabilecek şekilde iç kafiye özelliği görülür:

Ey Hâlık-ı Hay-yı Kadîm bir nâm-ı pâkingdür Rahîm
Men kulda köp cürm-i sakîm estağfirullâhilâzîm

Tevbe-nâme aynı zamanda bir dua ve yakarış metni olmak hasebiyle içten ve samimi bir dil kullanılmıştır. Manzumede Arapça ve Farsça kelimelere yoğun olarak yer verildiği görülür. Cenâb-ı Hak; Hâlık, Hayy, Kadîm, Rahîm, Ehâd isimleri ve cürm-i pûş-ı tâbân, Hay-yı Kadîm-i lâ-mekân, müttekâ-yı 'âsiyân, Hâlık-ı 'arz u semâ, bahşende-i cürm ü günah, feryâd-res, pâdişâh-ı bî-niyâz, bende-nüvâz, pâdişâh-ı zü'l-celâl gibi sıfatları ile zikredilir. Her beytin sonunda estağfirullahilâzîm (Şanı yüce Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum.) cümlesi tekrar edilir. Türkçe kelimelerde ise Afgan-Özbek Türkçesinin dil hususiyetleri görülür: Köp (çok), bar (var), dik (gibi), men (ben), bol- (ol-), nime (şey), öt- (geç-), bir- (ver-). Nazal n () kullanımında kef harfi yerine nun ve kef () birlikte yazılmış ve imlada bu şekilde gösterilmiştir: efkârîng (), bîmârîng (). Kaynaştırma harfî n yerine gayn () sesi kullanılmıştır: illetiğe. Şiirde Doğu Türkçesine ait ekler de dikkat çeker. Yönelme hâl eki -ga manga (bana), bizge (bize); ayrılma hâl eki -dîn sendin (senden); fazlıngdın (fazlından); sıfat-fiil eki -gen ölgende (ölende) biçiminde yazılmıştır.

1.3. Muhteva Özellikleri

Şairi bilinmeyen on altı beyitlik manzumede günahlardan duyulan pişmanlık ve Allah'a yakarış konusu işlenir. Kur'an-ı Kerim'de "En güzel isimler Allah'ındır. O'na o güzel isimleriyle dua edin." (A'râf, 7/180) buyrulur. Bu anlayışla şair, Esmâü'l-hüsna'dan Hâlık (Yaratıcı), Hayy (Bütün yaşam hayat kaynağı, ebedî ve hakîkî hayat sâhibi), Kadîm (Başlangıcı olmayan, ezeli), Rahîm (Ahirette mümin kullarına acıyan, merhamet eden), Ehad (Bir, yegâne, bir tek) isimleriyle dua eder. Her beytin sonunda tevbe-istiğfarın en önemli zikir cümlesi olan "Şanı büyük Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum." mealindeki estağfiru'llâhil'âzîm tekrar edilir.

Şair, şiirine "ey" hitabıyla başlar, ezeli ve hayat kaynağı olan kâinatın yaratıcısı Cenab-ı Hak'ka içtenlikle yalvarır. Kendisinin çok günahkâr olduğunu dile getirip tertemiz bir namı da Rahîm olan Allah'tan mağfiret talep eder. İkinci beyitte aydınlığıyla karanlıkları örten, mekândan münezze, ezeli

ve hayat kaynağı olan Allah'ın asilerin günahları bağışladığına işaret edilerek istiğfar edilir. Üçüncü beyitte, arz ve semavatın yaratıcısı, kusur ve günahların bağışlayıcısı olan Allah'tan günah hastalıklarına deva sunmasını talep ederek istiğfar eder. Dördüncü beyitte, günahlarının çok olduğunu, isyankârlığı sebebiyle yüzünün karardığını, kendisi kadar günahlara bulanmış başka kimse olmadığını söyleyerek Allah'tan bağışlanma diler. Beşinci beyitte şair kendini, nefis elinde esir olmuş, çaresiz bir kul olarak tavsif eder. Aciz kul bir kul olduğunu söyleyip Allah'ın ona yardım etmesini talep ederek istiğfar eder. Altıncı beyitte Allah'ın rızası dışında işlediği bütün kötü amellerden ve günahlarından dolayı istiğfar eder. Yedinci beyitte günahları yüzünden ömrünün harap olduğunu, işinin her daim ah çekmek olduğunu söyleyerek istiğfar eder. Sekizinci beyitte Allah aşkından dolayı kederlenip ağladığını, günah hastalığına tutulduğunu dile getirerek mağfiret diler. Dokuzuncu beyitte Allah'tan başka kimsesi olmadığını, feryadını işitip ona yardım edecek olan tek gücün Allah olduğunu söyleyip dilinde ve fikrinde her nefes Allah'ı zikrettiğini söyleyerek istiğfar eder. Onuncu beyitte Allah yolunda çok gözyaşı döktüğünü, kendisinin şefkate muhtaç olduğunu dile getirip bu arzusunu beyan ederek istiğfar eder. On birinci beyitte Allah'ın rahmetinin çok geniş olduğunu, bir damlasının bile bütün kulların günahlarının bağışlanmasına kâfi geldiğini söyleyerek dua eder. On ikinci beyitte nefsin öldüğü ve canın bedenden çıktığı son anında Allah'tan imdat etmesini talep ederek istiğfar eder. On üçüncü beyitte beyaz bir kıl gibi zayıflamış bedenine Allah'ın merhamet etmesini, ondan ümitsiz olmamayı temenni eder. Allah'ın fazlından ümit beklediğini dile getirip mağfiret diler. On dördüncü beyitte kabre girip sorgu-suale tabi tutulduğunda Allah'tan medet isteyerek istiğfar eder. On beşinci beyitte kıyamet gününde hesaba çekileceği zaman, cevap vermenin çok zor olacağı mahşer günü Allah'ın kendisine yardımını esirgememesini isteyerek istiğfar eder. Son beyitte yine çokça günah işlediğini dile getirip bundan dolayı gönül ateşiyle yanıp tutuştuğunu ve her sabah inleyerek Allah'a tevbe istiğfar getirdiğini dile getirir.

Sonuç

Klasik Türk edebiyatına ait manzum dini türlerden biri de tevbe-nâmelerdir. Nedamet-nâme, istiğfar-nâme, tövbe-nâme gibi başlıklar da bu şiir türü için kullanılır. Kimi şairler divanlarında bu türün müstakil örneklerine yer vermişken bazı şairler de mesnevilerinin bir bölümünü tevbe konusuna ayırmışlardır. Osmanlı sahasında Veysî (ö. 1628), Vahyî (ö. 1718), Rezmî (ö. 1719) Şehdî (ö. 1727) Lebîb (ö. 1769) Refî'-i Kâlâyî (ö. 1821) Ahmet Nâmî (ö. 1084/1673) bu türün manzum ve müstakil örneklerini veren şairlerdendir. Osmanlı ve Anadolu dışındaki Türk coğrafyasında da klasik şiir tarzında tevbe-nâmeler yazılmıştır. Çalışmaya konu olan manzume, Afgan-Özbek Türkçesi ile gazel nazım şekli ve aruz ölçüsü ile yazılmış, 16 beyitlik bir tevbe-nâme örneğidir. Kim tarafından yazıldığı belli olmayan şiirde şair, samimi bir dille Allah'a yalvarır. Çok günahkâr olduğunu, hatalarından tevbe ettiğini dile getirip Cenab-ı Hak'tan bağışlanma talep eder. Metinde Arapça-Farsça kelimelerin yoğunluklu olarak kullanıldığı görülür. Türkçe kelime ve ekler ise Çağatay Türkçesinin özelliklerini yansıtır. Çalışma ile manzum dinî türler arasında örneklerine çok fazla rastlanmayan tevbe-nâme türünün Doğu Türkçesi ile yazılmış bir örneğinin literatüre kazandırılması amaçlanmıştır.

2. Metin

Müstef' ilün/ Müstef' ilün/ Müstef' ilün/ Müstef' ilün Günümüz Türkçesi

1. Ey Hâlık-ı Hay-yı Qadîm bir nâm-ı pâkingdür Raḥîm

Men kıluda köp cürm-i saḳîm estaḡfiru'llâhil'azîm

Ey ezeli, hayat kaynağı, diri ve her şeyin yaratıcısı olan (Allah'ım!) Senin tertemiz bir namın da çok merhametli olandır. Ben kulunda çok aşağılık suçlar, günahlar var. Şanı yüce Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum.

2. Ey cürm-i pûş-ı tâbân Hay-yı Qadîm-i lâ-mekân

Sen müttekâ-yı 'âşiyân estaḡfiru'llâhil'azîm Ey kusurları aydınlığıyla örten, ezeli, hayat kaynağı, mekândan münezzeh olan (Allah'ım!). Sen isyan edenlerin (bile) dayanağısın. Şanı yüce Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum.

3. Ey Hâlık-ı 'arz u semâ bahşende-i cürm ü günah
Cürm 'illettige kıl devâ estağfiru'llâhil'azîm Ey yerlerin ve göklerin yaratıcısı, suç ve günahların bağışlayıcısı olan (Allah'ım!). Benim günah hastalığıma deva ihsan eyle. Şanı yüce Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum.
4. Köpdür günahım ey ilâh hem 'âsî men hem rû-siyâh
Bar mu mening dik pür-günâh estağfiru'llâhil'azîm Çoktur günahım ey Allah'ım. Hem isyankârım hem de (günahlardan dolayı) yüzüm simsiyah. Benim gibi çok günahkâr başka kimse var mı? Şanı yüce Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum.
5. Bir bî-nevâ kul men faķîr nefis elgide bolġan esîr
'Aciz kulung men dest-gîr estağfiru'llâhil'azîm
Ben zavallı, çaresiz ve fakir bir kulum. Nefsim elinde esir olmuş. Aciz kulunum, senin yardımına muhtacım. Şanı yüce Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum.
6. Her nime kıldım bî-rızâ her niçe aydım nâ-sezâ
Köp eyledim cürm ü haġâ estağfiru'llâhil'azîm
Her ne yaptysam, her ne söylediysem senin rızana uygun deġil. Ben çok suç ve hata işledim. Şanı yüce Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum.
7. 'Ömrüm ötüp boldım tebâh bu cürm ile nâmem siyâh
Dâ'im işimdür âh vâh estağfiru'llâhil'azîm Ömrüm geçti, ben yıkılmış, mahvolmuş bir haldeyim. Bu günahlarımla hayat sayfam karanlıktır. İşim daima ah vah ederek pişmanlık. Şanı yüce Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum.
8. Bir bende-i zâring benim 'aşķında efķaring benim
Cürm ile bî-mâring benim estağfiru'llâhil'azîm Ağlayıp inleyen bir kulunum ben. Senin aşķınla kederlenen bir kulunum. Günah hastalığına tutulmuşum. Şanı yüce Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum.
9. Sensin manga feryâd-res yok sendin özge hiġkes
Fikr ü tilimde her nefes estağfiru'llâhil'azîm Sensin benim feryadımı duyup bana yardım eyleyen, senden başka hiġ kimsem yok. Aklımda ve dilimde her nefes (Bu dua vardır): Şanı yüce Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum.
10. Töktim yolında eşķ zâz(?) ey pâdişâh-ı bî-niyâz
Bolġil manga bende-nüvâz estağfiru'llâhil'azîm Ey kimseye ihtiyacı olmayan padişah, yolunda çok gözyaşı döktüm. Ben (aciz) kuluna gönül okşayıcısı ol. Şanı yüce Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum.
11. Ey rahmeting derya-yı 'âm bir ķatresi bizge tamâm
Behre iderler hâş u 'âm estağfiru'llâhil'azîm Ey rahmeti deryalar kadar geniş olan (Allah'ım!). (Engin rahmetinin) bir damlası bize kâfi gelir. Rahmetinin bir damlası bütün herkese paylaşılır. Şanı yüce Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum.
12. Ger âhir ölgende nefis cân kitse ten ķalsa nefes
Ol laġzâ bol feryâd-res estağfiru'llâhil'azîm Ecel vakti gelip nefis öldüğünde, can gidip tennde bir nefes kaldığında feryadıma yetiş, yardımcım ol ey (Allah'ım!). Şanı yüce Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum.
13. Kılma kulungnı nâ-ümîd rahm eyle bu müy-ı sefîd
Fazlıngdın eyler men ümîd estağfiru'llâhil'azîm Kulunu ümitsiz bırakma, bu beyaz bir kıl gibi (incelmiş) kuluna merhamet eyle. Ben senin fazlından ümit ediyorum. Şanı yüce Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum.
14. Bir kün yerimi bulsa(?) sen mevlânım bol yâ Eġad

Dest-i su'âl eyler meded estağfiru'llâhil'azîm Bir gün yerimi bulsa Ey bir olan (Allah'ım!) sen benim dostum ol. Sorgu sual gününde bana medet eyle. Şanı yüce Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum.

15. Bolsa kıyâmet gün su'âl ol kün cevâb birmek muhâl
Ey pâdişâh-ı zü'l-celâl estağfiru'llâhil'azîm Kıyamet gününde hesaba çekildiğimde sorulara cevap vermek zordur. Ey celel sahibi Padişah'ım, şanı yüce Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum.

16. Köp eyledim cürm ü günah dâ'im işim dil-süz-ı âh
Nâlişlerim her şubh-gâh estağfiru'llâhil'azîm Çok hata ve günah işledim, işim daima gönül ateşiyle ağlayıp ah etmek oldu. Her sabah inlemedeyim. Şanı yüce Allah'ım beni bağışlamamı istiyorum.

Kaynakça

- Ahmedî. (2019). İskendernâme: (İnceleme—Tenkitli metin). Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Alvarlı Muhammed Lütfi. (2014). Divan. (Haz. Bilal Kemikli). DİB Yayınları.
- Âşık Paşa. (2000). Garib-nâme. (Haz. Kemal Yavuz). Türk Dil Kurumu.
- Cebecioğlu, E. (1997). Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. Rehber Yayınları.
- Devellioğlu, F. (2001). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat. Aydın Kitabevi Yayınları.
- Durkaya. (2017). Hamdî'nin Divân-ı Hamdî/Pendiyye-i Hamdiyye'sinde Yer Alan İki Tür/Tarz Örneği: Tövbe-Name, İcazet-Name. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 58, 239-249.
- Erbay, N. (2015). Divân-ı Hamdî /Pendiyye-i Hamdiyye (İnceleme-Metin). Fenomen Yayınları.
- Fuzûlî. (2000). Leylâ ve Mecnûn. (Haz. Muhammet Nur Doğan). Yapı Kredi Yayınları.
- Gelibolulu Mustafa Ali. (2018). Riyazü's-Salikin. (Haz. İ. Hakkı Aksoyak, Mehmet Arslan) KTB Yayınları.
- Kardaş, S. (2013). Edebî Tür ve Tarz Açısından Tevbe-Nâmeler ve Lebîb Divanı'nda Yer Alan Tevbe-nâme Örneği Üzerine Değerlendirmeler. Turkish Studies, 8(3), 1175-1187. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.5479>
- Kıssa-i Hazret-i Sultan İbrahim bin Edhem (Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi Seyfettin Özege Kataloğu). (1934). 10738.
- Kur'an-ı Kerim Meâli (H. Altuntaş & M. Şahin, Çev.; 12. Baskı). (2011). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Levend, A. S. (1972). Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri. Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten, 20, 35-80.
- Özkat, M. (2005). Kara Fazlı'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği ve Divanı [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Pala, İ. (1999). Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü. Ötüken Yayınları.
- Süleyman Çelebi. (1990). Mevlid. (Haz. F. Kadri Timurtaş). MEB Yayınları.
- Şemsettin Sami. (2019). Kâmûs-ı Türkî. İdeal Kültür-Yayıncılık.
- Topaloğlu, B. (2012). Tövbe. TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 41, ss. 279-283). TDV Yayınları.
- Tuğluk, İ. H. (2009). Klâsik Türk Şiirinde Manzum Tevbe-Nâmeler. EKEV Akademi Dergisi, 13(38), 197-214.
- Yılmaz, N. (2006). Ahmed-i Rıdvân ve Rıdvâniyyesi [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

İMAM SERAHSÎ'NİN (Ö. 483/1090) EL-MEBSÛTU'NUN BELAGAT AÇISINDAN İNCELENMESİ

Prof. Dr. Yusuf DOĞAN¹

Öz

İslam dünyasının Müslüman fakihlerinden ve Hassâf (ö. 261/875) , Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952) ve Halvânî (ö. 452/1060) ile birlikte üçüncü sıradaki müctehidler tabakasına nispet edilen Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]), oldukça zor şartlar altında fıkıh alanında büyük şöhrete sahip el-Mebsût ve birçok eser telif etmiştir.

İmam es-Serahsî el-Mebsût gibi bir o kadar kıymetli bir eseri ve diğerlerini telif etmek edebilmek için oldukça iyi bir eğitim almış olduğunu belirtmeliyiz. es-Serahsî'nin yetişmesinde en büyük katkı, hicrî beşinci yüzyıl Hanefî fakih ve âlimlerinden Ebû Muhammed Şemsu'l-Eimme Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî'yle birlikte Ebû Ali en-Nesefî (ö. 424/1032), İmam Muhammed b. Fazl el-Buhârî, Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb es-Sebezmûnî (ö. 340/952), Ebû Abdullah b. Ebû Hafs el-Kebîr, Muhammed b. Hasan gibi her birisi kendi alanında otorite olan ve kıymetli eserler telif eden âlimler olmuştur. Bu âlimlerden dersler alarak mükemmel bir Arapça öğrenmiş ve ağırlıklı olarak fıkıh eserleri telif etmiştir. Ancak yazdığı eserlerde özellikle de el-Mebsût'ta ne derece Arapçaya vakıf olduğunu hatta dildeki edebi inceliği gösteren belâgatı da fikhî hükümleri izah ederken lafızların mana ilişkisi bağlamında âm-hâs kullanımlarından/anlamlarından teşbih, istiâre, kinâyeye kadar sanatları/üslupları yerli yerinde kullanarak göstermiştir.

Biz de bu sempozyumu fırsat bilerek İmam es-Serahsî'nin el-Mebsût'ta kullandığı ve fikhî hükümlere dayanak teşkil ettiği belâgat üslup ve sanatlarını ele alıp incelemek istedik.

Anahtar Kelimeler: *İmam es-Serahsî, el-Mebsût, Arapça, Belâgat, Sanat*

Analysis of al-Mabsût by Imam Sarakhsî (d. 483/1090) In Terms of Rhetoric

Abstract

Abû Bakr Shemsu'l-Aimme Muhammad b. Ahmad b. Abû Sahl Abû Bakr al-Sarakhsî (d. 483/1090 [?]) who is one of the Muslim jurists in the Islamic world and is considered to be in the third layer of mujtahids along with Hassâf (d. 261/875), Tahâvî (d. 321/933), Karhî (d. 340/952) and Halvânî (d. 452/1060), who has a great knowledge in the field of fiqh, wrote al-Mabsût and many works, under very difficult conditions.

We should state that Imam Sarakhsî received a very good education in order to be able to write such a valuable work al-Mabsût and the others. The greatest contribution to al-Sarakhsî's education was along with Abû Muhammad Shemsu'l-Aimme Abdülazîz b. Ahmad al-Halvânî, Abû Ali al-Nasafî (d. 424/1032), Imam Muhammed b. Fazl el-Bukharî, Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb al-Sabazmûnî (d. 340/952), Abû Abdullah b. Abû Hafs al-Kabîr, Muhammad b. Hasan. Such as these scholars were each of whom was an authority in his own field and wrote valuable works. She learned Arabic by taking excellent Arabic lessons from these scholars and wrote fiqh works. However, he showed to what extent she was fluent in Arabic in his works, especially in al-Mabsût, in fact, the eloquence that shows the literary elegance in the language by using the appropriate arts/styles, from âm (common)-khas (characteristic) usage/meanings to simile, metaphor and allusion, in the context of the meaning relationship of the words, while explaining the fiqh provisions.

Key Words: *al-Imâm, al-Sarakhsî, Arabic Language, Rhetoric, Art*

¹ Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arapdili ve Belegatı Ana Bilim Dalı.

Giriş

Hanefî fikhının önemli alimlerinden İmam es-Serahsî ile ilgili sempozyumlar ve ayrıca müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Sempozyum olarak birincisi DİB tarafında Uluslararası Serahsî Sempozyum (2013) yapılmış ve basılmıştır. İkincisi Gaye Vakfı tarafından Denizli'de Bir Orta Asya Alimi ve Hukukçusu Serahsî Sempozyumu yapılmış ve o da neşredilmiştir (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023). Yine İmam es-Serahsî'nin belâgat anlayışı bağlamında Halit Çalış tarafından "Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eseri Çerçevesinde Sözün Hakikat Anlamının Terkedilmesi Gerektiren Durumlar" adlı tebliği Uluslararası Serahsî Sempozyumunda sunulmuştur (Sempozyum Kitabı, 2013, s. 399-423).

Biz de bu çok iddialı olarak algılanabilecek tebliği hazırlamamızda hem elimizde bulunan el-Mebsût'un word dosyalarının ve hem de emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Cevat Akşit'in başında bulunduğu heyetin yaptığı çevirinin bize çok kolaylık sağladığını belirtmeliyiz. Yoksa böyle bir çalışmanın yapılması mümkün olmazdı. Yine de sınırlı örnekler çerçevesinde yaptığımızı da söylemeliyiz.

Şeri hükümlerin istinbat edilmesi sürecinde müçtehitler arasında ihtilaflar çıkmış, bu ihtilaflar çeşitli sebeplere bağlanmış ve bu sebeplerin bir kısmının dile ilişkin yani lafız-mana ilişkisi bağlamında olduğu ve Arap dil bilimcilerin (özellikle belâgatın, beyân ve meânî kısmında ele alınan) emir, nehiy, umum, husus, hakikat, mecaz gibi lafız/üslup/sanatlara ilişkin ileri sürdükleri görüşlere ilişkin olduğu belirtilmiştir (Orhan, 2020, 31/2, s. 29-30). Bu bağlamda kısaca belâgat ilmi ve kısımlarını, daha sonra İmam es-Serahsî'nin fikhî hükümleri açıklarken belâgat ilmine ilişkin kullandığı lafızları ve sanatları ele alacağız.

Belâgat sözlükte "بَلَّغٌ - بَلَاغَةٌ" kökünden "sözün fasih ve açık seçik olması" anlamında masdardır. Terim olarak ise biri "meleke", diğeri "ilim" olmak üzere iki manada kullanılmaktadır. Batı dillerinde meleke anlamında belâgata karşılık éloquence, ilim anlamında da rhétorique kelimeleri geçmektedir. Meleke olarak belâgat, sözün, fasih olmakla beraber yer ve zamana da uygun olmasıdır. Diğer bir ifadeyle bir fikrin sözlü veya yazılı olarak yerinde, yeterince ve zamanında ifade edilmesidir (Kılıç, 1992, 5/380). İlim olarak ise düzgün ve yerinde söz söyleme usul ve kaidelerini inceleyen belâgat (Kılıç, 1992, 5/380) yani "Belâgat, sözün fasîh olmak şartıyla muktezâ-yı hâle mutâbik olmasıdır". Burada fasîh olması ile kastedilen sözlerin kusurlu olmamasıdır. Muktezâ-yı hâl ve makama uygunluğu ise, sözün söylendiği kişiye uygun bir biçimde aktarılmasının gerekliliğini ifade etmektir (Uzun-Keskin, 2020, s. 264).

Belâgat ilmi meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç fenne ayrılır (Kılıç, 1992, 5/380).

Meânî: Cümle yapısıyla ilgili yerinde söz kullanmayı, sözü muhatap veya konuşanın durumuna uygun olarak konuları ele almaktadır. Bu ilim aracılığıyla, dile getirilen ifadenin, içinde bulunulan durumun gereklerine uygun olup olmadığını ve sözcüklerle ifade edilmeye çalışılan anlamın ortaya konulması amaçlanmaktadır. Meânî ilmi, ihbârî, inşâî, isnâd, kasır, vasıl, fasıl, müsâvat, îcâz ve itnâb gibi konuları ele almaktadır (Uzun-Keskin, 2020, s. 264-265).

Beyân: Anlamı farklı yollarla ifade etmeyi ele alan ilimdir. Teşbîh, mecâz, istiâre ve kinâye bu ilmin konuları arasındadır (Uzun-Keskin, 2020, s. 265).

Bedî': Mânânın ve sözcüklerin süslenerek ve güzelleştirilerek söylenmesi olarak tarif edilen bedî' ilminin konular arasında cinâs, tıbâk, secî, mukâbele ve tevriye yer almaktadır (Kazvîni, 2003, s. 5; Uzun-Keskin, 2020, s. 264-265).

İnceleyebildiğimiz kadarıyla el-Mebsût'ta bedî' ilminden ziyade meânî ve beyân ilmiyle ilgili üslup ve sanatların yer aldığını gördük. Bundan dolayı el-Mebsût'u meânî ve beyân ilmi açısından ele alacağız.

1. el-Mebsût'ta Meâni İlmi

el-Mebsût'u meânî ilmi açısından incelemeden önce belâgat terimleri açısından incelemek gerekir. Eserde "belâgat (بلاغة)" kelimesinin geçmediği, fesâhatın ve tenâfurun da bir yerde geçtiği görülür.

Bilindiği üzere kaynaklarda fesâhatın nitelikleri kısaca açık-seçik olmasıyla lafız güzelliği, geniş anlamıyla kelimenin tenâfürden (zor telaffuz edilmekten) uzak olması, muhalefeti kıyas olmaması yani sarf kurallarına aykırı olmaması, da'fu te'lif olmaması yani nahiv kurallarına aykırı olmaması, kerâhet fi's-sem olmaması yani kelimenin kulağı tırmalayacak derecede telaffuzunun rahatsız etmemesi, kelimedeki harf sayılarının fazlalığı ile telaffuzunun zorlaşmaması, konuşanı ve dinleyeni rahatsız edecek şekilde zincirleme isim tamlamasının (tetâbuu'l-izâfâtın) olmaması, garâbet yani manası bilinmeyen kelimelerin kullanılmaması, ta'kidin olmaması yani hatalı ve yersiz sanatlar kullanılarak kelimenin anlamının kolaylıkla anlaşılması gibi özelliklerle birlikte zevki selime sahip olmak olarak açıklanmıştır (Çuhadar, 1995, 12/423-424). Bütün bunlara vakıf olduğu düşünülen İmam es-Serahsî de İmam Muhammed'in eserini istinsah eden müstensihin hataya düştüğünü ima ederek ve İmam Muhammed'in böyle fasih olmayan ifadeyi kullanmayacağını "ولا يليق هذا اللفظ بفصاحة محمد رحمه الله: İmam Muhammed'in fesahatine yakışmaz" cümlesinde "fesâhat" kelimesiyle ifade etmiştir Zira İmam Muhammed'in "شراء الحى بقيمة الميت أو شراء الحى بالحى إذا مات أحدهما قبل القبض: Ölünün değeri ile diriye satın almak veya birisini teslim almadan önce öldüğü zaman diriye diri karşılığında satın almaktır" cümlesini "ليس هذا بمنزلة شراء الحى قبل أن يموت: Bu, ölmeyen önce diriye satın almak gibi değildir." şeklinde ifade etmesini onun fesahatına yakıştıramadığını belirtmiştir (es-Serahsî, 12/170).

Fesâhat terimlerden olan "tenâfur", "لانه سبب للتحاسد والتنافر: Zira o hasettir ve karışıklı nefrettir" cümlesinde (es-Serahsî, 4/195) ve diğer iki yerde de (es-Serahsî, 4/195, 16/123) sözlük anlamında geçmiş olup fesahat anlamıyla ilgisi olmadığı görülmüştür.

1.1. Muktezâ-yı Kalam

Sözün yerinde söylenme şartlarını, duruma ve yere göre uygun şekilde ifade etmeye, bu nitelikteki sözü, açıklık ve kapalılık bakımından birbirinden farklı olarak anlatmaya muktezâ-yı hal denir. Bu duruma göre müsned ve müsned-i ileyhin halleriyle birlikte îcaz, itnâb, müsâvat, teşbih vb. sanatlarda söz edilen kelime ve cümlelerin muktezâ-yı kalamı oluşturduğunu belirtebiliriz. Zira ilm-i meânîde her makama uygun söylenen söz için "لكل مقام مقال: Her makamın bir sözü vardır" kelamı meşhurdur (Daha geniş bilgi için bk. Durmuş, 2003, 28/206-207; Çelikkaya, 2016, s. 61-62).

İmam es-Serahsî Hanefilerin hibe gibi sözcüklerle nikahın meydana gelebileceğine ilişkin hükümlerine "وَإِمْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا: kendisini peygambere hibe eden mümin kadını, diğer müminlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere (helâl kıldık)." (Ahzab, 33/50) ayetini delil olarak gösterir. Söz konusu ayette geçen "خَالِصَةً لَّكَ" kelimesinde hazif olduğunu ve kelamın muktezasına göre (bir görüşe göre) "هَبَةٌ خَالِصَةٌ لَّكَ: mehir olmaksızın sana mahsus hibe olarak" manasında olduğunu belirtir (es-Serahsî, 5/60). Bunun (خَالِصَةً) da cümlede fiilin müteallaklarından hazfedilen mefûlü mutlakın yerine geçen sıfat olduğu belirtilir (Derviş, 8/35. el-Mebsût'ta geçen diğer muktezâ-yı hal örnekleri için bk. es-Serahsî, 6/76, 90, 130, 230, 7/11, 8/71, 177, 10/156-157, 11/165,170).

1.2. İnşâ

Bir yargı ifade etmekten ziyade talebî ve gayrî talebi kısımları olan ve doğrulanamayan ya da yanlışlanamayan kalam için kullanılan inşâ kelimesi, el-Mebsût'ta, rükûda iken abdesti bozulan kimsenin yerine birisini imam olarak geçirip birinci imamın tekrar geldiği bağlamında "وعلى الاول إنشاء" ... الركون فعلى الثاني استدامته أيضا: birinci imama yeniden rukû yapmak, ikinciye de devam etmek gerekir." cümlesinde olduğu gibi "yeniden yapmak/başlamak" (es-Serahsî, 1/188) anlamında geçmektedir. Diğer yerlerde de yeniden başlamak gibi anlamda (bk. es-Serahsî, 3/66, 4/89) kullanılmış olup meânî ilmindeki inşâ ile bir ilişkisi olmadığı ancak inşânın talebî kısmının (emir, nehiy, istifham vb.) yer aldığı görülmüştür.

1.2.1. Talebî İnşâ

1.2.1.1. Emir, Nehiy

Talep anlamı taşıyan inşâî ifadelerin çok sayıda kipleri olsa da bunların en önemlileri emir, nehiy, istifhâm, temennî, nidâ vb. olduğu ifade edilir (Görgün, 2000, 22/339). el-Mebsût'ta bu kipler aslî ve aslî manaların dışında kullanılır. Bu kiplerden emir fiili de el-Mebsût'ta kullanılmıştır. Emir ise -terim olarak- yüksek makamdan aşağı makamda olandan yapılması istenen bir taleptir. Emir asıl mana olarak vücub yani farzluk ifade ettiği gibi zaman zaman bu anlamın dışına çıkarak ibâha, tehdit, ta'ciz (aciz bırakma), tahkir (aşağılama), alçaltma, tesviye (eşitlik), temenni, dua, ricâ vb. anlamları da ifade ettiği görülür. el-Mebsût'ta bu anlamların ilişkin örnekler yer alır. Şimdi bu örneklerden birkaç tanesini ele alacağız.

el-Mebsût'un Cuma namazı bölümünün başında farzietini ifade eden "فاسعوا إلى ذكر الله" (Cuma, 62/9) ayetinde geçen "فاسعوا: koşunuz, gidiniz" emir sîgasının vücub ifade ettiğini yani farz olduğunun delilinin ayetteki bu lafzın olduğu "....: Bir şeyi (yani namaz kılmayı) yapmak için koşmaya ancak onun farz oluşundan dolayıdır..." cümleleriyle belirtilmiştir (es-Serahsî, 2/21). Yine İmam Şafî'ye göre emir sîgasının vücub yani farz manasına olduğu hac ve umreyi tamamlanmasını emreden "أَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ: hac ve umreyi tam yapınız..." (Bakara, 2/196) ayetindeki geçen "أَتَمُّوا: tamamlayınız" fiilinin olduğu "والامر بالسعي إلى الشيء لا يكون الا لوجوبه .." (es-Serahsî, 4/58) cümleleriyle ifade edilmiştir.

Nehiy sîgasının ne anlama geldiği ile ilgili örnekler olmamakla birlikte "نهى عن" fiiliyle "المراد النهي عن تأخيرها" burada kastedilen vitir namazının tehir edilmesi" cümlesinde olduğu gibi yasaklama ifade eden hükümlerden bahsedilir (es-Serahsî, 4/58. Diğer yasaklama manasına gelen bazı yerler için bk. es-Serahsî, 1/220, 2/88, 3/66, 5/105).

1.2.1.2. İstifhâm

Kişinin bilmediği bir şeyi sorarak anlamak ve öğrenmek istemesi anlamında talebî inşânın bir üslubu olan istifhâm, soru sormanın dışında ikrar (bir konuyu kabul ettirme), nefy (olumsuz kabul etme), emretmek, nehyetmek (yasaklama) vb. anlamlarda olduğu ve el-Mebsût'ta da istifham üslubunun farklı anlamlarda kullanıldığı görülür. Bunlardan birisi de ikrarla ilgili konuda borç-alacak bağlamında olumsuz soru üslubunun "أليس قد اقرضتني ألف درهم أمس فقال الطالب بلى فجده المقر فالمال يلزمه" (Daha dün sana bin dirhem borç vermedim mi? dese, diğeri de evet dese, sonra ikrarda bulunan kişi inkâr etse borç kendisi üzerine gerekli olur." cümlesinde olduğu gibi ikrar manasına geldiği ve bu üslubun "أليس الله بكافٍ" (Zümer, 39/36) ayetinde de olduğunu belirtir. es-Serahsî ikrar manasına gelen başka ayetleri de delil olarak sunar (es-Serahsî, 18/70-71. Diğer örnek için bk. 18/144-145.)

1.3. İcâz

Az lafızla çok mânayı ifade etmenin yanı sıra "kastedilen anlamın gereği ne ise sözü onunla açıklamak" ve "sözde fazlalık olarak bulunan kelimelerin (haşiv, tatvîl) yer almaması" şeklinde de tanımlanan icâz, kelimeyi/cümleyi hafızetmekle meydana gelen icâz-ı hazif ve cümleden herhangi bir eksiltmeye gitmeden kısa bir ibareye çok mânalar sığdırarak oluşan icâz-ı kısar olmak üzere iki kısma ayrılır (İcâz hakkında daha geniş bilgi için bk. Saraç, 2000, 21/392-393; Sevim, 2004, 8/19, s. 309-330; Özli, 2014, 19/1, s. 91-103; Özli, 2011, 16/1, s. 177-187;)

es-Serahsî İmam Ebû Yûsuf'tan (ra) gelen rivayete göre bir kişi bir kadına müzekker sîgada "يا زانية" dediğinde de hadd-i hazif (zina iftira cezası) gerektiği görüşünü hem belâğî hem de gramer (nahiv) açısından istişhad getirerek izah eder. Ona göre Arap dilinde icâz olduğu için burada münâda konusundaki terhîm yapılarak yani harf eksiltilerek icâz yapıldığını ve rivayetteki kelimenin "يا زانية" Ey zina eden kadın" anlamında olduğunu ifade eder. Zira Arap dilinde bir kişi arkadaşına terhim yaparak "تأذوا يا مالك" (Zuhuf, 43/77) ayetinin "تأذوا يا مالك" şeklinde yerine "أصاحب" hitabını, bir kıraatte "تأذوا يا مالك" şeklinde

okunmasını, meşhur Arap şairi İmruu'l-Kays'ın şiirinde geçen "فَاطِمَةَ" kelimesinin "...أَفَاطِمٌ مَهْلًا" şeklinde terhim yapılarak ifadesini, ayrıca Arapçada özellikle Kur'an'da "إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ" (Yusuf, 12/30) ayetinde olduğu gibi müennesler için müzekker sîgasının kullanımını delil olarak ileri sürmüştür (es-Serâhsî, 9/114). İmam es-Serâhsî burada hem belâgat konusu olan icâzı yani "أَصَاحِبُ" münâdasında geçen kelimenin son harfi olan bâ harfinin hazfedilerek icâz-ı hazfi hem de nahiv konusu terhîmi delil olarak kullanarak İmam Yûsuf'un görüşünü savunmuştur. Böylece es-Serâhsî hükmü açıklamada belâgat konusunun ne derece etkisi olduğunu göstermiştir.

el-Mebsût'ta icâz-ı hazfin başka örnekleri de görülmektedir. Bunlardan birisi de boşanma konusu bağlamında erkeğin kadını boşarken boşama sayısının yer aldığı cümleyi "أَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا" şeklinde ifadesinin açıkça üç talak anlaşılması gerektiğini, çünkü burada boşanmanın masdarın hazfiyle yapıldığını, cümlenin "أَنْتِ طَالِقٌ طَلَاقًا ثَلَاثًا" anlamında olduğu ifade edilir. Yine "أَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا" ifadesindeki "ثَلَاثًا"nin mansub olmasını kelimesinin başındaki bâ harf-i cerrinin (بِثَلَاثٍ) hazfedilmesine bağlar. Bu görüşünü Kûfelilere göre "مَا هَذَا بِبَشْرًا" (Yusuf, 12/31) ayetindeki "بَشْرًا" kelimesinin mansub olmasını başındaki bâ harfi cerrinin "مَا هَذَا بِبِشْرٍ" şeklinde olan hazfiyle (Kurtubi, 1427/2006, 11/335-336) delillendirir (es-Serâhsî, 6/77. Diğer icâz örnekleri için bk. es-Serâhsî, 7/24-25, 8/131, 132,). es-Serâhsî tarafından bir lafzın anlaşılabilmesi ve fihki hüküm vermek için icâz ve icâzın hazif çeşidinin kullanılmasının ne derece önemli olduğu görülmektedir.

2. el-Mebsût'ta Beyân İlmi

2.1. Mecaz

Terim olarak bir karîne ile birlikte gerçek anlamı dışında kullanılan kelime veya terkihi ifade eden mecaz, mecaz-ı mürsel, mecaz-ı aklî, teşbih, istiâre ve kinâye gibi kısımlara ayrılır (geniş bilgi için bk. Durmuş, 2003, 28/217-220). Biz de bu başlık altında el-Mebsût'ta geçen mecazlardan bir kısmını ele alacağız.

2.1.1. Teşbih

Aralarında bir veya birden fazla özellikte benzerlik bulunan iki şeyin birbirine benzetilmesi olarak tarif edilen teşbîh, meşebbeh (benzeyen), müşebbeh bih (kendisine (benzetilen), vechü şebeh (benzetme yönü) ve teşbih edatı olmak üzere dört unsurdan oluşur ve teşbihi belîğ, teşbih-i müekked, teşbih-i maklub, teşbih-i mufassal vb. çeşitleri vardır (Daha geniş bilgi için bk. Durmuş, 2011, 40/557).

el-Mebsût'ta teşbih sanatı örneklerinin olduğunu görürüz. Örneğin kiblede resim olmasının keraheti açıklanırken "وان لم تكن مقطوعة الرأس كرهتها في القبلة لان فيه تشبيها بمن يعبد الصور" Resmin başı kesik olmazsa onun kible tarafında bulunmasını mekruh görürüm. Çünkü bunda resme tapanlara benzeme vardır." (Serâhsî, 1/210) cümlesinde kible tarafında bulunan odada namaz kılma hali resme tapanların durumuna benzetilmiştir. Bu teşbihte müşebbeh ve müşebbeh bih birden fazla unsurdan oluştuğu için teşbîh-i temsil olduğu belirtilebilir.

İmam es-Serâhsî tavafın namaza benzetildiği "الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ صَلَاةٌ فَأَقْلُو فِيهِ الْكَلَامَ" Kabe'yi tavaf namaz (gibidir). O halde tavafta az konuşun!" (Nesâî, Menâsik, 136; Dârimî, Menâsik, 32; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 3/414, 4/64, 5/377) hadisi bağlamında tavafta abdestli olmanın vacipliği ve sünnetliği hükmünün tartışıldığı konuda Hanefilere göre vacip olduğunu açıklarken burada tavafın namaza benzetilmesinin hüküm açısından değil, sevap açısından olduğunu "المراد تشبيه الطواف بالصلاة في" "حق الثواب دون الحكم" cümlesiyle belirtir (es-Serâhsî, 4/38). İmam es-Serâhsî'nin delil olarak sunduğu hadiste, "الطَّوَّافُ بِالْبَيْتِ : الصلاة : namaz" müşebbeh, "sevap yönü" vechü şebeh olduğu açıkça görülür. Ancak hadiste teşbih edatı ve vechü şebehin zikredilmemesi sebebiyle teşbihin teşbîh-i belîğ olduğunu belirtebiliriz.

2.1.2. Mecâz-ı Mürsel

Bir kelime veya terkihin benzerlik alâkası olmamasıyla lûgat anlamından alınarak başka bir anlamda kullanılması, mecâz-ı mürsel olarak tarif edilmiştir. Mecâz-ı Mürsel terimleşme sürecinde, istiâre, teşbih, mecâz ve çeşitleri içerisinde, daha sonra istiâre içerisinde değerlendirilmiş, VII. yüzyılda

Ebû Yakûb Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî (ö. 626/1229) tarafından müstakil bir beyân sanatı olarak adlandırılmıştır (Daha geniş bilgi için bk. Durmuş, 2003, 28/217-220; Bulut, 2022, s. 122-123). Mecâz-ı Mürsel'in terimleşme süreciyle birlikte bazen kinâye lafzıyla mecazın da kastedileceğine dikkat çekilmiştir (bk. el-Mevsû'atü'l-Fıkhîyye, 1416/1995, 35/135). Ancak bu adlandırmanın da terimleşme süreci tamamlanmadan önceki döneme ait olduğu söylenebilir.

Böyle bir süreçten sonra bu sanat, el-Mebsût'ta istiâre lafzıyla da ifade edilmiştir. Çünkü İmam es-Serahsî'nin yaşadığı hicri V. asırda da mecâz-ı mürsel muhtemelen ya mecâz ve istiâre olarak adlandırılıyor, ya da bu belâgat terimleri içerisinde yer alıyordu. O da mecâz-ı mürsel sanatını nikâh konusunda istiâre kelimesiyle zikretmiştir. Nikah babında hibe-temlik konusu bağlamında yukarıda muktaza-yı kelimada da geçen “وَامْرَأَةٌ مُؤْمِنَةٌ إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا” kendisini peygambere hibe eden mümin kadını, diğer müminlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere (helâl kıldık).” (Ahzab, 33/50) ayetteki “إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا” mümin kadın peygambere kendisini hibe ederse” ifadesinde istiâre yani mecaz-ı mürsel olduğunu yani kadının kendisini bedenen hibe ederse ondan cinsel mana da dahil olmak üzere faydalanmaların kastedildiğini ifade etmiştir. Buna da delil olarak istiârede yani mecâz-ı mürsel de sebebiyet alâkasına benzer durumu göstermiştir. Bu görüşünü önce mecâz-ı mürsel/alakası geleceği itibar (i'tibâru mâ yekûn) olan “إِنِّي أَرَانِي أُعْصِرُ خَمْرًا” Rüyamda kendimi şarap sıkarken görüyorum” (Yusuf, 12/36) ayetindeki “şarap sıkma” ile “üzüm sıkma” manası kastedilen “أُعْصِرُ خَمْرًا” şarap sıkıyorum” ifadesiyle ve mecâz-ı mürsel/alakası mahalliyet olmak üzere “سَمَاءٌ: Gök” kelimesiyle delillendirmiştir. Zira ona göre Araplar da gökten inen yağmur dâhil her şeyi “سَمَاءٌ: Gök” olarak adlandırmışlardır. Çünkü mahal olarak gök zikredilmiş göğün hallerinden olan yağmur kastedilmiş, böylece zikri mahal irade-i hal olmak üzere mecâz-ı mürsel olmuştur. Aynı şekilde gökten inen yağmur sebebiyle topraktan bittiği için “نَبَاتٌ: nebat(bitki)”a da gök ismi vermişler ve yağmur yağıp yağmur suyunun üzerinden geçtiklerinde de “مَا زَلْنَا نَطَأُ السَّمَاءَ حَتَّى أَتَيْنَاكُمُ” Size gelinceye kadar göğü (yağmuru) çiğnedik” ifadesini kullanmışlardır. (es-Sersahsî, 5/59-60).

2.2.3. İstiâre

İstiâre, bir beyan ilmi sanatı olarak öğeleri müsteâr leh (müşebbeh) veya müsteâr minhten (müşebbeh bihten) birisiyle birlikte teşbih edatı ve câminin (vechü şebihin) hazfedildiği edebi sanat olarak tarif edilir. Ayrıntılı olarak ele alındığında çeşitleri olmasına karşın genelde iki temel istiâre vardır. Birincisi müsteâr lehin (müşebbehin) hazfedilip müsteâr minhin (müşebbeh bihin) kaldığı istiâreye musarraha (tasrîhiyye); ikincisi müsteâr minhin (müşebbeh bihin) hazfedilip müsteâr lehin (müşebbehin) kaldığı istiâreye mekniyyedir. (Geniş bilgi için bk. Durmuş-Pala, 2001, 23/315-318).

İmam es-Serahsî kölelik bahsinde boşama lafzının köleyi özgür bırakmayı “لفظ التحرير في الطلاق” ifade eden kinâye lafızlar bağlamında boşamada söylenen “فَدَّ طَلَّقْتُكَ” seni boşadım” vb. cümlesinin Hanefiler göre özgür kılmak anlamına geleceğini, ancak İmam Şafî'ye göre özgürlük anlamı ifade edeceğini belirtmiş, onun delilinin ise bu sarîh lafızların kinâye anlamına geleceğini, örneğin bir adama “eşek” dendiğinde ahmak, yine bir adama da “aslan” dendiğinde cesur anlamı çıkacağını, dolayısıyla nikâhla kölelik arasında benzerlik olduğu için bu sözle istiâre sanatı kastedilerek özgürlük anlamı çıkacağını ifade etmiş, nitekim Hz. Peygamber'in (sav) de bir (النِّكَاحُ رَفِيٌّ) Nikah köleliktir ‘gibidir’) hadisinde nikahı köleliğe benzetmesi de lafızdaki istiâreye delil olduğunu belirtmiştir (es-Serahsî, 7/64). İmam Şafî'nin görüşüne göre “فَدَّ طَلَّقْتُكَ” sözü müsteâr leh (müşebbeh) ve “حَرَّرْتُكَ” seni serbest bıraktım” müsteâr minh lafzına (müşebbeh bihe) benzetilmiş ve aynı zamanda hazfedilmiş böylece istiâreyi mekniyye meydana gelmiştir.

İmam es-Serahsî kişinin ölmeden önce sahip olduğu mal ve borcunun üçte birini vasiyet etmesiyle ilgili “إِنَّ اللَّهَ تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ بِثُلُثِ أَمْوَالِكُمْ” (İbn Mâce, Vasâyâ, 5) hadisindeki “تَصَدَّقَ” fiilinin “yaklaşmak” anlamında olduğu için Allah'ın insanlara yaklaşmak için tasadduk etmesi anlamı düşünülmemeyeceğinden istiâre olduğunu ifade etmiştir. Tahâvî'nin de dediği gibi hadiste mallarınızın üçte birini ihtiyaç duyduğunuz zaman kullanmak üzere kazanmanız (ayrıca sadaka ve vasiyet etme

yetkisini verme) anlamında "تَصَدَّقَ" fiiliyle istiâre yapılmıştır. O buradaki istiâre ile yapılan benzetmenin "مَنْ دَا الَّذِي يُفْرَضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا" ayetindeki "يُفْرَضُ: Allah'a borç vermeye" benzediğini ifade etmiştir (es-Serahsî, 28/110-111). Çünkü kimsenin Allah'a borç veremeyeceği için bu ayette de Allah için infak etmek anlamında istiâre-i tasrihiye olduğu ifade edilmiştir. Bu ayetteki istiârede "Allah yolunda infak" müsteâr leh (müşebbeh) olup hazfedilmiş, müsteâr minhe (müşebbeh bihe) "يُفْرَضُ: Allah'a borç verme" ye benzetilmiş, teşbih edatı ve bir bedel karşılığında verme/infak olan câmi de hazfedilmiştir (Abdurrahman b. Muhammed el-Kımâş, el-Hâvî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm, s. 2168). Bu duruma göre "إِنَّ اللَّهَ تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ بِثُلُثِ أَمْوَالِكُمْ" hadisinde "mallarınızın üçte birini ihtiyaç duyduğunuz zaman kullanmak üzere kazanmanız (ya da Allah'ın sadaka ve vasiyet etme yetkisini verme)" müsteâr leh (müşebbeh) olup hazfedildiğini, müsteâr minh (müşebbeh bih) olan "تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ: Allah'ın tasaddukuna" benzetildiğini, teşbih edatı ve bir bedel karşılığında verme/infak olan câminin de hazfedilmiş olduğunu söyleyebiliriz.

1.4.4. Kinâye

Gerçek anlamı söylemeye bir engelle birlikte bir sözü hem gerçek hem de gerçek anlamı dışında bir nevi mecaz olarak kullanmak olarak ifade edilen kinâye (örtülü anlatım) sanatı, bir anlamda açık sözün üstü kapalı bir biçimde ifadesi olarak, kendisinden kinâye meydana gelen lafız meknî bih ve kinâyeli anlam olarak meknî anh gibi iki unsuru (ögesi) ve sıfattan-zattan-nisbetten olmak üzere de üç kısmı bulunmaktadır (geniş bilgi için bk. Durmuş, 2002, 26/34-36).

İmam es-Serahsî cinsel organa dokunmayla abdestin bozulup bozulmayacağı ilişkin başlıkta Bûsre binti Safvân (ra) tarafından rivayet edilen "مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ: Her kim cinsel organına dokunursa abdest alsın" (Buhari, İlm, 53, Salât, 9, Hac, 21; Ebû Davûd, Taharet, 69; Tirmizî, Taharet, 61) hadisinin sıhhatli olamayacağını, olsa bile hadiste geçen "مَسَّ ذَكَرَهُ: cinsel organına dokunursa" ifadesindeki dokunmanın "بَالَ: işerse" anlamından kinâye olacağını, o zaman hadisin sahih olacağını belirtmiştir (es-Serahsî, 1/66). Lafız mana ilişkisi bağlamında bir hükme kinâye üslubu kullanılarak ulaşılmış olabileceğini söyleyebiliriz. Bu kinâyede "مَسَّ ذَكَرَهُ: cinsel organına dokunursa" meknî bih, "بَالَ: işerse" lafzı meknî anh ve kinayenin nisbet kısmına dahil olduğu belirtilebilir.

el-Mebsût'ta kinâye sanatı ile ilgili diğer bir örnek namaz kılmamanın yasaklandığı vakitler bağlamında cenaze namazının da bu vakitlerde kılınmayacağına dair Ukbe b. Âmir'den (ra) rivayet edilen "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَانَا أَنْ نَقْبُرَ فِيهِنَّ مَوْتَانَا" Rasûlüllah (sav) ölülerimizi gece defnetmekten bizi yasakladı" hadisinde (Ebû Dâvud, Cenâiz, 41; Tirmizî, Cenâiz, 40; Nesâî, Mevâkîf, 31, 34, Cenâiz, 89; İbn Mâce, Cenâiz, 30; Dârimî, Salât, 142; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, IV, 152) geçen "أَنْ نَقْبُرَ فِيهِنَّ" "مَوْتَانَا: ölüleri kabre koymamız" ifadesinin "cenâze namazı kılmak"tan kinâye olduğu şeklinde geçmektedir (es-Serahsî, 1/152). İbnu'l-Mübârek de kinâyeden söz etmeden hadiste geçen "أَنْ نَقْبُرَ فِيهِنَّ" "مَوْتَانَا: ölüleri kabre koymamız" ifadesinin "cenâze namazı kılmak" anlamında olduğunu ifade etmiştir (el-Mübârekfûrî, 1283/1353, 4/116). Bu hadiste "أَنْ نَقْبُرَ فِيهِنَّ مَوْتَانَا: ölüleri kabre koymamız" meknî bih, "الصلاة على الجنائز: cenaze namazı kılmak" lafzı meknî anh ve kinayenin nisbet kısmına dahil olduğu belirtilebilir. Şimdiye kadar inceleyebildiğimiz hadis şerhlerinin bir kısmında İbnu'l-Mübârek'in söylediği anlam dışında bu hadiste kinâye olduğunu söyleyen başka kimseye rastlanmamıştır.

İmam Serahsî köle azadını ifade eden sarîh ve kinâyeli lafızlarla ilgili konuda köle azadını gerçekleşmesini ifade eden kinâyeli lafızlardan bahsedilir. Bu lafızları şöyle zikredebiliriz: "لَأَسْبِيلَ لِي : Benim sana yolum yok!", "لَا مَلَكَ لِي عَلَيْكَ" : Benim senin üzerinde mülkiyetim yok!", "قَدْ خَرَجْتَ مِنْ : Benim senin üzerinde bir kölelik hakkım yoktur.", "مَلِكِي : Sen mülkiyetimden çıktın.", "لَا رِقَّ لِي عَلَيْكَ" : Benim senin üzerinde bir kölelik hakkım yoktur.", "أَنْتَ طَالِقٌ : Sen boşsun/boş ol!", "قَدْ طَلَّقْتُكَ" : Seni boşadım.", "قَدْ بَنَيْتَ مِنِّي" : Benden bâin talakla boş oldun.", "أَنْتَ بَرِيءٌ : Sen serbestsin (sen yalnızsın, kocasızsın)", "أَنْتَ حَلِيَّةٌ" : Sen berîsin (nikahtan uzaksın)", "أَنْتَ بَائِنٌ : Sen bâinsin (bâin talakla boşsun)", "أَنْتَ بَتَّةٌ" : Sen (nikahtan) kesilmişsin (Kesinlikle boşsun!)", "أَخْرَجِي" : Çık!", "أَعْرَبِي" : Uzaklaş!", "تَقَعِّي" : Peçeni tak!", "أَذْهَبِي" : Git!", "كَالْمِي" : Kalk!", "إِخْتَارِي" : Seç!" vb. (es-Serahsî, 7/63-64).

Bu lafızlar Hanefiler ve Şafîiler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Arapçada lafızlar bağlamına göre hem sarîh, hem kinâyeye kabul edilebilir. Yukarıdaki geçen lafızlar için de aynı durum geçerlidir. Hanefiler genel olarak bir kısmı boşanmada kullanılan lafızların niyet etmeden kinâyeye kabul edilemeyeceğini, çünkü bu lafızlar hem talak hem de köle azadı için kullanılabileceğinden benzetilen lafızla niyet edilen lafız arasında muhtemel anlam olmaması sebebiyle sonuçta köleyi/cariyeyi azat etmek için kullanılmayacağı görüşündedirler. Fakat Hanefiler içerisinde Ebû Yusuf, İmam Züfer gibi fıkıhçılardan farklı görüşleri olanlar da vardır. Şafîiler ise niyete ihtiyaç duyulmadan bir kelime iki manaya gelebilecek şekilde kinâyeli lafız olarak kullanılabildiğine göre kinâyeli olarak da kabul edilebileceğini ve sonuçta köleyi/cariyeyi azat etmek için kullanılabileceğini ifade ederler. (Fıkıhta kullanılan kinâyeli lafızlarla ilgili daha geniş bilgi için bk. es-Serahsî, 7/60-69; el-Mevsû'atu'l-Fıkhiyye, 1416/1995, 35/142; Turan, 2016, s. 421- 442; Araz, 2023, s. 429-457).

Sonuç

Hicri V. asırda İslam dünyasının en önemli Müslüman fakihlerinden sayılan Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090 [?]), yaşadığı dönemin en meşhur âlimlerinden aldığı derslerle kendisini iyi bir şekilde yetiştirmiş ve fıkıh alanında büyük şöhrete sahip el-Mevsû'tu telif etmiştir. İmam es-Serahsî ve eserleri ilgi görmüş, üzerine çalışmalar yapılmıştır. Ülkemizde de adına iki defa sempozyum düzenlenmiştir.

Arapça olarak telif edilen el-Mevsû't, fıkıh alanında bir eser olmasına karşın içerisinde ilgili olduğu ilimlerle ilgili bilgiler de yer almıştır. Özellikle de ahkâmın açıklanmasında sarf, nahiv, belâgat vb. Arap dili ilimlerinin bariz etkisi olmuştur. Özellikle de de belâgatın önemli katkısı görülmüştür.

Meânî, Beyân ve bedî' ilimlerinden oluşan belâgatın, el-Mevsû't'ta meânî ve beyân kısımlarının yer aldığı müşahede edilmiştir. Meânî ilminden itnab, müsâvat, kasr, iltifât gibi üslupların yer almadığı görülürken, özellikle mukyeza-yı hal, emir, istifhâm gibi talebi inşâ ve icaz gibi kısımların bağlamlarına göre zikredildiği görülmüştür. Bu konularda geçen lafızlar, asıl anlamı ve asıl anlamı dışında kullanıldıklarına işaret edilerek ayet ve hadislerin istişhat edildikleri yerlerde geçmiştir. İnceleyebildiğimiz kadarıyla bazı hadislerin belâgî izahlarının ilk defa el-Mevsû't'ta yer aldığını söylesek abartmış olmayız. Bu da İmam es-Serahsî gibi bir müçtehidin bilmesi gerektiği kadar ayet ve hadislerde geçen Arapça ilimlerine özellikle belâgata ne derece hakim olduğunu ortaya koymuştur.

el-Mevsû't'ta beyân ilminde kullanılan mecâz, istiâre ve kinâyeye lafızlarının azımsanamayacak kadar geçtiğini söylemeliyiz. Ancak İmam es-Serahsî'nin yaşadığı dönemde terimleşme sürecini tamamlanmamış mecâz-ı mürsel gibi bazı sanatların istiâre başlığında verildiği görülmüştür. Bu da müellifin yaşadığı dönemde kullanıldığı şekilde belâgî terimlere de vakıf olduğunu ortaya koymuştur. Eserde özellikle talâk, köle azadı vb. konularda kullanılan kinâyeye lafızları ve bunlarla ilgili detaylı bir şekilde yer alan Hanefî, Şafîi gibi fakihlerin görüşleri ve hükümleri dikkat çekmiştir.

Bu çalışmanın sınırlılıkları çerçevesinde belirli sayıda örnekler ele alınmış ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bir fıkıh eseri üzerine belâgat ilmi bağlamında kısa ve özet olabilecek olan bu disiplinlerarası sayılabilecek bu çalışma, konuyla ilgili çalışabilecek akademisyen ve araştırmacılara örnek olabileceğini belirtmeliyiz.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. el-Müsned. İstanbul: Çağrı Yay., 1401/1981.
- Akyüz, Zafer. "Arapçada Cümle Kurulumuna Katılan Ana Unsurların Belâgî Yönden İncelenmesi". Trabzon İlahiyat Dergisi 10/1 (2023), 279-305.
- Araz, Ramazan. "Klasik Fıkıh Eserlerinde Niyetin Talâka Etkisi". Amasya İlahiyat Dergisi, 2023, 20/429-457.
- Arslan, Hüseyin. "Bir Belâgat Üslûbu Olarak Kasr Ve Kavramlaşma Süreci", İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi c: 6 sayı: 1 Bahar-2020, s. 16-40.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. el-Câmiu's-Sahîh. İstanbul: Çağrı Yay., 1401/1981.

- Bulut, Ali. "Mâtürîdî Tefsirinde Mecâz-ı Mürsel ve Alâkaları". *Istanbul Journal of Arabic Studies (ISTANBULJAS)* Volume/Cilt: 5, Issue/Sayı: 2, 2022/2, s. 117-136
- Çelikkaya, Nida Sultan. *Haber Üslubu ve Haberin Muktezay-ı Zâhire Uygun Gelmemesi Durumu*. İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Çuhadar, Mustafa. "Fesâhat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995). 12/423-424.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yay., 1401/1981.
- Derviş, Muhyiddîn. *İ'râbu'l-Kur'an ve Beyânuh*. Beyrut-Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, el-Yemâme.
- Durmuş, İsmail- Pala, İskender. "İstiâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001. 23/315-318.
- Durmuş, İsmail. "Kinâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2002. 26/34-36.
- Durmuş, İsmail. "Meânî,". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2003. 28/206-207.
- Durmuş, İsmail. "Mecâz,". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2003. 28/217-220.
- Durmuş, İsmail. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2011. 40/557-558.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sicistânî, Sunenu Ebî Dâvûd*. İstanbul: Çağrı Yay., 1401/1981.
- Görgün, Tahsin. "İnşâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000. 22/339-341.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay., 1401/1981.
- Hatipoğlu, İbrahim. "Müsned". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/96-98.
- Kılıç, "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992). 5/380-383.
- el-Kımâş, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Hâvî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. <http://www.al-eman.com>. Erişim:01.06.2024
- el-Mevsû'atu'l-Fıkhiyye, "Kinâye", Kuveyt: *Veżâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmî*, 1416/1995, 35/135-142.
- el-Mübârekfûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Câmiî't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1283/1353.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî . *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul: Çağrı Yay., 1401/1981.
- Orhan, Fatih. "Fıkıh Usûlünde İktizâu'n-nas ve Muktezânın Umûmîliği Meselesi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 2020, 31/2, 219-233.
- Özdemir, Sevim. "Bir Belagat Terimi Olarak İcaz". *Ekev Akademi Dergisi* 8/19, 2004. s. 309-330.
- Özli, Muzaffer. "İcâz Ve İtnâb Arasındaki Delillerin Karşılaştırılması". *Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19:1 (2014), s.91-103.
- Özli, Muzaffer. "Arap Dilinde İcaz'ın Tarihi Seyri Ve Önemi". *Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16:1 (2011), s.177-187.
- Saraç, M. A. Yekta. "İcâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 21/392-393.
- es-Serahsî, Şemsuddîn, *Kitâbu'l-Mebsût*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1401/1981.
- Turan, M. Fatih, "Hanefîlerin Kinâyeli Sözlerle Yapılan Boşamaları Bâin Talâk Saymaları Üzerine Bir Analiz". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2016, 27/412-442.

Uzun, Rahmetullah – Keskin, Uğur. “Mü’min Sûresinin Belâgat Yönünden İncelenmesi”. RumeliDE
Journal of Language and Literature Studies 2020 (Kasım), 262-270.

الدِّلَالَاتُ النَّحْوِيَّةُ لِنَظَرِيَّةِ الْعَامِلِ عِنْدَ عُلَمَاءِ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ (الزَّمَخْشَرِيُّ أُنْمُوذَجًا)

Dr. Öğr. Üyesi Amr Mukhtar Morsi AHMED¹

مستخلص البحث:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن الدِّلَالَاتِ النَّحْوِيَّةِ لِنَظَرِيَّةِ الْعَامِلِ أو ما يُسَمَّى بِالْوِظِيْفَةِ النَّحْوِيَّةِ وَدِلَالَاتِهَا عِنْدَ الزَّمَخْشَرِيِّ فِي الْكَشَافِ مُمَثَّلًا لِعُلَمَاءِ بِلَادِ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ؛ حَيْثُ إِنَّ نَظَرِيَّةَ الْعَامِلِ النَّحْوِيِّ قَضِيَّةٌ أَسَاسِيَّةٌ اسْتَنْدَتْ إِلَيْهَا النَّحْوُ الْعَرَبِيُّ كُلُّهُ، وَلَا يَسْتَطِيعُ أَيُّ نَحْوِيٍّ أَنْ يَسْتَغْنِيَ عَنْهَا، فَهِيَ أَسَاسُ دِرَاسَتِهِ وَبَحْوِثِهِ، كَمَا تَعُدُّ نَظَرِيَّةَ الْعَامِلِ النَّحْوِيِّ مِفْتَاحًا لِفَقْهِ النَّحْوِ الْعَرَبِيِّ إِذْ بَدُونَهَا لَا يَمَكُنُ الْوُقُوفُ عَلَى أَسْرَارِ هَذَا الْعِلْمِ؛ ذَلِكَ الْمِفْتَاحُ يَوْضَعُ الْوِظَانِ الْنَحْوِيَّةِ لِلْكَلِمَاتِ مِنْ فَاعِلِيَّةٍ وَمَفْعُولِيَّةٍ وَإِضَافَةٍ، فَالْعَامِلُ يَقْنُ الْكَلَامَ، وَيُعْطِيهِ مَعَايِيرَ ثَابِتَةً.

وَقَدْ اتَّبَعَ الْبَحْثُ الْمَنْهَجَ الْوَصْفِيَّ التَّحْلِيلِيَّ الَّذِي يَصِفُ الْحَقِيقَةَ الْعِلْمِيَّةَ مِنْ مَصَادِرِهَا وَمَرَاجِعِهَا الْمُخْتَصَّةَ، كَالدِّرَاسَاتِ وَالْبَحْثِ السَّابِقَةِ ذَاتِ الصَّلَةِ بِنَظَرِيَّةِ الْعَامِلِ، وَكَذَلِكَ مَرَاجِعَةَ الْأَدْبِيَّاتِ ذَاتِ الصَّلَةِ كَالْمَصَادِرِ الَّتِي اِهْتَمَّتْ بِإِعْرَابِ الْكَلِمَاتِ وَتَوْجِيهِ الْقِرَاءَاتِ فِي آيَاتِ الذِّكْرِ الْحَكِيمِ، وَظَهَرَ الْجَانِبُ التَّحْلِيلِيَّ فِي الْبَحْثِ مِنْ خِلَالِ تَوْضِيحِ الدِّلَالَاتِ النَّحْوِيَّةِ لِنَظَرِيَّةِ الْعَامِلِ عِنْدَ الزَّمَخْشَرِيِّ فِي تَفْسِيرِ الْكَشَافِ، وَاسْتَنْدَتْ الْبَحْثُ إِلَى ثَلَاثَةِ مَبَاحِثَ: عَرَضَ الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ مَفْهُومَ وَطَبِيعَةَ نَظَرِيَّةِ الْعَامِلِ، بَيْنَمَا عَرَضَ الْمَبْحَثُ الثَّانِي الدِّلَالَاتِ النَّحْوِيَّةَ لِنَظَرِيَّةِ الْعَامِلِ، وَأَخِيرًا عَرَضَ الْمَبْحَثُ الثَّلَاثُ الدِّلَالَاتِ النَّحْوِيَّةَ لِنَظَرِيَّةِ الْعَامِلِ عِنْدَ الزَّمَخْشَرِيِّ فِي الْكَشَافِ؛ وَذَلِكَ لِتَوْضِيحِ الدِّلَالَاتِ النَّحْوِيَّةِ لِنَظَرِيَّةِ الْعَامِلِ بِأَرْكَانِهَا الثَّلَاثَةِ، وَأَخْتِمْ الْبَحْثُ بِالتَّنَاقُحِ وَالتَّوَصِيَّاتِ، ثُمَّ قَائِمَةُ الْمَصَادِرِ وَالْمَرَاجِعِ.

الكلمات المفتاحية: الدِّلَالَةُ النَّحْوِيَّةُ -نَظَرِيَّةُ الْعَامِلِ - بِلَادِ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ - الزَّمَخْشَرِيُّ.

Syntactic Implications of the Theory of the Agent among Transoxiana Scholars: Al-Zamakhshari as a Model

Abstract

The research aims to explore the syntactic implications of the Theory of the Agent, also referred to as the syntactic function, as interpreted by Al-Zamakhshari in "Al-Kashshaf," representing scholars from the Transoxiana region. This theory is a fundamental principle underlying the entirety of Arabic grammar, essential for grammarians as it forms the basis of their study and research. It serves as the key to understanding Arabic grammar, revealing the complexities of this science. This key clarifies the syntactic roles of words, such as subjectivity, objectivity, and annexation, with the agent standardizing and regulating speech. The research adopts a descriptive-analytical methodology, describing scientific facts from specialized sources and references, including previous studies related to the Theory of the Agent, and reviewing pertinent literature that focuses on word parsing and the interpretation of Quranic verses. The analytical aspect is highlighted through elucidating the syntactic implications of the Theory of the Agent according to Al-Zamakhshari in "Al-Kashshaf." The study is structured around three main sections: the first section introduces the concept and nature of the Theory of the Agent, the second section delineates the syntactic implications of the theory, and the third section discusses these implications in the context of Al-Zamakhshari's interpretation in "Al-Kashshaf." The research concludes with a summary of findings and recommendations, followed by a compilation of sources and references.

Keywords: Grammatical implication, Theory of the Agent, Transoxiana, Al-Zamakhshari

1-مدخلٌ إلى البحث

1-1 المقدمة:

¹ Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı.

إنَّ العلاقةَ بين النَّحوِ ودلالاتِ ومقاصدِ القرآنِ الكريمِ علاقةٌ وثيقةٌ؛ فإنَّ من أولوياتِ وأهمِّ أهدافِ علمِ النَّحوِ فَهْمُ القرآنِ الكريمِ واستنتاجِ مقاصدهِ وتدبُّرِ معانيه، كما أنَّ للنَّحوِ أهميةً كبيرةً في كتبِ التفسيرِ وذلك بعد انتشارِ اللحنِ وفسادِ الألسنةِ حيثُ إنَّ غايةَ العلومِ اللسانيةِ تقويمُ الألسنةِ؛ فلا يمكنُ لأحدٍ أن يفهمَ كتابَ اللهِ ما لم يمتلكِ ناصيةَ اللُّغةِ.

إنَّ الوقوفَ على الدلالاتِ النحويةِ، وتحديدِ أهمِّ الخصائصِ لها؛ يسهمُ في معرفةِ الأحكامِ النحويةِ التي عرضها المفسرون في تفاسيرهم، فللتفسيرِ أسسٌ متعددةٌ يستند إليها ومنها الأسسُ اللغويةُ من مثلِ مراعاةِ التراكيبِ ومراعاةِ المعاني وترباطها، وارتباطُ هذهِ المعاني بالسياقِ، وفي هذا يشير الزمخشري إلى ضرورةِ مراعاةِ لأحكامِ اللغةِ فيقول الزمخشري: "المعنى الصحيح ما طابقه اللفظ وشهد لصحته". (الزمخشري، 1998، ص.36)

إنَّ الدِّلالةَ النَّحويةَ تأتي من الحالةِ الإعرابيةِ للأسماءِ في الجملةِ، أو من ترتيبِ كلماتِ الجملةِ، أو من خلالِ العلاقةِ التركيبيةِ بين الكلماتِ التي تتخذ مواقعَ معينة في الجملةِ وفقاً لقوانينِ اللغةِ؛ فالوظيفةُ النحويةُ تلازمُ كلَّ كلمةٍ في التركيبِ، وتحددُ هذهِ الوظيفةُ من خلالِ موقعِ الكلمةِ، وهذهِ الوظيفةُ تأتي من خلالِ تفاعلِ العلاقاتِ النَّحويةِ والمفرداتِ في بناءِ الجملةِ، وتآزُرُ القرائنِ اللفظيةِ والمعنويةِ ودلالاتِ السياقِ المختلفةِ، وبذلك يتحققُ المعنى الدِّلالي.

(حسان، 1994، ص.193)

كما أنَّ الدِّلالةَ النَّحويةَ تُبنى على دلالةِ الاحتمالِ في أغلبِ أحوالها، والاحتمالُ فيه مزِيَّةٌ تُثري المعنى، وتُسهِمُ في فهمِ نصوصِ الشريعةِ واستنباطِ أحكامها، ومن جهةٍ أخرى، يقول الجرجاني: "ليس الغرضُ بنظمِ الكلمِ أن توالى ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتهَا وتلاقت معانيها على النَّحوِ الذي اقتضاه العقل" (الجرجاني، 1992، ص.35)

نشأ النَّحوُ العربي في بلاد ما وراء النهر خلال القرون الوسطى، إذ تشكلت مدرسة نحوية متميزة بعدما أصبح تعليم اللغة العربية إلزامياً. تطورت علوم العربية في هذه المنطقة، حيث كتبت العديد من المؤلفات العربية، كما سافر علماء من بلاد ما وراء النهر لدراسة علم النحو في بلاد العرب بالشام والعراق والحجاز. تُعرف بلاد ما وراء النهر بأنها المناطق الخصبة الواقعة بين نهرَي سيحون وجيخون، اللذين يصبان في بحيرة خوارزم والشاطئ الأيسر لنهر سيحون. تُعرف حالياً بدول آسيا الوسطى (مثل كازاخستان، وأوزبكستان، وقيرغيزستان، وطاجيكستان، وتركمانستان)، مع العلم أن جزءاً كبيراً منها يتبع لجمهورية أوزبكستان. وقد فتح هذه البلاد قتيبة بن مسلم الباهلي في خلافة الوليد بن عبد الملك، حيث نجحت الدولة الأموية في نشر الإسلام بين سكانها، وتعمقت الدولة العباسية في انتشار الإسلام بهذه المناطق حتى اكتسبت طابعاً إسلامياً. (خلف، 2019)

وقد أولى النحاة والمفسرون من علماء بلاد ما وراء النَّهر - كالزمخشري - العاملِ النَّحويِّ اهتماماً كبيراً في توجيه القراءات القرآنية، مما انعكس على مواقفهم في كثير من مسائل النحو واللغة؛ فكانت الدِّلالات النَّحوية أداة فاعلة لتوجيه القراءات القرآنية استناداً إلى نظرية العامل بأركانها الثلاثة، حتى بلغ الزمخشري رتبة الإمام المعلم في الكثير من العلوم الشرعية خاصة النحو من خلال كتابه المفصل في النحو.

وقد شرح نحة وعلماء ما وراء النهر رسائل ومؤلفات علماء المدارس النحوية الأخرى كالصفا البخاري وله المدخل إلى سيبويه، والزمخشري وله شرح أبواب كتاب سيبويه، وذلك فإن الزمخشري عند تفسيره لعديد من الآيات القرآنية يتأثر بنظرية العامل النحوي ومن ذلك تفسيره لقوله تعالى: (كَأَنَّما أَغْشَيْتَ وَجْوهَهُمْ قِطْعاً مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِماً)، يوجه الزمخشري القراءة بالاعتماد على العامل الذي يحمل معنى الفعل، حيث يقول: "فإن قلت: إذا اعتبرت مظلمًا حالاً من الليل، فما هو العامل؟ لأقول: لا يمكن أن يخلو الأمر، إما أن يكون (أغشيت) مذكوراً قبل أن تكون (من الليل) صفة لقوله: (قطعا)، فيكون إفضاؤه إلى الموصوف كإفضائه إلى الصفة، أو أن يحمل معنى الفعل في (من الليل). وقد اعتبر أبو حيان أن الوجه الأخير هو الأرجح، أي: قطعاً مستقرة من الليل، أو كائنة من الليل في حالة الإظلام." (الزمخشري، 2021)

1-2 مشكلة البحث:

تحددت مشكلة البحث في محاولة الكشف عن الدِّلالات النَّحوية لنظرية العامل عند علماء بلاد ما وراء النَّهر: الزمخشري أمودجًا، وحل المشكلة بمحاول البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1- ما مفهوم وطبيعة نظرية العامل؟

2- ما الدِّلالات النَّحوية لنظرية العامل؟

3- ما الدلالات النَّحْوِيَّةُ لنظرية العامل عند الزمخشري في الكشف؟

1-3 أهداف البحث: الكشف عن الدلالات النَّحْوِيَّةُ لنظرية العامل أو ما يُسمَّى بالوظيفة النَّحْوِيَّةُ ودلالاتها عند الزمخشري في الكشف.

1-4 منهج البحث: اتَّبَعَ البحثُ المنهجَ الوصفيَّ التحليليَّ الَّذِي يصفُ الحقيقةَ العلميَّةَ من مصادرها ومراجعتها المختصَّة، كالدراسات والبحوث

السابقة ذات الصلة بنظرية العامل، وكذلك مراجعة الأدبيات ذات الصلة كالمصادر التي اهتمت بإعراب الكلمات وتوجيه القراءات في آيات الدِّكْرِ الحكيم، وظهر الجانب التحليلي في البحث من خلال توضيح الدلالات النَّحْوِيَّةُ لنظرية العامل عند الزمخشري في تفسير الكشف

1-5 مصطلحات البحث:

الدِّلالة النَّحْوِيَّةُ: يقصد بها في البحث تلك الدِّلالة التي تحصل من خلال تفاعل الوظائف والعلاقات النَّحْوِيَّةُ بين الكلمات في بناء الجملة؛ إذ إنَّ

كل كلمة في التركيب لها وظيفة نحوية من خلال موقعها.

نظرية العامل: ويقصد بها في البحث كل ما أوجب كون آخر الكلمة مرفوعاً، أو منصوباً، أو مجروراً، أو ساكناً، فالعامل هو المحدث للأثر الإعرابي

لفظاً كان أو معنى، والعمل هو الذي يُحدث الحركة الإعرابية، والمعمول هو اللفظ الذي يظهر عليه الأثر الإعرابي.

1-6 حدود البحث: اقتصر البحث على الدِّلالات النَّحْوِيَّةُ لنظرية العامل في كتاب الكشف للزمخشري مُثَمِّلاً لعلماء بلاد ما وراء النَّهر حتى

يسهل تقصي الدِّلالة وفق السياق الذي ترد فيه.

1-7 أهمية البحث: تتمثل أهمية هذا البحث في بيان الدِّلالات النَّحْوِيَّةُ لنظرية العامل عند علماء بلاد ما وراء النَّهر، وتوضيح أهمية هذه النظرية

بالنسبة للدرس النحوي، وإظهار المكانة العالية التي حظي بها العامل في نفوس علماء بلاد ما وراء النَّهر وبخاصة الزمخشري، واستنتاج علاقة الدلالات

النحوية بعلوم تفسير القرآن الكريم وإعرابه.

2 الإطار النظري للبحث

2-1 مفهوم وطبيعة نظرية العامل:

إن دلاله "نظرية" هي تفسير الحقائق العلمية في شتى مجالاتها بأساليب علمية معروفة لأصحاب المجال المعين، أي بالأساليب المصطلح عليها بينهم،

وفي مجال الدراسة العلمية النَّحْوِيَّةُ فإنَّ النظرية تعني: تفسير العلاقات بين الكلمات في التراكيب اللغوية المفيدة.

وقد جاء في سياق هذه النظرية: 'إنَّ من يطالع كتاب سيبويه يجد أنَّ الخليل هو الذي أرسى أسس نظرية العامل ووسع فروعها وأتقنها بحيث

اكتسبت شكلها المعروف، فقد وضع قواعدها مؤكداً على أنه لا بد من وجود عامل مع كل رفع، أو نصب، أو جر، أو جزم في الأسماء والأفعال والحروف

المعربة، مثلما هو الحال في الأسماء المبنية' (ضيف، د ت، ص.38).

ونظرية العامل تقوم على ثلاثة أركان: العامل: وهو اللفظ الذي يقتضي ظهور الأثر في غيره من الكلم أو هو المحدث للأثر الإعرابي لفظاً كان أو

معنى، العمل: وهو الذي يحدث الحركة الإعرابية، والمعمول: هو اللَّفْظُ الذي يظهر عليه ذلك الأثر أو الاسم أو الفعل الذي ظهرت عليه الحركة الإعرابية.

إنَّ الهدف من نظرية العامل بيان الترابط بين الكلمات العربية كما في المثال التالي: "شربَ الطفلُ اللبنَ"، فالفعل شربَ يدل على حدوث الشرب

فهو العامل الذي أحدث التأثير الإعرابي أي الدِّلالة الإعرابية في غيره، والعمل هو: الدِّلالة الإعرابية نفسها للكلمات.

العامل في اللغة: ورد عن ابن فارس: أنَّ "العين والميم واللام" أصل صحيح بمعنى كل فعلٍ يُفعلُ، وعَمِلَ يعملُ عملاً فهو عاملٌ، واعتمل الرجل إذا

عمل بنفسه (فارس، 1979، ص.125)

العامل في الاصطلاح: عرّف سيبويه العامل بقوله: "هذا باب أواخر الكلم من العربية، وهي تجري على ثمانية مجازٍ، على النصب والجر والرفع والجرم، والفتح والضم والكسر والوقف." وأوضح سيبويه أن هذه المجازي الثمانية "يجمعهن في اللفظ أربعة أضرب: النصب والفتح في اللفظ ضرب واحد، والجر والكسر فيه ضرب واحد، وكذلك الرفع والضم والوقف." كما ذكر المجازي الثمانية ليفرق بين ما يدخله ضربٌ من هذه الأربعة لما يحدث فيه العامل - وليس شيء منها إلا وهو يزول عنه، وبين ما يبني عليه الحرف بناء لا يزول عنه لغير شيء أحدث ذلك فيه من العوامل التي لكل عامل منها ضرب من اللفظ في الحرف، وذلك الحرف هو حرف الإعراب. (سيبويه، 1983، ص. 13) بينما يعرفه الرضي بقوله: "ما به يتقوم المعنى المقتضي للإعراب" (ابن الحاجب، 2000، ص. 60)

إن العامل يُعدُّ قانوناً أو نظاماً يتحكم في ترتيب الكلمات وتحديد العلاقات بين مكونات الجملة الواحدة. وهو مفهوم ذهني يفسر العلاقة التلازمية الضرورية بين الكلمات داخل البنية الجمالية، وفقاً لثنائية العوامل والمعمولات، هذه العلاقة التلازمية تجعل من العامل تعبيراً عن ارتباط معنوي بين عنصرين، ينشأ عنه معنى تركيبى، يشير إليه التغيير الشكلى في نهاية العنصر الثانى. فإذا كان أحد العنصرين طالباً لآخر، كان عاملاً فيه. وإذا كان مطلوباً من الآخر، كان معمولاً له. (الخطيب، 2006)

ووفقاً للرواية التي أوردها الزبيدي، فقد نشأت نظرية العامل النحوي على يد أبي الأسود الدؤلي وتلامذته. فكان أبو الأسود الدؤلي ظالم بن عمرو الدؤلي، وكذلك نصر بن عاصم وعبد الرحمن بن هرمز، أول من أصل هذه النظرية وأعمل فكرهم فيها؛ فقد قام هؤلاء العلماء بوضع أبواب للنحو وأصول له، حيث ذكروا عوامل الرفع والنصب والخفض والجرم، ووصفوا أبواب الفاعل والمفعول والتعجب والمضاف، وبذلك أسسوا دعائم نظرية العامل النحوي، التي تفسر العلاقات بين مكونات الجملة وفقاً لتأثير العوامل المختلفة في إعراب الكلمات وتحديد وظائفها النحوية. (الزبيدي، 1984)

ووفقاً لما ذكره الإمام سيبويه في كتابه، فقد اختلف النحاة الكوفيون مع البصريين في تحديد العامل في بعض الحالات النحوية، وقد أوضح سيبويه أنه في باب ما جرى في الاستفهام من أسماء الفاعلين والمفعولين مجرى الفعل، كما يجري في غيره مجرى الفعل، فإن هذه الأسماء تعمل كالفعل في إعراب المعرفة والنكرة، سواء كانت مقدّمة أو مؤخّرة، ظاهرة أو مضمرة، ويمثل لذلك في جمل مثل: "أزیداً أنت ضاربه؟"، و"أزیداً أنت ضاربتُ له؟"، و"أعمراً أنت مُكرم أخاه؟"، و"أزیداً أنت نازلٌ عليه؟"، فإن الأسماء "ضاربه"، و"ضاربتُ"، و"مُكرم"، و"نازلٌ" تعمل إعراباً كالفعل. وهذا الخلاف بين النحاة الكوفيين والبصريين في تحديد العامل في مثل هذه الحالات يعكس التطور الذي شهدته نظرية العامل في التراث النحوي العربي. (سيبويه، 1983، ص. 108)

وُستنتج ممّا سبق أن سيبويه والنحويين من بعده يرون أنّ الأسماء المشتقة هنا تجري مجرى الأفعال من حيث إنّها عاملة عمل الأفعال لأنّها جرت فيما تقدم وتأخر مجراها، والفاعل بعدها ضمير مستتر، كما أنّها تعمل النصب فيما تقدم وتأخر من المفعولين بحسب الجملة. (حسان، 2001، ص. 48) وقد اجتهد النحويون في الترتيب المنهجي لموضوعات النحو العربي وأصوله وعلى أثره الصرف، ولتوضيح الدلالات النحوية التي تظهر أثر العوامل في الكلمات العربية على منهج مرتب كالتالي: تقسيم الكلمات العربية إلى معربة ومبنية، وتوظيف المرفوعات، والمنصوبات، والمجرورات. والآثار التي تحدث عن هذا التبويب والترتيب هو ما أطلق المحدثون عليه "نظرية العامل". يقول ابن يعيش: "لا يكون الاسم مجزوراً إلا بالإضافة وهي المقتضية للجر، كما أنّ الفاعلية والمفعولية هما المقتضيان الرفع والنصب والعامل هنا غير المقتضي كما كان وهو حرف الجر أو معناه في نحو قولك: مررت بزید في الدار وغلام زید وخاتم فضة" (ابن يعيش، د ت، ص. 117)

ومن أسماء الأفعال العاملة ما ورد عن الزمخشري بقوله: "هي على ضربين ضرب لتسمية الأوامر وضرب لتسمية الأخبار والغلبة للأول وهو ينقسم إلى متعدٍ للمأمور وغير متعدٍ، فالمتعدي مثل رويداً زيداً، أي أورده وأمهلته ويقال: تيد زيداً بمعنى هات الشيء أي أعطينه قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ (الأنبياء: 24) وغير متعدٍ نحو قولك: صه أي اسكت، وإيه أي حدث، وهيت وهل أي أسرع، وهيك وهيا أي أسرع، فيما أنت فيه قال: فقد دجا الليلُ فهيا هيا (ابن ميادة: الرجز) والشاهد في هذا البيت هيا بمعنى الحثّ على السير ودجا الليل أي أظلم، وأسماء الأفعال نحو: هيهات وشتان واف للتضجر وإوّاه" (الزمخشري، 2004، ص. 19)

وقد اتبع علماء ونحاة بلاد ما وراء النهر سيبويه في نظريته للعامل وعملوا مثل عمله ومنهم البغوي الذي يذكر نصوصاً واضحة تدل على أن المتكلم هو المحدث للإعراب، وكذلك الرمخشري والذي اتضحت لديه معالم النظرية في كتابه الكشاف، وهذا الاتباع لمنهج سيبويه ونظريته للعامل إنما يدل على فهمهم وإدراكهم حقيقة العامل، فالنظام اللغوي العربي ينتظم بنظرية العامل.

وعلى الرغم من اتفاق النحاة على مفهوم العامل وأهميته؛ فقد ثار ابن مضاء القرطبي على نظرية العامل ودعا إلى إلغائها، وتخليص النحو منها، مُتأثراً في ذلك بمذهبه الظاهري، ومدعياً أنها دعوة لتيسير النحو على الدارسين، يقول ابن مضاء: "قصدي من هذا الكتاب أن أهدف ما يستغني النحوي عنه، وأنبه على ما أجمعوا على الخطأ فيه، ويذكر على سيبويه أنه جعل العامل محدث الإعراب ويقول: "ذلك بين الفساد" وينكر على ابن جني ويقول: "وهذا قول المعتزلة" وأشار إلى أن قوله هو قول أهل الحق، وقال: إن الألفاظ يحدث بعضها بعضاً؛ فباطل عقلاً وشرعاً ولا يقول به أحد من العقلاء والعوامل لم يقل بعملها عاقل؛ لأنها لا تفعل بإرادة أو طبع وقال: سائر العمل وهذه الأصوات من الله. (ابن مضاء، 1982، ص. 77-78)

إن دعوة ابن مضاء لإلغاء العامل غير مبررة؛ فلم يقدم بديلاً لآراء النحاة التي زعم أنها فاسدة، ولم يقدم تفسيراً واضحاً لرفضه آراء النحاة سوى أنهم خرجوا عن منطق العقل فيها، والعامل الذي تكلموا فيه لا وجود له، وكأنه يقول: إن اللغة متناثرة لا تقبل النظام أو التفسير.

يوصل ابن مضاء اعتراضه على النحويين في نظرية العامل، مستشهداً بموقف ابن جني الذي يخالف ما ذكره الإمام سيبويه؛ فقد صرح ابن جني بأن اللغة نوعان: معنوي ولفظي، وأن أقوى هذين النوعين وأوسعهما هو القياس المعنوي. وبعد كلامه عن العوامل اللفظية والعوامل المعنوية، قال ابن جني: "وأما في الحقيقة ومحصول الحديث فالعمل من الرفع والنصب والجر إنما هو للمتكلم نفسه لا لشيء غيره." (ابن جني، 2006، ص. 109) وهذا الرأي يخالف ما ذكره سيبويه بشأن دور العامل في تحديد الإعراب. ويستمر ابن مضاء في رده على النحاة، ويرد على ابن جني خاصة في قوله "لا لشيء غيره"، مؤكداً أن هذه الأصول إنما هي من فعل الله، وتنسب إلى الإنسان كسائر أفعاله الاختيارية. (ابن مضاء، 1982، ص. 69)

ويحاول ابن مضاء استغلال قول لابن جني للإقناع بثورة ابن جني على العامل فبعد انتقاد ابن مضاء لسيبويه ونظريته الفاسدة قال نصاً: وقد صرح بخلاف ذلك أبو الفتح ابن جني وغيره، وذلك ليعطي إحاءاً أنه يسير على نهج ابن جني في تعامله مع العامل، وفي نهاية كلامه صرح بمخالفته مع سيبويه؛ فجعل قوله هو قول أهل الحق. (ابن مضاء، 1982، ص. 77) بيد أن ابن جني أفرد في كتابه الخصائص أبواباً في العامل تثبت اهتمامه به؛ باب في أن العرب قد أرادت من العلل والأغراض ما نسبناه إليها وحملناه عليه باب القول في الإعراب، باب تجاذب المعاني والإعراب، باب في مقاييس العربية، وهذا الباب الأخير يتر ابن مضاء كلام ابن جني عما سبقه ولحقه من النص الكامل.

يقول ابن جني: "وهي ضربان أحدهما معنوي والآخر لفظي... أقواهما وأوسعهما القياس المعنوي...، ولأجله كانت العوامل اللفظية راجعة في الحقيقة إلى أنها معنوية...، وإنما قال النحويون: عامل لفظي، وعامل معنوي؛ ليروك أن بعض العمل يأتي مسبباً عن لفظ يصحبه كمررت بزید، وليت عمراً قائم، وبعضه يأتي عارياً من مصاحبة لفظ يتعلق به كرفع المبتدأ بالابتداء ورفع الفعل لوقوعه موقع الاسم، هذا ظاهر الأمر وعليه صفحة القول. فأما في الحقيقة ومحصول الحديث، فالعمل من الرفع والنصب والجر والجزم إنما هو للمتكلم نفسه، لا لشيء غيره، وإنما قالوا: لفظي ومعنوي لما ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامة اللفظ للفظ، أو اشتمال المعنى على اللفظ. وهذا واضح. (ابن جني، 2006، ص. 117)

إن القول بنقد ابن جني لنظرية العامل هو إطلاق للكلام على عواهنه دون حجة أو دليل بل على العكس من ذلك فإن في خصائص ابن جني ما يثبت تمسكه بالعامل والأخذ به ومن ذلك قوله اختار عمل الفعل الثاني؛ لأنه العامل الأقرب"، وقوله: العامل غير مؤثر في المبني (ابن جني، 2006، ص. 132) فابن مضاء يرى - بغير دليل - أن العامل إما أن يعمل بالإرادة كالإنسان والحيوان وإما أن يعمل بالطبع كالماء والنار، والعامل النحوي لا يعمل بالإرادة ولا بالطبع، كما يرى أن العامل يجب أن يكون موجوداً حين عمله، وعمل العامل النحوي لا يظهر إلا بعد انعدام العامل وذهابه فقولك: إن زيداً قائم، فزيد ظهر النصب عليه بعد انعدام (إن) والانتفاء من نطقها.

ولعل السبب في ذلك التأثير الديني العقدي عند ابن مضاء؛ حيث ينسب كل شيء إلى مشيئة الله عز وجل من ناحية، وتسهيل تعليم النحو على المتعلمين وعدم الخوض في العوامل والعلل والإعراب التقديري والإعراب المحلي وغيرها من ناحية أخرى.

ومما سبق فإن أصل فكرة العامل ما لاحظته الدرس النحوي من مواقع الألفاظ في الجملة عمومًا، فلا يمكن أن تكون الألفاظ دون نظام يحكمها، ومن ثم فقد جعل النحاة العامل سببًا لاختلاف العلامات الإعرابية، كما أنه السبب في اختلاف المعاني النحوية داخل الجملة الواحدة كالفاعلية والمفعولية؛ فإن اختلاف العلامات الإعرابية ناتج عن اختلاف العمل مما يؤدي إلى الإبانة عن المعنى. (حميدة، 1997)

2-2 الدلالات النحوية لنظرية العامل:

إن الإعراب عند النحويين له دلالات كثيرة ومن هذه الدلالات "الإبانة عن معاني الألفاظ؛ ألا ترى أنك إذا سمعت: "أكرم سعيدًا أباه" و"شكر سعيدًا أباه"، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر، ولو كان الكلام شرحًا واحدًا لاستبهم أحدهما من صاحبه" (ابن جني، 2006، ص.35)، ومنها أيضًا الإجمالية: أعربت الدابة: أي جالت في مرعاها، وكذلك التحسين: أعربت الشيء أي حسنته (ابن منظور، د ت) وأورد الزمخشري اختلاف العلماء في نوع الإعراب هل لفظي أم معنوي، فقال الجمهور لفظي: فهو أثر يجليه العامل، ظاهرًا أو مقدرًا، وقيل معنوي وخص المقدر بما ألفه منقلبة والمعنوي بغيره وعلى هذا الرأي ابن خروف وابن مالك ونسبه للمحققين، وابن الحاجب وسائر المتأخرين. وقيل معنوي فهو التغيير لعامل لفظًا وتقديرًا، قيل أو محالًا في المبني وذهب إلى هذا الرأي الأعمم وجماعة من المغاربة ونُسب لظاهر قول سيبويه ورجحه ابن حبان والمبني: الحروف والماضي. (السيوطي، 511هـ، ص46)

دلالات إعمال الفاعل وهو ما أسند إليه عامل على جهة قيامه به فالعامل يشمل الفعل نحو: "قام زيدٌ" وما ضَمَّن معناه كالمصدر، واسم الفاعل والصفة المشبه وأمثلة المبالغة، واسم الفعل، والظرف، والمجرور. فما العامل في رفع الفاعل؟ زعم ابن هشام: "رافعه الإسناد وذهب قوم إلى أن رافعه شَبَهُهُ للمبتدأ، وقال خلف رافعه معنى الفاعلية، وذهب قوم من النحاة إحدائه الفعل، والكسائي: كونه داخلًا في الوصف". وفي ضوء ما ورد عن ابن هشام يتبين وجود خلاف بين العلماء البصريين والكوفيين في العامل في رفع الفاعل، فالذي جاء عن الجمهور أنه طالب له، وهناك من قال رافعه الإسناد "النسبة"، فهنا يكون العامل معنويًا ومن شبهه للمبتدأ فهو من حيث الخبرية، أي أنه يخبر عنه بفعله مواصلة بكما يخبر عن المبتدأ بالخبر، كذلك يخبر عن الفعل بمن الفاعل؟، والذي جاء عن خلف كونه فاعلًا يتعلق بمعنى الفاعلية وما نُقل عن الكوفيين مرده أيضًا يعطي معنى الفاعلية. مما يدل على كيفية عمل هذا العامل من ناحية الظهور والإضمار.

أما دلالات إعمال نائب الفاعل، جاء عنها في حديث ابن الحاجب قوله: هو مفعول ما لم يُسمَّ فاعله وهو كل مفعول حذف عامله، وأقيم هو مقامه وشرطه أن تغير صيغة الفعل إلى "فعل" و"يُفعل" ، ولا يقع المفعول الثاني من باب علمتُ، ولا ثالث من باب أعلمتُ والمفعول له، والمفعول به كذلك. (ابن الحاجب، 2008، ص.210)

إن أصول الإعمال لنظرية العامل هي أصول استنبطها العلماء من استقراء النصوص اللغوية من كلام العرب فيما يتعلق بالعامل من تقديم أو تأخير، أي التوسط بسبب الفصل بين العامل ومعموله، أي ضعف أو قوة وفي مقدمتها العوامل القياسية التي استنبطها النحويون من قول سيبويه في: "باب الفاعل الذي لم يتعدَّه فعله إلى مفعول، والمفعول الذي لم يتعدَّ إليه فعل فاعل ولا يتعدَّى فعله إلى مفعول آخر" (سيبويه، 1983، ص.23)

كما أن هناك دلالات للحروف التي تعمل عمل الفعل: وبين سيبويه ضعف عمل الحروف المقيسة بالأفعال لأنها تعمل عملين وهما الرفع والنصب كما عملت "كان" الرفع والنصب حين قلت: كان أخاك زيدًا، إلا أنه ليس لك أن تقول: كان أخوك عبد الله، تريد: كأنَّ عبدَ الله أخوك، لأنها تصرف الأفعال ولا يضمم فيها المرفوع لما يضمم في "كان" فمن ثمَّ فرقوا بينهما كما فرقوا بين "ليس" و"ما" لم يجروها مجراها" (أبو بشر، 1983، ص.13)

الحروف التي تدخل على جملة المبتدأ والخبر منها، ما جاء في باب "لا" العاملة عمل "إن"، جاء في التسهيل: "إذا لم تكرر "لا" وقُصِد خلوص العموم باسم نكرة يليها غير معمول لغيرها، عملت عمل "إن"، إلا أن الاسم إن لم يكن مضافًا ولا شبيهًا به، ركَّب معها وبني على ما ينصب به، والفتح أخص وذلك نحو: "ولا لذات للشيب"، فالنصب أول من الجر ورفع الخبر— إذا لم يركب الاسم مع لا— بما عند الجميع وكذا مع التركيب على الأصح، ولم يلفظ به عند التميميين، وإنما أبقى وحذف الاسم" (ابن مالك، 1967، ص.434) وقد تبيَّن الزمخشري من علماء ما وراء النهر منهج التميميين وهو الحذف مطلقًا

نص ابن مالك السابق عيّن دلالة عمل "لا" بالنصب فيما يليها من النكرة، فلم يكن عملها جرّاً لئلا يتوهم أنه بمعنى المنوية، ولم يكن عملها رفعاً لئلا يتوهم أن عاملها الابتداء فُتحمل في موضع الابتدائية على "ليس" وألحقت "بأن" لمشاهمتها لها في التصدير والدخول على المبتدأ والخبر وإفادة التوكيد. وكذلك أشار علماء بلاد ما وراء النهر إلى دلالات إعمال حروف الجر ومنها حرف "رُبّ"، هي من الحروف التي تحذف فعلياً، مع بقاء اختصاص عملها، ومن ذلك عمل رُبّ من حروف الجر بعد الواو: يجوز حذف حرف "رُبّ" وإبقاء عملها بعد الواو كثيراً وذلك نحو ما جاء في قول الشاعر:

وليلِ كَمْوَجِ البحرِ أرخى سدولَه عليّ بأنواعِ الهمومِ ليلتلي (امرؤ القيس: الطويل)

والدلالة النحوية في "رُبّ ليل" الواو هنا واو رُبّ، وقبل الحذف، تبقى الواو ويسمى واو رب وخفض الاسم بالواو لأنها بمعنى "رب" والمشهور الأول وهو خفض برب مقدرة، وحرف رب من الحروف التي لها دلالات كثيرة عند النحويين وفيها لغات ومن العلماء من قال إن لها عشرة لغات لذلك وقع الاختيار عليها كنموذج لإعمال الحروف والشواهد عليها كثيرة في القرآن الكريم وكلام العرب، قال الزمخشري: "إن من لغاتها المتفق عليها عند النحاة رب "بضم الراء"، والباء مخففة مفتوحة أو مضمومة أو مسكنة "الراء مفتوحة" والباء مشددة أو مخففة، وربت بالياء والباء مشددة أو مخففة" (الزمخشري، 2001، ص.400)

3-2 الدلالات النحوية لنظرية العامل عند الزمخشري في الكشف:

إن العلاقة واضحة بين النحو والقرآن الكريم في كتب التفسير وخاصة الكشف للزمخشري؛ فعلم التفسير يستند إلى دعائم كثيرة منها علم النحو للكشف عن دلالاته وبيان أحكامه لا يباح لأي كائن أن يتصدى له، واشتغل أهل العلم على تفسير القرآن الكريم وبيان أحكامه، والكشف عن دلالاته، حيث يبدأ المفسرون لفهم كتاب الله وشرح بيانه من ضوابط النحو العربي وأحكامه التي جعلوا منها أداة مساعدة على فهم الإعجاز والوقوف على معانيه الخفية.

كما أن تحديد الدلالات النحوية ومعرفة الأحكام النحوية التي ناقشها المفسرون، تقوم على المسائل النحوية والتركيبية ويتم ذلك من خلال مراعاة التركيب، وتحديد المعنى، وارتباط هذا المعنى بالسياق؛ فالمفسر لا بد أن يراعي اللغة في بنائه للمعنى لأن "المعنى الصحيح ما طابقه اللفظ وشهد لصحته". (الزمخشري، 1998، ص.36) والنحو باعتباره العلم الذي يدرس المستوى التركيبي للغة يرتبط ارتباطاً جوهرياً بالدلالة، وهذه العلاقة عرفها النحاة منذ سيبويه فاستخدموا المعنى في التحليل النحوي.

يُعدُّ تفسير "الكشاف" للزمخشري من أبرز المخططات المضبوطة في مسيرة التفسير والنحو العربي. فقد اتسم هذا التفسير بمنهج لغوي فريد وخصائص أصيلة، عكست استيعاب الزمخشري لفكر أئمة النحو ومؤلفي كتب المعاني والدراسات البلاغية. وقد عبر الزمخشري عن هذا الفكر في إطار من الملاءمة بين الإعراب والنظم القرآني، مبيّناً خصائص التعبير القرآني المعجز. كما ابتكر منهجاً متميزاً من مناهج المفسرين، جاعلاً من "الكشاف" موسوعة ضخمة تضم مختلف علوم العربية، من تفسير ولغة ونحو وحديث وقراءات ومسائل فقهية.

ويُعدُّ الزمخشري كغيره من علماء بلاد ما وراء النهر وهب العامل النحوي نصيباً كبيراً في استخلاص الدلالات النحوية، وفي توجيه القراءات القرآنية في تفسير الكشاف، وقد انعكس مذهبه الديني - الاعتزالي - على مواقفه من مسائل النحو في أثناء توجيه القراءات بناء على نظرية العامل، وفيما يلي عرض للدلالات النحوية لنظرية العامل والتي استند إليها الزمخشري في توجيه القراءات واستنباط الأحكام:

1- قوله سبحانه وتعالى: "وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" (البقرة، 124)

الكلمة	العامل
/ الجملة	

إذ	والتقدير واذكر إذ ابتلى أو وإذا ابتلاه
فَأَتَمَّهُنَّ	الضمير إما راجعاً إلى إبراهيم أو إلى الله سبحانه وتعالى

الدلالات النَّحْوِيَّةُ للعامل: تظهر الدلالات النحوية لنظرية العامل في تفسير هذه الآية الكريمة في قوله تعالى "فَأَتَمَّهُنَّ"، يرى الزمخشري أن هناك قراءتين: إحداهما تجعل الضمير راجعاً إلى إبراهيم، بمعنى أنه قام بالكلمات حق القيام وأداها أحسن الأداء، والقراءة الأخرى تجعل الضمير راجعاً إلى الله تعالى، بمعنى أنه أعطى إبراهيم ما طلبه دون نقص، كما يرى الزمخشري عدم شمول الإمامة لذرية إبراهيم، بل تقتصر على الصالحين. وما سبق يوضح أن للعامل أثراً في تحديد الدلالة لدى الزمخشري وذلك من مثل اختلاف العامل في قراءة "فَأَتَمَّهُنَّ" أدى إلى اختلاف المعنى بين كون الفعل متعلقاً بإبراهيم أو بالله تعالى. وكذلك موقع "قال" وعلاقته بما قبلها له أثر في تحديد الدلالة النحوية للجملة. هذا بالإضافة إلى أثر العامل في تحديد نطاق الإمامة التي خصها الله تعالى لإبراهيم عليه السلام. (الزمخشري، 184/1)

2- قوله سبحانه وتعالى: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ما لَكُمْ إِذا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ" (التوبة: 38)

الكلمة	العامل
/ الجملة	
اتَّقَلْتُمْ	والعامل في (إذا) ما دلَّ عليه قوله اتَّقَلْتُمْ

الدلالات النَّحْوِيَّةُ للعامل: تظهر الدلالات النحوية لنظرية العامل في تفسير هذه الآية الكريمة في قوله "اتَّقَلْتُمْ" بمعنى "تقلتم وتباطأتم" مما يدل على الكسل والتشاغل عن الجهاد في سبيل الله. كما يفسر "أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة" بأنهم رضوا بالحياة الدنيا وزهدوا في الآخرة، ويرى الزمخشري أن "ما" هنا استفهامية، والجملة بعدها في محل رفع خبر لها، وأن "اتَّقَلْتُمْ" فعل ماض مبني على السكون في محل جواب السؤال الذي أفادته "ما". (الزمخشري، 305/2)

3- قوله سبحانه وتعالى: "كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا" (يونس: 10)

الكلمة	العامل
/ الجملة	
مظلمًا	الأول أن تكون "من الليل" صفة لقوله "قطعا"، بحيث يكون إفضاؤها إلى الموصوف كإفضاؤها إلى الصفة، والثاني أن تكون "من الليل" معنى الفعل في الآية الكريمة.

الدلالات النَّحْوِيَّةُ للعامل: يرى الزمخشري أن "كأنما" هي حرف تشبيه، والعامل فيها هو "أغشيت" الذي يتعدى إلى "وجوههم" فيكون المعنى "كأن وجوههم أغشيت بقطع من الليل مظلم، كما أنه يفسر "قطعا من الليل مظلمًا" بأنه حال من "وجوههم"، أي أن وجوههم كانت مغطاة بقطع من الليل المظلم، كما يرى أن "مظلمًا" صفة لـ "قطعا"، أي أن القطع من الليل كانت مظلمة، وهذا التوجيه أبلغ في المعنى وأوقع في النفس حيث يصور حال الكفار وكأن وجوههم مغطاة بظلمة الليل المطبق. (الزمخشري، 343/2)

4- قوله سبحانه وتعالى: "وَلَيْنَ أَخْرَجْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ أَلَّا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ" (هود: 8)

الكلمة	العامل
/ الجملة	

منصوب بـخبر ليس، ومن الجائز تقديم معمول خبر "ليس" عليها، كان ذلك دليلاً على جواز تقديم خبرها أيضاً. وذلك لأن المعمول تابع للعامل، فلا يقع إلا حيث يقع العامل.	يوم يأتيهم
---	---------------

الدلالات النَّحْوِيَّة للعامل: الزمخشري يستدل على جواز تقديم خبر "ليس" على "ليس" نفسها من خلال تقديم "يوم يأتيهم" على "ليس"، مما يشير إلى تطبيقه لنظرية العامل النحوي في تفسير هذه الآية، كما يشرح الزمخشري أن استخدام "يستعجلون" بدلاً من "يستعجلون" هو لأن استعجالهم كان على جهة الاستهزاء. (الزمخشري، 1998، ص5).

5- قوله سبحانه وتعالى: "قَالَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ" (الشعراء: 34)

الكلمة / الجملة	العامل
حَوْلُهُ	يُنظر إلى المنصوب باعتباره: نصب في اللفظ، ونصب في المحل. فالنصب اللفظي يكون مقدراً في الظرف، أي أن العامل فيه هو ما يقدر في الظرف. أما النصب المحلي فهو النصب على الحال.

الدلالات النَّحْوِيَّة للعامل: تظهر الدلالات النحوية في تقدير العامل في نصب حوله وهذا يدل على أن فرعون أعلن هذا القول للملائكة المحيطين به، وهذا يدل أن فرعون كان في حالة من الحيرة والخوف من قوة موسى وسحره، وأراد أن يستشير قومه في كيفية التصرف معه، وهناك نوعان من النصب في "حوله": نصب لفظي ونصب محلي. النصب اللفظي يُقدَّر بعامل في الظرف، أي أن "حوله" منصوب على أنه ظرف. أما النصب المحلي فهو على الحال، أي أن "حوله" منصوب على أنه حال من الملائكة (الزمخشري، 310/3).

6- قوله سبحانه وتعالى: "هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ" (لقمان: 3)

الكلمة / الجملة	العامل
هدى ورحمة	النصب على الحالية من الآيات، والعامل فيها ما في تلك من معنى الإشارة.
لِّلْمُحْسِنِينَ	متعلق بـ "هُدًى وَرَحْمَةً"

الدلالات النَّحْوِيَّة للعامل: يقول الزمخشري العامل في الحال "هُدًى وَرَحْمَةً": يمكن أن يكون العامل فيها ما في تلك الآيات من معنى الإشارة، أي أن الآيات هي هدى ورحمة للمحسنين، والهدى والرحمة مخصصان لهؤلاء "الْمُحْسِنِينَ" وهم الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويوقنون بالآخرة. (الزمخشري، 489/3)

7- قوله سبحانه وتعالى: "وَإِذَا دُكِرَ اللَّهُ وَخُدَّ اشْتَمَّازَتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا دُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ" (الزمر: 45)

الكلمة / الجملة	العامل
إذا	ذكر المفاجأة، وتقديره وقت ذكر الذين من دونه، فوجئوا وقت الاستبشار.
قُلُوبُ	اشْتَمَّازَتْ

الدلالات النَّحْوِيَّة للعامل: يرى الزمخشري أن "دُكِرَ" هنا هو فعل ماض مبني للمجهول، والفاعل محذوف، والمفعول به هو "اللَّهُ وَخُدَّ" وهذا يدل على رفضهم للتوحيد والإخلاص، والسبب في هذا عدم إيمانهم بالآخرة، كما يرى الزمخشري أن "دُكِرَ" هو العامل النحوي الذي يحكم إعراب "الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ"، وأن "يَسْتَبْشِرُونَ" هو الفعل الذي يعمل في "هُم" (الزمخشري، 132/4).

8- قوله سبحانه وتعالى: "وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا" (الفتح: 29)

الكلمة / الجملة	العامل
أشداء، رحماء	النصب على المدح، أو على الحال
رُكَّعًا سُجَّدًا	النصب على الحال
فُضْلًا وَرِضْوَانًا	النصب على المفعولية

الدلالات النَّحْوِيَّة للعامل: يرى الزمخشري أن "مع" هنا تفيد المصاحبة والمعبة، فالذين مع الرسول صلى الله عليه وسلم هم أصحابه وأنصاره، كما يرى في وصف المؤمنين بأنهم "أشداء على الكفار"، وأن على تفيد الغلظة، وأما استخدام رحماء بالنصب على المدح أو الحالية يفيد الرحمة والرأفة، وبذلك يصبح المعنى والذين معه في حال شدتهم على الكفار، وتراحمهم بينهم، تراهم رُكَّعًا سُجَّدًا. (الزمخشري، 330/4)

9- قوله سبحانه وتعالى: "فَأَمَّا مَنْ أُوِّيَ كِتَابَهُ يَمِينَهُ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَبُأُ كِتَابِيَّةً" (الحاقة، 19)

الكلمة / الجملة	العامل
كِتَابِيَّةً	منصوب بـ أَقْرَبُأُ (عند البصريين) منصوب بماؤم (عند الكوفيين)

الدلالات النَّحْوِيَّة للعامل يرى الزمخشري أن "هاؤم" أداة أمر بمعنى "خذوا"، و"أقربأُ" فعل أمر مبني على السكون، و"كِتَابِيَّةً" مفعول به، كما يرى أن الآية تتضمن تقديرًا محذوفًا، وهو "فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَبُأُ كِتَابِيَّةً هَذَا"، حيث إن "هذا" محذوف للدلالة السياق عليه، ويرى أن نظيره أَتُوِيَ أُفْرِعُ عَلَيْهِ فُطْرًا قالوا: ولو كان العامل الأول لقليل: أقرؤه وأفرغه. (الزمخشري، 602/4)

10- قوله سبحانه وتعالى: "الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ" (النبا: 3)

الكلمة / الجملة	العامل
الذي	اسم موصول مبني على السكون في محل جر نعت ثانٍ لكلمة النبا ويجوز فيه وجهان آخران: أن يكون خبرا لمبتدأ محذوف تقديره (هو) على طريق قطع النعت إلى الرفع. أو أن يكون مفعولاً به لفعل محذوف تقديره (أعني)

الدلالات النَّحْوِيَّة للعامل: يرى الزمخشري أن الاسم الموصول "الَّذِي" هو المبتدأ، والجملة الفعلية "هُم فِيهِ مُخْتَلِفُونَ" هي الخبر. كما يرى الزمخشري أن الضمير المستتر في اسم الفاعل (مختلفون) يعود إما على الكفار وحدهم لاختلافهم في أمر البعث بين شاك ومنكر، ويمكن أن يعود الضمير على المؤمنين والكفار معاً، واختلافهم من حيث إن المؤمنين مقرين والكفار منكرون. (الزمخشري، 683/4)

3 خاتمة البحث

وبعد فقد قدّم البحث مفهوم وطبيعة نظرية العامل، ثم عرض الدلالات النحوية لنظرية العامل، وأخيراً بيّن الدلالات النحوية لنظرية العامل عند الزمخشري في الكشف؛ وذلك لتوضيح الدلالات النحوية لنظرية العامل بأركانها الثلاثة، وقد تبين من خلال البحث أن الدلالات النحوية لنظرية العامل لها أثر واضح في كتاب الكشف للزمخشري، ويستند إليه في كثير من توجيهاته، ويؤيد به ترجيحاته واختيار المعنى والدلالة المحتملة للآية، وفيما يلي عرض لأهم النتائج والتوصيات:

- 1- ساعدت نظرية العامل على تعدد الدلالات النحوية بسبب ما يحتمله النظام النحوي من اتساع لغوي؛ فنظرية العامل مجموعة قوانين تحكم نظام الإعراب مما يساعد على الضبط والتحكم في فهم وتفسير التغيير الذي يلحق بأواخر الكلمات العربية.
- 2- اتفق موقف علماء بلاد ما وراء النهر من نظرية العامل مع إمام النحاة سيبويه الذي استند في بحوث كتابه إلى نظرية العامل؛ فأكدوا أن الأفعال أقوى في الإعمال لأنها أحداث تتطلب فاعلاً ومفعولاً كعاملين وعلامة إعرابية كعمل فتتم أركان النظرية من عامل ومعمول وعمل.
- 3- استند الزمخشري إلى نظرية العامل في كثير من توجيهاته؛ حيث يختار العامل الملائم للمعنى معللاً لسبب اختياره، وذلك من خلال تفسير مواضع القوة والضعف في دلالات الأسماء والأفعال والحروف.
- 4- أثّر العامل بصورة كبيرة في اتساع المعنى؛ فللعامل أثر في تغيير أواخر الكلمات لفظاً وتقديراً من رفع ونصب وخفض وجزم، سواء كان العامل لفظياً أو معنوياً، مما يترتب عليه تغير الدلالات النحوية، وقد ظهر هذا الأثر جلياً في النماذج التي عرضها البحث من تفسير الكشف للزمخشري. ويؤصي البحث بضرورة دراسة الدلالات النحوية لنظرية العامل عند علماء آخرين من بلاد ما وراء النهر، وكذا إجراء بحوث مقارنة بين علماء بلاد ما وراء النهر وغيرهم من العلماء والنحاة من بلاد أخرى في مسألة نظرية العامل ودلالاته النحوية.

4 المصادر والمراجع

- ابن الحاجب. (2000). الكافية في النحو. تحقيق: عبد العال سالم مكرم. عالم الكتب.
- ابن جني، عثمان. (2006). الخصائص (ط1). تحقيق محمد علي النجار. بيروت: عالم الكتب.
- ابن فارس، أحمد. (1979). معجم مقاييس اللغة. دار الفكر.
- ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله. (د.ت). تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد. تحقيق: محمد بن عبد القادر وطارق فتحي السيد. منشورات محمد علي بيضون.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. (د.ت). لسان العرب. دار صادر.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الله جمال الدين. (1996). أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. المكتبة العصرية
- ابن يعيش، موفق الدين. (د.ت). شرح المفصل. عالم الكتب.
- أبو حيان الأندلسي. (1993). البحر المحيط. تحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وآخرون (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- أحمد بن عبد الرحمن بن محمد، ابن مضاء. (1982). الرد على النحاة (ط2). تحقيق شوقي ضيف. القاهرة: دار المعارف.
- الأسنوي، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي. (1985). الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية والفروع الفقهية. تحقيق: محمد حسن عواد. دار عمار.
- جير، محمد عبد الله. (1988). الأسلوب والأسلوبية، دراسة تطبيقية. الإسكندرية: دار الدعوة.
- الجرجاني، عبد القاهر. (1992). دلائل الإعجاز. تحقيق محمود محمد شاكر. القاهرة: مطبعة المدني.
- حسان، تمام. (1994). اللغة العربية معناها ومبناها. المغرب: دار الثقافة.
- حسان، تمام. (2001). اللغة بين المعيارية والوصفية (ط4). عالم الكتب.

- حمزة، مصطفى. (2004). نظرية العامل في النحو العربي (ط1). مكتبة لسان العرب.
- حميدة، مصطفى. (1997). نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية (ط1). مصر: الشركة المصرية العالمية للنشر.
- الخطيب، محمد. (2006). ضوابط الفكر النحوي. دار البصائر القاهرة.
- خليل، حلمي. (2013). العربية والغموض. القاهرة: دار المعرفة الجامعية للنشر.
- الراجحي، عبده. (1979). النحو العربي والدرس الحديث. بيروت: دار النهضة العربية.
- الزجاجي. (1982). الإيضاح في علل النحو. تحقيق مازن المبارك (ط4). بيروت: دار النفائس.
- الزنجشيري. (1998). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعميون الأفاويل في وجوه التأويل. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (ط1، ج1). الرياض: مكتبة العبيكان.
- الزنجشيري، أبو القاسم محمود بن عمر. (2001). المفصل في صناعة الإعراب. تحقيق: محمد عبد المقصود وحسن عبد المقصود. دار الكتاب المصري والكتاب اللبناني.
- الزنجشيري، أبو القاسم محمود بن عمر. (د.ت). المفصل في علم العربية. دار الجيل.
- السنهوري، علي بن عبد الله بن علي نور الدين. (2006). شرح الأجرومية في علم العربية. تحقيق: محمد خليل عبد العزيز شرف. دار السلام.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. (1983). الكتاب. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. مكتبة عالم الكتب.
- السيوطي، جلال الدين. (د.ت). همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. تحقيق: عبد العال سالم مكرم.
- الصالح، صبحي. (1960). دراسات في فقه اللغة (ط1). بيروت: دار العلم للملايين.
- الصبان، محمد بن علي. (د.ت). حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك. دار الفكر.
- ضيف، شوقي. (1982). تجديد النحو (ط6). القاهرة: دار المعارف.
- ضيف، شوقي. (د.ت). المدارس النحوية. دار المعارف.
- مصطفى، إبراهيم. (2014). إحياء النحو: المقدمة. القاهرة: مؤسسة هندداوي.

إسهامات علماء جمهورية أوزبكستان في علم أصول الفقه

ما بين القرنين الرابع والعاشر الهجريين

Dr. Öğr Üyesi Marvan MUGALLES¹

اشتهر من جمهورية أوزبكستان أئمة أعلام في أصول الفقه كأبي منصور الماتريدي (333هـ) والدبوسي (430هـ)، وفخر الإسلام البزدوي (482هـ)، وعلاء الدين السمرقندي (540هـ)، وحافظ الدين النسفي (710هـ)، وعلاء الدين البخاري (730هـ)، من الحنفية، ومن الشافعية أبي بكر الشاشي (325هـ)، فعمدت إلى التعرف على إسهامات الأصوليين في تلك البلاد ودورهم في ضبط قواعد الأصول وتدوينها، ابتداءً من ظهور المؤلفات الشاملة لجميع مباحث الأصول، وذلك بداية من القرن الرابع الهجري، حتى ظهور طريقة الجمع بين طريقتي الفقهاء والمتكلمين في التأليف وما تبع ذلك من شروح في القرن العاشر، وذلك من خلال مبحثين، الأول منهما تعرّضت فيه لتراجم الأصوليين هناك، والثاني قمت فيه بدراسة تحليلية لمؤلفاتهم في الأصول. فحلّصنا إلى أنّ عدد الأصوليين خلال تلك الفترة لا يقل عن (36) أصولياً، موزعين على ست ولايات، وأنّ نتاج تصنيفهم (58) كتاباً، في أصول الحنفية والشافعية، وأنّ من هذه المصنفات ما كان له أثر كبير في ضبط واستكمال أصول الحنفية واستقرارها، حتى أصبحت الكتب الأساس والعمدة، ففاق علماء أوزبكستان مدرسة العراق وغيرها.

الكلمات المفتاحية:

علماء أصول الفقه - معجم الأصوليين - جمهورية أوزبكستان - بلاد ما وراء النهر - إسهامات - تدوين أصول الفقه

المقدمة:

أوزبكستان إحدى دول ما وراء النهر - وهي الدول الواقعة ما بين نهر جيحون وسيحون - وقد أسهم علماءؤها في تفضة علمية كبيرة في شتى الفنون، ومن تلك العلوم علم أصول الفقه، وهو علم يُعنى بأدلة وقواعد استنباط الأحكام الشرعية، وقد بدأ تدوينه في نهاية القرن الثاني الهجري، حين صنّف الإمام الشافعي (204هـ) كتابه "الرسالة" بطلب من أحد أئمة الحديث وهو عبد الرحمن بن مهدي، وقد كان من أقدار الله أن يكون الناقل لكتاب الرسالة إليه من جمهورية أوزبكستان حالياً، وهو الحارث بن سريج النّقال (236هـ)، وهو أحد أصحاب الشافعي، قال ابن كثير (774هـ): "أصله من خوارزم"⁽²⁾. وقد أسهم علماء أوزبكستان في ضبط قواعد علم أصول الفقه وتدوينها وخاصة بما يتعلّق بأصول المذهب الحنفي، فمنذ القرن الرابع الهجري - وهو عصر ازدهار التدوين وظهور المؤلفات الشاملة لمباحث أصول الفقه عند الحنفية والشافعية⁽³⁾ - لم يخلُ قرناً من ظهور نوابع من تلك البلاد؛ ولهذا رغبت في الوقوف على دورهم في تدوين هذه الأصول، ومكانة هذه المؤلفات وأصحابها في هذا الفن. ومرحلة التأصيل والتدوين لأصول الفقه منذ القرن الرابع مرّت بمراحل عديدة في أوزبكستان حتّى وصلت إلى مرحلة الجمع بين طريقتي المتكلمين والفقهاء وما تبع ذلك من شروح في القرن العاشر الهجري؛ ولهذا ارتأيت أن أكتفي بدراسة ما بين هذين القرنين، وضمّنت إلى علم أصول الفقه علمي الجدل والخلاف لتعلّقهما به؛ إذ يُعدّان من علوم النظر⁽⁴⁾، فالهدف من البحث إبراز جانب من معالم النهضة العلمية التي كانت في بلاد ما وراء النهر، وبخاصة جمهورية أوزبكستان، وفي هذا أهمية كبرى سواء على سبيل الشعور بالانتماء إلى

¹ 1. Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı.

2- أبو الفداء ابن كثير، طبقات الشافعيين، تحقيق: أحمد عمر هاشم، ومحمد زينهم (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1413هـ/1993م)، 126.

3- ترحيب بن ربيعان الدوسري، معجم المؤلفات الأصولية الشافعية المبثوثة في كشف الظنون وإيضاح المكنون وهدية العارفين (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 1424هـ-2004م)، 405. هيثم عبد الحميد علي خزنة، الاختلافات الأصولية بين مدرستي العراق وسمرقند وأثرها في أصول الفقه الحنفي (عمان: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، أطروحة دكتوراه، 2004م)، 18.

4- مصطفى حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1941م)، 1/580. محمد صديق خان، أجدد العلوم (بيروت: دار ابن حزم، 1423هـ-2002م)، 51.

حضارة الأوائل وتنشئة جيل متعلِّق بالعلم، وخاصة علوم الشريعة الإسلامية، أو التوثيق لا سيَّما وقد انتشر في هذه البلاد أكثر من مذهب. وقد قسَّمتُ البحث إلى مبحثين، تحدَّثتُ في الأول منهما عن تراجم الأصوليين في أوزبكستان سواء أكانت أصولهم منها أم كانوا ممن قطن فيها ونهل من علمائها، وساقني البحث إلى أنَّ انتشارهم لا يتجاوز ستَّ ولايات منها، فابتدأتُ بالعاصمة وهي طشقند ثم الولايات الواقعة غربها، وهي سمرقند وقشقنداريا وبخارى وخوارزم، ثم ولاية فرغانة الواقعة شرق العاصمة. والمبحث الثاني قمت فيه بدراسة تحليلية للمؤلفات هؤلاء الأصوليين فعملتُ على حصرها وبيَّنتُ في جداول المطبوع منها والمخطوط وكذا المفقود، ثم ذكرتُ أنواعها من حيث الانتماء المذهبي وطريقة التأليف، ثم تعرَّضتُ لمكانة هذه المؤلفات ومؤلفيها. وختمتُ البحث بأهم النتائج. ولم أقف على بحث أو مقال يُفرد جهود علماء أوزبكستان في علم أصول الفقه بالدراسة. والله أسأل الإعانة والتوفيق والسداد.

المبحث الأول: تراجم الأصوليين في أوزبكستان

وسوف أتناول تراجم الأصوليين في أوزبكستان ما بين القرنين الرابع والعاشر الهجريين، بحسب كل ولاية، وذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول: علماء ولاية طشقند

من علماء ولاية طشقند -شاش قديماً- الذين أسهموا في علم أصول الفقه:

1- أبو يعقوب الشاشي (325هـ- 937م)

إسحاق بن إبراهيم، منسوب إلى شاش وإلى سمرقند، شيخ أصحاب أبي حنيفة وعالمهم في زمانه، وبرع في الأصول، قَدِمَ مصر وولي قضاء بعض أعمالها⁽⁵⁾، من مصنَّفاتِه: كتاب "أصول الشاشي"⁽⁶⁾.

2- أبو علي الشاشي (344هـ- 955 م)

أحمد بن محمد بن إسحاق، نظام الدِّين، سكن بغداد، ودرَّس بها، وتفقه على أبي الحسن الكرخي (340هـ) ثم جعل التدريس له حين أصابه الفالج، وحكي عنه أنه قال: ما جاءنا أحفظ من أبي علي الشاشي، من مصنَّفاتِه: كتاب "أصول الشاشي"⁽⁷⁾.

3- أبو بكر الشاشي (365هـ- 976م)

محمد بن علي بن إسماعيل، يُلقَّب بـ "القفال الكبير"، كان إمام عصره بما وراء النهر، وكان فقيهاً محدِّثاً لغويّاً شاعراً، وإماماً في أصول الفقه، وآراؤه واختياراته الأصولية مبنوثة في كتب الأصول⁽⁸⁾، حتى قال الحاكم النيسابوري: "كان أعلم ما وراء النهر بالأصول"⁽⁹⁾، وقد كان قائلاً بالاعتزال في أوَّل أمره، ثم رجع إلى مذهب الأشعري⁽¹⁰⁾. له مصنَّفات كثيرة ليس لأحد مثلها، عاش (74) سنة، وتوفي في مدينة الشاش، من مصنَّفاتِه: شرح كتاب الرسالة للشافعي، وكتاب في أصول الفقه، و"محاسن الشريعة"⁽¹¹⁾.

4- الفارقي (507هـ- 1114م)

5- عبد القادر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (كراتشي: مير محمد كتب خانة)، 1/136-137. محمد عبد الحي اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تصحيح وتعليق: محمد بدر الدين (مصر: دار السعادة، 1324هـ)، 43-44. عبد الله المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين (مصر: مطبعة أنصار السنة المحمدية، 1366هـ/1947م)، 1/177.

6- إسماعيل البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 1/199.

7- القرشي، الجواهر المضية، 1/98-99. اللكنوي، الفوائد البهية، 31، 244.

8- مولود السريري، معجم الأصوليين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ/2002م)، 483.

9- شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1413هـ-1993م)، 26/345.

10- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو (مصر: هجر للطباعة والنشر، 1413هـ)، 3/201.

11- الذهبي، تاريخ الإسلام، 26/346. أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، 1970م)، 112. ابن كثير، طبقات الشافعيين، 300.

محمد بن أحمد بن الحسين، أبو بكر الشاشي، الملقَّب بفخر الإسلام، فقيه أصولي، مؤلَّف «المُسْتَظْهَرِيَّ»، عاش (78هـ) سنة، وُلِدَ في مدينة مِيَّافارقين وهي مدينة في ديار بكر، وتوفي ببغداد. "له مصنَّفات، واختياراته في مسائل أصول الفقه مبنوثة في كتب هذا الفن -أصول الفقه- وهي أشهر من أن يُمثَّل لها"⁽¹²⁾. وصنَّف أيضًا في الخلاف⁽¹³⁾.

المطلب الثاني: علماء ولاية سمرقند

من علماء ولاية سمرقند الذين أسهموا في علم أصول الفقه:

1- أبو منصور الماتريدي (333هـ-944م)

محمد بن محمد بن محمود، نسبته إلى ماتريد، ويقال: ماتريت وهي محلة بسمرقند، من كبار العلماء، إمام المتكلمين، كان يقال له: إمام الهدى، وله كتبٌ شتى وتصانيف جلييلة، تخرَّج بأبي نصر أحمد بن العباس العياضي (355هـ) تقريبًا، وتفقه عليه عبد الكريم جدَّ فخر الإسلام البزدوي (390هـ)، وغيره، توفي بسمرقند بعد وفاة أبي الحسن الأشعري بقليل، وقبره فيها. من مصنَّافته: "مأخذ الشرائع"، و"الجدل" كلاهما في الأصول⁽¹⁴⁾.

2- القاضي أبو زيد الدبوسي (430هـ-1039م)

عبيد الله وقيل: عبد الله بن عمر بن عيسى، منسوب إلى بلدة دَبُوسَة أو دَبُوسِيَّة في سمرقند، عالم ما وراء النهر، وكان من أذكى الأئمة، وأحد القضاة السبعة، توفي ببخارى، ولعلَّ هذا سبب نسبة الذهبي له إلى بخارى. من مصنَّافته: تقويم الأدلة⁽¹⁵⁾، وتأسيس النظر⁽¹⁶⁾.

3- الأئمنيدي (552هـ-1157م)

محمد بن عبد الحميد بن الحسن، علاء الدِّين أبو بكر السمرقندي، أبو الفتح، وأئمنند قرية من قرى سمرقند، وقد وُلِدَ فيها، روي عن ابن السَّمْعَانِيَّ قوله: لقيته بسمرقند، وهو من أعلام سمرقند البارعين، ومن فحول الفقهاء، فاضل مناظر من فرسان الكلام والجدل، فقد كان يعرف بِالْعَلَاءِ الْعَالِمِ، تفقه على الإمام الأشرف بن أبي الوضاح محمَّد، أحد الأئمة المشهورين في الفروع والأصول، قدِمَ بغداد حاجًّا سنة (552هـ)، فحدَّث بها عن عمر بن عبد العزيز بن مازة البخاري، وناظر وبرع وفاق أهلها، وتعلَّم عليه علماء عصره، وقيل: إنَّه تنسَّك وترك المناظرة⁽¹⁷⁾. من مصنَّافته: بذل النظر في أصول الفقه⁽¹⁸⁾.

4- علاء الدِّين السمرقندي (539هـ-1144م)

-
- 12- السريري، معجم الأصوليين، 415.
 13- أبو عمرو ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، تحقيق: محيي الدين علي نجيب (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1992م)، 90-1/85. الذهبي، تاريخ الإسلام، 167-35/165. محمد ابن نقطة، إكمال الإكمال، تحقيق: عبد القيوم عبد ريب النبي (مكة: جامعة أم القرى، 1410هـ)، 3/487-488، 2/195.
 14- القرشي، الجواهر المضية، 130-2/131. اللكنوي، الفوائد البهية، 195.
 15- الذهبي، تاريخ الإسلام، 290-29/289. القرشي، الجواهر المضية، 1/339. اللكنوي، الفوائد البهية، 109.
 16- حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/334. محمود توفيق العواطي، "القسم الدراسي"، الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع (عمان: وزارة الأوقاف، 1420هـ/1999م)، 101-102.
 17- الذهبي، تاريخ الإسلام، 98-38/97. القرشي، الجواهر المضية، 2/74.
 18- خير الدين الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، 2002م)، 6/187. البغدادى، هدية العارفين، 2/92.

محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر، من أهل سمرقند، الفقيه الأصولي، شمس النظر، وصاحب تحفة الفقهاء، فاضل، جليل القدر، أستاذ الكاساني (587هـ) صاحب بدائع الصنائع، تفقه على أبي اليسر البزدوي، وكذا أخوه فخر الإسلام البزدوي، نزيل بخارى وتوفي فيها، وأقام مدة في حلب⁽¹⁹⁾. من مصنّفاته: ميزان الأصول في نتائج العقول⁽²⁰⁾، واللُّبَاب في الأصول⁽²¹⁾.

5- العَمِيدِيّ السمرقندي (615هـ-1218م)

محمد بن محمد بن محمد، أبو حامد، المنعوت بركن الدّين، فقيه أصولي، ميّز في الخلاف والنظر، وهو أحد الأربعة الذين اشتغلوا فيه على الشيخ رضي الدّين النيسابوري، توفي ببخارى. من مصنّفاته: الإرشاد في علم الخلاف والجدل، والنفائس في الجدل⁽²²⁾.

6- ركن الدّين السمرقندي (701هـ-1302م)

عبد الله (عبيد الله) بن محمد بن عبد العزيز، الملقّب بركن الدّين، شيخ سمرقند، ومدرس الظاهرية، ومُنَّ قرأ عليه الأصول يحيى بن سليمان بن علي الرومي الأزربجاني الفقيه (728هـ)⁽²³⁾. من مصنّفاته: جامع الأصول⁽²⁴⁾.

المطلب الثالث: علماء ولاية قشقداريا

من علماء ولاية قشقداريا -وعاصمتها نَسَف- الذين أسهموا في علم أصول الفقه:

1- فخر الإسلام البزْدَوِيّ (482هـ-1089م)

علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزْدَوِيّ النَّسْفِيّ، أبو الحسن. وبزدة قلعة حصينة على سِنَّة فراسخ من نسف. الإمام الكبير وأستاذ الأئمة بما وراء النهر، إمام الدنيا في الفروع والأصول، وله تصانيف كثيرة معتبرة⁽²⁵⁾، عاش (82) سنة، سكن سمرقند ودرّس فيها، ودُفِنَ بها. من مصنّفاته: كتاب أصول البزدوي⁽²⁶⁾، وشرح كتاب "تقويم الأدلة للدبوسي"⁽²⁷⁾، وقد أخبر علاء الدّين البخاري أنّ للبزدوي كتاباً في أصول الفقه أكبر من "أصول البزدوي"⁽²⁸⁾.

2- أبو اليسر البزدوي (493هـ-1100م)

محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي النَّسْفِيّ، أبو اليسر، صدر الإسلام، أخو فخر الإسلام البزدوي، إمام برع في العلوم فروعاً وأصولاً، أملى ببخارى الكثير ودرّس الفقه، ووَلِيَ القضاء بسمرقند، وكان من فحول المناظرين، ترد الوفود إليه من الآفاق، وملاً المشرق والمغرب بتصانيفه الميسرة في الأصول والفروع؛ ولهذا لُقِّبَ بـ "أبو اليسر"، وأخوه بـ "أبو العسر" لعسر عباراته، ينقل الأصوليون الأحناف عنه،

19- عبد الكريم السمعاني، التّحبير في المعجم الكبير، تحقيق: منيرة ناجي سالم (بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، 1395هـ-1975م)، 84/2-85. اللكنوي، الفوائد البهية، 158. الزركلي، الأعلام، 317/5-318. محمد زكي عبد البر، "مقدمة المحقق"، ميزان الأصول في نتائج العقول (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، 1404هـ-1984م)، 28.

20- حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/1916. القرشي، الجواهر المضية، 2/30.

21- قاسم بن فُطْلُوبغا، تاج التراجم، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف (دمشق: دار القلم، 1413هـ-1992م)، 252.

22- الذهبي، سير أعلام النبلاء، 76/22-77. القرشي، الجواهر المضية، 128/2. الزركلي، الأعلام، 7/27. عمر كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 11/287.

23- القرشي، الجواهر المضية، 213/2. الطيب بالخرمة، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، غني به: بو جمعة مكري وخالد زواري (جدة: دار المنهاج، 1428هـ-2008م)، 6/7.

24- البغدادي، هدية العارفين، 1/463.

25- عبد الكريم السمعاني، الأنساب، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي وغيره (حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1382هـ-1962م)، 2/201. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومجموعة (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ/1985م)، 603-18/602.

26- ابن فُطْلُوبغا، تاج التراجم، 206. القرشي، الجواهر المضية، 372/1. اللكنوي، الفوائد البهية، 124.

27- حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/467. البغدادي، هدية العارفين، 1/693.

28- عبد العزيز علاء الدين البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (دار الكتاب الإسلامي)، 1/18.

كعبد العلي الأنصاري (1225هـ) في كتابه "فوائح الرحموت" في أصول الفقه⁽²⁹⁾، عاش (72) سنة، وتوفي ببخارى⁽³⁰⁾. من مصنفاته: "معرفة الحجج الشرعية" في أصول الفقه⁽³¹⁾.

3- القاضي عبد العزيز النسفي (533هـ-1138م)

عبد العزيز بن عثمان بن إبراهيم، برع في علم النظر، تفقه ببخارى حتى صار إمام الدنيا فيها، وولي القضاء فيها، وكان محمود السيرة، تفقه على برهان الدين الكبير عبد العزيز بن مازة تلميذ السرخسي. زار عدة مدن، منها نيسابور ومرو وبغداد، وتوفي في بخارى. من مصنفاته: كفاية الفحول في علم الأصول، وهو مجلد واحد، والمنقذ من الزلل في مسائل الجدل⁽³²⁾.

4- نجم الدين النسفي (537هـ-1142م)

عمر بن محمد بن أحمد، أبو حفص، منسوب إلى نسف وإلى سمرقند، كان إماماً فاضلاً أصولياً متكلياً مفسيراً محدثاً فقيهاً حافظاً نحوياً أديباً، أخذ الفقه عن أبي اليسر البزدوي، عاش (75) سنة، وولد بنسف، وتوفي بسمرقند⁽³³⁾. من مصنفاته: شرح أصول الكرخي⁽³⁴⁾، وكتاب "تحصيل أصول الفقه وتفصيل المقالات فيها على الوجه".

5- برهان الدين النسفي (687هـ-1289م)

محمد بن محمد بن محمد، أبو الفضل، الملقب بالبرهان النسفي، عالم بالتفسير والفقه والأصول والكلام، سكن بغداد وتوفي بها، وقيل غير ذلك⁽³⁵⁾. من مصنفاته: الفصول في علم الجدل، وشرح الفصول، ومنشأ النظر في علم الخلاف، وشرح منشأ النظر⁽³⁶⁾.

6- حافظ الدين النسفي (710هـ-1310م)

عبد الله بن أحمد بن محمود، أبو البركات، منسوب إلى نسف، وهو من أهل إندج⁽³⁷⁾، وهي قرية من قرى سمرقند⁽³⁸⁾، أحد الزهاد المتأخرين، كان إماماً كاملاً عديم النظير في زمانه، رأساً في الفقه والأصول، بارعاً في الحديث ومعانيه، والعربية واللغة، صاحب التصانيف المفيدة في الفقه والأصول، تفقه على محمد بن عبد الستار الكردي، وعلى الزائشي، دخل بغداد في نفس السنة التي توفي فيها؛ ولهذا قيل: إنه توفي فيها، وقيل: توفي في بلدة إندج ودفن فيها⁽³⁹⁾. من مصنفاته: "المنار" في أصول الفقه، وكشف الأسرار شرح المنار، و"العطف على الكشف" مختصر نافع في شرح المنار، وشرحان على المنتخب الحسامي⁽⁴⁰⁾.

المطلب الرابع: علماء ولاية بخارى

من علماء ولاية بخارى الذين أسهموا في علم أصول الفقه:

- 29- السري، معجم الأصوليين، 506.
- 30- الذهبي، سير أعلام النبلاء، 19/49. القرشي، الجواهر المضية، 2/270. اللكنوي، الفوائد البهية، 188.
- 31- علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم "المخطوطات والمطبوعات" (قيصري: دار العقبة، 1422هـ-2001م)، 5/3086.
- 32- الذهبي، تاريخ الإسلام، 36/325. القرشي، الجواهر المضية، 320-1/319. اللكنوي، الفوائد البهية، 98.
- 33- القرشي، الجواهر المضية، 395-1/394. اللكنوي، الفوائد البهية، 149-150.
- 34- قره بلوط - قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم، 2292-3/2293.
- 35- القرشي، الجواهر المضية، 2/127. اللكنوي، الفوائد البهية، 194. كحالة، معجم المؤلفين، 11/297.
- 36- حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/1861. الزركلي، الأعلام، 7/31. البغدادي، هدية العارفين، 2/136.
- 37- الزركلي، الأعلام، 4/67.
- 38- محمد بن طاهر الفيسراني، الأنساب المتنفة في الخط المتماثلة في النقط والضبط، تحقيق: دي يونج (هولندا: دار بريل، 1282هـ-1865م)، 174.
- 39- القرشي، الجواهر المضية، 271-1/270. أحمد الأدنه وي، طبقات المفسرين، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي (السعودية: مكتبة العلوم والحكم، 1417هـ-1997م)، 263. اللكنوي، الفوائد البهية، 101-102.
- 40- مصطفى حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط (إسطنبول: مكتبة إرسيك، 2010م)، 2/203. اللكنوي، الفوائد البهية، 102.

1- الحليمي (403هـ-1012م)

الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم، أبو عبد الله، نسبه إلى جده حليم المذكور، وهو منسوب كذلك إلى محل إقامته وهو بخارى، الفقيه المحدث القاضي، قديم نيسابور وحديث فيها، عاش (65) سنة، وُلِدَ بيجران ومُحِلَّ إلى بخارى، وقيل: وُلِدَ ببخارى⁽⁴¹⁾. له آراء أصولية منها: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لا يدخل في الخطاب العام الشامل بنحو: يا أيُّها الناس، ويا أيُّها الذين آمنوا، إلا إذا خلا من الأمر للنبي -صلى الله عليه وسلم- بتبليغه، كقوله: قل يا أيُّها الناس، وقد ردَّ هذا القول إمام الحرمين⁽⁴²⁾.

2- السرخسي (490هـ-1097م)

محمد بن أحمد بن أبي سهل، أبو بكر، السرخسي أو السرخسي، وهي نسبة إلى مدينة سرخس من بلاد خراسان، وقد أقام في بخارى وفرغانة، ففي بخارى لازم شيخه شمس الأئمة عبد العزيز الحلواني، وهو من أهل بخارى، الذي تفقه عليه وتخرَّج به وانتفع، حتى لُقِّب بلقبه بـ "شمس الأئمة"⁽⁴³⁾، وصار أنظر أهل زمانه، وأحد الفحول والأئمة الكبار أصحاب الفنون، فقد كان إماماً علامة حجة متكلماً فقيهاً أصولياً مناظراً، أخذ في التصنيف، وناظر الأقران فظهر اسمه وشاع خبره، وصار له تلاميذ من عدة مدن في أوزبكستان، كمحمد بن علي النوجابادي البخاري (533هـ) تقريباً، ومحمود البوزجندى الفرغاني السمرقندي (514هـ)، وعبد العزيز بن مازة البخاري، ومسعود الكشاني السمرقندي (520هـ)، ومحمد الحصري البخاري (500هـ)، وبكر الزرنجى البخاري (512هـ)، وعثمان البيكندى البخاري (552هـ)، وغيرهم. من مصنَّفاتِه: كتاب في أصول الفقه مشهور بـ "أصول السرخسي"⁽⁴⁴⁾.

3- الصدر الشهيد (536هـ-1141م)

عمر بن عبد العزيز بن مازة، برهان الأئمة، أبو محمد حسام الدين، منسوب إلى بخارى، وقد استوطن سمرقند وعمل فيها مُدرِّساً⁽⁴⁵⁾، إمام الفروع والأصول، المبرز في المعقول والمنقول، كان من كبار الأئمة وأعيان الفقهاء، وله اليد الطولى في الخلاف والمذهب، تفقه على أبيه برهان الدين الكبير عبد العزيز، عاش (53) سنة، ومات شهيداً بعد وقعة قطوان بسمرقند، ونُقِلَ جسده إلى بخارى⁽⁴⁶⁾. من مصنَّفاتِه: مصنف في أصول الفقه⁽⁴⁷⁾.

4- صدر الشريعة الأكبر (630هـ-1233م) تقريباً

أحمد بن عبيد الله بن إبراهيم، شمس الدين المخبوي، صدر الشريعة الأكبر، أو الأول، يُنسب إلى بخارى، من كبار العلماء، وله قدرة كاملة في الأصول والفروع، أخذ عن أبيه عبيد الله، وتفقه عليه ابنه محمود، وغيره. من مصنَّفاتِه: تلقيح العقول في الفروع، أو في فروع النقول والأصول⁽⁴⁸⁾.

5- النوجابادي (668هـ-1270م)

41- أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، المحقق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1900م)، 137/2-138. ابن كثير، طبقات الشافعيين، 350.

42- السري، معجم الأصوليين، 186.

43- "نسبة إلى عمل الحلواء وأثبت السمعاني النون فيه بعد الألف وهو غير صحيح إلا أنه تبع ما اشتهر به". ابن نقطة، إكمال الإكمال، 2/355.

44- القرشي، الجواهر المضية، 2/28. اللكنوي، الفوائد البهية، 157-158. كحالة، معجم المؤلفين، 8/267.

45- السري، معجم الأصوليين، 382.

46- الذهبي، سير أعلام النبلاء، 20/97. القرشي، الجواهر المضية، 1/391. اللكنوي، الفوائد البهية، 149.

47- حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/81.

48- اللكنوي، الفوائد البهية، 25. البغدادي، هدية العارفين، 1/95.

محمد بن عمر بن محمد المظفر، ظهير الدّين، من أهل بخارى، والنّوجاباذي نسبة إلى نوجاباذ قرية من قرأها، تفقّه على محمد بن عبد الستار الكردي ببخارى، وعلى الأخصيكني، واشتغل عليه ابن الساعاتي (694هـ) صاحب كتاب "بديع النظام" في الأصول، زار دمشق، واستقر ببغداد إمامًا للمستنصرية، عاش (52) سنة. من مصنّفاته: كشف الأسرار في أصول الفقه⁽⁴⁹⁾.

6- الرّامشي (667هـ-1268م)

علي بن محمد بن علي الضرير الرّامشي، نجم العلماء، الملقّب بحميد الملة والدّين، منسوب إلى بخارى، ورأى قرية فيها⁽⁵⁰⁾، كان إمامًا كبيرًا فقيهاً أصولياً محدثاً مفسّراً جدلياً كلامياً حافظاً متقناً، انتهت إليه رئاسة العلم بما وراء النهر، وذاع صيته، تفقّه على محمد بن عبد الستار الكردي، وسمع من جمال الدّين المحبوبي أبي صدر الشريعة الأكبر (630هـ)، وله تصانيف كثيرة ونفيسة⁽⁵¹⁾. من مصنّفاته: شرح أصول البزدوي في أصول الفقه⁽⁵²⁾.

7- السّغناقي (714هـ-1314م)

الحسين بن علي بن الحجاج، الملقّب بحسام الدّين، السّغناقي أو الصّغناقي⁽⁵³⁾، والسّغناق، بالضمّ: قرية من أعمال بخارى⁽⁵⁴⁾، وقيل: سغناق بالكسر، وهي بلدة في تركستان⁽⁵⁵⁾، والأوّل تؤكده الشواهد، فقد درس وتفقّه في بخارى، على الإمام حافظ الدّين الكبير البخاري (693هـ)، وفوّض إليه الفتوى وهو شاب، وعلى الإمام فخر الدّين الميمرغي عمّ علاء الدّين البخاري، وأملى كتابه شرح المنتخب على طلابه مرتين، الأولى في "كلاّباز" في بخارى، سنة (692هـ)، والثانية في خوارزم سنة (693هـ)⁽⁵⁶⁾، وهو الإمام الفقيه الحنفي الأصولي الجدلي النحوي، دخل بغداد ودرّس بها بمشهد الإمام أبي حنيفة، ثم زار دمشق، وتوفي في حلب. من مصنّفاته: الكافي شرح أصول البزدوي، وشرح المنتخب الحسامي⁽⁵⁷⁾.

8- علاء الدّين البخاري (730هـ-1330م)

عبد العزيز بن أحمد بن محمد، الإمام البحر في الفقه والأصول، من علماء الأصول البارزين، تفقّه على عمه فخر الدّين الميمرغي البخاري، وكذا على حافظ الدّين الكبير البخاري، تلميذ محمد بن عبد الستار الكردي. من مصنّفاته: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، وشرح المنتخب الحسامي⁽⁵⁸⁾.

9- صدر الشريعة الأصغر (747هـ-1346م)

عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة محمود بن صدر الشريعة أحمد بن جمال الدّين عبيد الله المخبّوي، شيخ الفروع والأصول، عالم المعقول والمنقول، فقيه أصولي خلافي جدلي محدث مفسّر نحوي لغوي أديب نظار متكلم منطقي، أخذ العلم عن جدّه الإمام تاج الشريعة محمود، مرّقه في شرع آباء ببخارى. من مصنّفاته: "متن التنقيح" في الأصول، والتوضيح في حل غوامض التنقيح⁽⁵⁹⁾.

10- الكاكي البخاري (749هـ-1348م)

- 49- القرشي، الجواهر المضية، 2/353. الزركلي، الأعلام، 6/313.
- 50- علي بن الأثير، اللباب في تهذيب الأنساب (بيروت: دار صادر)، 2/9.
- 51- القرشي، الجواهر المضية، 1/373. اللكنوي، الفوائد البهية، 125.
- 52- البغدادي، هدية العارفين، 1/711.
- 53- ابن فطّوبغا، تاج التراجم، 160. كحالة، معجم المؤلفين، 4/28.
- 54- محمد الرّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة (الكويت: دار الهداية، 1965)، 25/450.
- 55- اللكنوي، الفوائد البهية، 62. الزركلي، الأعلام، 2/247.
- 56- أحمد محمد حمود اليماني، دراسة وتحقيق كتاب الوافي في أصول الفقه (مكة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، أطروحة دكتوراه، 1997م)، 1/92.
- 57- القرشي، الجواهر المضية، 1/213-214. اللكنوي، الفوائد البهية، 62. الزركلي، الأعلام، 2/247.
- 58- القرشي، الجواهر المضية، 317/1-318. اللكنوي، الفوائد البهية، 94-95، 188.
- 59- اللكنوي، الفوائد البهية، 109-110.

محمد بن محمد بن أحمد، الحُجَنْدِي السِّنْجَارِي، المعروف بقوام الدِّين، منسوب إلى محل الإقامة وهو بخارى، فقيه أصولي حنفي، أخذ الفقه والأصول على يد الشُّعْنَقِيّ، وكذا على علاء الدِّين البخاري في ترمذ، ثم قدم القاهرة، فأقام بها بجامع ماردین، يؤم ويفتي ويدرس إلى أن مات⁽⁶⁰⁾. من مصنّفاتِه: شرح أصول البيهقي، وشرح المنار للنسفي⁽⁶¹⁾.

11- محمد البخاري (822هـ-1420م)

محمد بن محمد بن محمود الحافظي، المعروف بخواجه بارسا، من أهل بخارى جاور بمكة، فقيه عالم بالتفسير، حصل الفروع والأصول، وبرع في المعقول والمنقول، عاش (76) سنة، وتوفي بمكة أو بالمدينة. من مصنّفاتِه: الفصول الستة في أصول الفقه⁽⁶²⁾.

12- أمير باد شاه (972هـ-1565م)

محمد أمين بن محمود، منسوب إلى أهل بخارى، وكان نزيلاً بمكة، فقيه أصولي محقق. من مصنّفاتِه: تيسير التحرير⁽⁶³⁾.

المطلب الخامس: علماء ولاية خوارزم

من علماء ولاية خوارزم الذين أسهموا في علم أصول الفقه:

1- ابن أبي القاضي (346هـ-952م)

محمد بن سعيد بن محمد بن عبد الله بن أبي القاضي، أبو أحمد، منسوب إلى خوارزم، فقيه أصولي مؤرخ، إمام كبير، أحد مفاخر خوارزم، كان عارفاً بمذاهب علماء السلف والخلف أصولاً وفروعاً، أُقبل على التدريس والتذكير والتصنيف في أنواع العلوم. خرج إلى الحج سنة (342هـ) فجاور بمكة مدة، ثم انصرف إلى بغداد فَمَالَ الخلق إليه واجتمعوا عليه، وصنّف بها كتاب العُمد، وسألوه المَقَامَ بها فأبى إلا الرجوع إلى وطنه، فرجع إلى خوارزم واستقر بها إلى أن مات. من مصنّفاتِه: الهداية في أصول الفقه. وقد قيل: إنّه كتاب حسن نافع، كان علماء خوارزم يتداولونه ويتفتعون به⁽⁶⁴⁾.

2- أبو المفاخر الكَرْدَرِي (562هـ-1167م)

عبد الغفور بن نُقْمَان بن محمد، الملقّب بـ "تاج الدِّين"، و"شمس الأئمة"، وكردر قرية بخوارزم، إمام فقيه، تولى قضاء حلب لنور الدِّين محمود بن زنكي، وكان على غاية من الزهد، وله من التصانيف المفيدة في الفقه والأصول، توفي في حلب. من مصنّفاتِه: كتاب في أصول الفقه⁽⁶⁵⁾.

3- الخاصي (634هـ-1236م)

الموفق بن محمد بن الحسن بن أبي سعيد، أبو المؤيد الخاصي، الملقّب بـ "صدر الدِّين"، منسوب إلى خوارزم، وخاص قرية من قرى خوارزم، فقيه أصولي مناظر شاعر حسن الشّعر والإنشاء عالم بالخلافيات والأدب، عاش (55) سنة، وُلِدَ بـجرجانية خوارزم، ودخل بغداد سنة (625هـ)، وتوفي بمصر. من مصنّفاتِه: الفُصُول في علم الأصول⁽⁶⁶⁾.

4- الكَرْدَرِي (642هـ-1244م)

60- حاجي خليفة، سلم الوصول، 3/229. اللكنوي، الفوائد البهية، 186.
61- الزركلي، الأعلام، 7/36. كحالة، معجم المؤلفين، 11/182.
62- اللكنوي، الفوائد البهية، 199. الزركلي، الأعلام، 7/44-45.
63- حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/358. الزركلي، الأعلام، 6/41. البغدادي، هدية العارفين، 2/249.
64- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 164/3-165. تقي الدين ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان (بيروت: عالم الكتب، 1407هـ)، 1/132. كحالة، معجم المؤلفين، 10/37.
65- القرشي، الجواهر المضية، 323-1/322. اللكنوي، الفوائد البهية، 98. حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/81.
66- القرشي، الجواهر المضية، 2/188. الزركلي، الأعلام، 7/333. البغدادي، هدية العارفين، 2/483.

محمد بن عبد الستار بن محمد، العَمَادِيّ الكَزْدَرِيّ البرانيقي، أبو الوجد، المنعوت بـ"شمس الدّين"، من أهل برانيق قسبة من قصبات كردر من أعمال جرجانية خوارزم، أستاذ الأئمّة على الإطلاق، والموفود عليه من الآفاق، برع في معرفة المذاهب، وأحيا علم أصول الفقه بعد اندراسه من زمن الدّبوسي. قرأ بخوارزم مصنّف "شرح المقامات"، وتفقه بسمرقند وبخارى، وتفقه عليه خلق، ورحل إليه إلى بخارى جماعة منهم: حافظ الدّين الكبير البخاري، وفخر الدّين المامرغي عم علاء الدّين البخاري، وغيرهما، عاش (83) سنة، وتوفي ببخارى⁽⁶⁷⁾. من مصنّفاته: شرح المنتخب الحسامي للأخسيكني⁽⁶⁸⁾.

5- جلال الدّين الحَبَازِي (691هـ-1292م)

عمر بن محمد بن عمر، أبو محمد، الحُجَنْدِيّ، منسوب إلى أصله إلى حُجَنْدَة، وهي بلدة من بلاد ما وراء النهر، أحد المشايخ الكبار، وعلماء الأصول، كان زاهداً، عابداً، متنسكاً، صنّف في الفقه والأصول، واشتغل ودرّس بخوارزم، وأخذ عن علاء الدّين البخاري، ثم قدم بغداد وأعاد بالتظامية فيها، ودرّس بالعزّيّة بدمشق، ثم حج وجاور سنة، ثم ردّ إلى دمشق ودرّس بالحائوثيّة إلى أن توفي، ودُفن بمقابر الصّوفيّة، عاش (62) سنة. من مصنّفاته: المغني في أصول الفقه⁽⁶⁹⁾.

6- العَزْمِينِي (658هـ-1260م)

مختار بن محمود بن محمد الزاهدي، نجم الدّين أبو الرجاء، منسوب إلى عَزْمِينَة، وهي من قصبات خوارزم، فقيه أصولي فرضي، من كبار الأئمّة وأعيان الفقهاء، كان عالماً كاملاً، له اليد الباسطة في الخلاف، والباع الطويل في الكلام والمناظرة، وله التصانيف المشهورة المقبولة، رحل إلى بغداد، وناظر الأئمّة والفضلاء، ثم بلغ الروم وتوطن بها مدّة ودارس الفقهاء، وتوفي ببُجْرَجَانِيَّة خوارزم. من مصنّفاته: "المجتبى" و"الصفوة" وكلاهما في أصول الفقه⁽⁷⁰⁾.

7- القَاآيِي (775هـ-1373م)

منصور بن أحمد مؤيد، أبو محمد، خوارزمي الأصل، فقيه أصولي، سكن مكة وتوفي فيها. من مصنّفاته: شرح معنى الحَبَازِي، وحاشية على شرح المنتخب الحسامي للنوري⁽⁷¹⁾.

المطلب السادس: علماء ولاية فرغانة

من علماء ولاية فرغانة الذين أسهموا في علم أصول الفقه:

1- اللَامِشِي (بعد 539هـ-1144م)

محمود بن زيد، أبو الثناء، واللامشي نسبة إلى لامش قرية من قرى فرغانة، الشيخ الإمام. من مصنّفاته: كتاب اللَامِشِي في أصول الفقه⁽⁷²⁾.

2- الأَخْسِيكْنِي (644هـ-1247م)

67- الذهبي، تاريخ الإسلام، 138/47-139. القرشي، الجواهر المضية، 2/82. حاجي خليفة، سلم الوصول، 3/174.

68- ابن فُطُولُبغا، تاج التراجم، 267-268. كحالة، معجم المؤلفين، 10/167.

69- الذهبي، تاريخ الإسلام، 115/52-116. إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1408هـ-1988م)، 340-390/13. القرشي، الجواهر المضية، 1/398. اللكنوي، الفوائد البهية، 151.

70- الذهبي، تاريخ الإسلام، 370/48-371. حاجي خليفة، كشف الظنون، 1592، 2/1080. اللكنوي، الفوائد البهية، 212-213.

71- اللكنوي، الفوائد البهية، 215-216. الزركلي، الأعلام، 7/297. إسماعيل البغدادي، إيضاح المكنون في النديل على كشف الظنون، تصحيح: محمد شرف الدين بالتقاييا (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 4/569.

72- القرشي، الجواهر المضية، 157/2. حاجي خليفة، سلم الوصول، 3/311، 5/263. عبد المجيد تركي، "مقدمة المحقق"، أصول الفقه للامشي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995م)، 9.

محمد بن محمد بن عمر، حسام الدّين، أبو عبد الله، نسبته إلى أَحْسِينِ كَث بلدة من بلاد فرغانة⁽⁷³⁾، كان شيخًا فاضلاً، وإمامًا في الفروع والأصول، دُفِنَ بمقبرة القضاة السبعة ببخارى. من مصنّفاته: المنتخب في أصول المذهب، المعروف بالمنتخب الحسامي، نسبة إلى لقبه "حسام الدّين"⁽⁷⁴⁾.

المبحث الثاني: دراسة مؤلفات الأصوليين في أوزبكستان

إنّ الوقوف على إسهامات علماء أوزبكستان في التّصنيف والتّأليف في علم أصول الفقه وأثرهم فيه، يتطلّب دراسة تحليلية لتراجم الأصوليين التي تناولناها في المبحث السابق، فيما يتعلّق بمصنّفاتهم في الأصول، وذلك بحصرها وبيان أنواعها ومكائنها وأثرها على مسار التدوين في هذا الفن، مُضمّنة في ثلاثة مطالب، وهي على النحو الآتي:

المطلب الأول: حصر مؤلفات علماء أوزبكستان في أصول الفقه

من خلال تراجم الأصوليين السابقة نلاحظ أنّ علماء أوزبكستان - ما بين القرنين الرابع والعاشر الهجريين - قد أسهموا في تأليف الكثير من الكتب في أصول الفقه، وما ارتبط بعلم النظر من الجدل والخلاف، وهذه الكتب منها الموجود إلى وقتنا الحاضر، ومنها المفقود، وما وُجِدَ منها اليوم بعضه أكثر انتشارًا وتداولًا وشهرةً من بعض، عند العلماء وطلبة العلم على مرّ القرون؛ ولهذا سوف أقسمها إلى ثلاثة أقسام على النحو الآتي:

1- المؤلفات الأكثر انتشارًا وشهرة.

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	الحالة	الولاية	الوفاة	القرن
1.	أصول الشاشي	أبو علي الشاشي	مطبوع	طشقند	344هـ	4
2.	تقويم الأدلة	أبو زيد الدّبوسي	مطبوع	سمرقند	430هـ	5
3.	أصول البزدوي	فخر الإسلام البزدي	مطبوع	قشقداريا	482هـ	5
4.	أصول السرخسي	السرخسي	مطبوع	بخارى	490هـ	5
5.	ميزان الأصول في نتائج العقول	علاء الدّين السمرقندي	مطبوع	سمرقند	539هـ	6
6.	المنتخب الحسامي	حسام الدّين الأحْسِينِ كَثي	مطبوع	فرغانة	644هـ	7
7.	كتاب "المنار"	حافظ الدّين النسفي	مطبوع	قشقداريا	710هـ	8
8.	كشف الأسرار	علاء الدّين البخاري	مطبوع	بخارى	730هـ	8
9.	متن التنقيح	صدر الشريعة الأصغر	مطبوع	بخارى	747هـ	8

73- السمعاني، الأنساب، 1/132.

74- القرشي، الجواهر المضية، 2/120. اللكنوي، الفوائد البهية، 188. الزركلي، الأعلام، 7/28. البغدادي، هدية العارفين، 2/123.

10.	التوضيح في حل غوامض التنقيح	صدر الشريعة الأصغر	مطبوع	بخارى	747هـ	8
-----	-----------------------------	--------------------	-------	-------	-------	---

- وبعد هذا الإجمال للمصنّفات في الجدول السابق، سوف أُعَرِّجُ عليها، كلٌّ بحسب وروده فيه:

1- أصول الشاشي المشهور، وهو نفسه "كتاب الخمسين" الذي نسبته إليه البغدادي (1399هـ)⁽⁷⁵⁾، والسبب في تسميته بالخمسين أنّ مؤلّفه أمّه وهو في هذه البيّن⁽⁷⁶⁾. وهذا الكتاب قد تلقّاه العلماء بالقبول، وتناولوه بالدراسة والشرح، لا سيّما في بلاد الهند وباكستان، وأفغانستان، وآسيا الوسطى، وما جاورها من البلدان، فهو من أهم المختصرات في أصول الحنفية⁽⁷⁷⁾، وقد طُبِعَ بتأليف أبي علي الشاشي (344هـ) مع عمدة الحواشي للكنكوهي، ضبطه وصحّحه: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية- بيروت، سنة 1424هـ-2003م. وقد اعتُرِضَ على نسبة الكتاب إلى أبي علي الشاشي، وأنّ الكتاب لشاشي آخر وهو نظام الدّين من علماء القرن السابع الهجري، وقد نسبته إلى نظام الدّين محمد الندوي بطبعة دار الغرب الإسلامي سنة (2000م). ولكتاب أصول الشاشي شروحٌ عدة، لا تقل عن سبعة شروح⁽⁷⁸⁾.

2- "تقويم الأدلة"، وكتاب "الأسرار في الأصول والفروع"⁽⁷⁹⁾، نفسه⁽⁸⁰⁾؛ ولهذا قيل في اسمه "الأسرار وتقويم الأدلة"⁽⁸¹⁾، وقد قال فيه اللكنوي (1304هـ): "وأجلُّ تصانيفه الأسرار"⁽⁸²⁾، وقد أكثر التّقلُّ عنه علاء الدّين السمرقندي في كتابه ميزان الأصول⁽⁸³⁾، وشرحه فخر الإسلام البزدوي، وهو شرح حسن، اعتبره علماء الحنفية، واختصره محمد بن الحسين الحنفي (512هـ)⁽⁸⁴⁾.

3- "أصول البزدوي" المسمّى بـ "كنز الوصول إلى معرفة الوصول"، وهو كتاب معتمد مشهور، قال القرشي (775هـ): "وله في أصول الفقه كتاب كبير مشهور ومفيد"⁽⁸⁵⁾، وقال ابن قُطُوبغا (879هـ): "وكتابه في أصول الفقه مشهور"⁽⁸⁶⁾، وقال اللكنوي: "... وكتاب كبير في أصول الفقه مشهور بأصول البزدوي معتبر معتمد"⁽⁸⁷⁾. وقد قام ما لا يقل عن ستة من العلماء بشرحه شرحًا كاملاً، وبعضهم شرع في شرحه ولم يتمكن من إكماله، واكتفى البعض الآخر بالتعليق فقط، وقد خرّج أحاديثه ابن قُطُوبغا الحنفي⁽⁸⁸⁾. فكتاب البزدوي هذا: "... امتاز من بين الكتب المصنّفة في هذا الفن شرفاً وسموّاً، وحلّ محلّه مقام الثريا مجدداً وعلوّاً، ضمّن فيه أصول الشرع وأحكامه، وأدرج فيه ما به

75- البغدادي، هدية العارفين، 1/62.

76- اللكنوي، الفوائد البهية، 244.

77- محمد أكرم الندوي، "مقدمة المحقق"، أصول الشاشي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000م)، 5-6.

78- أحمد الضويحي، علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري - دراسة تاريخية استقرائية تحليلية (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1427هـ-2006م)، 1062-1066، 1083-1084. اللجنة العلمية في مكتبة البشري، "مقدمة التحقيق"، أصول الشاشي (كراتشي: مكتبة البشري، 1429هـ-2008م)، 5-6.

79- الذهبي، سير أعلام النبلاء، 17/521. حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/81.

80- العواطي، "القسم الدراسي"، 101-102.

81- القرشي، الجواهر المضية، 1/339.

82- اللكنوي، الفوائد البهية، 109.

83- عبد البر، "مقدمة المحقق"، 28.

84- حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/467.

85- القرشي، الجواهر المضية، 372/1.

86- ابن قُطُوبغا، تاج التراجم، 206.

87- اللكنوي، الفوائد البهية، 124.

88- حاجي خليفة، كشف الظنون، 81/1.

نظام الفقه وقوامه، وهو كتاب عجيب الصنعة، رائع الترتيب، صحيح الأسلوب، مليح التركيب، ليس في جودة تركيبه وحسن ترتيبه مزية، وليس وراء عبّادان قرّية⁽⁸⁹⁾.

4- أصول السرخسي، وهو من الكتب الأساسية في المذهب الحنفي كما سيأتي، وقد أملاه في السجن بخوارزم، إلى باب الشروط، ثم أُفْرَج عنه، فخرج إلى فرغانة، فأكمل بها إملأه⁽⁹⁰⁾. وقد كتبه بعد شرحه كتب صاحب أبي حنيفة، محمد بن الحسن، وغايته هو بيان الأصول التي قامت عليها الفروع، ليكون معيناً على فهمها، وأساساً لاستنباط الأحكام للحوادث الجديدة⁽⁹¹⁾.

5- ميزان الأصول في نتائج العقول، وهو من الكتب الرصينة في أسلوبها، وله ميزة الأسبقية في التأليف، ومُنَّ نقل عنه من الحنفية علاء الدين البخاري في كشف الأسرار؛ ولا عجب في ذلك فإنَّ علاء الدين السمرقندي تلميذ فخر الإسلام البردوي، ومُنَّ نقل عنه كذلك الفتازاني (792هـ) في التلويح على التوضيح، والفناري (834هـ) في فصول البدائع، وملا خسرو (885هـ) في مرقة الوصول وحاشيتها، والرهاوي (942هـ) في حاشية المنار، وأمير بادشاه في تيسير التحرير، ومن الشافعية الزركشي (794هـ) في البحر المحيط، ومن الحنابلة آل تيمية (652-728هـ) في المسودة⁽⁹²⁾.

6- المنتخب الحسامي، وهو مشهور عند العلماء، قال البغدادي: "المنتخب في أصول المذهب مشهور عند العلماء"⁽⁹³⁾، وقال اللكنوي: "وهو مختصر متداول معتبر عند الأصوليين"⁽⁹⁴⁾. وقال حاجي خليفة (1067هـ) عنه: "وهو محذوف الفضول، ومبين الفصول، متداخل النقوض والنظائر، منسرد اللآلئ والجواهر، فتهالك الناس في تعلمه، وتعليمه، مكّين في تحديده، وتنقيحه"⁽⁹⁵⁾. وقد شرحه جمع من الفقهاء⁽⁹⁶⁾، قال أحدهم في وصفه: "فاق سائر التصانيف المختصرة في هذا الفن، بحسن التهذيب، ولطف التشذيب، ومتانة التركيب، ورسالة الترتيب، فلذلك شاع فيما بين الأنام بُعداً وقرّباً، وذاع في بلاد الإسلام شرقاً وغرباً"⁽⁹⁷⁾.

7- مختصر "المنار"، أو "منار الأنوار" قال حاجي خليفة عنه: "هو متن متين جامع مختصر نافع، وهو فيما بين كتبه المبسوط، ومختصراته المبسوط، أكثرها تداولاً، وأقربها تناوُلًا. وهو مع صغر حجمه، ووجازة نظمه، بحر محيط بدرر الحقائق، وكثر أودع فيه نقود الدقائق. ومع هذا لا يخلو من نوع التعقيد، والحشو، والتطويل"⁽⁹⁸⁾. وقال السيرري: "حاصل القول: أنّ كتاب المنار هذا من أكثر الكتب الأصولية تداولاً وانتشاراً، وهو في ذلك مثل مختصر المنتهى لابن الحاجب، وجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، والورقات لإمام الحرمين الجويني، وأصول البردوي، ومنهاج الوصول للقاضي البيضاوي، وما شابهها من المؤلفات الأصولية التي ذاع صيتها، وانتشر ذكرها، وكثر الإقبال عليها"⁽⁹⁹⁾. واعتنى بشأنه جمعٌ غفيرٌ من العلماء بالشرح والتحشية والتحرير والاختصار⁽¹⁰⁰⁾.

89- علاء الدين البخاري، كشف الأسرار، 1/3.

90- حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/81.

91- محمد السرخسي، أصول السرخسي (بيروت: دار المعرفة)، 1/10.

92- عبد البر، "مقدمة المحقق"، ص 28. عبد الملك عبد الرحمن أسعد السعدي، ميزان الأصول في نتائج العقول دراسة وتحقيق وتعليق (مكة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، أطروحة دكتوراه، 1984م)، 68-69.

93- البغدادي، هدية العارفين، 2/123.

94- اللكنوي، الفوائد البهية، 188. الزركلي، الأعلام، 7/28.

95- حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/1848-1849.

96- اللكنوي، الفوائد البهية، 188. الزركلي، الأعلام، 7/28. حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/1848. ابن قُطُوبغا، تاج التراجم، 268.

97- صالح سعيد باقلاقل، التحقيق في أصول الفقه لعلاء الدين البخاري القسم الأول "دراسة وتحقيق" (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، قسم الدراسات العليا، أطروحة دكتوراه، 1406-1407هـ)، 6.

98- حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/1823.

99- السيرري، معجم الأصوليين، 301.

100- حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/1823-1827.

8- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، قال عنه حاجي خليفة بأنه: "أعظم الشروح، وأكثرها إفادة وبيانا"⁽¹⁰¹⁾. وأكد اللكنوي كلام حاجي خليفة بقوله: "قد طالعت شرحه لأصول البزدوي... وهو كما قال، فإنه مشتمل على فوائد خلت عنها الزبر المتداولة، ومتضمن لتحقيقات وتفريعات لا توجد في الشروح المتطاولة"⁽¹⁰²⁾.

10/9- متن التنقيح مع شرحه التوضيح، قال اللكنوي بأن مصنفه: "ألف في الأصول متناً لطيفاً سمّاه التنقيح، ثم صنّف شرحاً نفيساً سمّاه التوضيح"⁽¹⁰³⁾، فالتنقيح متن لطيف مشهور فيه تحقيقات بديعة، وتدقيقات غامضة منيعة، قلما توجد في الكتب، سالكا فيه مسلك الضبط، والإيجاز، وأما التوضيح فهو شرح لطيف مزوج، وهو مشتمل على تعريفات وترتيب أنيق، لم يسبقه إلى مثله أحد، فالتنقيح مع شرحه التوضيح كتاب شامل لخلاصة كلّ مبسوط⁽¹⁰⁴⁾. فصار عمدة العلماء، فالكافي الأفيحصاري (1025هـ) مثلاً في مصنفه سمت الوصول، حرّر فيه "متن المنار للنسفي" واختصره ورثه بزيادة التوضيح والتنقيح. وجمال الدين الخراطي (القرن الثامن الهجري) استفاد في كتابه اقتباس الأنوار في شرح المنار، من متن التنقيح، والمغني للخبازي، مع حواشيه، وفوائده المنتخبة، وبالغ في تحذيره⁽¹⁰⁵⁾. ولأهمية التوضيح فقد اعتنى به العلماء بالشرح والتحشية، ومن أعظم الشروح وأولها شرح التفتازاني الشافعي، الموسوم: بالتلويح، وقد اعتنى العلماء بشرح التفتازاني كذلك بالدرس، وعلّقوا عليه حواشي مفيدة⁽¹⁰⁶⁾.

2- بقية المؤلفات الموجودة:

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	الحالة	الولاية	الوفاة	القرن
1.	أصول الشاشي	أبو يعقوب الشاشي	طبع/مخطوط	طشقند	325هـ	4
2.	محاسن الشريعة	أبو بكر الشاشي	مطبوع	طشقند	365هـ	4
3.	تأسيس النظر	أبو زيد الدبوسي	مطبوع	سمرقند	430هـ	5
4.	معرفة الحجج الشرعية	أبو اليسر البزدوي	مطبوع	قشقداريا	493هـ	5
5.	مصنف في أصول الفقه	الصدر الشهيد	مخطوط	بخارى	536هـ	6
6.	شرح أصول الكرخي	نجم الدين النسفي	مطبوع	قشقداريا	537هـ	6
7.	تحصيل أصول الفقه	نجم الدين النسفي	محقق	قشقداريا	537هـ	6
8.	كتاب أصول الفقه	محمود اللامشي	مطبوع	فرغانة	---	6
9.	بذل النظر في الأصول	الأئمّندي	مطبوع	سمرقند	552هـ	6

101- حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/81.

102- اللكنوي، الفوائد البهية، 94-95.

103- اللكنوي، الفوائد البهية، 109-110.

104- سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح (مصر: مكتبة صبيح)، 1/2. حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/498.

105- حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/1823-1824.

106- حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/498.

6	533هـ	قشقداريا	مخطوط	عبد العزيز النسفي	المنقذ من الزلل في مسائل الجدل	10.
6	540هـ	سمرقند	مطبوع	علاء الدين السمرقندي	اللباب في الأصول	11.
6	615هـ	سمرقند	مخطوط	العميدي	الإرشاد في علم الخلاف والجدل	12.
6	615هـ	سمرقند	مخطوط	العميدي	النفايس في الجدل	13.
7	---	بخارى	محقق	صدر الشريعة الأكبر	تلقيح العقول	14.
7	666هـ	بخارى	مطبوع	الرامشي	شرح أصول البزدوي	15.
7	687هـ	قشقداريا	مطبوع	برهان الدين النسفي	الفصول في علم الجدل	16.
7	687هـ	قشقداريا	مطبوع	برهان الدين النسفي	شرح الفصول في علم الجدل	17.
7	687هـ	قشقداريا	محقق	برهان الدين النسفي	منشأ النظر في علم الخلاف	18.
7	687هـ	قشقداريا	مخطوط	برهان الدين النسفي	شرح منشأ النظر في علم الخلاف	19.
7	691هـ	خوارزم	مطبوع	جلال الدين الحنباري	المغني	20.
7	701هـ	سمرقند	مطبوع	ركن الدين السمرقندي	جامع الأصول	21.
7	710هـ	قشقداريا	مطبوع	حافظ الدين النسفي	كشف الأسرار شرح المنار	22.
7	710هـ	قشقداريا	مطبوع	حافظ الدين النسفي	الشرح المطول على المنتخب	23.
7	711هـ	بخارى	مطبوع	السُّغْناقِي	الكافي شرح أصول البزدوي	24.
7	711هـ	بخارى	مطبوع	السُّغْناقِي	شرح منتخب الحسامي	25.
8	730هـ	بخارى	مطبوع	علاء الدين البخاري	التحقيق	26.
8	749هـ	بخارى	محقق	الكافي	شرح أصول البزدوي	27.
8	749هـ	بخارى	مطبوع	الكافي	شرح المنار للنسفي	28.

29.	شرح مغنى الحنبازي	القاآني	محقق	خوارزم	775هـ	8
30.	الفصول الستة	محمد البخاري	مخطوط	بخارى	822هـ	9
31.	تيسير التحرير	أمير باد شاه	مطبوع	بخارى	972هـ	10

- وبعد هذا الإجمال للمصنّفات في الجدول السابق، سوف أُعَرِّجُ عليها، كلٌّ بحسب وروده فيه:

1- أصول الشاشي، وهو غير كتاب أصول الشاشي المشهور، وقد قيل إنّه طُبِعَ بالهند في مجلد⁽¹⁰⁷⁾، ولم أقف عليه، ولا تزال هناك نسخ منه مخطوطة.

2- محاسن الشريعة في فروع الشافعية ومقاصد الشريعة، وقد تحدّث فيه المصنّف عن علل الشريعة، والحكمة منها، ومحاسنها، إجمالاً وتفصيلاً لكل حكم.

3- تأسيس النظر في اختلاف الأئمة، وهو في علمي الجدل والخلافيات، فالمصنّف يضع القاعدة أو الأصل التي انبنى عليها الحكم ثم يسرد مجموعة من الأمثلة، ويبيّن في الكتاب اختلاف أئمة الحنفية فيما بينهم، وكذا خلافهم مع الإمام مالك، والإمام الشافعي.

4- معرفة الحجج الشرعية، قال مصنّفه في المقدمة: "... أمّا بعد: فإني نظرتُ في كتب كثيرة صنّفها العلماء المتقدمون من قبلي من أصحابنا وغيرهم في أصول الفقه، وتأمّلت فيها برهة طويلة، ثم صنّفْتُ كتابًا وسطًا ثم غيّرْتُ بعضها؛ لأنّي رأيتُ التغيّر هو الصواب، ثم بدا لي أن أجمع كتابًا ثالثًا في أصول الفقه على قدر حاجة الفقهاء؛ لقصر الأعمار وكثرة الحوادث والأشغال"⁽¹⁰⁸⁾. وقد نقل عنه علاء الدّين البخاري في كشف الأسرار، والكافي في جامع الأسرار، والقاآني في شرح المغني، والتفتازاني في التلويح، والزرکشي في البحر المحيط، وابن أمير الحاج (879هـ) في التقرير والتحبير⁽¹⁰⁹⁾.

5- مصنّف في أصول الفقه، قال حاجي خليفة عنه: "وهو مختصر مشتمل على فصول كثيرة"⁽¹¹⁰⁾.

6- شرح أصول الكرخي، وذلك بذكر أمثلتها ونظائرها وشواهدها، وهو مطبوع مع كتاب تأسيس النظر للدبوسي.

7- تحصيل أصول الفقه وتفصيل المقالات فيها على الوجه، قال المحقق: كأنّه تلخيص من كتاب ميزان الأصول لعلاء الدّين السمرقندي⁽¹¹¹⁾.

8- كتاب أصول الفقه للإمامي، والمؤلف ينتمي لمدرسة ما وراء النهر، وقد أحال إحدى عشرة مرة في كتابه على مشايخ هذه المدرسة بصيغة "مشايخ ما وراء النهر" و"مشايخ سمرقند" و"مشايخ ديارنا"، في مقابل "مشايخ العراق" أو "مشايخ بغداد" من الحنفية، وهو ينتصر فيه عند الخلاف للمدرسة التي تتلمذ فيها، ويمسك عن الترجيح حين يكون الخلاف بين مشايخ تلك المدرسة⁽¹¹²⁾. ويقول المحقق: "وإنّ هذا الكتاب كشقيقه - كتاب التهميد لقواعد التوحيد - يحتاج إليه الطالب المبتدي والمجتهد المنتهي، فيعجب الأول ما في كليهما من متانة المادة

107- البغدادي، هدية العارفين، 1/199.

108- محمد البردوي، معرفة الحجج الشرعية، تحقيق: عبد القادر الخطيب (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ-2000م)، 22.

109- عبد القادر الخطيب، مقدمة المحقق، معرفة الحجج الشرعية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ-2000م)، 11.

110- حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/81.

111 - Karakuş, Bahaddin. "Necmeddin en-Nesefî'nin Tahsîlu usulî'l-fikh ve tafsîlu'l-makâlât fihâ 'ale'l-vech İsimli Fıkıh Usulü Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme". Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi 4/2 (Aralık/December 2021): 207

112- تركي، "مقدمة المحقق"، 10.

وإحكام التخطيط ووضوح العبارة، ويستهوِي الثاني ما تحلَّى به من هذه المنهجية الكلامية، القائمة على التعمق في النظر والجدل في المسائل الخلافية، ثم على التفريع المجزئ إلى حد بعيد للقضايا المختلفة والمفترض إثارتها في المذهب والعقيدة⁽¹¹³⁾.

9- بذل النظر في الأصول، ومنهجه يتسم بافتراض الجدل والمناظرة في كل مسألة من مسائله، بخلاف كتاب ميزان الأصول لعلاء الدين السمرقندي، فهو يعرض الآراء المختلفة ويبيِّن حجة كل، دون الدخول -في الغالب- في المناقشة والجدل. يقول محقق كتاب بذل النظر: إنَّ هذا الكتاب عمدة في أصول الحنفية، مثل "كتاب المعتمد" لأبي الحسين البصري (436هـ) عند المعتزلة، وكتاب "التمهيد" لأبي الخطاب الكلوزاني (510هـ) عند الحنابلة⁽¹¹⁴⁾.

10- المنقذ من الزلل في مسائل الجدل، مخطوط في علم المنطق، ولم أقف على من تحدَّث عنه.

11- اللباب في الأصول، وقد طبعته دار الفكر العربي -القاهرة، بوسم "لباب الأصول وبديع الفصول"، بتحقيق: مصطفى الجرجي.

سنة: 2013.

12- الإرشاد في علم الخلاف والجدل، أوضح فيه العموديَّ طريقته في الخلاف والجدل المشهورة بأيدي الفقهاء كما سيأتي، واعتنى بشرحه جماعة من أرباب هذا الشأن⁽¹¹⁵⁾.

13- النفائس في الجدل، وهو من الكتب المتوسطة في علم الجدل، وقد اختصره أحمد بن خليل الشافعي الخوي (637هـ)، القاضي بدمشق، وسماه: عرائس النفائس⁽¹¹⁶⁾.

14- تلقيح العقول في الفروق أو في فروق النقول والأصول. وقد تم تحقيقه في رسالة ماجستير تحت عنوان: "كتاب تلقيح العقول في فروق المنقول - تحقيق ودراسة"، للباحث: محمد محمد مصطفى شحاتة الحسيني، جامعة الأزهر، سنة 1984م.

15- شرح أصول البزدوي للرامشي، وهو محقق مطبوع باسم "الفوائد على أصول البزدوي"، وهو أقدم شرح محقق لأصول البزدوي؛ ولهذا كان عمدة من شرح أصول البزدوي بعده كالسغناقي في الكافي، وعلاء الدين البخاري في كشف الأسرار⁽¹¹⁷⁾.

17/16- الفصول في علم الجدل، أو "المقدمة النسفية"، أو "المقدمة البرهانية" أو "الفصول البرهانية"⁽¹¹⁸⁾، وقد شرحه المؤلف وهو مطبوع مع الشرح، قال اللكنوي عنه: "مقدمة في الخلاف مشهورة"⁽¹¹⁹⁾. وقال برهان الدين البلغاري (730هـ) شارح الفصول: "العلم بأحكام الشريعة، والاطلاع على دقائقها، لا يمكن إلا بعلم النظر، والميزون في هذا الفن، قد صنَّفوا الكتب، وبحثوا، وبينوا القواعد، إلا أن كتاب البرهان النسفي، أعجبها تصنيفاً"⁽¹²⁰⁾. وقد شرحه كذلك شمس الدين محمد السمرقندي، صاحب الصحائف في التفسير (600هـ)⁽¹²¹⁾. وقد قيل إنَّه أحسن الشروح⁽¹²²⁾. وقد قال محقق كتاب شرح الفصول للمصنِّف: "إنَّ هذا الكتاب يُعد من المصادر الأساسية للمذهب الحنفي"⁽¹²³⁾.

113- تركي، "مقدمة المحقق"، 5.

114- محمد زكي عبد البر، "مقدمة التحقيق"، بذل النظر في الأصول (القاهرة: مكتبة التراث، 1412هـ-1992م)، 44.

115- حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/1، 2/1113. اللكنوي، الفوائد البهية، 200.

116- حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/1966. أحمد طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ-1985م)، 282.

117- سيد حسين أحمد سيد أشرف مدني أشرفي، كتاب الفوائد على أصول البزدوي "من أول باب حروف المعاني إلى نهاية باب الإجماع دراسة وتحقيق (مكة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، أطروحة دكتوراه، 1430هـ)، 68-70.

118- شريفة بنت علي بن سليمان الحوشاني، "مقدمة المحقق"، شرح الفصول في علم الجدل (السعودية: جامعة الملك سعود، 1433هـ-2012م)، 5.

119- اللكنوي، الفوائد البهية، 194.

120- حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/1273.

121- حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/1273.

122- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، 281.

123- الحوشاني، "مقدمة المحقق"، و.

- 19/18- منشأ النظر في علم الخلاف، وقد تم تحقيقه، وقد شرحه المؤلف كذلك، "شرحًا تبختر في مضمار المناظرة داروه" (124)، وشرحه كذلك أكمل الدين البابري (786هـ)، وقال: وهو كتاب صغير الحجم، كثير الفائدة (125).
- 20- المغني في أصول الفقه، وهو مما انتفع به الناس (126). "محتو على المقاصد الكلية، منظو على الشواهد الجزئية الفروعية، مرشد إلى أغراض الطلاب، موصل إلى محصل قواعد أصول فقه أولى الألباب، شامل لخلاصة شمس الأئمة "أصول السرخسي" وزبدة أصول فخر الإسلام، فلذلك شاع، وذاع بين الأنام، وشرحه كثيرون" (127).
- 21- جامع الأصول، قال الملا علي القاري عنه: "كتاب نفيس في الأصول" (128)، وهو كتاب طبعه مركز البحوث الإسلامية في إسطنبول، التابع لوقف الديانة التركي، تحقيق: عصمت غريب الله شمشك، الطبعة الأولى سنة (1441هـ-2020م). في مجلدين، وموسوم بـ"جامع الأصول في بيان القواعد الحنفية والشافعية في أصول الفقه". وقد قال المحقق أنه جمع فيه بين طريقتي الفقهاء والمتكلمين أحسن جمع، وذكر فيه جميع المسائل الأصولية المشهورة مقارنًا فيها بين الحنفية والشافعية، بالإضافة إلى أقوال غيرهم من المجتهدين والمذاهب الأخرى في بعض المواضع، وقد أكثر المؤلف من ذكر القواعد الأصولية وتنزيل الفروع عليها، وكثيرًا ما يميل إلى رأي علماء سمرقند، خصوصًا الإمام أبي منصور الماتريدي، وأسلوبه يتسم بالسهولة والوضوح في طابعه العام، ولا يخلو عن بعض الغموض والصعوبة في بعض الأحيان. وانتهج في ترتيب الموضوعات الكثيرة طريقة المتكلمين، لا سيما منهج فخر الدين الرازي (606هـ) في كتابه "المحصل". وقد احتوى الكتاب على مسائل كلامية في مواضع عديدة (129).
- 22- كشف الأسرار في شرح المنار، وهو أحد شرحي المصنّف لمن المنار، وهو الأكبر منهما، والأطول الذي أشار إليه حاجي خليفة بقوله: "وله شرح آخر مطول" (130).
- 23- الشرح المطول على المنتخب الحسامي، وهو أوسع بيانًا من الأول المختصر، وأكثر إتقانًا ودقة منه، وهو محقق (131)، وكأَنَّ الأول داخل فيه أو جزء منه.
- 24- الكافي شرح أصول البزدوي، وقد تم تأليفه في حلب (132)، قال محقق الكتاب: "شرحه هذا من أول الشروح التي أخذ عنها الآخرون، ومنهم: عبد العزيز البخاري، وإن لم يُصرح بذلك، كما استفاد كثير من علماء الحنفية من هذا الكتاب في تأليفاتهم، ومنهم: ولي محمد حُجَنْدِي في شرحه لكنز الدقائق المسمى بـ "مستخلص الحقائق" (133).
- 25- شرح منتخب الحسامي، واسمه الوافي في شرح المختصر المنتخب في أصول المذهب، وقد ألفه مصنّفه في دمشق (134)، وهو محقق مطبوع، والمؤلف وهو السغناقي، عاصر حافظ الدين النسفي، شارح المنتخب كذلك، إلا أنه فاقه في الشرح والتفصيل والاستدلال والنقل وذكر المذاهب، وبدا كتاب النسفي أمامه كتابًا مختصرًا جدًا لما فيه من الإيجاز في الشرح، وقد استفاد منه علاء الدين البخاري، في شرحه
-
- 124- حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/1861. البغدادي، هدية العارفين، 2/136.
- 125- حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/1861.
- 126- القرشي، الجواهر المضنية، 1/398. اللكنوي، الفوائد البهية، 151.
- 127- السريري، معجم الأصوليين، 386.
- 128- علي القاري الهروي، الأثمار الجنية في أسماء الحنفية، تحقيق: سليم الدين أحمد (الهند: خدا بخش اورينتال بيلك لايفيرى بنته، 2002م)، 232.
- 129- عصمت غريب الله شمشك، "تقديم المحقق"، جامع الأصول في بيان القواعد الحنفية والشافعية في أصول الفقه (إسطنبول: وقف الديانة التركي، 2020م)، 23-24.
- 130- حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/1848.
- 131- سالم أوغوت، "قسم الدراسة"، شرح حافظ الدين النسفي لكتاب المنتخب في أصول المذهب دراسة وتحقيق، 59-60.
- 132- اللكنوي، الفوائد البهية، 62.
- 133- فخر الدين سيد محمد قانت، "القسم الأول: الدراسة"، الكافي شرح البزدوي (الرياض: مكتبة الرشد، 1422هـ-2001م)، 10.
- 134- اللكنوي، الفوائد البهية، 62.

للمنتخب، ومع ذلك فإنَّ شرح علاء الدّين البخاري يُعدُّ أفضلها على الإطلاق، من حيث غزارة المادة العلمية، وحسن الترتيب، وذكر الأقوال وعرض المذاهب⁽¹³⁵⁾.

26- شرح المنتخب الحسامي، المسمّى بـ"التحقيق"، أو "غاية التحقيق"⁽¹³⁶⁾. ذكر الشارح أنّ صاحب المنتخب اقتصر فيه على الأصول كل الاقتصار وهو يحتاج إلى شرح وتوضيح، وقد شرّحه بعد فراغه من إملاء (كشف الأسرار)، وعلى هذا الشرح اعتراضات للسمرقندي، أجاب عنها بعض العلماء في مجلد⁽¹³⁷⁾. وطالعه اللكنوي وقال: إنَّه كتاب معتبر هو وكتابه الآخر كشف الأسرار عند الأصوليين، وعليهما اعتماد أكثر المتأخرين⁽¹³⁸⁾. وقد حَقَّق في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة في رسالتي دكتوراة، للعام الجامعي (1406-1407هـ)، أولاهما للباحث: صالح سعيد باقلاقل، والثانية للباحث: فضل الله الأمين فضل الله.

27- شرح أصول البزدوي، واسمه ببيان الوصول في شرح الأصول للبزدوي⁽¹³⁹⁾، وقد حَقَّقه مجموعة من طلاب الدراسات العليا في مرحلة الماجستير، في جامعة الأزهر بالقاهرة، ولم أتمكّن من الاطلاع على الأجزاء المحققة.

28- شرح المنار، المسمّى بـ"جامع الأسرار"⁽¹⁴⁰⁾، قال عنه حاجي خليفة: "وهو شرح بالقول، قال الكاكي- في آخره: هذه فوائد التقطتها من فوائد شيخنا علاء الدّين عبد العزيز بن أحمد البخاري، ومن فوائد حافظ الدّين النسفي"⁽¹⁴¹⁾.

29- شرح مغني الخبازي، وهو شرح مفيد⁽¹⁴²⁾، قال حاجي خليفة عن القائي: "وكتابه يدل على فضله وفقاهته"⁽¹⁴³⁾.

30- الفصول الستة، قال اللكنوي عنه: "قد طالعت الفصول الستة وهو كتاب لطيف مشتمل على الفوائد النفيسة"⁽¹⁴⁴⁾.

31- تيسير التحرير، وقد ألفه مصنّفه بمكة بجوار بيت الله، وهو أحد شروح متن التحرير لابن الهمام (861هـ)، الذي داع صيته، قال الشارح عن المتن: "متن بسيط، وبحر محبب، بما في الكتب المذبذبة، وغيرها من المؤلفات المشهورة، مع تحقيقات خصّ بها عن غيره، فله در مصنّفه وكثرة خيره"⁽¹⁴⁵⁾، وقد قال حاجي خليفة: "شرحه -متن التحرير- المحقق، محمد أمين،... شرحاً مزوجاً وأجاد"⁽¹⁴⁶⁾. وقد ذكر المصنّف أنّ من تصدّى لشرحه من قبل، لم يكن فارس ميدان فراسته"⁽¹⁴⁷⁾.

3- المؤلفات المفقودة أو التي لم أجدّها خلال البحث:

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	الحالة	الولاية	الوفاة	القرن
1.	مأخذ الشرائع	أبو منصور المائريدي	مفقود	سمرقند	333هـ	4
2.	الجدل	أبو منصور المائريدي	مفقود	سمرقند	333هـ	4

135- حمود اليماني، دراسة وتحقيق كتاب الوافي، 1/92-95.

136- القرشي، الجواهر المضية، 1/317-318. اللكنوي، الفوائد البهية، 94-95. الزركلي، الأعلام، 7/28.

137- حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/1848.

138- اللكنوي، الفوائد البهية، 94-95.

139- كحالة، معجم المؤلفين، 11/182.

140- كحالة، معجم المؤلفين، 11/182. الزركلي، الأعلام، 7/36.

141- حاجي خليفة، كشف الظنون، 2/1823.

142- اللكنوي، الفوائد البهية، 215.

143- حاجي خليفة، سلم الوصول، 3/349.

144- اللكنوي، الفوائد البهية، 199.

145- محمد أمين أمير بادشاه، تيسير التحرير (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ-1983م)، 1/2.

146- حاجي خليفة، كشف الظنون، 1/358.

147- أمير بادشاه، تيسير التحرير، 1/3.

4	346هـ	خوارزم	---	ابن أبي القاضي	الهداية في أصول الفقه	3.
4	365هـ	طشقند	مفقود	أبو بكر الشاشي	شرح الرسالة	4.
4	365هـ	طشقند	---	أبو بكر الشاشي	كتاب في أصول الفقه	5.
5	482هـ	قشقداريا	---	فخر الإسلام البزْدَوِي	شرح تقويم الأدلة للدبوسي	6.
6	533هـ	قشقداريا	---	عبد العزيز النسفي	كفاية الفحول في علم الأصول	7.
6	539هـ	سمرقند	---	علاء الدين السمرقندي	شرح تقويم الأدلة للدبوسي	8.
6	562هـ	خوارزم	---	أبو المفاخر الكَزْدَرِي	كتاب في أصول الفقه	9.
7	634هـ	خوارزم	---	الخاصي	الفصول في علم الأصول	10.
7	642هـ	خوارزم	مفقود	الكَزْدَرِي	شرح المنتخب الحسامي	11.
7	658هـ	خوارزم	---	الغزيمي	المجتبى	12.
7	658هـ	خوارزم	---	الغزيمي	الصفوة	13.
7	668هـ	بخارى	---	التَّوْجَابَاذِي	كشف الأسرار	14.
7	710هـ	قشقداريا	مفقود	حافظ الدين النسفي	العطف على الكشف	15.
7	710هـ	قشقداريا	---	حافظ الدين النسفي	الشرح المختصر على المنتخب	16.
8	775هـ	خوارزم	---	القائِي	حاشية على شرح المنتخب للنوري	17.

المطلب الثاني: أنواع مؤلفات علماء أوزبكستان في أصول الفقه

وفي هذا المطلب سوف أتحدث عن أنواع المؤلفات من وجهين، الأول منهما: من جهة المذهب، والثاني: من جهة طريقة التأليف. وذلك على النحو الآتي:

- المذاهب التي ينتمي إليها مؤلفو أصول الفقه في أوزبكستان

من المعلوم أنَّ المذهب المنتشر في أوزبكستان كان ولا يزال هو المذهب الحنفي، إلا أنَّ بعض علماء الأصول في تلك البلاد تفقَّهوا على المذهب الشافعي، فجاءت أصولهم متفقه مع طريقة المذهب نفسه، ومن أولئك:

- 1- الإمام أبو بكر الشاشي القفال الكبير (291هـ-365هـ)، وهو عَلمٌ من أعلام المذهب الشافعي، فهو أول من نشر المذهب الشافعي في بلاد ما وراء النهر، ولم يكن للشافعية بما وراء النهر مثله في وقته، رحل إلى خراسان وإلى العراق والشام، وسار ذكره، واشتهر اسمه⁽¹⁴⁸⁾، وقد سبق أن كتبه "محاسن الشريعة" في فروع الشافعية ومقاصد الشريعة.
- 2- ابن أبي القاضي الخوارزمي والذي توفي في نيف وأربعين وثلاثمائة، فإنه فقيه أصولي على مذهب الإمام الشافعي، خرج إلى العراق، فتفقه على أبي إسحاق المروزي (340هـ)، وأبي بكر الصيرفي (330هـ)، وهما من أئمة الشافعية، وطبقتهما، ثم رجع إلى خوارزم⁽¹⁴⁹⁾.
- 3- الحليي البخاري (403هـ) فقد كان أوجد الشافعيين بما وراء النهر، وأنظرهم، وآدابهم، بعد أستاذه أبي بكر الشاشي القفال، وأبي بكر الأودائي البخاري الشافعي (385هـ)، ومن أصحاب الوجوه، وكان مقدماً فاضلاً كبيراً، له مصنّفات مفيدة، نقل منها الحافظ البيهقي (458هـ) كثيراً، وقال في النهاية كان الحلبي رجلاً عظيم القدر لا يحيط بكُنّه علمه إلا عَوَّاص⁽¹⁵⁰⁾.
- 4- أبو بكر الشاشي الفارقي (507هـ) فهو شافعي كذلك، فقد تفقه أولاً بميافارقين، ثم استوطن بغداد ولازم الشيخ أبا إسحاق الشيرازي (476هـ)، وكان مُعيد درسه، ولازم أيضاً الشيخ أبا نصر ابن الصباغ (477هـ)، حتى صار شيخ الشافعية في العراق في زمانه، وولي تدريس النظامية ببغداد بعد شيخه والغزالي، ثم وليها بعد موت إلكيا الهُرّاسي سنة (504هـ) في الحرّم، ودرّس بمدرة تاج الملك وزير ملكشاه. وقد صنّف "حلية العلماء" ذكر فيه مذهب الشافعي، ثم صنّف إلى كلِّ مسألة اختلاف الأئمة فيها، وسماه "المُسْتَنْظَهري"، لأنّه صنّفه للخليفة المُسْتَنْظَهري بالله (512هـ)⁽¹⁵¹⁾.
- وأما بقية العلماء فهم على المذهب الحنفي، بما فيهم الصدر الشهيد البخاري (536هـ)، فهو حنفي لا شافعي كما توهم البعض⁽¹⁵²⁾.

– طريقة تدوين علماء أوزبكستان لأصول الفقه

من المعلوم أنّ هناك ثلاث طرق اعتمد عليها الأصوليون في تدوين أصول الفقه، طريقة الفقهاء وهي تأصيل القواعد من خلال النظر إلى الفروع الفقهية، وبحسبها تقرر الأصول، وهي الطريقة التي أخذ بها الحنفية؛ ولهذا سُمّيت باسمهم، والطريقة الثانية هي طريقة المتكلمين الذين يُعملون فيها العقل ويستندون إلى علم الكلام والمنطق واللغة والشرع في تأصيل القواعد، دون اعتبار الفروع، وما توصل إليه الفقهاء فيها، وهي طريقة الجمهور منهم الشافعية؛ ولهذا أطلق عليها طريقة الشافعية، وأما الطريقة الثالثة فهي الجمع بين الطريقتين؛ ولهذا كانت متأخرة عنهما زماناً، وتعتمد هذه الطريقة طريقة المتكلمين في التأصيل مع ربطها بالفروع الفقهية والإكثار من التمثيل بما بعد كل قاعدة⁽¹⁵³⁾. والملاحظ أنّ تدوين أصول الفقه عند علماء أوزبكستان شمل الثلاثة الطرق، وذلك على النحو الآتي:

طريقة الفقهاء:

- 148- الذهبي، تاريخ الإسلام، 26/345-346. الشيرازي، طبقات الفقهاء، 112.
- 149- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 3/164-165. ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، 1/132. كحالة، معجم المؤلفين، 10/37.
- 150- ابن خلكان، وفيات الأعيان، 2/137-138. الشيرازي، طبقات الفقهاء، 350. ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، 1/178-179. الزركلي، الأعلام، 2/235.
- 151- ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، 1/85-90. الذهبي، تاريخ الإسلام، 35/165-167. ابن خلكان، وفيات الأعيان، 4/219. ابن كثير، البداية والنهاية، 12/219.
- 152- اللكنوي، الفوائد البهية، 149.
- 153- أحمد الضويحي، علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع، 831-849. محمد لامين زياد خوجة، الجمع بين طريقتي المتكلمين والفقهاء في التأليف الأصولي - دراسة تاريخية نقدية -، مجلة الشهاب، معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي الجزائر 8/1 (2022م)، 291-308.

وطريقة الفقهاء هي الطريقة التي على أساسها قام التأليف لأصول المذهب الحنفي في مدرسة العراق، والتي كان يُجْتَلِّها الكرخي في رسالته، وتلميذه الجصاص (370هـ) في كتابه الفصول، إلا أنه تأثر بهذه المدرسة من علماء أوزبكستان الدُّبوسي في كتابه "تقويم الأدلة"، وتبعه في هذا البزدوي والسرخسي في أصولهما⁽¹⁵⁴⁾، وإن كان الأصل فيهما أهما من مدرسة سمرقند دراسة وتدریسًا.

طريقة المتكلمين:

اختلفت طريقة مدرسة سمرقند عن مدرسة العراق في تأليف الأصول، فهي أقرب إلى طريقة المتكلمين منها إلى طريقة الفقهاء، مع مراعاتها موافقة الأصول للفروع الفقهية، ويمثل هذه الطريقة من الحنفية في أوزبكستان أبو منصور الماتريدي في كتابه "مأخذ الشرائع"، و"الجدل"، وعلاء الدين السمرقندي في "ميزان الأصول"، وأبو النناء اللامشي الفرغاني في "كتاب أصول الفقه"، فهما من نقلا آراء هذه المدرسة، وآراء أبي منصور الماتريدي بعد فقدانها⁽¹⁵⁵⁾. ويمثل هذه الطريقة من الشافعية أبو بكر الشاشي شارح كتاب "الرسالة" للإمام الشافعي، القائم على أساس التعيد للأصول دون النظر للفروع، وهو بهذا يمكن إدراجه ضمن طريقة المتكلمين، علمًا أن إطلاق مصطلح طريقة المتكلمين جاء متخلفًا عن الشافعي بقرون⁽¹⁵⁶⁾.

الجمع بين طريقة الفقهاء وطريقة المتكلمين:

وهذه الطريقة ابتدأها من الحنفية ابن الساعاتي البغدادي (694هـ)، وسار عليها من علماء أوزبكستان صدرُ الشريعة البخاري في كتابه "تنقيح الأصول". وقد شرح أمير باد شاه البخاري في كتابه تيسير التحرير "متن التحرير" لابن الهمام، وسلك مسلك الجمع بين الطريقتين⁽¹⁵⁷⁾.

المطلب الثالث: مكانة مؤلفات علماء أوزبكستان في أصول الفقه ومؤلفيها

وفي هذا المطلب سوف أتناول منزلة مؤلفات هؤلاء العلماء في أصول الفقه ومكانتهم من عدة جوانب، وهي:

- تدوين أولى مصنفات الحنفية في الأصول

إنَّ أولى مصنَّفات الحنفية في علم أصول الفقه، كانت على يد أبي منصور الماتريدي السمرقندي، وهو ما ألمح إليه أبو الوفاء الأفعاني (1395هـ)، ففي معرض حديثه عن العلماء الذي ألَّفوا في أصول الفقه، جعل مؤلفات أبي منصور الماتريدي عقب كتاب الرسالة للشافعي، ثم ذكر بعده الكرخي⁽¹⁵⁸⁾. وقد اشتهر عنه كتابان وهما "مأخذ الشرائع"، و"الجدل" في أصول الفقه، فإنهما يعتبران أول كتابين شاملين⁽¹⁵⁹⁾، إلا أنهما فُقدَا بعد أن ظلَّ من الكتب المعتمدة في أصول المذهب الحنفي حتى نهاية القرن الخامس الهجري تقريبًا، ثم استوحشا، قال علاء الدين السمرقندي: "وتصانيف أصحابنا -رحمهم الله- في هذا النوع قسمان: قسم وقع في غاية الإحكام والإتقان، لصدوره من جمع الفروع والأصول، وتبحَّر في علوم المشروع والمعقول، مثل الكتاب الموسوم بـ"مأخذ الشرائع" والموسوم بـ"الجدل" للشيخ الإمام الزاهد رئيس أهل السنة أبي منصور الماتريدي السمرقندي -رحمه الله- ونحوهما من تصنيف أستاذه وأصحابه -رحمهم الله-... ثم هجرَ

154- عبد الرحمن بن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة (بيروت: دار الفكر، 1408هـ-1988م)، 1/577. هيثم عبد الحميد علي خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي "دراسة تطبيقية للأدلة المختلف فيها" (الأردن: جامعة آل البيت، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، أطروحة ماجستير، 1998م)، 40-41، 136، 140.

155- خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي، 156. أحمد إبراهيم حسن الحسنات، تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين "دراسة نظرية تأصيلية لحركة تدوين أصول الفقه عند المتكلمين" (عمّان: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، أطروحة دكتوراه، 2008م)، 65-67.

156- الحسنات، تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين، 96، 53.

157- خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي، 156.

158- أبو الوفاء الأفعاني، "مقدمة التحقيق"، أصول السرخسي (حيد آباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية، 1372هـ)، 3.

159- خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي، 33.

القسم الأول: إمّا لتوحش الألفاظ والمعاني، وإمّا لقصور الهمم والتواني⁽¹⁶⁰⁾. ونجد آراءه الآن - كما سبقت الإشارة إليه - في كتاب ميزان الأصول للسمرقندي وكتاب اللامشي.

- تأسيس مدرسة سمرقند

لقد اتسع انتشار المذهب الحنفي حتى وصل بلاد ما وراء النهر، وقد برز هناك مجموعة من الفقهاء استطاعوا إنشاء مدرسة حنفية بأصول واجتهادات خاصة في إطار المذهب الحنفي أطلق عليها "مدرسة ما وراء النهر" أو "مدرسة سمرقند"، في مقابل "مدرسة العراق" أو "مدرسة بغداد"، أسسها جماعة على رأسهم أبو منصور الماتريدي السمرقندي، فإنه يُعدُّ شيخ هذه المدرسة⁽¹⁶¹⁾.

- الذين أسهموا في تطوير أصول المذهب الحنفي

كانت بداية ظهور الكتب الأصولية الشاملة في المذهب الحنفي مع بداية القرن الرابع الهجري، وقد امتدَّت الفترة الذهبية للفكر الأصولي الحنفي حتى نهاية القرن الخامس، نتج عنها استقرار أصول المذهب؛ ولهذا فإنَّ غالب المؤلفات التي صُنِّفت بعدها تأثَّر بالنتاج الأصولي لهذه الفترة، واعتمد على ما كان من آراء علماء الأصول فيها، وتبتدئ هذه المرحلة بالنسبة لمدرسة العراق بالإمام الكرخي، الذي وضع كثيرًا من القواعد والأصول للمذهب الحنفي واعتمدت أكثرها، وله رسالة صغيرة مطبوعة، ذكَّر فيها بعض القواعد الأصولية، ثم جاء بعده تلميذه أبو بكر الرازي الجصاص، وصنَّف كتابه "الفصول في الأصول" وهو أوَّل كتاب وصل إلينا، شامل لأغلب مباحث أصول الفقه الحنفي الرئيسية، ودوَّن فيه آراء مدرسة العراق، والتي يمثلها عيسى بن أبان (221هـ) والكرخي وغيرهما⁽¹⁶²⁾، وواكب ذلك ظهور دور علماء أوزبكستان فأبرزوا مدرسة ما وراء النهر "مدرسة سمرقند"، والتي كان يترأسها أبو منصور الماتريدي، فألَّف كتابيه "مأخذ الشرائع" و"الجدل"، وهما كتابان شاملان لمباحث أصول المذهب الحنفي⁽¹⁶³⁾، إلَّا أنَّ الفضل في تثبيت دعائم أصول المذهب الحنفي يعود إلى ثلَّة من علماء أوزبكستان، وهم:

1- القاضي أبو زيد الدَّبُوسي

فقد أكمل المباحث الناقصة في الأصول، وتوسَّع في القياس، في كتابه تقويم الأدلة، فجاء على تمامه، قال ابن خلدون: "وجاء أبو زيد الدَّبُوسي من أئمَّتهم، فكتب في القياس بأوسع من جميعهم، وتمَّ الأبحاث والشروط التي يحتاج إليها فيه، وكملت صناعة أصول الفقه بكماله، وتهدَّبت مسائله وتمهَّدت قواعده"⁽¹⁶⁴⁾. وقد اعتمد في ذلك على الكتب والآراء الأصولية التي كانت في زمنه ككتاب الرسالة للشافعي، وآراء عيسى بن أبان والكرخي الأصولية، والفصول للجصاص، وغيرها⁽¹⁶⁵⁾، لا سيَّما وأنَّه تفقَّه على أبي جعفر الأستروشنِّي⁽¹⁶⁶⁾، تلميذ الجصاص، الذي تفقَّه على يد أبي الحسن الكرخي⁽¹⁶⁷⁾. وبهذا استطاع الجمع بين مدرسة سمرقند ومدرسة العراق الأصوليتين، فكان كتابه نقطة التقاء هاتين المدرستين، إلَّا أنَّه تأثَّر بالمدرسة العراقية أكثر، فانحاز إليها في ربط المسائل الأصولية بالفروع الفقهية المروية، وأكثر منها على غير عادة مشايخ سمرقند؛ بل إنَّه يرجح بعض آراء مشايخ العراق على مشايخ سمرقند، وفي المقابل فقد أخذ من مشايخ سمرقند أسلوهم في تحديد

- 160- محمد علاء الدين السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي عبد البر (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، 1404هـ-1984م)، 1/3.
- 161- خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي، 128. Mohamed Shahin, Irak ve Mâverâünnehir Hanefî Meşâyihî Arasındaki Fatih Sultan Mehmet Vakif Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek İhtilaf, Lisans Tezi, (2021), 36
- 162- طه جابر العلواني، "دور الحنفية في تدوين علم الأصول"، مجلة مجمع البحوث الإسلامية - الجامعة الإسلامية إسلام آباد 17/5 (1982-1402هـ)، 12. خزنة، الاختلافات الأصولية بين مدرستي العراق وسمرقند، 19. عراك جبر شلال، "أعلام الأصول في بغداد في القرن الرابع الهجري"، مجلة الدراسات التربوية والعلمية - كلية التربية - الجامعة العراقية، 21/1 (آذار 2023م)، 107-118.
- 163- عتيق أحمد البستوي، "دور العلماء الأحناف في تدوين علم أصول الفقه وأهم كتبهم الأصولية"، مجمع البحوث الإسلامية - الجامعة الإسلامية العالمية باكستان 1,2 /37 (2003م)، 144-149.
- 164- ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، 1/576.
- 165- خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي، 40. البستوي، "دور العلماء الأحناف في تدوين علم أصول الفقه وأهم كتبهم الأصولية"، 150.
- 166- اللكنوي، الفوائد البهية، 109.
- 167- اللكنوي، الفوائد البهية، 58.

المدلولات والاصطلاحات واستخدامهم علم المنطق والجدل، بخلاف مدرسة العراق؛ ولذلك لا ينقل المتأخرون عبارات وتقسيمات الجصاص؛ بل يعتمدون في ذلك على الدبوسي، وهذا يُبيّن لنا دوره البارز في تطوير أصول المذهب الحنفي⁽¹⁶⁸⁾.

2- فخر الإسلام البزْدوي

فكتابه المشهور بـ "أصول البزْدوي" أوّل متن أصولي في المذهب الحنفي، فيه خلاصة الفكر الأصولي لمتقدمي الحنفية، عَصَرَ فيه المؤلّف زبده من سبقه من الأئمّة كالجصاص والدبوسي، وذلك بجمع الأقوال والآراء ومناقشتها والترجيح بينها، وصياغتها في ثوب جديد، فكان بذلك محققاً للمذهب ومجدداً فيه، فاعتمدت تصحيحاته وترجيحاته عند المتأخرين، ولقي قبولاً واسعاً، وصار محور الدرس والتأليف، وتأثر به المصنّفون من الحنفية منجهاً وأسلوباً وتقسيماً⁽¹⁶⁹⁾.

3- السرخسي

رغم أنّ معظم كتابه "أصول السرخسي" مستمدٌ من كتاب تقويم الأدلة للدبوسي، بالإضافة إلى كتاب الرسالة للشافعي، والفصول للجصاص، إلا أنّ هناك مباحث أصولية كثيرة، وبخاصة في باب القياس، فقد كان النقل فيها يسيراً، وكان الإبداع فيها كثيراً، بإيراد أقوال السابقين وبيان الاعتراضات، والجواب عليها والترجيح بينها والاجتهاد فيها، حيث أضاف ثروة فكرية ودراسة موضوعية في هذا العلم والتأسيس لأصول، بخلاف ما كان عليه البزْدوي من إيجاز في عرض المسائل الأصولية، وبهذا صار كالمكمل له، ولمرحلة تأسيس أصول المذهب الحنفي؛ ولهذا يعد هذا الكتاب من أهم كتب الأصول في المذهب⁽¹⁷⁰⁾.

فأبرز دور للإمامين البزْدوي والسرخسي هو تحقيق المسائل الأصولية للمذهب كاملة وتقرير مباحثها، فكان قولهما المعتمد متى اتفقا ولم يخرج المتأخرون عن قول أحدهما إذا اختلفا، وبنيت المتن على ما صنّفنا، وكان ترتيب المباحث في هذه المتن على ترتيب أصول البزْدوي دون السرخسي في الأغلب، وقد استفادا من الدبوسي في تحديد المعاني الاصطلاحية، وتقسيم المباحث، واستقرت المسائل الأصولية في المذهب على يديهما، ولم يحدث أي تغيير يذكر في أصول المذهب بعدهما، مما يدل على عظم دورهما⁽¹⁷¹⁾. وما تلا هذه المرحلة إنما كان في الغالب عالة على ما سبقها، واشتغل العلماء منذ بداية القرن السادس بالشرح للكتب السابقة والاختصار منها والجمع والتنقيح⁽¹⁷²⁾، فكتاب المغني لجلال الدّين الخبازي مثلاً إنما هو تلخيص لأصول السرخسي وأصول البزْدوي، ومتم المنار لحافظ الدّين النسفي، اختصره مؤلّفه من أصول السرخسي وأصول البزْدوي، ووضع على ترتيب أصول البزْدوي. وأصول الشاشي اعتمد مصنّفه في تأليفه على أصول الكرخي وتقويم الأدلة للدبوسي، ونهاية الوصول إلى علم الأصول لابن الساعاتي، فهو معروف ببديع النظام الجامع بين كتابي البزْدوي والإحكام للآمدي. ومتم التنقيح لصدر الشريعة المحبوبي عبارة عن تنقيح وتنظيم لأصول البزْدوي، مورداً فيه زبده مباحث كتابي الحصول للرازي ومختصر ابن الحاجب (646هـ)، وفصول البدائع في أصول الشرائع للفناري، جمع فيه مؤلّفه المنار والبزْدوي والحصول للرازي ومختصر ابن الحاجب. وملا خسرو في كتابه مرآة الأصول في شرح مرآة الوصول، قد استفاد من كتب الدبوسي والبزْدوي والسرخسي مباشرة أو بواسطة. وبهذا ندرك الأثر العظيم لعلماء أوزبكستان في تحرير أصول المذهب الحنفي في مقابل علماء العراق وغيرهم.

- تدوين علم الجدل وعلم الخلاف

- 168- العلواني، "دور الحنفية في تدوين علم الأصول"، 12. خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي، 136-139.
- 169- العلواني، "دور الحنفية في تدوين علم الأصول"، 12. خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي، 43-44. البستوي، "دور العلماء الأحناف في تدوين علم أصول الفقه وأهم كتبهم الأصولية"، 151.
- 170- العلواني، "دور الحنفية في تدوين علم الأصول"، 13. خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي، 46-47. البستوي، "دور العلماء الأحناف في تدوين علم أصول الفقه وأهم كتبهم الأصولية"، 151-152.
- 171- عبد الله حافظ الدين النسفي، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، مع شرح نور الأنوار على المنار (بيروت: دار الكتب العلمية)، 1/4. الأفغاني، "مقدمة التحقيق"، 1/3. العلواني، "دور الحنفية في تدوين علم الأصول"، 13. خزنة، تطور الفكر الأصولي الحنفي، 140-142.
- 172- البستوي، "دور العلماء الأحناف في تدوين علم أصول الفقه وأهم كتبهم الأصولية"، 152.

علم الجدل هو علم يبحث عن الطرق التي يمكن من خلالها اكتساب ملكة الهدم والنقض لرأي معين والإبرام والحفظ له، وفائدته من جهة إلزام الخصم ودفع شكوكه، وهو أحد مباحث المنطق؛ لكنّه خص بالعلوم الدينية. وعلم الخلاف هو علم الجدل؛ إلا أنّه مختص بالفروع الفقهية، فهو يبحث عن وجوه الاستنباط المختلفة، من الأدلة التفصيلية. وعلم الجدل الأصولي متعلّق بالمسائل الأصولية⁽¹⁷³⁾، وأوّل من صنّف في الجدل الحسن من الفقهاء هو أبو بكر الشاشي القفال الكبير⁽¹⁷⁴⁾، قال أبو إسحاق الشيرازي: "... هو أوّل من صنّف الجدل الحسن من الفقهاء"⁽¹⁷⁵⁾. وأوّل من أخرج علم الخلاف إلى الدنيا هو أبو زيد الدبوسي⁽¹⁷⁶⁾، قال ابن خلكان: "وهو أوّل من وضع علم الخلاف، وأبرزه إلى الوجود"⁽¹⁷⁷⁾، فقد "كان ممن يُضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج والرأي، كان له بسمرقند وبخارى مناظرات مع الفحول"⁽¹⁷⁸⁾. وقد استخلصت طريقتان في الجدل: إحداهما لفخر الإسلام البزدوي، وهي خاصّة بالأدلة الشّرعية من التّصّ والإجماع والاستدلال، والطريقة العميدية، وهي منسوبة إلى العميد السمرقندي، وهي عامّة في كلّ دليل يستدلّ به من أيّ علم كان، حيث وضع كتابه "الإرشاد"، فكان أوّل من صنّف في الجدل والخلاف بشكل مستقل غير ممزوج، وطريقته مشهورة بين الفقهاء، واشتغل عليه خلق كثيرون وانتفعوا به⁽¹⁷⁹⁾. وكما نلاحظ فإنّ علماء أوزبكستان ممن وُلِعَ بعلم الجدل والخلاف، وهم أوّل من ألّف في هذا الفن وتميّز به، وضبطه، وأتقنه.

- شُرح كتاب الرسالة للشافعي

من المعلوم أنّ أوّل مؤلّف في علم أصول الفقه هو كتاب "الرسالة" للشافعي، وقد حظي باهتمام العلماء، إلاّ أنّه لم ينبرٍ لشرحه إلاّ أربعة من الأئمة فقط خلال القرن الرابع الهجري، كان أحدهم أبا بكر الشاشي القفال الكبير (365هـ). وبقيتهم: محمد بن عبد الله الصيرفي (330هـ)، ومحمد بن جعفر الصيرفي (335هـ)، وحسان القزويني الأموي (349هـ)⁽¹⁸⁰⁾. وكتاب شرح الرسالة لأبي بكر الشاشي مفقود، إلاّ أنّ آراءه مبثوثة في كتب الأصول، وقد ذكر الزركشي أنّه من ضمن المصادر التي اعتمد عليها في كتابه البحر المحيط⁽¹⁸¹⁾. وهكذا تعرّفنا من خلال هذا المبحث على إسهامات علماء أوزبكستان في التّأليف في علم أصول الفقه، وعدد هذه المؤلفات وأنواعها وأثرها ومكانتها، خلال الفترة ما بين القرنين الرابع والعاشر الهجريين.

الخاتمة:

لقد زحرت بلاد أوزبكستان بكثير من علماء الشريعة الإسلامية في شتى الفنون، وكان من بينها علم أصول الفقه، فقد اشتهر ثلثة من علمائها به، أسهموا في تأصيله وضبط قواعده وتدوينها، وكذا شرحها وبيانها، لا يقل عددهم عن (36) أصولياً، موزعين بين ولاية طشقند (4)، وبسمرقند (5)، وقشقنداريا (6)، وبخارى (12)، وخوارزم (7)، وفرغانة (2)، كلُّهم على المذهب الحنفي إلاّ أربعة، وهم أبو بكر الشاشي، وابن أبي القاضي الخوارزمي، والحليمي البخاري، والفارقي الشاشي. ومن هؤلاء العلماء من ليس من أوزبكستان، وإنما أقام فيها ولازم مشايخها؛ فصار من أهلها، كالإمام السرخسي، وجلال الدين الحَبَّازي، والكاكي. ومنهم من استقرّ خارج أوزبكستان، وعددهم (11) عالماً، وقد توارث بعضهم علم بعض، فمثلاً جدُّ أبي اليسر البزدوي هو تلميذ أبي منصور الماتريدي، وأبو اليسر أستاذ علاء الدين السمرقندي، ونجم الدين

173- مشعل بن عبد الله بن دجين السهلي، "علم الجدل الأصولي"، مجلة علوم الشريعة والدراسات الإسلامية-جامعة أم القرى، العدد (85)، (9/1442هـ-6/2021م)، 827-828.

174- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، 281-282. صديق خان، أئمة العلوم، 355-356.

175- الشيرازي، طبقات الفقهاء، 112. الذهبي، تاريخ الإسلام، 26/346.

176- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة، 283-284. صديق خان، أئمة العلوم، 392-394.

177- ابن خلكان، وفيات الأعيان، 3/48.

178- السمعاني، الأنساب، 5/306.

179- القرشي، الجواهر المضية، 2/128. ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، 1/579.

180- الدوسري، معجم المؤلفات الأصولية الشافعية، 405، 412-413.

181- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (القاهرة: دار الكنتي، 1414هـ-1994م)، 1/7.

النسفي، وتفقه عبد العزيز النسفي على تلميذ السرخسي، ومحمد الكردي تتلمذ على يديه التَّوْجَاهَاذِي، والرَّائِشِي، وحافظ الدِّين النسفي، وفخر الدِّين المامرغي عمّ علاء الدِّين البخاري، وتتلّمذ السنغاقى وعلاء الدِّين البخاري على يد عمّه، وعنهما أخذ الكاكي، وهكذا.

وقد ساهم غالب هؤلاء العلماء في تصنيف ما لا يقل عن (58) كتاباً في علم الأصول والجدل والخلاف، لم يخلُ قرناً من القرون السبعة -وهي موضع الدراسة- من أحدها، وبعضها على أصول الشافعية، وأغلبها أصول للحنفية، كما أنّها تنوّعت من حيث طريقة التأليف، فمنها ما هو على طريقة المتكلمين أو أقرب إليها، ومنها ما هو على طريقة الفقهاء، ومنها ما هو جامع بين الطريقتين، والمطبوع منها (29) كتاباً، والمحقّق (5) كتب، والمخطوط (7) كتب، والمفقود أو ما في حكمه (17) كتاباً، وهي مكتوبة باللغة العربية، وتمكّنهم منها يدلُّ على اهتمامهم البالغ بها. ولم يُذكر لبعضهم مؤلّفٌ في الأصول إلّا أنّ له آراءً متعلّقةً بهذا الفن، كالفارقي الشاشي، والحليّ البخاري.

وبدأ نجم علماء أوزبكستان في الظهور والبروز في القرن الرابع الهجري، الذي ازدهر فيه التدوين، وبخاصة علم أصول الفقه، وأسّس الأحناف منهم مدرسة ما وراء النهر في مقابل مدرسة العراق "مدرسة بغداد"، وللأثر الكبير لعلماء أوزبكستان في تكوينها فإنّه يُطلق عليها كذلك "مدرسة سمرقند"، ولا يُستبعد أن يكون أولى المؤلفات الشاملة للمباحث الأصولية عند الحنفية، إنّما كان على يد شيخ مدرسة ما وراء النهر ومؤسسها، أبي منصور الماتريدي، سابقاً بذلك مدرسة العراق، وقد جاء بعده بزمن الدبوسي الذي يُعدُّ نقطة التقاء بين مدرسة ما وراء النهر ومدرسة العراق، حيث جاء مصنفه جامعاً بين أسلوبيهما، فأخذ من مدرسة سمرقند ضبط المصطلحات والحدود، ومن مدرسة العراق تقرير الأصول بحسب الفروع، وتمّ عمله هذا فخر الإسلام البزدوي، والسرخسي، ثم تتابع التأليف متأثراً بنتائج القرنين الرابع والخامس الهجريين، وكثير من مؤلّفات علماء أوزبكستان ما زالت إلى اليوم هي الأساس والعمدة في أصول المذهب الحنفي، وعليها مدار الشرح والتلخيص والاختصار والتنقيح، ولا نبالغ إن قلنا إنّ كتب أصول الحنفية لعلماء أوزبكستان هي الأعلى نسبةً من حيث الاعتماد، بالنسبة لغيرهم، وبخاصة علماء مدرسة العراق؛ ولهذا يمكن اعتبارهم مجدّدي أصول الحنفية، فعلى أيديهم تمّ ما نقص من المباحث الأصولية، وانضبطت المصطلحات والحدود، وانتظمت الفصول والأبواب، واستكمل الجدل الأصولي ومناقشات الخصوم، فاستقرّت أصول المذهب الحنفي.

وبالإضافة إلى ذلك فإنّ من هذه البلاد أوّل من صنّف في الجدل الحسن من الفقهاء، وهو القفال الكبير أبو بكر الشاشي، وهو أحد الشرايح الأربعة لكتاب الرسالة في القرن الرابع الهجري، وآراؤه ماثورة ومعتمدة في كتب الأصول، ومن هذه البلاد كذلك أوّل من أوجد علم الخلاف وهو أبو زيد الدبوسي.

ومن هذا كلّهُ يتّضح لنا مدى إسهامات علماء أوزبكستان الكبيرة، في ضبط علم أصول الفقه، وتحرير مسأله، وتدوينه، التي تدل على أثرهم العظيم في هذا الفن.

المراجع:

- ابن الأثير، علي. اللباب في تهذيب الأنساب. المجلد 3. بيروت: دار صادر.
- ابن الصلاح، أبو عمرو. طبقات الفقهاء الشافعية. تحقيق: محيي الدِّين علي نجيب. المجلد 2. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1992م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. تحقيق: خليل شحادة. بيروت: دار الفكر، الطبعة 2، 1408هـ-1988م.
- ابن خلكان، أحمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. المحقق: إحسان عباس. المجلد 7. بيروت: دار صادر، 1900م.
- ابن طاهر القيسراني، محمد. الأنساب المتفقة في الخط المتماثلة في النقط والضبط. تحقيق: دي يونج. هولندا: دار بريل، 1282هـ-1865م.
- ابن قاضي شهبة، تقي الدِّين. طبقات الشافعية. تحقيق: الحافظ عبد العليم خان. المجلد 4. بيروت: عالم الكتب، 1407هـ.
- ابن قُطُوبغا، قاسم. تاج التراجم. تحقيق: محمد خير رمضان يوسف. دمشق: دار القلم، 1413هـ-1992م.
- ابن كثير، أبو الفداء. طبقات الشافعيين. تحقيق: أحمد عمر هاشم، ومحمد زينهم. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1413هـ/1993م.
- ابن كثير، إسماعيل. البداية والنهاية. تحقيق: علي شيري. المجلد 14. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1408هـ-1988م.
- ابن نقطة، محمد. إكمال الإكمال. تحقيق: عبد القيوم عبد ريب النبي. المجلد 5. مكة: جامعة أم القرى، 1410هـ.

- أشرفي، سيد حسين أحمد سيد أشرف مدني، كتاب الفوائد على أصول البزدوي "من أول باب حروف المعاني إلى نهاية باب الإجماع دراسة وتحقيق (مكة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، أطروحة دكتوراه، 1430هـ)،
الأدنه وي، أحمد. طبقات المفسرين. تحقيق: سليمان بن صالح الخزي. السعودية: مكتبة العلوم والحكم، 1417هـ-1997م.
الأفغاني، أبو الوفاء. "مقدمة التحقيق". أصول السرخسي. المجلد2. حيد آباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية، 1372هـ.
البزدوي، محمد. معرفة الحجج الشرعية. تحقيق: عبد القادر الخطيب. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ-2000م.
البستوي، عتيق أحمد. "دور العلماء الأحناف في تدوين علم أصول الفقه وأهم كتبهم الأصولية"، مجمع البحوث الإسلامية- الجامعة الإسلامية العالمية باكستان 1,2 /37 (2003م)، 139-162.
البغدادي، إسماعيل. إيضاح المكنون في النذيل على كشف الظنون. تصحيح: محمد شرف الدين بالتقاي. المجلد4. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
البغدادي، إسماعيل. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. المجلد2. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
التفتازاني، سعد الدين. شرح التلويح على التوضيح. مصر: مكتبة صبيح.
الحسنات، أحمد إبراهيم حسن. تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين "دراسة نظرية تأصيلية لحركة تدوين أصول الفقه عند المتكلمين". عمان: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، أطروحة دكتوراه، 2008م.
الحوشاني، شريفة بنت علي بن سليمان. "مقدمة المحقق". شرح الفصول في علم الجدل. السعودية: جامعة الملك سعود، 1433هـ-2012م.
الخطيب. عبد القادر. "مقدمة المحقق". معرفة الحجج الشرعية. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ-2000م.
الدوسري، ترحيب بن ربيعان. معجم المؤلفات الأصولية الشافعية المبثوثة في كشف الظنون وإيضاح المكنون وهدية العارفين. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 1424هـ-2004م.
الذهبي، شمس الدين. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تحقيق: عمر عبد السلام التدمري. المجلد52. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة1413، 2/1993م.
الذهبي، شمس الدين. سير أعلام النبلاء. تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومجموعة. المجلد25. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة3، 1405هـ/1985م.
الزبيدي، محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: مجموعة. الكويت: دار الهداية، 1965.
الزركشي، بدر الدين. البحر المحيط في أصول الفقه. المجلد8. القاهرة: دار الكنتي، 1414هـ-1994م.
الزركلي، خير الدين. الأعلام. المجلد8. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة15، 2002م.
السبكي، تاج الدين. طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو. مصر: هجر للطباعة والنشر، الطبعة2، 1413هـ.
السرخسي، محمد. أصول السرخسي. المجلد2 بيروت: دار المعرفة.
السري، مولود. معجم الأصوليين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ/2002م.
السعدي، عبد الملك عبد الرحمن أسعد. ميزان الأصول في نتائج العقول دراسة وتحقيق وتعليق. مكة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، أطروحة دكتوراه، 1984م.
السمعاني، عبد الكريم. الأنساب. تحقيق: عبد الرحمن المعلمي وغيره. حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1382هـ-1962م.
السمعاني، عبد الكريم. التحرير في المعجم الكبير. تحقيق: منيرة ناجي سالم. المجلد2. بغداد: رئاسة ديوان الأوقاف، 1395هـ-1975م.
السهلي، مشعل بن عبد الله بن دجين. "علم الجدل الأصولي"، مجلة علوم الشريعة والدراسات الإسلامية-جامعة أم القرى، العدد (85)، 1442/9هـ-6/2021م)، 802-876.
الشيرازي، أبو إسحاق. طبقات الفقهاء. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الرائد العربي، 1970م.

- الضويحي، أحمد. علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري - دراسة تاريخية استقرائية تحليلية. السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1427هـ-2006م.
- العلواني، طه جابر. "دور الحنفية في تدوين علم الأصول". مجلة مجمع البحوث الإسلامية - الجامعة الإسلامية إسلام آباد 5/17 (1982-1402هـ)، 11-29.
- العواظلي، محمود توفيق. "القسم الدراسي". الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع. المجلد 3. عمان: وزارة الأوقاف، 1420هـ/1999م.
- القاري الهروي، علي. الأثمار الحنفية في أسماء الحنفية. تحقيق: سليم الدّين أحمد. الهند: خدا بخش اورينتال بيلك لائبريري بنته، 2002م.
- القرشي، عبد القادر. الجواهر المضية في طبقات الحنفية. المجلد 2. كراتشي: مير محمد كتب خانه.
- اللجنة العلمية في مكتبة البشرية. "مقدمة التحقيق". أصول الشاشي. كراتشي: مكتبة البشرية، الطبعة 2، 1429هـ-2008م.
- اللكنوي، محمد عبد الحمي. الفوائد البهية في تراجم الحنفية. تصحيح وتعليق: محمد بدر الدّين. مصر: دار السعادة، 1324هـ.
- المراغي، عبد الله. الفتح المبين في طبقات الأصوليين. المجلد 2. مصر: مطبعة أنصار السنة المحمدية، 1366هـ/1947م.
- الندوي، محمد أكرم. "مقدمة المحقق". أصول الشاشي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000م.
- أمير بادشاه، محمد أمين. تيسير التحرير. المجلد 4. بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ-1983م.
- أوغوت، سالم. "قسم الدراسة". شرح حافظ الدّين النسفي لكتاب المنتخب في أصول المذهب دراسة وتحقيق.
- باقلاقل، صالح سعيد. التحقيق في أصول الفقه لعلاء الدّين البخاري القسم الأول "دراسة وتحقيق". المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، قسم الدراسات العليا، أطروحة دكتوراه، 1406-1407هـ.
- باخرمة، الطيب. قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر. عُني به: بو جمعة مكري وخالد زواري. المجلد 6. جدة: دار المنهاج، 1428هـ-2008م.
- تركي، عبد المجيد. "مقدمة المحقق". أصول الفقه للاشمي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995م.
- حاجي خليفة، مصطفى. سلم الوصول إلى طبقات الفحول. تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط. المجلد 6. إسطنبول: مكتبة إرسبكا، 2010م.
- حاجي خليفة، مصطفى. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. المجلد 2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1941م.
- حافظ الدّين النسفي، عبد الله. كشف الأسرار شرح المصنف على المنار. مع شرح نور الأنوار على المنار. المجلد 2. بيروت: دار الكتب العلمية.
- حمود اليماني، أحمد محمد. دراسة وتحقيق كتاب الوافي في أصول الفقه. مكة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، أطروحة دكتوراه، 1997م.
- خزنة، هيثم عبد الحميد علي. الاختلافات الأصولية بين مدرستي العراق وسمرقند وأثرها في أصول الفقه الحنفي. عمان: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، أطروحة دكتوراه، 2004م.
- خزنة، هيثم عبد الحميد علي. تطور الفكر الأصولي الحنفي "دراسة تطبيقية للأدلة المختلف فيها". الأردن: جامعة آل البيت، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، أطروحة ماجستير، 1998م.
- خوجة، محمد لامين زياد. الجمع بين طريقتي المتكلمين والفقهاء في التأليف الأصولي - دراسة تاريخية نقدية. مجلة الشهاب - معهد العلوم الإسلامية - جامعة الوادي الجزائر 1/8 (2022م)، 291-308.
- شمشك، عصمت غريب الله. "تقديم المحقق". جامع الأصول في بيان القواعد الحنفية والشافعية في أصول الفقه. المجلد 2. إستانبول: وقف الديانة التركي، 2020م.
- صديق خان، محمد. أئجد العلوم. بيروت: دار ابن حزم، 1423هـ-2002م.
- طاش كبرى زاده، أحمد. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم. المجلد 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ-1985م.

- عبد البر، محمد زكي. "مقدمة التحقيق". *بذل النظر في الأصول*. القاهرة: مكتبة التراث، 1412هـ-1992م.
- عبد البر، محمد زكي. "مقدمة المحقق". *ميزان الأصول في نتائج العقول*. قطر: مطابع الدوحة الحديثة، 1404هـ-1984م.
- عراك جبر شلال، "أعلام الأصول في بغداد في القرن الرابع الهجري"، *مجلة الدراسات التربوية والعلمية- كلية التربية- الجامعة العراقية*، 1/21 (آذار 2023م)، 107-118.
- علاء الدين البخاري، عبد العزيز. *كشف الأسرار شرح أصول البزدوي*. المجلد 4. دار الكتاب الإسلامي.
- علاء الدين السمرقندي، محمد. *ميزان الأصول في نتائج العقول*. تحقيق: محمد زكي عبد البر. قطر: مطابع الدوحة الحديثة، 1404هـ-1984م.
- قانت، فخر الدين سيد محمد. "القسم الأول: الدراسة". *الكافي شرح البزدوي*. المجلد 5 الرياض: مكتبة الرشد، 1422هـ-2001م.
- قره بلوط، علي الرضا - قره بلوط، أحمد طورا. *معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم "المخطوطات والمطبوعات"*. المجلد 6. قيصري: دار العقبة، 1422هـ-2001م.
- كحالة، عمر. *معجم المؤلفين*. المجلد 15. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- Karakuş, Bahaddin. "Necmeddin en-Nesefî'nin Tahsîlu usulî'l-fîkh ve tafsîlu'l-makâlât fihâ 'ale'l-vech İsimli Fıkıh Usulü Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/2 (Aralık/December 2021): 149-208
- Shahin, Mohamed. "Irak Ve Mâverâünnehir Hanefî Meşâyihî Arasındaki Fıkıh İhtilaflar". İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

DOĞUMUNUN 130. YILINDA SOVYET REJİMİNİN KURBANİ CEDİTÇİ ABDULLAH KÂDIRÎ'NİN ŞİİRLERİ

Doç. Dr. Murad HALMET ¹

Öz

19. asrın sonu ile 20. asrın başlarında Türkistan'da meydana gelen Ceditçilik hareketinin en önemli temsilcilerinden biri Taşkentli Abdullah Kâdirî'dir. Abdullah Kâdirî, ağırlıklı olarak matbuat ve edebiyat alanında faaliyet göstermiştir. O, modern Özbek edebiyatında roman türünde ilk eserleri veren, romancılık okulunu kuran kişidir. Dolayısıyla çağdaş Özbek edebiyatında nesir türünün babasıdır/üstadıdır. Bununla birlikte onun şairlik yönü de söz konusudur. Abdullah Kâdirî'nin günümüze dört şiiri ulaşmıştır. Bunlar, "Toy/Düğün", "Ahvalimiz", "Milletim" ve "Fıkr Eylegil/Fikir Eyle" başlıklı şiirlerdir.

Kâdirî, şiirlerinde Türkistanlıların pervasızlığı, ülkede boy gösteren açlık, sefalet, cehalet, bidat ve zararlı alışkanlıklar gibi ağır toplumsal problemleri büyük bir üzüntüyle terennüm etmiştir. Şair, şiirlerinde ayrıca ailevi ve ekonomik krizlere yola açan ağır düğün masraflarının Türkistan toplumunda meydana getirdiği huzursuzlukların üzerinde de özellikle durur. Yine milletini şuursuzca, sıkı sıkıya bağlandığı kötü âdet ve zararlı alışkanlıklardan vazgeçmeye ve Müslümanlar için Kur'ân-ı Kerîm'de belirtilen doğru yola davet eder. Kurtuluşun Allah'ın kullarına emrettiği ilimleri öğrenmekten geçtiğini telkin eder.

Anahtar kelimeler: *Abdullah Kâdirî, Türkistan, Ceditçilik Hareketi, Özbek Cedit Şiiri, SSCB.*

Giriş

Türkistan'da Ceditçilik hareketinin önde gelen temsilcilerinden, Özbek romancılığının babası Abdullah Kâdirî 10 Nisan 1894 yılında Taşkent'te bahçıvan bir babanın çocuğu olarak dünyaya gelmiştir (Karimov, 2022, s. 5). Babası Han Kadirbaba (1820-1924) bazı beyliklerin ordularında askerlik yapmış ve Rus işgali sırasında Taşkent'in savunmasına katılmıştır. Dolayısıyla babasının şahit olduğu olaylar ve maceralar ileride Abdullah Kâdirî'nin tarihi romanları başta olmak üzere diğer eserlerinin meydana gelmesinde önemli rol oynayacaktır (Komisyon, 2000-2005, s. 17).

Abdullah Kâdirî, sırasıyla Müslüman mektebi (1904-1906), Rus-tüzem mektebi (1908-1912) ile Ebülkasım Şeyh medresesi (1916-1917)'nde okumuştur. Sovyet döneminde ise 1924-1925 yıllarında Moskova'da Bryusov adındaki edebiyat okulunda okumuştur. Küçük yaşlarından itibaren Doğu kültürü ve edebiyatının ruhuyla yetişmiş; Arap, Fars ve Rus dillerini öğrenmiştir. Kâdirî, sadece Doğu edebiyatı değil, aynı zamanda dünya edebiyatını da okumuştur (Komisyon, 2000-2005, s. 17).

Abdullah Kâdirî, ailesinin kötü maddi durumundan dolayı çocukluğundan itibaren tüccarların yanında sekreter ve marangoz olarak çalışmıştır. 1917 Bolşevik ihtilâlinin ardından Eski Şehir Gıda Komitesi'nde sekreter, "Azık İşçi" gazetesinde editör, Sendikalar Konseyi'nde sekreter, "Muştum" dergisinde editör ve yayın kurulu üyesi olarak görev yapmıştır. Abdullah Kâdirî, aynı zamanda Muştum dergisinde Özbek mizahının en güçlü yazılarına müelliflik de yapmıştır (Togan, 1947, s. 508).

Abdullah Kâdirî, edebiyat alanındaki faaliyeti 1910'lu yıllarda başlar. Seda-yı Türkistan gazetesinin 1 Nisan 1914 tarihli sayısında Abdullah Kâdirî imzasıyla "Yeni Cami ve Mektep" başlıklı bir mesajı yayımlanmıştır. Bu mesaj, onun matbuatta çıkan ilk yazısı olmuştur. Çok geçmeden onun

¹ Kastamonu Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü.

"Toy/Düğün", "Ahvalimiz", "Milletim", "Fıkr Eylegil" gibi şiirleri yayımlanmıştır (Karimov, 2022, s. 18).

1. Kadiri'nin Matbuat Alanındaki Faaliyeti:

Abdullah Kâdirî, matbuat ve bu alanla bağlantılı olarak yazarlık faaliyetini şu şekilde açıklamaktadır: "1913 yılında Özbek gazeteleri "**Seda-i Türkistan**", "**Semerkant**", "**Ayna**" gazeteleri çıkmaya başlayınca onlara yazılar yazma fikri aklıma geldi. 1913 yılında yayınlanan Pederkuş/Baba Katili eserinden etkilenerek, 1915 yılında Bahtsız Kuyov/Bahtsız Damat adlı tiyatro kitabını yazdığının farkına bile varmadım. Aynı yıl sinemalarda çıkan öykü ve romanları taklit ederek "Juvonboz" adlı hikâyeyi yazdım, yayıncı bulamadığım için kendim yayımladım. Çar II. Nikola'nın tahttan indirilmesinin ardından gönüllü olarak halk polis teşkilatına katıldım... 1918 yılının başında eski şehrin gıda komitesi zenginlerin elinden alındı ve yoldaş Sultanhoca Kasımhojayev başkan olarak atandı. Ben de bu komitenin Özbek heyetine girdim. 1919 yılının başında gıda komitesi isminden çıkarılmak üzere olan "Azık İşleri/Gıda İşleri" gazetesinin yazı işleri müdürlüğüne atandım... Ayrıca "Ro'sto" duvar gazetesinin muhabiriydim, "Ishtirokyun" ve "Kızıl Bayraq" gazetelerinde çalıştım".²

Abdulla Kâdirî'nin 1917 Ekim darbesinden sonraki faaliyeti esasen matbuat sahasında olmuştur. Onun 1919-1925 yılları arasında yazdığı makalelerinin sayısı 300 civarında olup siyasi, sosyal, kültürel, eğitim, ahlak gibi konulardan oluşmaktadır. Kâdirî, özellikle hiciv yazılarıyla halkın beğenisini kazanmıştır (Komisyon, 2000-2005, s. 18). Dolayısıyla yazar edebiyat sahasında olduğu gibi matbuat alanında da olağanüstü gayret ortaya koymuştur.

2. Kâdirî'nin Romanları:

Abdullah Kâdirî, Özbek edebiyatında roman yazma geleneğini başlatmış ve romancılık mektebini kurmuş bir aydındır. Onun "Ötken Künler/Geçmiş Günler"³, "Mehrabdan Çayan/Mihraptan Çıyan"⁴ romanları çağdaş Özbek romancılığının temelini oluşturmuştur.

Abdullah Kâdirî, roman yazarken yabancı yani Rus ve Avrupalı yazarların yanı sıra Refik Halit, Yakup Kadri, Falih Rıfkı Atay, Ruşen Eşref gibi Türk yazarların eserlerinin tekniğini incelemiş, eserine örnek almıştır.⁵

Kâdirî'nin romancılığı kendinden sonraki Özbek edebiyatının ünlü yazarlarına yön vermiştir. Sovyet döneminin en güçlü ilk kuşak yazarları olan Aybek, Gafur Gulam ve Abdullah Kahhar, Kâdirî'nin eserlerinden etkilenmişlerdir. Kâdirî'nin eserleri başta Türk lehçeleri olmak üzere birçok yabancı dillere (Rusça, İtalyanca, Arapça, İngilizce, Almanca...) çevrilmiştir (Komisyon, 2000-2005, s. 21).

Kâdirî, yazarlığın dışında tercümanlık faaliyetiyle de meşgul olmuştur. O, Tatar bilim adamı fizikçi Abdullah Şünasî'nin "Fizik" (1928), Rus yazarları Gogol'un "Evlence" (1935) ve Çehov'un "Alçazar/Erik Bahçesi" adlı eserlerini Özbekçeye çevirmiştir. Yine mükemmel Rusça-Özbekçe Sözlüğün (1934) hazırlanmasında da görev almıştır (Komisyon, 2000-2005, s. 21).

Abdullah Kâdirî'nin Sonu:

Abdullah Kâdirî, Türkistan'ın hürriyeti ve bağımsızlığı için mücadele eden bir şahsiyettir. O, Çarlık rejimini yıkan Bolşeviklerin vaatlerine başta inanmıştır. Ancak çok kısa bir süre içinde

² <https://tafakkur.net/abdulla-qodiriy-haqida> (Erişim tarihi: 05.05.2024)

³ Söz konusu eserinde Abdullah Kâdirî her ne kadar Atabek ile Gümüş'ün destansı aşkını işlemiş ise de, aslında Türkistan'ın sosyal ve siyasi durumu tasvir edilmiştir. Müellif, tarihi olaylardan yola çıkarak Türkistanlıların milli şuurunu uyandırmak ister. 19. asrın ikinci yarısında Rus tehlikesi kapıya dayanmışken hanlıklar arasında yaşanan iç çekişmeler, kabileler arası ziddiyetler; dağılmışlık, Türkistanlıların maddi ahvali, yokluk, fakirlik, cehalet; hanlıkların Türkistanlılara yaptığı kötü muamele gibi konular ile korkunç tarihi olaylar neticesinde Türkistanlıların Rus boyunduruğu altına girmesi romanda net olarak ortaya konulmuştur.

⁴ Yazar, bu eserinde 19. asır Türkistan'ında hüküm sürmüş hanlıkları işlemiştir. Feodal düzenin hâkim olduğu Türkistan'da halkın maddi, manevi, ahlaki ve ruhi dünyası tasvir edilir. "Ötken Künler" romanında olduğu gibi bu eserin de başkahramanları Enver ve Rana adındaki iki aşkın maceralı aşkı, hissiyatları, anlatılır. Eser, adımı kutsal mabette ibadet etmekle kendini Müslüman sanan, aslında münafık, yalancı, alçak ve hasetçi olan bazı kişilerin romanda konu edilmesinden almaktadır.

⁵ https://www.youtube.com/watch?v=JpHVCloy_yQ&t=1232s (Erişim tarihi, 14.05.2024)

müstemele siyasetinin Sovyet döneminde de değişmediğini, aksine daha da tehlikeli bir şekle büründüğüne şahit olmuştur. Kâdirî, Lenin ve Stalin tarafından Çarlık rejimine karşı destek verme karşılığında Türkistanlılara vaat edilen Türkistan Muhtariyeti devletinin Kızıl ordu tarafından yıkılmasından sonra Sovyet iktidarına karşı kalemiyle mücadele etmiştir.

Tabiatıyla Kâdirî'nin Sovyetlere karşı fikri yönden muhalefette bulunması, eserlerinde müstemelekeye karşı fikirleri öne sürmesi, Sovyet iktidarının hata ve eksikliklerini açığa vurması; buna karşın milletini esarete karşı isyana davet etmesi; millî ve manevi kimliğin korunması konusunda halkı bilinçlendirmeye çalışması Rusların hoşuna gitmemiştir. Kâdirî ile Türkistanlı Ceditçi yazar ve şairlerin Ruslara karşı edebiyat alanındaki başkaldırısı maalesef onların sonlarını hazırlamıştır (Wheeler, 1966, s. 108; Allworth, 1954, s. 78).

Abdullah Kâdirî, 31 Aralık 1937 tarihinde tutuklanmıştır. Hapiste 9 ay boyunca işkenceye tabi tutulmuştur. 4 Ekim 1938 yılında Çolpan, Fıtrat gibi nice Türkistanlı aydınlarla birlikte idam edilmiştir (Komisyon, 1971-1980, s. 22). En ilginç olan ise Abdullah Kâdirî'nin yaşadığı 19 numaralı evin numarası sonradan 37 rakamıyla değiştirilmiştir (Qodiriy, 2009, s. 5). Bundan maksat, Kâdirî'nin ailesi ve halka repressiya yıllarını hatırlatarak korku salmaktır.

Eserleri toplatılmış ve yakılmıştır. Eserlerini okumak ve bulundurmamak suç sayılmıştır. Kâdirî, Stalin'in ölümünden sonra 1956 yılında gıyaben aklanmıştır. 1958 yılında eserleri kısmen yayınlanmıştır.

1971 yılında hazırlanan Özbek Sovyet Ansiklopedisinde Kâdirî hakkında genel olarak olumlu ifadeler kullanılmış, eserleri sosyalist realizm metoduyla ilişkilendirilerek yorumlanmıştır. Komünist Parti ve Sovyet hükümetinin ona olan "saygısı" belirtilmiştir (Komisyon, 1971-1980, s. 19-22).

Son olarak 2023 yılında Kâdirî'nin, tutuklanmasına sebep olan "Yığındı Gaplar/Birikmiş Laflar" (1926) adlı makalesinden dolayı ona isnat edilen suçlama Özbekistan Cumhuriyeti Yüksek Mahkemesi tarafından iptal edilerek Abdullah Kâdirî aklanmıştır. O, 1991 yılında Özbekistan Cumhuriyeti'nin Alişir Nevâî adındaki devlet ödülü, 1994 yılında Müstakillik Ordeni Nişanı ile ödüllendirilmiştir. Onun adına devlet ödülü tesis edilmiştir. Abdullah Kâdirî'nin adı Taşkent Devlet Medeniyet Enstitüsüne verilmiştir. Ayrıca ülkedeki birçok kültür kuruluşları, cadde, okul ve parklar onun adını taşımaktadır. Kâdirî'nin "Ötken Künler" ve "Mihraptan Çıyan" adlı romanları filme uyarlanmıştır.

3. Abdullah Kâdirî'nin Şiirleri:

Abdullah Kâdirî her ne kadar Türk Dünyasında roman ve hikâyeciliğiyle tanınsa bile onun şairlik yönü de vardır. Kâdirî'nin "Toy", "Ahvâlimiz", "Milletimge bir karar" "Fikr eylegil" adlı dört şiiri bulunmaktadır. Şair, söz konusu şiirlerinde vatani Türkistan'da hâkim olan açlık, sefalet, cehalet ve zararlı alışkanlıkları ve bu olumsuzluklara karşın Türkistanlıların pervasızlığını büyük bir üzüntüyle kaleme almıştır. Şairin özellikle üzerinde durduğu konulardan biri de Türkistanlıların düğün yapmaya olan akıl almaz hevesidir. Anlamsız ve çılgınca bir heves uğruna maddi imkânı olmayan ailelerin tarlasını, bağını-bahçesini satarak veya tefecilerden faiz karşılığında borçlanarak düğün yapması toplumda büyük facialara yol açmıştır. Vadesi geldiğinde borcunu ödeyemeyip her şeyini kaybeden ailelerin dağılması; aile reislerinin kendini içki ve uyuşturucuya vermesi, intihar, gasp ve hırsızlık gibi toplumu felakete sürükleyen illetler şiirlerde işlenen bazı temaları oluşturmaktadır.

Mesela "Toy/düğün" adlı şiirinde şair, Türkistan toplumunu içten kemiren aşırılık, israf ve övünme kaynağı olan düğün yapma geleneğini terennüm etmektedir. Şiirden anlaşıldığı üzere Türkistan insanları düğün yapma yarışındadırlar. Üstelik maddi durumu iyi olmayanların varını yoğunu, tarla ve bağlarına ipotek koydurarak yahut borçlanarak düğün yapmaya çalıştıkları belirtilmektedir. Düğünden sonra vadesi geldiğinde borcunu ödeyemeyen ailelerin mülklerinden ayrıldığını yani borçlarına karşılık zenginler ile tefecilere kaptırdıklarını büyük bir üzüntüyle dile getirmektedir. İslâm şeriatında ve Kur'ân-ı Kerim'de bu şekilde düğün yapmanın yerinin olmadığını dile getirerek Türkistanlı

Müslümanları şeytanın amellerinden olan israftan ve israfa dayalı düğün yapmaktan kaçınmaya davet etmektedir:

Toy

Kıldı bu vakt bizde cevân toy,
Akçası yoknu etdi hayrân toy.

Bir-biriden aşurdılar toynı,
Tapdı revnak, hayretiyle bâyân/boyon toy,

Beş gün ötmey toynı songidin
Ketiban mülkler bais fiğan toy,

Bâyân/boyon toyığa yerliler karab
Etdi sarf tâki tendegi can toy.

Ey ğaniyelerimiz, ey fakirlerimiz,
Emr etübdürmi bizge Kur'ân toy.

Mundayın işler şer'imizde yok
Kârı me'cûs, kârı şeytan toy.

İşlemes şunday akllık kişi,
Yolamas asla ehli vijdan toy
Ötse toy birle yazu kışımız,
Eylegey bizni yerĝe yeksan toy.

Kelingiz dostlar, din karındaşlar,

Taşlasun bolsa ger Müsülman toy. (Kâdirî, 2007, s. 20).

Türkiye Türkçesi

Bu zamanlar bizi dolaştırdı toy,
Akçesizleri şaşirttı toy,

Birbiriyle yarış ettiler toy yaparak,
Buldu parlaklık, hayret içinde zenginler.

Toydan beş gün sonra
Giden mülkler yüzünden figandır toy.

Zenginlerin toyuna yerliler/yerdekiler/aşağıdakiler bakıp
Sarf ettiler hatta tenlerindeki canlarını toy için.

Ey zenginlerimiz, ey fakirlerimiz,
Emretmiş midir bize Kur'ân toyu?

Böyle işler şeriatımızda yoktur
Mecusî işi, şeytan işidir toy.

Çalışmaz öyle ehil olan kişi,
Uğramaz asla vicdan ehli toya.

Geçiyor yazımız kışımız toyla,
Yerle yeksan edecek bizi toy.

Haydi, dostlar, din kardeşler,
Bıraksın böyle toyu Müslüman olan.

Şair, "Ahvâlimiz" adlı şiirinde ise Türkistanlılar arasında ortaya çıkan zararlı alışkanlıkları eleştirmektedir. Kâdirî, insanları tembellik, uyuşturucu, boş ve ahlaksız eğlencelerden uzak durmaya çağırmaktadır. Bu tür zararlı ve kötü amellere karşı insanları uyarınları yani Ceditçi aydınları "dehrî/materyalist" ilan edilerek onlara zulüm edilmemesi gerektiğini savunmaktadır:

Ahvâlimiz

Kör bizning ahvâlimiz, ğafletde kaday yatamız,
Câyı kelgen çağıda vijdannı pulğa satamız.

Oğlımızga ne edeb, ne fen, ne yahşı söylemek,
Ne Hudânı buyruğı bolgan ulum orgetemiz.

Kârımız şundan ibâret boldı uşbu vaktde,
Ontadın bedana bakıb yazu kış seyretemiz.

Hemde her kün takyalarda naşa köknarı çekib,
Baççağa/köçek kâkil salıb, ah-vah ilen oynatamız.

Karımız, bâyanımız, belki bu vakt ahvandamız,
Nâgehân körsek eger bir besakalını katamız.

Ortadan çıksa eger milletni yahşı süygüçi,
Biz anı dahriy sanab, tofengçe birle atamız.

Kelingiz yaşlar, ziyalılar bu kün ğayret kılıng,
Uhlaganlarını eger Kâdir esek uyğatamız (Kâdirî, 2007, s. 21).

Türkiye Türkçesi

Görün bizim ahvalimizi, gaflette nasıl da yatarız,
Yeri geldiğinde vicdanı para pula satarız.

Oğlumuz ne edep, ne fen, ne de iyi bir söz,
Ne Hüda'nın buyruğı olan ulûmu öğretiriz.

Bugünlerde kârımız şundan ibaret oldu,
Onar tane bildircin besleyip yaz kış onu seyrederiz.

Hem de her gün takkelerde afyon esrar çekip,
Köçeğe kâkül takıp ah vah ile oynatırız.

Yaşlımız, zenginimiz, belki de günümüzde en aşağıdayız

Aniden bir ahlaksızı görürsek eğer donup kalırız.

Ortaya çıksa eğer milletini seven birisi,
Biz ona kâfir deyip tüfekten kurşun sıkırız.

Geliniz gençler, ziyalılar bugün gayret edelim,
Uyuyanları eğer Kâdir isek birlikte uyandıralım.

Abdullah Kâdirî, “Milletimge Bir Karâr” başlıklı şiirinde ise Türkistanlıları cehaletten kurtulmaya, Türkistan’ı “cehalet sahrasından” ilimle meşgul olarak “bahara ve bahçeye” çevirmeye davet etmektedir. Bunun için ise şaire göre bir an evvel Türkistan’da modern dârülfünûn ve mekteplerin açılması elzendir. Millet çocuklarının eğitimi için yardım vakıfları kurulması ve yardımların toplanması şarttır. Şiirde özellikle vurgulanan en önemli hususlardan biri de yetim ve kimsesiz çocuklara sahip çıkılmasıdır.

Şairin ifadesine göre bir zamanlar ilerlemenin ocağı olan Türkistan’da uzun zamandır cehaletin “pis kokusu” hâkim olup Doğu Türklüğü bu “kötü koku”dan huzursuzdur. Artık ilmin “hoş kokusunu” solumanın vaktinin geldiği belirtilmektedir. Kâdirî, şiirde Türkistanlıların cahil, **gelişmelere kapalı ve tembel** hayat tarzına “sevinenleri” topyekûn çalışarak, ilim öğrenerek ve ilerleme yolunda meşgul olmak suretiyle utandırmaya çağırılmaktadır. Şair, mecaz sanatından faydalanmak suretiyle Türkistanlıların içinde bulunduğu kötü duruma “sevinen” Rus hükümetine karşı milletini uyandırmaya çalışmaktadır. Şair Kâdirî’nin bu ifadesi Türkistan’da 1916–1917 yılları arasında askerî vali olarak görev yapan General N. A. Kuropatkin’in, “Biz, mahalli halkı elli yıl boyunca gelişmeden, mektep ve Rus hayatından ayrı tuttuk”, itirafını hatırlatmaktadır (Kâsımov, 1998, s. 8).

Kel ey millet, bu kün bir maslahat birlen karâr olsun,
Bu künden ötgen işlerge puşayman birle âr olsun,
Kılayluk bul küni ğayret heme birden kılıb himmet,
Cehâlet çöl sahrasına minba’d sebzevâr olsun.

Bu nâdânlık bize kılmış edi tört faslını kışdek,
Cahânını zimistanı dönüb faslı bahâr olsun.
Ayaşmay kümüş-altunni heme bââyânlar asla,
Salıb dârülfünûnlar hem mekâtibler hazâr olsun.

Okuşsun millet evlâdı bizni dâim duâ eyleb,
Kılıb tahsil ulumlarını fûnûna yahşı yâr olsun.
Açayluk cem’iyetler, köb yığayluk hem îânatlar,
Ki tâki yetim ve beçâre bekasğa medâr olsun.

Ne çağlar bolubdurkim, kaçıbmız biz terakkıydın,
Bu kün bir iltifât birlen bu yolğa bir güzâr olsun.
Cehâlet sassığı bizni hemişe behuzur etdi,
Bu kün ilmning boyı birlen dımağlar müşkibâr olsun.

Bizning câhilligimizni körüb ul şâd bolganlar,
Körüb meşğûliyetimizni ilmge şermisâr olsun.
Kimikim cür’et eyleb, bul kelâmlarğa amel kılsa,
Cahânda ismi anı pehlevân nâmdâr olsun.

Bu kün men sözledim az nutk size tâ Kâdir ölgünçe,
İlâhî eylesün te'sir şu söz sizge bâkâr/(ihtiyaç, hacet) olsun (Kâdirî, 2007, s. 22).

Türkiye Türkçesi

Haydi, ey millet, bu gün bir maslahat ile karar olsun,
Bu günden geçen işler pişmanlık ile âr olsun,
Hep birlikte bu gün gayret ile himmet edelim,
Cehalet çöl sahrası sonradan çimenlik olsun.

Bu cahillik bize dört mevsimi adeta kış eylemişti,
Cihanın karanlığı dönüp fasl-ı bahar olsun.
Asla esirgemesin gümüş ve altını zenginlerimiz,
Kurulsun binlerce dârülfünûn ve mektepler.

Okusunlar millet evlâdı bize dâim dua eyleyip,
Tahsil görüp ulûmları fûnûna güzel yâr olsun.
Açalım cemiyetler, toplayalım çok yardımlar,
Tâki yetim ve biçare kimsesizlere destek olsun.

Uzunca bir zamandır terakkiden kaçmışız,
Bu gün bir iltifat ile bu yola bir geçiş olsun.
Cehaletin pis kokusu bizi her zaman huzursuz etti,
Bu gün ilmin kokusuyla dimağlar mis gibi olsun/koksun.

Bizim cahilliğimizi görüp sevinenler,
İlimle meşgul olduğumuzu görüp mahcup olsun.
Kim ki cüret edip bu kelimelerle amel ederse,
Cihanda onun ismi pehlivan şanlı olsun.

Bu gün ben söyledim az bir nutuk size tâ kâdir ölene kadar,
İlâhî eylesün tesir bu söz size, faydalı olsun.

Milletine “fıkr eyleğil/düşün” başlıklı şiiriyle seslenen şair, fasıklık, cahillik, bidat, düşmanlık, niza gibi toplumu inkıza sürükleyen sosyal hastalıkları bırakmaya davet etmektedir. Ayrıca tefecilere borçlanarak düğün yapan insanlar uyarılmaktadır. Yine Ruslarla birlikte Türkistan toplumuna giren içkili, danslı, sazlı Avrupaî restoran kültürüne alışan Türkistanlı erkeklerin ahlaki durumu tenkit edilmektedir. Şiirdeki satırlardan anlaşıldığı gibi ev hanımları aç ve zayıf, kız çocukları ise eğitimden mahrumdur. Hal böyleyken erkeklerin aile fertlerinin geçimi ve eğitimi için değil de kendi nefsi ve kötü arzuları için harcama yapması şairi derinden üzmektedir.

Âkılâ fıkr eyleğil, ki ne işliyor ehli vatan,
Kaysı fâsık, kaysı câhil, kaysısı boldı çapan?
Kıldılar bir-biriğe düşmanlıkni her vakt beibâ,
Bir-birini aybın açmakğa kirişdiler bacan.

Yer satarlar elde neçe toy bacâ etmek için,
Çünkü bid'atın yolıda hem fidâdur cânu ten.

Pulnı köb isrâf etermiz, bizge toğrı kelmegey,
Toluban taştı bu vakt ul akçalardın restoran.

Zanları sâhibcemâlü hem satang deb oylama,
Yeb-içib cir bitmegen andağ sigiri belaban (sütsüz)

Kızların boynıda körüb zebigerdân hem tumar,
Oylamangız âlime deb cümlesi nef'siz, ziyan.

Tuşsa pul kolığa ger, saatçe tohtab turmagay,
Çünkü nâdânı kolıda muşt tufrakdur suman (altın).

Kâdirî nezdîngize az hasretiden söyledi,
Ayb etüb kılmang hakâret, muhterem ehli vatan (Kâdirî, 2007, s. 23).

Türkiye Türkçesi:

Akıl sahipleri bir düşünün, ki ne işliyor ehl-i vatan,
Birileri fasık, birileri cahil, birileri oldu pejmürde.

Birbirlerine düşmanlık ettiler her zaman utanmadan,
Birbirlerinin ayıplarını ifşa etmeye çalıştılar canla başla.

Toprak satarlar halk arasında nice toylar yapmak için,
Çünkü bidat yolunda fedadır hem can hem ten.

Parayı çok israf ederiz, nefsimize hoş gelir,
Dolup taşıtı bu aralar o paralarla restoran.

Kadınları hem güzel hem boylu postlu diye düşünme,
Yiyip içip semirmemiş sütsüz inek gibi

Kızların boynunda görürseniz takı ve muska,
Sanmayınız onları âlime diye, hepsi faydasız, ziyan.

Eline para geçerse eğer, bir saat bile bekletmez,
Çünkü cahilin elinde toprak olur altın.

Kâdirî size derdini söyledi biraz,
Suçlayarak hakaret etmeyin, muhterem ehl-i vatan.

Sonuç

Abdullah Kâdirî'nin şiirleri konu, tema ve muhteva bakımından sosyal ve siyasi özelliğe sahip olup şair, Türkistan toplumunu içten kemiren cehalet, bidat, insanlar arasında yayılan nefret ve haset; yenilik ve ilerlemeye kapalılık, lüzumsuz düğün gelenekleri ile israf, içki, ahlaksızlık, uyuşturucu gibi zararlı alışkanlıkları eleştirir.

Abdullah Kâdirî'nin şiirlerine yansıyan en büyük toplumsal sorun ise ailevi facia ve ekonomik krizlere yola açan ağır düğün masraflarının Türkistan toplumunda meydana getirdiği krizdir. Dolayısıyla şairin gayesi, kalemiyle söz konusu krizden milletini kurtarmaktır. Şair, Müslümanları şuursuzca, sıkı sıkıya bağlandıkları kötü âdet ve zararlı alışkanlıklardan vazgeçmeye ve Kur'ân-ı Kerim'de belirtilen doğru yola davet eder. Kurtuluşun Allah'ın kullarına emrettiği ilimleri öğrenmekten geçtiğini telkin eder.

Kâdirî, ülkesini işgal altında tutan ve Türkistanlıları her türlü gelişimden, hak ve hukuktan uzak tutan; Türkistanlıların içinde bulunduğu maddi ve manevi krize "sevinenlere/Sovyet Rusya'ya" karşı kadın erkek milletçe ilerleme yolundan giderek meydan okumaya çağırır. Çünkü şaire göre Türkistanlılar için müreffeh bir hayat ve vatanın hürriyeti buna bağlıdır.

Kaynakça

- Allworth, E. (1954). *Uzbek Literary Politics*, Paris: Mouton & Co, London-The Hague.
- Kâdirî, A. (2007). *Di'yârı Bekir*, Taşkent: Yangi Asr Avlod Yayınevi.
- Karimov, B. (2022). *Jadidlar-Abdulla Qodiriy*, Taşkent: Yoshlar Nashriyot Uyi.
- Kâsımov, B. (1998). *İstiklâl Kahramanları, Abdullah Avlânî, Tanlangan Eserler*, Taşkent: cilt 1, , 1998
- Komision, (2000-2005). *O'zbekiston Milliy Ensiklopediyasi*, Taşkent: O'zbekiston Milliy Ensiklopediyasi Davlat Ilmiy Nashriyoti.
- Komision, (1971-1980). *O'zbek Sovet Ensiklopediyasi*, Taşkent: O'zbek Sovet Ensiklopediyasi Bosh Redaksiyasi.
- Togan, A. Z. V. (1942-1947). *Türk İli Türkistan ve Yakın Tarihi*, İstanbul: Arkadaş, İbrahim Horoz ve Güven Basımevleri.
- Qodiriy, S. (2009). *37-Xonadon*, Taşkent: Davr Press Yayınevi.
- Wheeler, G. (1966). *The Peoples of Soviet Central Asia*, London: The Bodley Head.
- <https://tafakkur.net/abdulla-qodiriy.haqida>
- https://www.youtube.com/watch?v=JpHVCloy_yQ&t=1232s

MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİNDE YER ALAN ŞEHİRLERİN FAZİLETİYLE İLGİLİ RİVÂYETLER

Doç. Dr. Rıdvan KALAÇ¹

Öz

Mâverâünnehir, Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasında kalan coğrafi bölgeyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Geniş ve verimli topraklara sahip olan bu bölge günümüzde Kazakistan, Özbekistan ve Türkmenistan arasında bölünmüş haldedir. Ortaçağ'da Mâverâünnehir bölgesindeki Buhara, Semerkant, Nesef ve Tirmiz şehirleri, İslam uygarlığının geliştiği önemli ilim ve kültür merkezlerindedir. Bu kentlerden bilhassa Buhara ile Semerkant, kaynaklarda "İslâm'ın kubbesi" ve "dünya cennetlerinin en önde geleni" şeklinde tanımlanmıştır. Bu şehirlerin zihinlerde oluşturduğu müspet algının, haklarında nakledilen rivâyetlerden etkilendiği söylenebilir. Nitekim kaynaklarda, bu şehirlerin fazileti hakkında Hz. Peygamber'e isnad edilen rivâyetlere rastlamak mümkündür. Bu çalışmanın temel amacı Mâverâünnehir bölgesinin önde gelen mezkûr ilim merkezlerini zikrettikten sonra bu bölgelerden Buhara ve Semerkant'ın faziletleri hakkında Allah Rasûlü'ne nispet edilen bazı rivâyetleri ele alıp hadis tekniği açısından incelemektir.

Anahtar kelimeler: *Hadis, Rivâyet, Şehir, Fazilet, Mâverâünnehir, Buhara, Semerkant.*

NARRATIVES ABOUT THE VIRTUE OF THE CITIES LOCATED IN THE TRANSOXINANNAHIR REGION

Abstract

Transoxiana is used to refer to the geographical region between the Ceyhun and Seyhun rivers. This region, which has large and fertile lands, is today divided between Kazakhstan, Uzbekistan and Turkmenistan. In the Middle Ages, the cities of Bukhara, Samarkand, Nasaf and Termez in the Transoxiana region were among the important scientific and cultural centers where Islamic civilization developed. Among these cities, especially Bukhara and Samarkand, are described in the sources as the "dome of Islam" and "the most prominent of the world's paradises". It can be said that the positive perception created by these cities in the minds is influenced by the narrations about them. As a matter of fact, in the sources, it is possible to come across narrations attributed to the Prophet. The main purpose of this study is to examine some of the narrations attributed to the Messenger of Allah about the virtues of Bukhara and Samrqand, two of these regions, after discussing the leading science centers of the Transoxiana region and examining them in terms of hadith technique.

Key words: *Hadith, Narration, City, Virtue, Transoxiana, Bukhara, Samrqand.*

Giriş

Çalışmada ele alınan konuyla ilgili bilinmesi gereken en temel hakikat, yerlerin faziletine ilişkin ilahi vahiy tarafından kutsiyet atfedilmeyen hiçbir yerin kutsal kabul edilmeyeceğidir. Buradan hareketle çalışmaya konu olan mekânların fazileti hususundaki temel ölçütün Kur'an-ı Kerim ayetleri ve sahih hadisler olduğunu ifade etmemiz gerekir.

Hadis eserleri başta olmak üzere rivâyet malzemesini kullanan tefsir, tarih ve tabakat kitapları ile mevzuat literatürü tarandığında bazı şehirlerin, bölgelerin veya orada yaşayan insanların başka

¹ Orcid ID: 0000-0002- 3257-2471, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis Ana Bilim Dalı.

yerlere göre üstün tutulduğuna dair rivâyetlere rastlamak mümkündür.² Bu tür rivâyetlerin bir kısmında bazı beldelerin gelecekte fethedileceği haber verilirken bazılarında ise o yerleri koruyup güvenliğini sağlayan görevlilerinin nail olacakları hasenatlar ve bu sevaplar neticesinde cennette elde edecekleri nimetler konu edinmektedir. Hal böyleyken bu tür eserlerde bazı şehir ve beldeleri ile orada yaşayan insanları yeren rivâyetlere de yer verilmiştir. Bu anlamda hakkında rivâyet malzemesi bulunan mekanlardan birisi de Mâverâünnehir bölgesinin içerisine giren şehirler olduğu görülmektedir.

Mâverâünnehir bölgesi, Orta Asya'ya yönelik İslam fetihlerinden sonra kaynaklarda Ceyhun nehrine izafeten 'nehirin öte tarafında bulunan bölge' anlamında kullanılmıştır.³ İslam aleminin en uç noktasında bulunan Mâverâünnehir bölgesi, Ceyhun nehrinin doğusunda bulunan yerleri içine alır ve kuzeyde Türkistan, güney batıda Horasan, kuzey batıda Harizm, güneyde Toharistan ve doğuda Çin hududundaki Taşkent ile sınırlıdır.⁴ Mâverâünnehir tabiri, IX. (XV.) yüzyıldan itibaren farsça kaynaklarda kullanılmaya başlanmıştır. Arapça kaynaklarda bu tabir, Ceyhun nehrine izafeten daha çok Mâverâü'l-Ceyhûn şeklinde kullanılır. Modern dönemde ise Mâverâünnehir, Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasında kalan yaklaşık 660.000 km²'lik coğrafi bölgeyi ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır.⁵

Hicri ilk üç asırda Mâverâünnehir bölgesinde Buhâra ve Semerkant başta olmak üzere Tirmiz, Nesef, Belh ve Nesâ şehirleri önemli ilim ve kültür merkezleri arasında yer almıştır. Bu bölgelerde ilmi anlamda meydana gelen gelişmeler, sadece İslamî ilimlerle sınırlı kalmayıp, bilakis çok sayıda ilim dalında da bu gelişmeler yaşanmış ve meşhur ilim adamları yetişerek önemli eserler telif etmişlerdir. Bölgenin ilmi ve kültürel hayatında yaşanan bu başarı; siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel etkenlerin bir araya gelmesiyle olmuştur. Maveraünnehir Bölgesinde ilmi ve kültürel hayatın gelişimini etkileyen unsurlar arasında İpek Yolu'nun bölge ekonomisine sağladığı zenginlik önemli bir husustur. Diğer taraftan mevalinin ilme olan rağbeti ile ülkede güven ve huzur ortamının sağlanması ve geçmiş kültürlerin eğitim kurumlarının katkısı bu unsurlardan bir kaçıdır.⁶

Çalışmamız Maveraünnehir Bölgesinde yer alan Buhara ve Semerkant şehirleri hakkında nakledilen rivâyetleri konu edinmektedir. Esasında tarihte Maveraünnehir Bölgesinde ilmi ve kültürel gelişmelerin en canlı olduğu merkezlerin başında Buhara ve Semerkant gelmektedir. Buhara ve Semerkant, hadis ilmi açısından önemli çalışmalara sahne olmuştur. Nitekim bu iki ilim merkezinde çok sayıda muhaddis yetişmiş ve diğer ilim merkezlerinden muhaddisler bu şehirlere göç ederek bölgenin hadisçiliğine büyük katkı sağlamışlardır. Bu iki şehirde yetişen hadisçiler, tasnif dönemi ve sonrası çok sayıda hadis eseri kaleme alarak literatürün gelişmesinde etkili olmuşlardır.⁷ Şimdi çalışmaya konu olan Buhara ve Semerkant şehirleri hakkında genel bazı bilgiler verdikten sonra bu beldeler hakkında kaynaklarda yer bulan rivâyetleri ele alıp hadis ilmi açısından incelemek istiyoruz.

1. Buhara Şehri ve Hakkında Vârit Olan Rivâyetler

Orta Asya'nın en eski yerleşim yerlerinden birisi olan Buhara, Zerefşan ırmağının aşağı havzasındaki büyük bir vahada yer almakta olup günümüzde Özbekistan sınırları içerisinde bulunan tarihi bir kenttir.⁸

² Bu konuda yapılan bir çalışma için bk. İsmail Hakkı Ünal, "Şehirlerin Faziletiyle İlgili Uydurma Hadisler ve 'Hayru'l Buldân' Risâlesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 67-90.

³ Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/177.

⁴ Şeyh Muhammed Bek el-Hudârî, *Muhâdaratü Târihi'l-Umemi'l-İslâmiyye* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1970), 36.

⁵ Özgüdenli, "Mâverâünnehir", 28/177.

⁶ Bölgenin İslam fetihleri öncesi ve sonrası durumu, bölgenin coğrafi ve siyasi tarihi, bölgedeki ilmi ve kültürel hayatın durumu, bu bölgedeki eğitim öğretim mekanları, hadis ilmi dışında diğer İslamî ilimler, hadis ilminin bölgeye girişi süreci ve hadis eğitim mekanları hakkında geniş bilgi için bk. Dursun Sarı, *Maveraünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (Hicri İlk Üç Asır)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019), 10-135.

⁷ Hicri ilk üç asırda Buharalı ve Semerkantlı hadis râvileri ile buralarda yetişen muhaddisler ve onların yazdıkları eserler hakkında geniş bilgi için bk. S. Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 531-552; Sarı, *Maveraünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları*, 136-208.

⁸ Ramazan Şeşen, "Buhara", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/363.

Buhara adı ilk defa Pu-ha şeklinde 630 yılı civarında Çinli seyyah Hüang-Tsang tarafından kullanılır. Şehrin isminin eski paralar üzerinde "Pwy'r ywB" şeklinde geçmesinden dolayı 'Buhara' isminin çok daha önceleri kullanılmakta olduğu neticesine varılabilir. Buhara isminin kaynağı konusunda farklı görüşler vardır. Bu kelimenin Sanskritçe vihara (manastır) kelimesinden geldiği, Türkçe'deki şekli buhardan türemiş olması da mümkündür.⁹ Mecusiler arasında öğrenim merkezi, Uygur ve Hitay putperestlerinin dilinde ise "Puthane" anlamına geldiği kaydedilmiştir.¹⁰ Buraya verilen isimler arasında; Nimecket, Bumesket, el-Medinetü's-Sufriyye, Medinetü't-Tüccar ve el-Fahire de bulunmaktadır.¹¹

İbn Havkal, Buhara şehrini tasvir ederken İslam dünyasında Buhara'dan daha güzel bir şehir görmediğini, şehrin kalesine çıktığı zaman her tarafta yeşillik gördüğünü, yeşilliğin semanın rengiyle birleştiğini ve mavi gökyüzünün yeşil bir halı üzerine kapanmış gibi olduğunu belirtir.¹²

Maveraünnehir bölgesinin en önemli şehirlerinin başında gelen Buhara, Müslümanların burayı fethedip yerleşim yeri edinmesiyle ilmi ve kültürel açıdan parlak bir devir geçirmeye başlamıştır.¹³ Buhara şehri, 54/674 yılında Muaviye'nin Horasan valisi Ubeydullah b. Ziyad tarafından fethedilmişti. O sıralarda şehrin başında Türk hakanının eşi Bidûn Hatun bulunmaktaydı. Ancak Buhara'da İslâm hakimiyeti başlarda sağlanmayıp isyan ve karışıklar neticesinde şehir Müslümanların kontrolünden çıkmıştır.¹⁴ Sonrasında ise Emevilerin meşhur komutanlarından Kuteybe b. Müslim (öl. 96/715) 87-90/706-709 yılları arasında şehre düzenlediği çeşitli seferlerle Buhara halkıyla o yörede direnenlerin mukavemetini kırarak şehri tam anlamıyla hakimiyeti altına almıştır.¹⁵

Buhara şehrinin fethedileceğine dair nakledilen rivâyetlere rastlamak mümkündür. Esasında bu rivâyetler çalışma konumuzla da alakalıdır. Nitekim bu rivâyetlerde şehrin faziletlerine işaret edilmektedir. Şimdi bu rivâyetleri sırasıyla şöyle sıralayabiliriz:

Ünlü coğrafyacıardan olan Yâkût el-Hamevî (öl.626/1229) ile Muhammed b. Zekeriyya el-Kazvîni (öl. 682/1283), Hz. Peygamber'e isnad edilen bir rivâyete dikkat çekmektedir. Bu hadiste Allah Resulü, Buhara'nın fethini müjdelemektedir. Mezkûr alimler isnadını da zikrederek Huzeyfe b. el-Yeman'a şöyle bir rivâyet atfetmektedir: "*Horasan'da Ceyhun denen nehrin arkasında Buhara adında bir şehir fethedilecektir. Orası rahmetle kuşatılmış, meleklerle doldurulmuş ve ehli muzaffer kılınmış bir şehirdir. Orada yatağında uyuyan kişi Allah yolunda kılıcını savuran kişi gibidir.*"¹⁶

Bu rivâyetin mevzuat literatürü dahil hiçbir hadis kaynağında kaydedilmemiş olması, hadisin sıhhatine şüpheyle yaklaşılmasını gerekli kılmaktadır. Diğer taraftan kaynakları tetkik ettiğimizde sadece Yâkût el-Hamevî (öl.626/1229) ile el-Kazvîni (öl. 682/1283) gibi iki meşhur tarihçi ve coğrafya âliminin eserleri dışında kaynaklarda yer bulmadığını ve dolayısıyla rivâyetin başka âlimler nazarında muteber görülüp eserlerine alınmadığını ifade etmek gerekir. Diğer taraftan el-Kazvîni, rivâyeti sahabe râvisi hariç isnadsız bir şekilde eserinde zikretmişken el-Hamevî ise altı râviden oluşan bir isnadla zikretmektedir. el-Kazvîni'nin vefat tarihi itibariyle el-Hamevî'den sonra olması, onun bu rivâyeti el-Hamevî'nin eserinde görüp kitabına aldığı fikrini akla getirmektedir. el-Hamevî'nin eserinde zikrettiği isnadı incelediğimizde ve dolayısıyla isnatta yer alan bu râvileri taradığımızda çoğunun tarihte ismine

⁹ Şeşen, "Buhara", 6/363.

¹⁰ Richard Nelson Frye, *The Medieval Achievement Bukhara* (California: Mazda Publishers, 1997), 3.

¹¹ Ebu Bekir Muhammed b. Cafer Nerşahî, *Târîhu Buhara*, thk. Emin Abdülmecid Bedevî - Nasrullah et-Tirâzî, çev. Emin Abdülmecid Bedevî - Nasrullah et-Tirâzî (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1993), 41.

¹² Ebû'l-Kâsım Muhammed bin Ali en-Nasibi İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayat, 1992), 391.

¹³ Sandıkçı, *İslam Coğrafyasında Hadis*, 531.

¹⁴ Şeşen, "Buhara", 6/363.

¹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 6/439-440.

¹⁶ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dârü Sâdır, 1995), 1/354; Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-'ibâd* (Beyrut: Dârü Sâdır, ts.), 510.

bile rastlanılmadığı ve meçhul râviler olduğu görülmektedir. Bu durumda Buhâra'nın fethedileceğine dair Hz. Peygamber'e isnad edilen bu rivâyetin uydurma türünden olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Diğer taraftan kaynaklarda Buhara ismini taradığımızda bu ismin nakledilen bazı rivâyetlerde geçtiğini de görmekteyiz.

Örneğin Selman el-Farîsî'den nakledilen bir rivâyette; Hz. Peygamber Cebrail'in kendisine gelip Horasan'da Semerkant ve Fahire adında iki şehri hatırlattığını, Fahire'nin Buhara şehri olduğunu söylemiştir. Devamına Cibril, Buhara'ya bu ismin verilmiş sebebi üzerinde durmaktadır. Hz. Peygamber Cibril'e neden buraya Fahire ismi verildiğini sormakta ve Cibril, buranın kıyamet günü, bütün şehirlere karşı verdiği şehitlerin çokluğuyla iftihar edeceğini belirtmektedir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu rivâyet edilmektedir: "Allah'ım Fâhire'yi mübarek kıl, o insanların kalplerini takva ile temizle, amellerini halis eyle ve onları ümmetime karşı merhametli kıl."¹⁷ Rivâyeti aktardıktan sonra Selman el-Farîsî, Hz. Peygamber'in bu duası vesilesiyle yeryüzünde yabancılara karşı Buhara ehlinen daha merhametli kimsenin bulunmadığı söylemektedir.

Meşhur tarihçi Nerşahî'nin (öl. 348/959) Buhara'nın tarihine dair kaynak eseri olan *Tarihu Buhara* adlı kitabında naklettiği bir rivâyette yine Selman el-Farîsî'den Hz. Peygamber'in Cibril'in şöyle dediğini ifade etmektedir: "Doğuda bir bölge vardır ki adı Horasandır. Bu Horasan bölgesinin üç şehri var ki bu şehirler kıyamet günü yakut ve mercan ile süslenecektir. Bu şehirlerden bir nur yükselecek ve bu şehirlerin etrafını kuşatan ve Allah'ı hamd ile takdis ve tekbir eden çok sayıda melek olacaktır. Bu şehirler eşinin evine götürülen bir gelin gibi gurur ve ihtişam sahibi olacaktır. Bu şehirlerden her birinin yetmiş bin sancağı/bayrağı olacak. Her bir sancağın altında yetmiş bin şehidi bulunacaktır. Her bir şehidin şefaatiyle birlikte Farsça konuşan yetmiş bin muvahhid/Allah'a inanan kurtuluşa erecektir. Bu şehirlerin ön-arka, sağ-sol olmak üzere her bir bölgesinde/nahiyesinde on gün yolculuk süresi uzunluğunda yolları olacak ki ve bu her yol üzerinde şehitleri olacaktır bu şehirlerin."

Akabinde Hz. Peygamber, Cibril'e bu şehirlerin hangi şehirler olduğunu sormakta ve isimlerini kendisine zikretmesini istemektedir. Cibril şöyle demektedir: "Bu şehirlerden birisinin ismi Arapça ismiyle "el-Kasiye"dir. Bu şehrin Farsça ismi Yeşkurd'tur. Diğer şehir Arapça ismiyle Sumran Farsçasıyla Semerkant'tır. Başka bir şehir ise Arapça ismiyle Fahire'dir. Farsça ismi ise Buhara'dır." Akabinde Allah Resulu "ya Cibril bu şehre neden Fahire deniliyor?" diye sormaktadır. Cibril bu soruya: "Çünkü Buhara, kıyamet günü diğer şehirlere nazaran verdiği şehitlerle övüneceği için bu ismi alacaktır." şeklinde cevap vermektedir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu rivâyet edilmektedir: "Allah'ım Fâhire'yi mübarek kıl, o insanların kalplerini takva ile temizle, amellerini halis eyle ve onları ümmetime karşı merhametli kıl."¹⁸

Buhara'nın faziletine dair mezkûr iki rivâyetin siyak sibakından anlaşıldığı üzere bu rivâyetler de uydurmadır. Nitekim bu rivâyetlerin mevzuat literatürü dahil hiçbir hadis eserinde kaydedilmediğini, keza tefsir ve tarih eserleri dahil hiçbir kaynakta zikredilmediğini ifade etmemiz gerekir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki bu rivâyetler ilk önce ünlü tarihçi Nerşahî'nin (öl. 348/959) *Tarihu Buhara* adlı eserinde tedavüle sokulmuş görülmektedir. Nerşahî'nin vefat tarihine bakıldığında bu rivâyetin hicri dördüncü asır gibi çok erken dönemlerde uydurulduğu söylenebilir. Daha sonraları ise hicri yedinci asırlarda meşhur coğrafyacı Muhammed b. Zekeriyya el-Kazvîni'nin (öl. 682/1283) yedi iklim coğrafyasına dair kaleme aldığı *Âsârü'l-bilâd ve ahhârü'l-ibâd* isimli eserini kaleme aldığı Buhara bahsini yazarken Nerşahî'nin esrinden istifade ettiğini ve bu rivâyetleri Nerşahî'den alarak muhtasar bir şekilde aktardığını söyleyebiliriz. Nitekim *Âsârü'l-bilâd* ile *Tarihu Buhara* isimli eserleri zikri geçen rivâyetler bağlamında karşılaştığımızda el-Kazvîni'nin *Âsârü'l-bilâd'taki* bazı pasajları noktasal

¹⁷ el-Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd*, 510; Ayrıca bk. Ebu Bekir Muhammed b. Cafer Nerşahî, *Tarihu Buhara*, thk. Emin Abdülmecid Bedevî - Nasrullah et-Tirâzî, çev. Emin Abdülmecid Bedevî - Nasrullah et-Tirâzî (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1993), 41-42.

¹⁸ Nerşahî, *Tarihu Buhara*, 41-42; Ayrıca bk. el-Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd*, 510.

olarak aynı şekilde eserine aldığı görülür. Bu durumda onun bu rivâyetleri tetkik ve tahkik etmeden Nerşahî'den aldığı anlaşılmaktadır.

2. Semerkant Şehri ve Hakkında Vârit Olan Rivâyetler

Semerkant, Maverünnehir bölgesinin bir diğer önemli şehridir. İlk dönemlerde Semerkant, Maverâünnehir bölgesinin yönetim merkezi konumundaydı. Doğal tabiatından dolayı birçok seyyah burayı cennete benzetererek aktarmışlardır. Şehrin İpek yolunun ve önemli ticaret merkezlerinin kesişim noktasında bulunması, şehre ayrı bir ehemmiyet kazandırmıştır.¹⁹

Günümüzde Özbekistan'ın sınırları içerisinde bulunan tarihi kent Semerkant, Arapça kaynaklarda Sumran olarak da geçmektedir.²⁰ Semerkant isminin kaynağına dair farklı rivâyetler mevcuttur. Kaynaklarda en çok yer bulan bir rivâyete göre, Himyerilerin Kralı Şemir, Yemen bölgesinde büyük bir devlet kurmuş ve on beş bin kişilik ordusuyla Irak'a akabinde Çin'e yönelmiştir. Daha sonra Soğd bölgesine vardığında ve şu an Semerkant diye adlandırılan yere gelip şehri ele geçirmek istemiştir. Ancak şehir halkı Şemir'e karşı mukavemet göstererek ona büyük zorluk çıkarmışlardı. Bu sebeple şehir halkının çoğunu kılıçtan geçirmiş ve şehri de tahrip etmişti. Bu olaydan dolayı bu kente Şemir'in harap edip yıktığı yer anlamında Şemirkent denilmiştir. Daha sonra Araplar burayı fethedince buraya Semerkant demişlerdir.²¹

Maverâünnehir bölgesinin önde gelen şehirlerinden Semerkant da Müslümanların burayı fethedip yerleşim yeri edinmesiyle ilmi ve kültürel bir canlılık kazanmıştır. Semerkant şehrinin İslam orduları tarafından fethedilmesi erken dönemlerde olmuştur. Bu şehir Emevîler'in Horasan valisi Saîd b. Osman tarafından 56/676 yılında sulh yoluyla ele geçirilmiştir. Şehrin ele geçirilmesi, Vali Saîd b. Osman'ın Semerkant üzerine yaptığı bir sefer neticesinde olmuştur. Semerkant Kralı Tarhûn'un Müslümanlara yedi yüz bin dirhem vergi ödemeyi ve rehinelere vermeyi kabul etmesi karşılığında sulh yapılmış ve Müslümanlarca teslim alınmıştır. Kuşatma sırasında şehid düşenler arasında Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın oğlu Kusem b. Abbas'ın (öl. 57/676) da bulunduğu rivâyet edilir.²² Nitekim Semerkant'ta Kusem b. Abbas'a ait olduğuna inanılan bir mezar bulunmaktadır. Tarhûn'un anlaşmayı bozması üzerine itaatten ayrılan Semerkant 61/680 yılında Selim b. Ziyâd tarafından ikinci defa fethedildi. Semerkant Emevîler'in Horasan valisi Kuteybe b. Müslim (öl. 96/715) tarafından altı yıl süren şiddetli ve kanlı savaşların ardından kesin bir biçimde 93/711 yılında fethedilmiştir.²³ Ömer b. Abdilaziz tarafından görevlendirilen bazı tebliğ heyetlerinin yöre halkına İslam'a davet etmelerine karşılık Semerkant başta olmak üzere Maverâünnehir bölgesinde çok sayıda insanın İslam dinini kabul ettiği kaydedilmiştir.²⁴

Semerkant'ta çok sayıda büyük âlim yetişmiştir. Necmeddin en-Nesefî (öl. 537/1142), *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand* isimli eserinde 1000'den fazla Semerkantlı âlimi tanıtmıştır.²⁵ Meşhur muhaddis ed-Dârimî (öl. 255/859), Şâfiî fakihlerden İbn Hibbân (öl. 354/965), yine meşhur fakihlerden Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) ve ismini doğup büyüdüğü Semerkant'ın Mâtürîd mahallesinden alan kelamcı İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) bunların başında gelmektedir.²⁶

¹⁹ Sandıkçı, *İslam Coğrafyasında Hadis*, 546; Osman Aydın, "Semerkant", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/481.

²⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 3/246.

²¹ Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Hemedânî İbnü'l-Fakih, *Kitabü'l-Buldân*, thk. Yusuf el-Havî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996), 622.

²² Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Fütühu'l-Buldân*, thk. Abdullah Enis et-Tabbâ' - Ömer Enis et-Tabbâ' (Beyrut: Müessesetü'l-Maarif, 1987), 578-580.

²³ Aydın, "Semerkant", 36/482.

²⁴ Belâzürî, *Fütühu'l-Buldân*, 599.

²⁵ Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*, thk. Muhammed el-Firyâbî (Suud: Mektebetü'l-Kevser, 1991).

²⁶ el-Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd*, 535; Sandıkçı, *İslam Coğrafyasında Hadis*, 546-552; Aydın, "Semerkant", 36/483.

Kaynaklarda Semerkant ile ilgili bazı rivâyetleri tespit etmek mümkündür. Bu şehir hakkında vârit rivâyetler de Buhara şehri hakkında nakledilen rivâyetler gibi daha çok şehrin faziletine işaret etmek amacıyla nakledilmiştir. Şimdi bu rivâyetleri sırasıyla şöyle sıralayabiliriz:

Enes b. Malik'ten nakledilen bir rivâyette Enes, Ceyhun nehrinin arkasında Semerkant diye isimlenen bir şehrin varlığına dikkat çekmektedir. Hz. Enes, yanındakilere "Bu şehre Semerkant demeyin. Bilakis 'Şehr-i Mahfuza/Korunan Şehir' deyin" demektedir. İnsanlar Enes'e "Ey Ebu Hamza şehri kim ve kimler korumaktadır?" diye sormakta, akabinde Enes şöyle cevap vermektedir: "Bana habibim Rasulallah haber verdi ki Horasan'da Maveraünnehir'in arkasında bulunan şehir, 'Şehr-i mahzuza'dır. O şehrin birçok kapısı vardır. Her kapıda şehri koruyan beş bin melek görevlidir ve bunlar Allah'ı hamd ile tesbih ve takdis eder. Şehrin üstünde beş bin melek vardır ve bu melekler şehrin sakinlerini korumak amacıyla kanatlarını gererler. Bu meleklerin üzerinde de bir melek vardır ki bu meleğin biner adet başı, ağız ve lisanı bulunmaktadır ki bu haliyle 'Ya Dâim, Ya Dâim, Ya Allah, Ya Samed' bu şehrin sakinlerini koru diyerek Allah'a yakarıştadır bulunur. Şehrin arkasında bir bahçe vardır ki bu bahçe cennet bahçelerindedir. Şehrin dışında tatlı bir su vardır ki; o sudan içen cennet suyundan içmiş olur. Orada gusleden annesinden doğduğu gibi günahlardan arınır. Şehrin dışında üç fersah boyunca melekler şehre giren yolları korumak amacıyla dolaşmaktadır ve şehir ehlini anarak Allah'a dua etmektedir. Bu meleklerin arkasında insan suretinde ortaya çıkan çeşitli yılanların olduğu bir vadi vardır. Bunlar; 'ey dünyanın merhamet edicisi ve ahirette de merhamet eden! Bu korunan şehir/şehr-i mahfuza'ya merhamet et diye dua ederler.' Kim bu şehirde bir gece ibadet ederse, Allah onun yetmiş yıllık ibadetini kabul eder. Kim orada bir gün oruç tutarsa sanki bir ömür oruç tutmuş gibi olur. Kim orada bir fakiri doyurursa, evine asla fakirlik girmez. Kim bu şehirde ölürse yedinci kat gökte ölmüş gibidir; o kıyamet günü cennette meleklerle birlikte haşrolunacak ve cennete girecektir."²⁷

Semerkant'ın faziletine dair bu uzun rivâyet, Yâkut el-Hamevî tarafından on iki râvisi bulunan uzun bir isnatla Enes'den kaydedilmiştir.²⁸ Bu rivâyete sahabe râvisi hariç isnadsız ve muhtasar bir şekilde el-Kazvîni de yer vermiştir.²⁹

Bu şehrin faziletini ifade eden ve Huzeyfe b. el-Yemân'a atfedilen bir rivâyette Hz. Peygamber'in Semerkant hakkında şöyle buyurduğu da kaydedilmiştir: "Semerkant'ın arkasında Katvan adında bir köy bulunmaktadır. Bu köy, her biri ailesinden yetmiş kişiye şefaet edecek yetmiş bin şehidin olduğu köydür." Rivâyetin devamında Huzeyfe, bu şehitlerin verileceği zamana işaret ederek o zamanda bulunmayı arzu ettiğini şu sözlerle dile getirmektedir: "Bu bahsedilen zamana ulaşmayı ne çok isterdim. Zira bu durum bana, Mescid-i Haram veya Mescid-i Nebvî'de ihya edeceğim Kadir gecesine denk gelmemden daha sevimli olurdu."³⁰ el-Hamevî, bu iki hadisi Ebû Sa'd Abdulkerim es-Sem'ânî'nin (öl. 562/1166) günümüze ulaşmayan *Kitâbu'l-Efâni* isimli eserinden naklettiğini de sözlerine eklemektedir.³¹

Semerkant'ın faziletine ilişkin Huzeyfe b. el-Yemân'a atfedilerek nakledilen bir başka rivâyette; Hz. Peygamber'in Ceyhun Nehri'nin arkasında Buhara ile beraber Semerkant'ın da fethedileceğini müjdelediği haber verilmektedir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle demektedir: "... Nehrin arkasında Semerkant denilen bir yer vardır. Burada cennet kaynaklarından bir kaynak, peygamber kabirlerinden bir kabir ve cennet bahçelerinden bir bahçe vardır. Buranın ölüleri kıyamet günü, şehitlerle beraber haşrolunur..."³²

²⁷ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 3/249; el-Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd*, 535.

²⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 3/249.

²⁹ el-Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd*, 535.

³⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 3/249, 1/353.

³¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 3/249.

³² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 1/354; el-Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd*, 510.

el-Hamevî, bu son iki rivâyeti ise beş râvi zikrettikten sonra Huzeyfe b. el-Yemân'a atfetmektedir.³³ Bu râvilerin ekserisinin meçhul olduğu ve tarih ile tabakat kitaplarında haklarında bilgi bulunmadığı görülmektedir. Diğer taraftan Semerkant'ın faziletini konu alan Enes b. Malik rivâyeti ile Huzeyfe b. el-Yemân rivâyetlerinin mevzuat nevinden olduğu ilk bakışta görülecek kadar açıktır. Nitekim bu rivâyetlerin tahkikatını ve sıhhat derecelerini tespit etmek amacıyla yaptığımız taramada; bunların muteber hadis kaynakları bir tarafa mevzuat türü eserlerde bile yer almadığı, hatta tefsir ve tarih başta olmak üzere hiçbir kaynaktan kendilerine yer bulmadıkları görülür. Bu açıdan bakıldığında bu rivâyetlerin sadece Yâkût el-Hamevî (öl.626/1229) ile el-Kazvîni (öl. 682/1283) gibi iki meşhur tarihçi ve coğrafya âliminin eserlerinde bölgeleri tanıtırken bu bölgeler hakkında ulaşabildikleri bu rivâyetleri de herhangi bir tahkikata tabi tutmaksızın eserlerine aldıkları ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu rivâyetlerin asıl kaynağının Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemu'l-Buldân* isimli eseri olduğunu düşünmekteyiz. Her ne kadar el-Hamevî, ilk iki rivâyeti es-Sem'ânî'nin (öl. 562/1166) günümüze ulaşmayan *Kitâbu'l-Efâni* isimli eserinden aldığını belirtse de bu durumun pratikte bir faydası olmayacaktır. Zira bu eserin günümüze ulaşmamış olması, el-Hamevî'nin eserini günümüz açısından asıl kaynak konumuna getirmektedir. Bu rivâyetlerin el-Kazvîni'nin eserinde yer alması ise bir etkilenden kaynaklandığı ihtimalini güçlü kılmaktadır. Bu durumda el-Kazvîni'nin el-Hamevî'nin *Mu'cem*'inden veya *Kitâbu'l-Efâni* isimli eserden beslenerek bu rivâyetleri kitabına aldığı söylenebilir.

Mevzu hadisler alanında kaleme alınan eserlerde de Buhara ve Semerkant'ın faziletine dair bir rivâyete rastlamak mümkündür. İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), *el-Mevzûât* isimli eserinde 'Horasan bölgesinin çeşitli kentleri hakkında uydurulan rivâyetler' başlığı altında Huzeyfe b. el-Yemân'a nispet edilen ve Horasan bölgesinin çeşitli beldeleriyle ilgi faziletleri sıralayan şöyle bir rivâyeti kaydetmektedir: "... Şüphesiz Horasan'da Buhara adında bir şehir bulunmaktadır. Buhara halkı, dehşete düştüklerinde, dehşet çığlıklarından güvendedirler. Üzüldüklerinde sevinirler, Buharalılara müjdelersun! Allah her gece onları gözetir. İçlerinden dilediğini bağışlar, tövbe edenin tövbesi kabul eder. Horasan'da Semerkant adında da bir şehir bulunmaktadır. Burayı inşa eden kişi, el-Hîre'yi de inşa etmiştir. Allah Semerkant ehlini başkalarından korur ve onların sıkıntılarını duyar ve giderir. Orada her gece bir münadi şöyle seslenir: 'Hoşnut olun cennet de size hoşnut olacaktır. Semerkantlıları tebrik ediyorum.' Semerkant ve etrafındaki insanlar, itaat etmeleri halinde kıyamet günü Allah'ın azabından emin olacaklardır..."³⁴

Bu rivâyete baktığımızda esasında Hz. Ömer'in Horasan'ın fethinin uzaması sebebiyle gönlünün daraldığı ve akabinde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den duymuş olduğu fetih müjdesini kendisine vererek ona moral sağladığı görülmektedir. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den işittiği bu rivâyeti sonraki nesle aktaran ise Huzeyfe b. el-Yemân'dır. Huzeyfe, Hz. Ömer ile Hz. Ali arasında cereyan eden konuşmaya muttali olmuş ve neticede rivâyetin aktarıcısı olmuştur. Rivâyeti kaydettikten sonra uydurma olduğuna işaret eden İbnü'l-Cevzî, rivâyetin isnadında Ebû İsmet adında bir râvi olduğunu ve mezkûr rivâyeti uyduran kişinin de bu râvi olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin işaret ettiğine göre bu râvinin asıl adı Nuh b. Ebî Meryem olup çok sayıda münekkit âlimin cerhine maruz kalmıştır. Bu anlamda Yahya b. Maîn (öl. 233/848), Nuh b. Ebî Meryem'in hadislerinin yazılmayacağını ifade ederken Dârekutnî (öl. 385/995) onu metruku'l-hadis lafzıyla cerh etmiştir. İbn Hibban (öl. 354/965) ise onun hadisleriyle ihticac edilmez demiştir.³⁵ Bu rivâyete yer verip uydurma olduğuna dikkat çekenler arasında Suyûtî (öl. 911/1505) ve İbn Arrâk (öl. 965/1556) da bulunmaktadır.³⁶

³³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 1/354.

³⁴ Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 2/58-59.

³⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/58-60.

³⁶ Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/426-427; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed İbn Arrâk, *Tenzihü's-Şerî'ati'l-Merfû'a 'ani'l-Ahbâri's-Şeni'eti'l-Mevzû'a*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif, Abdüllâh Muhammed es-Siddîk (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/47-48.

Sonuç

Orta Çağ'da İslam uygarlığının geliştiği yerlerden biri olan Maveraünnehir bölgesinde yer alan Buhara ve Semerkant kentleri, önemli birer kültür merkezleridir. Bu şehirlerin kesin bir şekilde İslam orduları tarafından fethedilerek İslam topraklarına katılması çok erken bir dönemde olmuştur. Bu şehirleri fetheden Emevilerin Horasan valisi Kuteybe b. Müslim'in (öl. 96/715) komuta ettiği ordudur. Buhara ve Semerkant, Müslümanların fethedip yerleşim yeri edinmesiyle ilmi ve kültürel açıdan parlak bir devir geçirmeye başlamıştır. Nitekim Buhara ve Semerkant'ta hadis ilmi başta olmak üzere dinî ilimlerin çeşitli dallarında ve dahası bu ilimler dışında sosyal ve beşerî ilimlerde de büyük gelişmeler yaşanmış ve meşhur ilim adamları yetişerek önemli eserler kaleme almışlardır. Buhara ve Semerkant'ta ilmî anlamda yaşanan gelişmeler; siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel birçok etkenin bir araya gelmesiyle olmuştur. Meydana gelen bu gelişmeler, esasında mevalinin ilme olan rağbetini de gözler önüne sermektedir. Hadis ilimleri özelinde bu şehirlerde yetişen ilim adamlarına bakıldığında mevalinin çabasının övgüye değer olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim meşhur muhaddislerden Buhârî (öl. 256/870), Dârimî (öl. 255/859) ve İbn Hibbân (öl. 354/965) bu kentlerde yetişmiştir.

Buhara ve Semerkant'ın hadis ilminin önde gelen ilim adamlarını yetiştirmekle meşhur olması, bu şehirler hakkında kaynaklarda herhangi bir rivâyetin bulunup bulunmadığı sorusunu akla getirmiş ve neticede bu sorunun cevabını bulmak amacıyla bu çalışmaya karar kılınmıştır.

Çalışmanın sonunda ulaştığımız netice şudur ki; kaynaklarda Buhara ve Semerkant şehirleri, bu şehirlerin fethedileceğine dair müjde, bu kentlerde yaşayan, orada ölen, oranın güvenliğini sağlamak adına nöbet tutan kimselerin faziletini ve cennette nail olacakları nimetleri bildiren sekiz kadar rivâyet bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin yarısı Buhara, diğer yarısı Semerkant hakkında vârit olmuştur. Ancak bunlardan üç rivâyet, müşterek olarak her iki şehri konu edinmiştir. Bu rivâyetler sıhhat açısından tetkik edildiğinde tamamının uydurma olduğu tespit edilmiştir. Buhara ve Semerkant şehirleri hakkında herhangi bir sahih rivâyetin kaynaklarda yer bulmadığı saptanmıştır. Diğer taraftan bu kentler hakkında nakledilen ve uydurma olduğu anlaşılan rivâyetlerin mevzu hadisleri konu alan eserlerde bile pek yer bulmadığı görülmüştür. Nitekim bu rivâyetlerden sadece bir tanesi uydurma hadisleri konu alan kitaplarda yer bulmuşken geri kalanları bu kitaplara dahi girememiş, hatta tefsir, tarih, tabakat ve şehir tarihlerini konu alan kitaplarda bile kaydedilmemiştir. Bu uydurma rivâyetlere kaynaklık eden temel eserlerin başında ünlü tarihçi Nerşahî'nin (öl. 348/959) *Tarihu Buhara* adlı eseri gelmektedir. Sonrasında ise Yâkût el-Hamevî'nin (öl.626/1229) *Mucemu'l-Buldan*'ı ve el-Kazvîni'nin *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd* adındaki eseri de bu rivâyetlere kaynaklık etmiştir. Bu durumda zikri geçen meşhur tarihçi ve coğrafya âlimlerinin eserlerinde Buhara ve Semerkant'ı tanıtırken bu bölgeler hakkında ulaşabildikleri rivâyetleri herhangi bir tahkikata tabi tutmadan eserlerine aldıkları ortaya çıkmaktadır.

Bu rivâyetlerin İran kökenli veya Buhara kökenli alimlerin kitaplarında yer alması da düşündürücüdür. Bu durum aslında alimlerin kendi memleketlerine olan bakış açısını da gözler önüne sermektedir. Mezkûr rivâyetler, esasında bu şehirler ve orada yaşayanlar hakkında zihinlerde müspet bir algı bırakma gayesinden kaynaklanmış gözükmektedir. Dolayısıyla bu âlimlerin kendi memleketlerine dair oluşturmak istedikleri olumlu bakış açısı, Hz. Peygamber'e söylenecek ve bu memleketlere birer dini kutsiyet kazandırılarak yapılmıştır. Bu amaç doğrultusunda söz konusu âlimlerin eserlerine aldıkları rivâyetler, hadis ilminin inceliklerinden uzak olup bu rivâyetleri tetkik edemeyen bazı okuyucuların zihinlerinde bu şehirlerin kutsal yerler olduğu anlayışını doğuracağı da açıktır. Ancak unutulmamalıdır ki şehirlerin faziletlerine ilişkin ilahi vahiy ve sahih rivâyetler tarafından kutsallık atfedilmeyen yerlerin kutsal kabul edilmeyeceği, dolayısıyla bu noktada temel ölçütün Kur'an-ı Kerim ve sahih hadisler olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir.

Kaynakça

Aydın, Osman. "Semerkant". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/481-484. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-. *Fütûhu'l-Buldân*. thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enis et-Tabbâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Maarif, 1987.
- Frye, Richard Nelson. *The Medieval Achievement Bukhara*. California: Mazda Publishers, 1997.
- Hudârî, Şeyh Muhammed Bek el-. *Muhâdaratü Târihi'l-Umemi'l-İslâmiyye*. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1970.
- İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Tenzihü's-Şerî'ati'l-Merfû'a 'ani'l-Ahbâri's-Şeni'eti'l-Mevzû'a*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Abdullâh Muhammed es-Siddîk. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsim Muhammed bin Ali en-Nasibi. *Sûretü'l-Arz*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Kitâbü'l-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- İbnü'l-Fakîh, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed el-Hemedanî. *Kitâbü'l-Buldân*. thk. Yusuf el-Havî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996.
- Kazvîni, Ebü Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed el-. *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Nerşahî, Ebu Bekir Muhammed b. Cafer. *Târîhu Buhara*. çev. Emin Abdülmecid Bedevî - Nasrullah et-Tirâzî. thk. Emin Abdülmecid Bedevî - Nasrullah et-Tirâzî. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1993.
- Nesefî, Necmeddin Ömer b. Muhammed en-. *el-Kand fî zikri 'ulemâ'i Semerkand*. thk. Muhammed el-Firyâbî. Suud: Mektebetü'l-Kevser, 1991.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Mâverâünnehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/177-180. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Sandıkçı, S. Kemal. *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Sarı, Dursun. *Maverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (Hicri İlk Üç Asır)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-Le'âli'l-masnû'a fî'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şeşen, Ramazan. "Buhara". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/363-367. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Şehirlerin Faziletiyle İlgili Uydurma Hadisler ve 'Hayru'l Buldân' Risâlesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000), 67-90.
- Yâkût el-Hamevî, Ebü Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemu'l-Buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.

MÂVERÂÜNNEHİR'İN YETİŞTİRDİĞİ ÇOK YÖNLÜ SÛFÎ HAKÎM ET-TİRMZÎ**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Şeref AYDIN¹****Öz**

Hakîm et-Tirmizî Mâverâünnehir'de yetişmiş çok yönlü bir sûfidir. Hanefî fıkhı ve hadis ilmi tahsil etmiştir. Sonra tasavvufa yönelmiş, Ahmed b. Âsım el-Antâkî, Yahyâ b. Muâz er-Râzî ve Ebû Tûrâb en-Nahşebî'den etkilenmiştir. Eserleri ve fikirleriyle Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve daha birçok sûfide tesirler bırakmıştır. Hakîm et-Tirmizî ayet, hadis ve olayları kendine mahsus bir üslûpla açıklamış ayrıca nakille aklı bağdaştırmaya, naklî ilimleri aklî bir temele dayandırmaya çalışmıştır. Düşüncelerini kısa fakat hikmetli sözlerle ifade etmesinden dolayı kendisine "Hakîm" denilmiştir. Onun görüşlerini benimseyenlerin oluşturduğu gruba Hakîmiyye adı verilmiştir.

Daha çok "hatmü'l-evliyâ" konusundaki fikirleriyle dikkat çekmiştir. Ona göre hâtemü'l-evliyâ sadece velilerin en sonuncusu değil aynı zamanda makamı en yüce, mertebesi en yüksek olanıdır. Hakîm et-Tirmizî'ye göre ruhî faaliyetler ya beşerî çaba ya da ilâhî yardımla gerçekleşir. Veliler her zaman iyi iş yapmayı âdet edindiklerinden hatadan korunurlar. Allah'tan ilham alan velî (muhaddes) gerçek anlamda bu dereceye sahip olunca aldığı bilgilerin doğruluğundan emin olur. Şeytan vahye yanlış bilgiler karıştıramadığı gibi nefis de velinin ilhamını bozamaz.

Abstract

Hakîm al-Tirmidhî was a well-rounded Sufi who grew up in Mâverânayn. He studied Hanafi jurisprudence and hadith. Then he turned to Sufism and was influenced by Ahmad b. Âsım al-Antâqî, Yahyâ b. Muâz al-Râzî and Abû Turâb al-Nahshabî. His works and ideas influenced al-Ghazâlî, Ibn al-'Arabî and many other Sufis. Hakîm al-Tirmidhî explained verses, hadiths and events in his own unique style, and tried to reconcile reason with transmission and to ground the transmission sciences on a rational basis. He was called "Hakîm" because he expressed his thoughts in short but wise words. The group formed by those who adopted his views was called Hakîmiyya.

He drew more attention with his ideas on "khatm al-awliyâ". According to him, khattam al-awliyâ is not only the last of the guardians, but also the one whose position is the most exalted and whose rank is the highest. According to al-Hakîm al-Tirmidhî, spiritual activities are realized either through human effort or divine help. Guardians are protected from error because they are always in the habit of doing good deeds. When the wali (muhaddes), who is inspired by God, truly possesses this degree, he is sure of the accuracy of the information he receives. Satan cannot mix false information with revelation, nor can the nafs corrupt the inspiration of the guardian.

Giriş

Tirmiz, Ceyhun Nehri'nin kuzey kıyısında Belh yolunun Zâmil nehriyle birleştiği noktada kurulmuştur. Tirmiz'in karşısında Ceyhun üzerinde Orta Aral adası bulunmaktadır. Şehir, kuzeyden güneye giden ticaret yolunun merkez noktalarından birini teşkil etmektedir. Ayrıca merkezi konumu zikredilen adanın varlığı dolayısıyla Ceyhun Nehri üzerindeki en önemli geçiş noktalarından biridir (Usta, 2007, s. 28, 29). Hindistan'a giden eski kervan yolu Tirmiz'den geçmekteydi. Burası aynı zamanda nehri takip ederek Hârizm ülkesinden Aral gölüne doğru geçen ticaret gemileri ve balıkçı kayıklarının limanı olmuştur. Şehir, İslam sonrası çeşitli Türk devletleri tarafından hâkimiyet altına alınmıştır (Abdullah Muhammedcanov, 2012, 41/200). Böylelikle Tirmiz, coğrafi konumu itibarıyla önemli bir şehir olmakla beraber ilim şehri haline de gelmiştir.

¹ Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf Ana Bilim Dalı.

Tirmizî, 56/656 yılında Emevîlerin Horasan valisi Saîd b. Osman b. Affân (ö. 61/680) tarafından fethedildi (Belâzürî, 1407, s. 579; Taberî, t.y., 5/306). 70/689 yılında Mûsâ b. Abdullah b. Hâzîm es-Sülemî adlı bir kişi hâkimiyeti ele geçirdi. On beş yıl sonra (85/704) Horasan Valisi Mufaddal b. Mühelleb b. Ebû Süfeyr'in görevlendirdiği Osman b. Mes'ûd Tirmizî'ye geldi. Kayıklarla köprü kurarak Ceyhun nehri ortasında yer alan Cezîretü Osman (Orta Aral) adasına ulaştı ve Mûsâ b. Abdullah'ı katletti. Böylece Tirmizî tekrar Emevî hâkimiyetine girdi (Belâzürî, 1407, s. 589, 590; Taberî, t.y., 6/398). Hakîm et-Tirmizî, hayatının bir kısmını bölgeye hâkim olan Abbâsîler döneminde diğer kısmını ise Sâmânîler (261-395/874-1005) döneminde geçirmiştir.

İleride de değinileceği üzere Hakîm et-Tirmizî'nin Hanefî bir âlimden fıkıh okuduğundan yola çıkarak şehirde fakihlerin bulunduğu, başta babası ve diğer Tirmizî nisbesi taşıyan bazı âlimlerden hadis rivayet ettiğinden yola çıkarak da muhaddislerin bulunduğu hükmedilir. Tirmizî nisbesi taşıyan muhaddislerin bazıları şunlardır: Hâlid b. Ziyâd et-Tirmizî, oğlu Abdülazîz (İbn Hacer el-Askalânî, 1326, 3/90, 6/334) bu iki şahıs Tirmizî'de kadılık da yapmışlardır. Süfeyn b. Âmir et-Tirmizî, Salih b. Abdullah et-Tirmizî (İbn Hacer el-Askalânî, 2002, 4/90). Kütüb-i sitte müelliflerinden Ebû İsmâ'îl et-Tirmizî (ö. 279/892) de meşhur hadis âlimlerindedir. Ayrıca Tirmizî'li olup daha çok Belh'te ikamet eden Ebû Bekîr el-Verrâk (ö. 280/893) da meşhur sûfilerdendir (Sülemî, 1419, s. 71).

1. Hayatı ve İlim Tahsili

Tam ismi Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasen (Sülemî, 1419, s. 70) b. Bişr (Beşîr) b. Hârûn'dur (Hatîb el-Bağdâdî babasından başlayarak künyesini bu şekilde uzun olarak verir. Hatîb el-Bağdâdî, 1422, 13/298). Tirmizî'de doğduğu, hayatının çoğunu orada geçirdiği ve yine Tirmizî'de vefat ettiği için Tirmizî nisbesiyle anılmaktadır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak onun Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Ebû Türâb en-Nahşebî (ö. 245/859) ve Yahyâ (ibnü'l) el-Cellâ ile karşılaştığı ve onların meclislerinde bulunduğu (Kuşeyrî, 1422, s. 70; Sülemî, 1419, s. 60) bilgisinden yola çıkılarak III./IX. yüzyılın başlarında doğduğu ifade edilmektedir (Abdülfehtâh Abdullah Bereke, 1997, 15/196). İbn Hacer el-Askalânî'ye (ö. 852/1449) göre doksan sene yaşadığı için 230/845 yılı civarında doğmuştur (İbn Hacer el-Askalânî, 2002, 7/386). Ancak yukarıda zikredilen sûfilerin meclislerinden istifade ettiğine göre daha önce doğmuş olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir.

Hakîm et-Tirmizî, otobiyografisini yazan âlim/sûfilerdendir. Belirttiğine göre Allah (cc) kendisine sekiz yaşına ulaştığında ilim tahsili için bir âlim nasip etmiştir. Bu âlim ona ilim öğretmiş ve onu ilme teşvik etmiştir. Öyle ki, ilim öğrenme isteği kendisini çocuk yaşındayken bile oyun oynamaktan alıkoymuş ve ilim öğrenme kendisinde âdet haline gelmiştir. Seneler bu minval üzere geçerken yirmi yedi yaşına ulaştığında içinde hac yapma isteği uyanmıştır. Hacca giderken bir müddet hadis tahsil etmek için Irak ve Basra'da kalmıştır. Sonra Şaban ayında Mekke'ye ulaşmış ve hac vaktine kadar orada kalmıştır. Her gece Mültezem'de Allah'a kendisinin durumunu düzeltmesi, dünyaya karşı zühd sahibi olması ve Kuran'ı ezberlemesi için dua etmiştir (Hakîm et-Tirmizî, 1965 s. 14).

Hakîm et-Tirmizî, memleketine döndükten sonra kendisini irşad edecek birilerini aramıştır. Bu durumdayken çok fazla namaz ve oruca sarılmıştır. Marifet ehli sûfilerin sözlerini araştırmış nihayet Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin (ö. 239/853) kitabını okuduktan sonra riyazet hayatı yaşamaya başlamıştır. Sonra evde tek başına kalmayı ve saharalara çıkmayı tercih etmiştir. Bu arada kalbine bazı ilhamlar gelmeye başlamıştır. Bu hâl üzere devam ederken bir gece rüyasında Resûlullah'ı (sav) beldesinde bulunan büyük bir camiye girerken görmüş kendisi de O'nu takip etmiş, Hz. Peygamber minbere çıkıp son basamağına oturmuş kendisi de bir alt basamakta oturmuş sonra uykusundan uyanmıştır. Bu şekilde riyazete ve uzlete devam eden Hakîm et-Tirmizî, insanların kıskançlığından dolayı -birçok âlim ve sûfinin maruz kaldığı gibi- bazı iftiralara uğramıştır. Bidat çıkarmak, aşk hakkında konuşmak, insanları ifsat etmek hatta peygamberlik iddia etmekle suçlanmış, bu sebeple Belh vilayetine gitmek zorunda kalmıştır. Orada valiye şikâyet edilmiştir. Vali kendisinden bir daha aşk vb konularda konuşmayacağına dair bir belge almıştır. Hakîm et-Tirmizî, bütün bu nefis riyazetinin ve

maruz kaldığı meşakkatlerin kendisini olgunlaştırdığını ayrıca manevî terakkiye vesile olduğunu ifade etmiştir (Hakîm et-Tirmizî, 1965 s. 15-18). Daha sonra eşinin ve bazı arkadaşlarının kendisi hakkında gördüğü rüyalara yer vermiştir.

2. Hocaları ve Talebeleri

Hakîm et-Tirmizî, başta anne ve babasından sonra birçok âlimden hadis öğrenimi gördü. Hocaları arasında şu âlimler zikredilmektedir: Babası Ali b. Hasan et-Tirmizî, Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855), Ali b. Hucr ö. 244/858), Süfyân b. Vekî (ö. 247/861) (İbn Hacer el-Askalânî, 2002, 7/386; Sübkî, t.y., 2/245; Zehebî, 1983, 13/440), Salih b. Abdullah et-Tirmizî (ö. 239/853) (Sübkî, t.y., 2/245; Zehebî, 1983, 13/440), Salih b. Muhammed et-Tirmizî (İbn Hacer el-Askalânî, 2002, 7/386; Sübkî, t.y., 2/245), Yahya b. Musa b. Hatt (ö. 240/854), Abbâd b. Ya'kûb er-Ravâcinî (ö. 250/864), Utbe b. Abdullah el-Mervezî (Zehebî, 1983, 13/440), Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862), Yakûb b. Şeybe (ö. 262/875), Ebû Ubeyde b. Ebi's Sefer, Muhammed b. Ali eş-Şekîkî, Ali b. Haşram (İbn Hacer el-Askalânî, 2002, 7/386, 518), Hasan b. Ömer b. Şakîk (Zehebî, 1998, 2/161), Yakûb b. İbrahim ed-Devrakî (ö. 252/866) (Sübkî, t.y., 2/245), İbrahim b. Abdullah el-Hallâl (ö. 241/856), Cârûd b. Muâz (ö. 244/858), İbrahim b. Hârûn el-Belhî (İbn Hacer el-Askalânî, 1326, 1/132, 176, 2/ 53). Yavuz Köktaş, onun eserlerinden yola çıkarak rivayette bulunduğu doksan sekiz muhaddisin ismine yer vererek Hakîm et-Tirmizî'nin muhaddis-sûfîlerden olduğunu ifade eder (Köktaş, 2010, s. 36-42). Bu âlimlerden bazıları Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) gibi meşhur hadis âlimlerinden rivayette bulunmuştur. Görüldüğü gibi bu âlimler hem fakih hem de kütüb-i sitte âlimlerinin kendilerinden rivayette bulunduğu muhaddislerdendir. Dolayısıyla Hakîm et-Tirmizî iyi bir hadis eğitimi almıştır denebilir.

Talebelerinden bazıları ise şunlardır: Ebü'l-Hasen Ali b. Mahmud el-Ukberî, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed en-Nîsâbûrî, Ahmed b. İsa el-Cüzcânî (İbn Hacer el-Askalânî, 2002, 7/386) Yahya b. Mansûr el-Kadı, Hasan b. (Ebû) Ali en-Nîsâbûrî gibi kimselerin kendisinden rivayette bulunduğu zikredilir (İbn Hacer el-Askalânî, 2002, 7/386; Zehebî, 1983, 13/440). Bu zikredilen âlimler kendisinden daha çok hadis tahsil etmişlerdir.

3. Mezhebi

Hakîm et-Tirmizî'nin gerek itikadî gerekse fikhî mezhebinin hangisi olduğu hakkında bir kesinlik yoktur. Hücvîrî, onun fikhî Hanefî mezhebinin meşhur âlimlerinden birinin yanında okuduğunu (Hücvîrî, 2007, 1/353) söyleyerek Hanefî mezhebinden olduğunu hissettirir. Kendisi de muhaddisler ve fakihler arasında yaptığı bir mukayesede Ebû Hanife (ö. 150/767), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805) ve benzeri âlimlerin kitapları hakkında konuşarak Hanefî olduğunu gösterir (Hakîm et-Tirmizî, 1980, s. 46). Onun Tirmiz ve Belh'te Şâfiî fikhını tedris ettiği, şeyhi Ebû Tûrâb en-Nahşebî'nin Şâfiî mezhebinden olduğu (Çift, 2008, s. 71) ayrıca Sübkî'nin (ö. 771/1370) onu Şâfiî tabakât kitabında zikrettiği göz önünde bulundurulduğunda Şâfiî mezhebinden olduğu da iddia edilmiştir. Diğer bir görüş şöyledir: O, ehl-i hadîs olduğu, Kuran ve sünneti tartışma konusu yapmayı reddettiği, kelim ilmine ve cedele karşı çıktığı ve rey ile amelî kabul etmediği için Hanbelî mezhebine daha yakındır (Çift, 2008, s. 72). Onun hiçbir mezhebi taklit etmediği de ifade edilmekle beraber o bölgede ve Belh'te Hanefîlerin yoğun olduğu gerçeğinden hareket edilirse Hanefî mezhebinden olduğu görüşü tercihe daha şayan gözükmektedir.

Hakîm et-Tirmizî'nin Mürcie, Mu'tezile, Şîa, Hâriciyye mezheplerinin görüşlerini eleştirmek için reddiyeler kaleme aldığı, Müşebbihe, Kaderiyye, Cebriyye ve Cehmiyye mezhep mensuplarını da ehl-i dalâletten saydığı için bu mezheplerin hiç birine mensup olamayacağı bildirilmiştir (Çift, 2008, s. 73). Bu bilgilere göre onun ehl-i sünnet görüşlerini benimsediği söylenebilir.

4. Vefatı

Doğum tarihinde olduğu gibi vefat tarihinde de kesinlik yoktur. Bazılarına göre 255/868-869 (Kâtib Çelebî, 1941, 2/1979) yılında vefat etmiştir. Fakat 285/898-899 yılında Nîsâbur'da hadis rivayet

ettiğine göre (Sübki, t.y., 2/245; Zehebî, 1983, 13/440) bu bilgi doğru değildir. Onun 318/930 senesinde hala öğrencilerine hadis rivayet ettiği, 320/932 yılına kadar yaşadığı ve doksan yaşında vefat ettiği bildirilmiştir (İbn Hacer el-Askalânî, 2002, 7/386). Bundan dolayı vefat tarihi hakkında kabule şayan olan görüşün bu son tarih olduğu söylenebilir.

5. Etkileri

Hakîm et-Tirmizî, imâm, hâfız, ârif, zâhid (Zehebî, 1983, 13/439), muhaddis ve Hakîm (Sübki, t.y., 2/245) olarak tanıtılmaktadır. Bu vasıflarından dolayı geniş halk kitlelerini etkileyebilmiştir. Mesela görüşlerini takip eden kimselerin oluşturduğu akıma Hakîmiyye denilmektedir (Hücvîrî, 2007, 2/442). Kendisine niçin Hakîm denildiğine dair şu iki görüşe yer verilmiştir: Ele aldığı konularla ilgili görüşlerini herhangi bir filozof ya da klasik bir din âliminden ziyade kendine özgü bilgece bir yaklaşımla ortaya koyması ve bunlarla ilgili fikirlerini kısa fakat hikmetli sözlerle ifade etmesi sebebiyle kendisine "bilge" anlamında "Hakîm" denilmiş olabilir. Bir başka ihtimal de bu kelimenin "velî" manasında kullanılmış olmasıdır. Hakîm Tirmizî kendi eserlerinde hikmet kavramını marifet, hakîmi ise genellikle "ârif" ve "velî" manasında kullanmaktadır (Çift, 2008, s. 352).

Gazzâlî (ö. 505/1111), özellikle İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn'in "gurur" bahsinde geniş ölçüde Hakîm et-Tirmizî'nin Kitâbü'l-Ekyâs ve'l-muğterrîn'inden, İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) Kitâbü'r-Rûh'ta onun el-Furûk ve men'u't-terâdüf'ünden faydalanmıştır (Abdulfettâh Abdullah Bereke, 1997, 15/198). İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309), Ebü'l-Hasen eş-Şâzelî (ö. 656/1258) ve kendi şeyhi Mürsî'nin (ö. 685/1287) ona ve sözlerine büyük önem verdiklerini, onu dört "evtâd"dan biri kabul ettiklerini ve onun hakkında ileri geri konuşanların sözlerine iltifat edilmemesi gerektiğini ifade ettiklerini belirtir (Münâvî, t.y., 2/131, 132). Nakşibendî tarikatı piri Muhammed Bahâüddin'in (ö. 791/1389) uzun yıllar Hakîm et-Tirmizî'nin ruhaniyetinden istifade ettiği zikredilmiştir (Algar, 1991, 4/458). Bütün bunlar kendisinden sonra önemli tarikat şeyhleri ve geniş halk kitleleri üzerinde ne kadar etkiye sahip olduğunu göstermesi açısından kayda değerdir.

6. Eserleri

Öncelikle şu hususun belirtilmesi lazımdır ki, Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerini iyice düşünüp karar verdikten sonra değil vakti ve hali şiddetlenip kendisine galebe çaldıkça yazdığı ifade edilmiştir (Kuşeyrî, 1422, s. 60). O tefsir, hadis, kelim, mezhepler tarihi, fıkıh, tasavvuf ve dil alanlarında yüzden fazla eser vererek bu alanlarda ne kadar yetkin olduğunu göstermiştir. Biz onun sadece birkaç eserini kısaca tanıtmaya çalışacağız.

1. Būdūvvü şe'n: Bu risale, bir çeşit otobiyografidir. Müellif, hayatı hakkında bazı açıklamalara yer verdikten sonra eşi ve dostlarının kendisi hakkında gördüğü rüyalara değinir.

2. Hatmü'l-evliyâ: Hakîm et-Tirmizî denince ilk akla gelen eserdir denebilir. Tasavvufî açıdan nübüvvet ve velayet meselesi, ilk defa bu eserde düzenli ve ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Eser yirmi dokuz bölümden oluşmakta olup dördüncü bölümde yüz elli yedi soru sormuş, son derece önemli ve derin olan bu sorular hakkında herkesin konuşamayacağını, konuşmasının doğru olmayacağını anlatmak için de bunları cevapsız bırakmıştır. Daha sonra İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) bu soruları cevaplandırmak için el-Cevâbü'l-müstakîm ammâ seele anhü et-Tirmizî el-Hakîm adlı bir eser yazdığı gibi el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'de de bu soruları daha ayrıntılı bir şekilde cevaplandırmıştır.

3. Nevâdirü'l-usûl fî ma'rifeti ahbâri'r-Resûl: Eser, iki yüz doksan bir hadisin şerhini ihtiva etmektedir. O, "asıl" adını verdiği 291 konu tespit edip her başlık altında bir hadisi şerh etmiştir. Bunu yaparken görüşlerini dayandırmak için zikrettiği ayetlerin yanında çok fazla hadis ile sahabe ve tâbiinden gelen rivayetleri de nakletmiştir. Ayrıca isrâiliyyât olarak bilinen nakillere de sıkça yer vermiştir.

4. el-Menhiyyât: Eserde haram veya mekruh olarak bilinen yasakların ardında hikmetler olduğu vurgulanmış, fikhî konular zikredilmiş ve hadislerle açıklanmıştır. Ayrıca konular vesilesiyle zâhir ve bâtın arasındaki münasebete değinilmiştir.

5. es-Salât ve makâsîdühâ: Eserde namazın ne kadar büyük bir ibadet olduğu, içindeki okuyuş ve fiillerin daha çok bâtinî yorumları gibi meseleler hakkında genişçe açıklamalar yapılmıştır.

6. el-Furûk ve men' u't-terâdüf: Eserde eş anlamlı gibi görünen kelimelerin aralarında az veya çok bazı farklılıkların bulunduğunu iddia eden müellif, konunun itikadî ve fikhî yönlerine de değinmiştir (Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerinin geniş bir listesi ve tanıtımı için bkz. Çift, 2008, s. 145 v.dğr.; Hakîm et-Tirmizî (Muhakkikin Önsözü), 1965, s. 39 v.dğr.).

7. Hakîm et-Tirmizî'nin Bazı Tasavvufî Görüşleri

Hakîm et-Tirmizî, kalp, nefis, velâyet, nübüvvet gibi birçok tasavvufî konuda görüş beyan etmiştir. Şimdi kısaca bunlar hakkındaki görüşlerine değineceğiz.

Nefs: Sözlükte nefis, ruh, kan, beden, bir şeyin kendisi gibi manalara gelmektedir (Cevherî, 2009, s. 1157). Nefs, hemen bütün tasavvuf ehlinin üzerinde görüş belirttiği meselelerden birisidir. Nefsin tarifi, nefis tezkiyesi ve nefsin mertebeleri bu görüşler arasında zikredilebilir. Kuşeyrî (ö. 465/1072), nefsi, kulun kötü ve bayağı huyları şeklinde tarif eder (Kuşeyrî, 1422, s. 123). Gazzâlî ise nefsin manalarından birinin cism-i latîf diğeri ise kötü huylar olduğunu bildirdikten sonra tasavvuf ehlinin genellikle ikinci manada kullandığını ifade eder (Gazzâlî, 1426, s. 878). Kâşânî (ö. 736/1335) ise nefsi "iradî hareket, sevgi ve hayat kuvvetini taşıyan latîf bir cevherdir" şeklinde tarif eder (Kâşânî, 1992, s. 110).

Hakîm et-Tirmizî, nefsi bâtinî ve zâhiri şeklinde ikiye ayırır. Ona göre bâtinî nefis, kötülenendir (mezmûm), zâhiri nefis ise kendisine hâkim olana tabi olan nefistir (metbû). O, "Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder" (Yûsuf 12/53) ayetinin bu hususa işaret ettiğini belirtir. "Herkesin nefsi için mücadele ederek geleceği, kendilerine zulmedilmeksizin herkese yaptığının karşılığının eksiksiz ödeneceği günü düşün" (Nahl 16/111) ayetine göre ise zâhiri nefis, bâtinî nefisle mücadele etmektedir. "Elçinin izinden bir avuç avuçladım da onu attım. Böyle yapmayı bana nefsim güzel gösterdi" (Tâhâ 20/96) ayeti ile "Sen benim içimde (nefsimde) olanı bilirsin, ama ben sende olanı bilemem" (Mâide 5/116) ayeti bâtinî nefse işaret ederler. Ona göre eğer zâhiri nefse nur ve akıl hükmederse ona tabi olur. Eğer bâtinî nefis galebe çalarsa o hükmeder (Hakîm et-Tirmizî, 2002, s. 38-42). Hakîm et-Tirmizî, kalbin ve nefsin sahasının sadr olduğunu bildirir. Ayrıca kalbin tevhidin, nefsin de şehvetlerin (arzu ve istekler) kabı olduğunu zikreder. Her ikisinin bu sahaya açılan kapıları bulunmaktadır (Hakîm et-Tirmizî, 1965 s. 374). Buna göre kalp, sadrın içinde ve daha özel bir yerdedir. Ona göre nefsin "cehalet, dünya sevgisi, ilgi eksikliği, cür'et, hayâ azlığı, nefsin kendini tasdik etmesi ve ahireti kazanma isteği" şeklinde yedi tane hastalığı vardır (Hakîm et-Tirmizî, 1992 s. 195).

Başka bir vesileyle kalp ve nefsin vücuttaki yerini tespit ettikten sonra sûfî bakış açısıyla nefsin isteklere nasıl boyun eğdiğini şöyle açıklar: Nefsin bedendeki yeri karın boşluğudur. Kalbin yeri ise nefsin üstündeki sadırdadır. Kalp, adeta damarlar ve kendisinde olan gizli şeylerle sadırda bulunan asılı bir kova gibidir. Onun altında nefis vardır. Nefiste ise arzu ve istekler (şehvetler) bulunmaktadır. Hevâ da ateşin nefeslerinden bir rüzgâr gibidir ve ateş kapısıyla şehvetlerin mahalline çıkar. Ateş, esintilerini ve rahatlıklarını nefse kadar ulaştırır. Hevâ rüzgârı esip de bu esintileri nefse ulaştırınca nefis, harekete geçer ve fokurdamaya başlar. Sonra bu esintilerin kokusu çok kısa süre olan "an"dan daha hızlı bir şekilde damarlara nüfuz eder. İşte nefiste bu aşamada sadırda bulunan tasavvura karşı bir rahatlama ve meyil olursa kalp bu lezzete ulaşmak için harekete geçer. Eğer kalpte bu şehveti izale edecek bir şey olmazsa kalp, nefse meyleder ve onunla beraber bu isteklere (şehvetlere) boyun eğer. Bu istek, yasaklanan bir şey olur da yapılırsa günah olur. Eğer kalpte (günahlara karşı kalkan olan) marifet olursa bu durum haşyete götürür. Bu haşyet de nefse ulaşırsa o, bu tereddütten uzaklaşır ve kalp istikrar bulur ve günaha yaklaşmaz (Hakîm et-Tirmizî, 1975, s. 3, 4). Bu izaha göre nefiste yasaklanan bir isteğin belirmesinden sonra bu isteğin peşinden gidilip de yapılırsa günah olur. Ancak kalpte Allah'a karşı bir haşyet olup da şahsı bu istekten uzak tutar ve fiiliyata geçmezse günah olmaz.

Hakîm et-Tirmizî, Allah'ın bedende ruh ve nefis yarattığını, beden ruhla yaşadığını nefsin ise kötülüğü emrettiğini bildirmiştir (Hakîm et-Tirmizî, 1992, 4/220). O, nefsin isteklerinden kurtulmak gerektiğini bunun da riyazetle mümkün olduğunu savunur. Ona göre nefsin arzu ve isteklerine uyunca nefis, bu isteklerden duyduğu lezzeti âdet haline getirir ve devamlı hevâsıyla iş yapar. Sonunda kişinin kalbine nüfuz eder ve onu emri altına alır. Nefsin bu halinden kurtulmak için onun isteklerini terk etmek gerekir. Nefsin arzularını yapmayınca o, kişiye karşı isteklerini dayatmaktan ve mücadele etmekten vazgeçer. Hakîm et-Tirmizî, nefsi dizginlemeyi şu misalle açıklamaya çalışmıştır: Yeni doğan bir çocuk annesinden süt emmeyi âdet haline getirmiştir. Ne zaman süt emmek istese annesini ister. Annesinden uzak kalınca ona karşı büyük bir özlem duyar, ona kavuşunca da sakinleşir. Ancak çocuk süttan kesilip de başka yiyecekleri tadınca artık sütü arzulamaz olur. İşte nefis de yakının güzelliğine ulaşır, Allah'a (manen) yaklaşmayla onun kendisini tercih etme tatlılığıyla ve kendisine nazar etmesinin güzelliğiyle rahatlarsa artık o bayağı isteklere karşı bir hasret çekmez (Hakîm et-Tirmizî, 1993, s. 34, 35). Nefis tezkiyesini verdiği örnekler üzerinden anlatan müellif, yüce dağlarda insanlardan kaçan bir doğanı da misal olarak verir. Nasıl o doğan yakalanır, sıkı bir eğitime tabi tutulursa artık sahibine alışır, ondan kaçmaz, uçmaktan uzaklaşır ve sahibinin vurduğu avı yakalar ve sahibine getirerek ona olan bağlılığını ortaya koyar. Aynı bunun gibi müminin nefsi de eğitilirse boyun eğer (Hakîm et-Tirmizî, 1993, s. 37, 38).

Nefis tezkiyesinin önemine vurgu yapan Hakîm et-Tirmizî, bir kimsenin nefsi tezkiye etme serencamını şu şekilde anlatır: İnsan, dünyaya gönderilir ve hayat nuruyla diriltir. Sonra tevhid ve akıl nuruna hidayet edilir. Kalbe bu nur yerleşir de parlarsa artık bununla rabbini tanır. İnsanlar içinde bu nurla yürür. Nefis, kelime-i tevhidle huzura (itmi'nân) kavuşunca akli bununla süslenir. Sonra bu tevhid nuruyla Allah'a olan ibadetin tatlılığına ulaşır. Nefis, bu ulvî duruma çıkınca artık küfür, fiske ve isyanı kerih görür (Hakîm et-Tirmizî, 2005, s. 34, 35, 43). O, nefsin bütün isteklerinin tamamen kökünden kazınması gibi bir şeyin istenmediğini söyler. Ona göre her arzunun helal bir sınırı vardır. Bu sınırı aşan, Allah'a isyan eden, (dünyaya gönderildiği) emanete hıyanet eden, nefesine zulmeden kimse (manevi) derecesinden aşağıya düşmüş olur. Böyle devam ederse Allah'ın rahmetinden uzaklaşır ve ilahi yardımdan mahrum kalır. Sonunda düşmanı (şeytan ve nefis) onu esir eder ve cehenneme götürür. Çünkü düşman onu esir alınca kalbin kuvveti gider, nefis hâkimiyet kurar ve artık helal ve haram arasında fark görmez. Sonuçta helak olur (Hakîm et-Tirmizî, 2005, s. 50).

Seyr-i sülûk: Tasavvufta "Hakk'a ermek için bir rehberin öncülüğünde ve denetiminde çıkılan manevi ve ruhi yolculuk" (Uludağ, 2012, s. 316) manasına gelmektedir.

Hakîm et-Tirmizî, insanların yaşayışları itibarıyla birçok yolun bulunduğunu hak yolun ise bir tane olduğunu söyler. Ancak ona göre bir tane olan bu hak yol da sâliklerin mizaçlarının itidalli olup olmamasına, içten gelen dürtülerine kulak verip vermemelerine, ruhanîyetlerinin kuvvetli veya zayıf olmasına, gayretlerinin istikamet üzere olmasına, (Hakka) yönelişinin sağlıklı veya hastalıklı olması açısından hallerinin farklılık arz etmesine göre değişiklik arz eder. O, bazı sâliklerde bu vasıfların tamamının toplandığını bazılarında ise bir kısmının toplandığını belirtir (Hakîm et-Tirmizî, 2007, s. 11). Bu hususlara temas ettikten sonra insanın altı mekânda (konak, vatan) bulunduğunu zikreder ve onları şöyle sıralar: 1. Elestü birabbiküm (A'râf 7/172) 2. İçinde yaşadığımız dünya 3. Küçük ve büyük ölümden sonraki berzah âlemi 4. Haşir meydanı 5. Cennet ve cehennem 6. Cennet dışındaki keşf yurdu. Daha sonra insanın varlık sahasına çıktıktan sonra devamlı bir seyir halinde olduğunu ve gideceği yerin cennet veya cehennem olduğunu vurgular. Hakîm et-Tirmizî, akıllı bir kimsenin bu yolculuğun meşakkat, geçim sıkıntısı ve türlü belalar barındırdığını bileceğini ayrıca bu seyahatin devamlı surette nimet, güven ve lezzetle devam etmeyeceğini ifade eder. Sonra bu vaziyeti bilen yolcunun her konak/vatan için uygun olanı yapmasını tavsiye eder (Hakîm et-Tirmizî, 2007, s. 12).

Hakîm et-Tirmizî, seyr-i sülûkü tevbe, zühd, nefse düşmanlık, muhabbet, hevâdan kurtulma, haşyet ve kurbet şeklinde yediye taksim eder (Çift, 2008, s. 245, 246. Ahmed Sâiyih yedinci menzil olan

kurbet yerine zikir menziline sayar. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, 1988, s. 192). Tasavvuf ehline göre mürid, şeyhinin kendisine verdiği görevleri yerine getirir ve tavsiyelerine uyarsa manen ilerler ve makamlara ulaşır. İşte Hakîm et-Tirmizî'nin bahsettiği bu makamlar müridin seyr-i sülûk yolculuğunda ulaştığı makamlardır.

Şeyh/Mürşid: Seyr-i sülûkun iki önemli unsurundan birisi şeyh/mürşid diğeri de müriddir. Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerinde kendisinden hilafet alana kadar yanında bulunduğu herhangi bir şeyhinden bahsettiği bilinmemektedir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi bazı meşhur şeyhlerin sohbetlerinde bulunmuş ve tasavvufi kitaplar okumuştur. Bundan dolayı onun şeyh-mürid ilişkisine dair özel olarak yazdığı bir eser yoktur. Ancak velinin/şeyhin bazı vasıflarına değinerek onu bizlere şu şekilde tanıtır: Velinin kalbi hikmetin hazinesi, rahmetin mekânı, müşahedenin madeni, marifetin mahzeni, kerametın evi, Allah'ın rahmetiyle kendisine baktığı mekânı, şefkatinin tarlası, ilminin kabı, tevhidin sandığı, verdiği faydaların mahalli, nurunun barınağıdır (Hakîm et-Tirmizî, t.y., s. 79). Ona göre arif; bir otlakta aslanla karşılaşır kendine bakan kimsedir. Çünkü aslanın heybeti tüm kalbini kaplamış, korkusu tüm benliğini sarmıştır. O, bu halde adeta kalbinin korkusundan ve nefsinin dehşetinden atılmış eski bir elbiseye benzemektedir (Hakîm et-Tirmizî, 1975, s. 337). Hakîm et-Tirmizî muhtemelen insanı, dünya hayatında şeytan ve nefis aslanıyla karşılaşır ondan kurtulan kimseyle mukayese etmek istemiştir. Nasıl aslandan kurtulan kimse büyük bir iş başarmış cengâver gibiyse şeytan ve nefsin tuzak ve vesveselerinden kurtulan kimse de aynı şekilde bir mücahittir. O, başka bir tanımda veliyi; mizaç hamurunun Allah'ın sevgisiyle yoğrulduğu, kalbinin tamamıyla sevgiye gark olduğu, dünya ve ahirette isteğinin Allah olduğu kimsedir (Hakîm et-Tirmizî, 1975, s. 262) şeklinde tanıtır. Buna göre veli kimse, Allah'ın rızasından başka bir şeyi talep etmeyen ve kalbi, ilahi sevginin hükmü altına alınan kimsedir. Buna göre veli, terk-i dünya ve terk-i ukba edendir.

Mürid: Mürid, şeyhin yanında manevi bir yolculuk demek olan seyr-i sülûkta bulunan kimsedir. Şeyh, müridi kemâle erdirmek için ona çeşitli görevler verir ve onu manen eğitir. Mürid de şeyhi kendisinin iyiliğini isteyen şefkatli bir baba gibi görür ve onun dediklerini yapmaya gayret eder. Hakîm et-Tirmizî, (müridin seyr-i sülûk boyunca) Kuran'a sünnete, âlimlerin icmama ve keşf yoluyla gelen ilahi işaretlere uyması gerektiğini vurgular (Hakîm et-Tirmizî, t.y., s. 47). Bu şartlar, müridin iyi bir şekilde zâhiri ve bâtını eğitimden geçmesi gerektiğini göstermektedir. O, nefsi kötü huylarla dolu olan müridin nefsinin terbiye etmesi için bazı görevlere devam etmesi gerektiği ifade eder. Ayrıca seyr-i sülûke devam eden müridi belirli bir ücret karşılığında azat edilen mükâteb köleye benzetir. Çünkü o kölenin herhangi bir malı yoktur. Hür olduktan sonra ise kölelikten kurtulmuştur. Seyr-i sülûkü tamamlayan kimse de nefsin istek prangalarından hürriyete kavuşmak için bazı görevler yapar. Nefsin boyunduruğundan kurtulunca da nefsin kötü huylarından bir şey kalmayan kimse olur (Hakîm et-Tirmizî, 1965, s. 359, 360).

Hakîm et-Tirmizî, irade sahiplerini (müridleri) üç kategoride değerlendirir. 1. Allah'ı kendi nefsi için isteyendir. Bu halin alameti râğbet (istemek), rahbet (korkmak) ve rızadır. 2. Kendi nefsi Allah (cc) için olandır. Bunun alameti Allah'a karşı olan muamelesinde kazâ (ve kadere) vefayla beraber razı olmasıdır. 3. Allah'ı isteyendir. Bu halin alameti de Allah ile olan muamelesinde herhangi bir karşılık, istek ve alaka olmamasıdır (Hakîm et-Tirmizî, t.y., s. 40). Bu taksimde birinci müridin cehennemden korkma ve cenneti isteme arzusuyla ibadet ettiğinden dolayı daha seyr-i sülûkün başında olduğu anlaşılıyor. İkinci mürid belirli bir merhale almış Allah'tan gelen her şeye razı olmuştur. Üçüncü mürid ise manevi terbiyeden maksadı hâsil etmiş ve Allah'a hiçbir karşılık beklemeden iman ve ibadet edecek seviyeye gelmiştir. Ona göre müridin şehvî hareketleri sakinleşince kalbi, Allah'ın (marifet) mahzeni olur ve Allah (cc) o müridin kalbine sekînet ve huzur koyar. Bundan dolayı sadık mürid, zillet ve beladan dolayı kederlenmez, nimet ve lütuftan dolayı gururlanmaz ve kalbi (manen Allah'tan) uzak kalma korkusu içerisinde daim olur (Ahmed Abdürrahim es-Sâyih, 1988, s. 148).

Veli ve Velâyet: Veli dost, yakın olan, yardım eden, komşu, azat eden, azat edilen ve akrabalık manalarına; velayet ise yardım manasına gelmektedir (Cevherî, 2009, s. 1269, 1270). Tasavvufta çeşitli veli tarifleri yapılmıştır. Bunlardan bazıları şu şekildedir: Velinin iki manası vardır. Birincisi "işlerini Allah'ın üzerine aldığı, kendi nefesine bırakmadığı kimsedir." Nitekim ayette "O, bütün salihlere velilik eder" (A'râf 7/196) buyrulur. İkincisi "Allah'a karşı ibadet ve taatini yerine getirendir." Yani günahlarla ibadetini ihlal etmeyen demektir. Velinin veli olabilmesi için her iki vafa da sahip olması gerektiği belirtilmektedir (Hücvîrî, 2007, 2/443, 444; Kuşeyrî, 1422, s. 292). Sûfîler veli ile alakalı görüşleri için genelde "Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de" (Yûnus 10/62) ayetine ve şu kutsi hadise vurgu yaparlar: "Kim benim bir velî kuluma (dostuma) düşmanlık ederse, ben de ona harp ilân ederim. Kulum, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşmaz. Kulum nafilâ ibadetlerle de bana yaklaşmaya devam eder, ta ki ben onu severim. (Sevince de) artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden isterse muhakkak ona (istediğini) veririm. Bana sığırsa muhakkak onu korur ve kollarım" (Buhârî, 1423, "Rikâk", 38).

Sûfîler velinin ibadette daim olduğu gibi şeriatın edepi konusunda da çok titiz olması gerektiğini ifade ederler. Bunun için bazı misaller serdediler. Şu misal onlardan biridir: Anlatıldığına göre Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848), veli olarak bilinen birini ziyarete gitti. Onun beldesine varınca mescide girip onu beklemeye başladı. O şahıs gelip mescide girince sümküdü. Bunu gören Bâyezid ona selam bile vermeden geri döndü ve sebebini "şeriatın edeplerinden biri hakkında bile kendisinden emin olunmayan kimseye nasıl olur da Hakkın sırları konusunda güvenilir" şeklinde açıkladı (Kuşeyrî, 1422, s. 292). Sûfîler velinin bazı özelliklerinden bahsederek onu değişik yönleriyle tanıtmaya çalışmışlardır. Mesela İbrahim b. Edhem (ö. 161/778) "dünya ve ahiretle ilgili hiçbir şeye rağbet etmemek, kendini Allah'a (dinine) vermek, bütün benliğiyle Allah'a yöneltmek" (Hücvîrî, 2007, 2/452; Kuşeyrî, 1422, s. 293) şeklinde üç vasıftan bahseder. Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/816) de gam ve düşüncesi Allah için olmalı, meşguliyeti Allah ile olmalı, kaçıışı da Allah'a olmalı şeklinde velinin üç alametinden bahseder (Sülemî, 1419, s. 30).

8. Hakîm et-Tirmizî'ye Göre Veli

Hakîm et-Tirmizî, velayeti ikiye ayırmıştır. Birinci velayet, kişiyi (şirkten kaynaklanan) düşmanlıktan kurtaran velayettir ki buna tevhid velayeti denir. İkincisi kişiyi hıyanetten kurtaran velayettir. Bu velayete ulaşmış kişi, Allah'ın emin kullarından biri olur. Bu şahıs haramlardan uzak durur ve farzları eda eder. Sonunda verâ sahibi olur. Sonra aşırı mubahları terk eder. Sonunda takva sahibi olur (Hakîm et-Tirmizî, 1992, s. 141). O, veliyi Allah'ın kendisine velayeti takdir ettiği kimse olarak tanıtır. Yani velilik takdirledir. Ona göre Allah (cc), bir kimseye velayeti takdir edince onu kendisinden bir ruhla kuvvetlendirir. O veli, kendini tamamen Allah'a verme ve ibadet etme konusunda hiçbir kınayıcıya aldırış etmez. Ayrıca çocuk, baba ve eş sevgisine bakmaz. Başka bir vesileyle velileri, Allah'ın kendilerine velayet verdikten sonra onları yakîn ile koruduğu, kalplerini hidayetle nurlandırdığı, kendine has kullar olarak seçtiği kimseler olarak tanıtır. Bununla beraber nasıl peygamberler arasında fazilet farkı varsa veliler arasında da fazilet farkı vardır (Hakîm et-Tirmizî, 1992, 2/95, 96, 98). Ona göre veliler evliyau Hakkillah ve evliyaullah şeklinde ikiye ayrılır. Bu her iki grup da kendisinin veli olduğunu düşünürler.

Evliyau Hakkillah: Evliyau hakkillah, sarhoşluğundan (günahlarından) uyanan, Allah'a tövbe edip bu tövbesine vefa gösteren, sonra dil, kulak, göz, el, ayak, karın ve fercini günahlardan koruyan kimsedir. Hakîm et-Tirmizî, bu kimsenin istikamete ulaşana kadar artık tüm düşünce ve gayretini bunları korumak için sarf ettiğini bildirir ve şöyle devam eder: Bu kişi, farzları eda eder ve haramlardan kaçınır. Başka şeylerle ilgilenmez. Nihayet bu kimsenin nefsi sükûn bulur ve azaları sakinleşir. O, bu hale erişen bir kimseyi bir ağaç ve dallarına benzetir. Ona göre bu kimse nefsinin dallarını kesmiştir. Ancak gövdesi duruyordur. Dolayısıyla dikkat edilmediğinde dallar tekrar çıkar. Bunun için ağacın yerden kazınarak

tamamen gövdesinden kurtulmak gerekmektedir. Azimle ve sadakatle bu duruma devam eden kula manevi fetih kapıları açılır ve sadırına nur doğar. Nefsine her muhalefet ettiğinde bir ihsana kavuşur ve Allah'a olan seyrinde güç kazanır. Ama bu kişi her an nefsin tuzaklarına düşmekle karşı karşıyadır (Hakîm et-Tirmizî, 1965 s. 117-123). Buradan anlaşıldığına göre bu velî, günahlarından tövbe edip seyr-i sülûk yoluna giren ve henüz nihayete ulaşamayan kimsedir.

Evliyaullah: Hakîm et-Tirmizî, evliyaullah olabilmek için bir kimsenin kurbet (manevi yakınlık) mahallinde olması gerektiğini bildirir. Ona göre evliyaullahın aşağıdan yukarıya doğru on özelliği (aşaması) vardır. Manevi terbiye eğitimine başlayan ve bu yolda ilerleyen kurbet mahallindeki kimsenin ilk basamağı mülk-i ceberuttur. Kişi burada nefsini düzeltir ve zelil olup boyun eğinceye kadar ceberut kuvvetiyle onu isteklerinden alıkoyar. Sonra oradan mülk-i sultana ulaşır. Burada nefsini terbiye eder ve nihayet nefsindeki izzet erir. Artık o isteklerden tamamen uzaklaşır. Sonra nefsini tedip etmek için mülk-i celale varır. Oradan nefsini arındırmak için mülk-i cemale ulaşır. Oradan da nefsini temizlemek (tathîr) için mülk-i azamete erer. Sonra nefsini tezkiye (manen iyice temizlemek) için mülk-i heybete vâsıl olur. Sonra genişletmek için mülk-i rahmete gider. Oradan terbiye için mülk-i bahaya naklolunur. Sonra güzelleştirmek için mülk-i behcete ulaşır. Nihayet oradan da uzaklaştırmak (veya tekleştirmek) için mülk-i ferdâniyete varır. Buraya ulaşan kişi birçok manevi hallere ulaşmış olur ve ondan artık sıfatlar, kelimeler ve ibareler kesilir. Bu durum akılların ve kalplerin ulaştığı son noktadır (Hakîm et-Tirmizî, 1965, s. 333, 334).

Hakîm et-Tirmizî, Allah'ın kullarına kendi isimlerini öğretmesinden bahseder. Ona göre her bir ismin mülkü, her bir mülkün de sultanı bulunmaktadır. Ayrıca her bir mülkte özel bir meclis, özel konuşma ve ehli için hediyeler vardır. Allah (cc), velilerin kalpleri için makamlar koymuştur. Bu velî bulunduğu mekândan mülke doğru bir yolculuğa çıkar. O, nice velinin daha ilk mülkte, bazılarının ise ikinci, üçüncü ve dördüncü mülkte olduğunu bildirir. Ona göre her bir mülkte Allah'ın isimlerinden bir isim vardır. Velî her mülke ulaştığında ona oraya has isimler verilir. Nihayet bir kişi bütün bu mülkleri katederek vahdaniyet/ferdaniyet mülküne ulaşır. Bu kimse bütün isimlerden payını almıştır. Bu kimse velilerin efendisi ve rabbinden kendisine hatmü'l velaye verilen kimsedir (Hakîm et-Tirmizî, 1965, s. 334, 335). Hakîm et-Tirmizî, adeta kendisiyle özdeşleşen bir tabir olan hatmü'l velayenin serencamını bu şekilde anlatır. Hatmü'l evliya olan kimse evliyaullahın en üst mertebesinde olan velidir.

Hakîm et-Tirmizî'nin her ne kadar hiyerarşik bir tasnif yapmasa da eserlerinden istifade edilerek velayet konusunda Resûl - Nebî - Hatemü'l evliya - Büdelâ, Sıddîkûn, Ümenâ=Muhaddes (Meczûb, Müctebâ) - Velî - Müslim şeklinde bir tasnif yaptığı ifade edilmiştir (Çift, 2008, s. 334. Onun büdelâ, muhaddes, meczûb, müctebâ hakkında görüşleri için bkz. Çift, 2008, s. 335-346).

9. Velâyet Nübüvvet İlişkisi

Hakîm et-Tirmizî, yaratılmışlar arasında üstünlük bulunduğunu kabul edenlerdendir. Ona göre Allah (cc), arşı meleklerden üstün tutmuştur. Adn cennetini diğer cennetlere, Kâbe'yi diğer ibadethanelere, ümenâyı (üstün veliler) meleklere, peygamberleri evliyaya, evliyayı zâhidlere, zâhidleri ibadet eden ve râğbet edenlere, onları da diğer Müslümanlara üstün kılmıştır (Hakîm et-Tirmizî, 2002, s. 154, 155). Bütün insanlığı mukayese ettiği bir tasnife göre müminler kâfirlere göre daha azdır, müttakiler müminler içerisinde azdır, evliya müttakiler içerisinde azdır, enbiya evliya içerisinde azdır, resuller ise enbiya içerisinde azdır (Hakîm et-Tirmizî, 2002, s. 169). Bu tasnifte evliya kavramının enbiyayı da kapsayacak şekilde daha genel kullanıldığı göze çarpmaktadır. Ondaki etkilenen İbnü'l-Arabî de resul ve nebî kavramlarını velî kelimesi içerisinde mütalaa ettiği gibi Kuran'da müminlerin özellikleri olarak geçen sıddîk, sâdık, kânit, şühedâ, mümin, müslim ve benzeri daha birçok kavramı velî kategorisinde değerlendirmiştir. Ancak o, nebî ve resulün diğerlerinin tamamından üstün olduğunu kabul eder ve o makamlar hakkında konuşamayacağını bildirir. Çünkü ne kendisinin ne de peygamber olmayan hiç birisinin bu makamlara çıkamadığını dolayısıyla o makamlara çıkamayanların bu zevkten mahrum olduklarını ve bu iki makam hakkında konuşamayacaklarını ifade eder (İbnü'l-Arabî, t.y., 3/37-

60, 128). Görüldüğü gibi peygamber olduğunu iddia etmekle itham edilen gerek Hakîm et-Tirmizî gerekse ondan etkilenen diğer sûfiler böyle bir şey iddia etmemişlerdir.

Bazı sûfiler tarafından veli kavramının çok geniş bir mana ifade edecek şekilde genel kullanılması (Hücvîrî, 2007, 2/474; İbnü'l-Arabî, t.y., 3/37) onların veliyi nebiden üstün gördükleri yanılsamasına sevk etmiştir. Sûfilerin inanç esaslarının anlatıldığı güvenilir kaynaklara bakıldığında onların bu meseleye de değindikleri görülür. Onlar, sûfilerin peygamberlerin tüm insanlıktan daha faziletli olması, beşer içerisinde siddîk ve veli gibi değerleri ne kadar yüce olursa olsun hiçbir kimsenin peygamber seviyesine çıkamayacağı konusunda icma ettiklerini bildirirler (Hücvîrî, 2007, 2/474; Kelâbâzî, t.y., s. 69; Kuşeyrî, 1422, s. 380).

Hakîm et-Tirmizî'ye göre vahiy/nübüvvet, ruhla (rahmet, vahiy) beraber Allah'tan gelen bir kelimadır. Sonra vahiy tamamlanır ve ruhla mühürlenir. Bunu kabul ve tasdik etmek gerekir. Kim bu çeşit kelamı reddederse Allah'ın vahyini reddettiği için kâfir olur. Velayet/ilham ise Allah'ın başka bir yolla sözünü kuluna ulaştırarak onu veli olarak seçtiği şeydir. Bu söz de Allah'ın yanından sekînet ile gelir. Velinin (muahdes) kalbindeki sekînet onu karşılar, kabul eder ve onunla sakinleşir. Hakîm et-Tirmizî, bu sözün Allah'ın muhabbetinden sâdır olup kulun kalbine geldiğini ve onunla sükûna erdiğini zikrettikten sonra bunu kabul etmeyen kâfir olmayacağını bildirmiştir. Ancak inkâr eden kimse hüsrana uğrar ve bu reddetmesi kendi aleyhine bir vebal olur. Hakîm et-Tirmizî, muahdesin (kendisine ilham olunanlar) üç menzili/mertebesi olduğunu ifade eder. Birincisine nübüvvetin üçte biri verilmiştir. İkincisine yarısı verilmiştir. Üçüncüsüne ise daha fazlası verilmiştir. Bu kimse hatmü'l velaye sahibidir (Hakîm et-Tirmizî, 1965, s. 346, 347). Peygamber dışındaki birine nübüvvetten bir şey verilmesi meselesinde "Hak yolda istikamet, orta yol ve iktisat, peygamberliğin yirmi beş cüzünden bir cüzdür" (Ahmed b Hanbel, 1420, 4/442; Ebû Dâvud, 1430, "Edeb", 2) hadisini delil olarak kullanır. Ona göre nübüvvet vahiy ve ruhla korunur. Hadîs (ilham) ise hak ve sekînetle korunur (Hakîm et-Tirmizî, 1965, s. 349) Yukarıdan beri zikredilen konular Hakîm et-Tirmizî'nin eleştirildiği konulardandır. Ancak o, birçok eserinde vahiyle ilham ve peygamberle veli arasında fark görür. Dolayısıyla onun peygamberliğini iddia etmesi söz konusu değildir.

Hakîm et-Tirmizî, Allah'ın Resûlullah'da peygamberliğin bütün cüzlerini topladığını sonra bir mühürle mühürlendiğini belirtir. O, Hz. Peygamberin kalbinin peygamberliğin kemâli için bir kap olduğunu ve o kalbin mühürlendiğini bildirir (Hakîm et-Tirmizî, 1965, s. 341). O, hatmü'l-velâye konusunu şu şekilde açıklar: Allah (cc), Hz. Peygamberin ruhunu kabzedince ümmetinin içinden kırk siddîk gönderir. Onlardan birisi vefat edince yerine başkasını getirir. Kıyamet vaktine kadar bu durum böyle devam eder. Kıyamet vakti gelince Allah (cc), özel olarak seçtiği ve kendisine (manen) yakın kıldığı bir veli gönderir. Diğer velilere verdiği şeyleri ona verir ve onu hâtemü'l-velâye ile özel bir kul kılar. Bu mertebeye sahip olan kimse -nasıl Resûlullah diğer peygamberlere şefaate ederse- diğer velilere şefaate eder ve onların efendisi olur (Hakîm et-Tirmizî, 1965, s. 344). Ona göre velilerin imamı, başkanı ve hâtemü'l-evliyâ olan kimse peygamberlere en yakın olan kimsedir. Ayrıca ferdâniyet makamında ve velilerin en üst konumundadır (Hakîm et-Tirmizî, 1965, s. 367). Hâtemü'l-evliyâ hakkında yaptığı bu açıklamalarla ön plana çıkan Hakîm et-Tirmizî kendisinin bu şahıs olduğunu iddia etmemiştir.

Sonuç

Mâverâünnehir Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasındaki bölgeyi ifade etmek için kullanılan coğrafi bir kelimedir. Tirmiz de adeta Mâverâünnehir'e açılan kapı mesabesinde. Tarih boyunca gerek Hindistan'a giden kervan yolu üzerinde bulunması hasebiyle gerekse ticaret yolu üzerinde bulunmasından dolayı gözlerin üzerinde bulunduğu önemli bir şehir olmuştur. Tirmiz, ilk olarak Emevîler döneminde fethedilmiştir. Daha sonra çeşitli İslam devletleri tarafından hâkimiyet altına alınmıştır. Tirmiz, fethedildikten sonra şehirde Müslüman nüfus çoğalmış bundan dolayı İslamın öğretilmesi için ilmî faaliyetler için çalışmalar başlamıştır. Hakîm et-Tirmizî'den önce Tirmiz, çeşitli

ilimlerin öğretildiği bir mekân haline gelmiştir. Özellikle de şehir ismini -kütüb-i sitte müelliflerinden birisi olan Ebû İsa et-Tirmizî gibi- yetiştirdiği hadis âlimleriyle duyurmuştur.

Hakîm et-Tirmizî'nin doğum ve vefat tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber hicri üçüncü asrın ilk çeyreğinde doğduğu ve dördüncü asrın ilk çeyreğinde vefat ettiği tahmin edilmektedir. O, ilk dönemde otobiyografisini yazan nadir sûfilerdendir. Bu otobiyografide verdiği bilgilere göre akranı oyun oynarken kendisi henüz sekiz yaşlarında ilim öğrenmeye başlamıştır. Muhtemelen ilk dinî öğrenimini aynı zamanda muhaddis olan anne ve babasından tahsil etmiştir. Seneler bu şekilde geçerken yirmi yedi yaşında hac yapmak için Tirmizî'den çıkmış yolda bir miktar Irak ve Basra'ya uğramış orada hadis âlimleriyle karşılaşmış ve onlardan hadis almıştır. Sonra Mekke'ye gitmiş ve hac vaktine kadar orada sabahlara kadar ibadet etmiş ve Allah'a kendisini dünyaya karşı zâhid eylemesi ve nefsinin tezkiye etmesi için Mültezem'de yakarıta bulunmuştur. Nihayet memleketine dönünce içinde zühd hayatı yaşama belirmiş kendine şeyh aramak için araştırma yapmıştır. Bu arada bazı sûfilerin kitaplarını okumuş evde ve sahralarda yalnız kalmıştır. Neticede kalbine ilhamlar gelmeye başlamış ve bunları yazmaya başlamıştır. Yazdığı ilk kitaplar vesilesiyle yöneticilere şikâyet edilmiş bidat çıkarmakla, aşktan bahsetmekle, insanları saptırmakla hatta peygamberlik iddia etmekle itham edilmiştir. Kendisi ise bunları kalbinden bile geçirmediğini bu meşakkatler vesilesiyle daha da olgunlaştığını ifade etmiştir.

Hakîm et-Tirmizî'nin mezhebi konusunda ihtilaf edilmekle beraber Hanefî bir âlimden fıkıh okuduğu yönündeki rivayetten yola çıkarak fıkhîta Hanefî olduğu itikadda da Ebû Hanife'nin görüşlerini benimsediği söylenebilir. Bazı eserlerine bakıldığında Hanefî âlimlerinin isimlerini zikretmesi de bunu desteklemektedir.

İmâm, hâfiz, ârif, zâhid, muhaddis ve hakîm gibi vasıflarla tanıtılan Hakîm et-Tirmizî, eserleri ve fikirleriyle geniş halk kitlelerini, âlim ve sûfileri etkileyebilmiştir. Gazzâlî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû'l-Hasen eş-Şâzelî, Şah-ı Nakşibend ve İbn Atâullah el-İskenderî bunlar arasındadır. Kendisinin fikir ve görüşlerini takip edenlere Hakîmiyye denilmiştir. Kendisine Hakîm denilmesinin sebebi ise ya bu kelimeyi kitaplarında velî manasında kullanması ya da meselelere bilgece yaklaşmasından dolayıdır. Yüzden fazla eser kaleme alan müellifin en meşhur kitapları Hatmü'l-evliyâ ve Nevâdiru'l-usûl'dür.

Hakîm et-Tirmizî diğer sûfiler gibi nefis konusuna değinen ve açıklama yapanlardandır. Ona göre nefis, bâtını ve zâhiri şeklinde ikiye ayrılır. Bâtını nefis kötülenendir. Zâhiri nefis ise kendisi üzerinde hâkimiyet sağlayana tabi olan nefistir. Zâhiri nefse nur ve akıl hükmederse ona, bâtını nefis hükmederse de ona tabi olur. O, kalbin ve nefsin yerinin sadr olduğunu ayrıca kalbin tevhidin, nefsin de şehvetlerin kabı olduğunu zikreder. Ayrıca Allah'ın bedende ruh ve nefis yarattığını beden ruhla yaşadığını nefsin ise kötülüğü emrettiğini belirtir. O, nefsin isteklerinden kurtulmanın riyazetle mümkün olduğunu bildirir. Arzu ve isteklere uyunca nefis, bundan duyduğu lezzeti âdet haline getirir ve devamlı hevâsıyla iş yapar. Gerek Hakîm et-Tirmizî gerekse diğer sûfiler nefsin tüm isteklerinin kökünden sökülüp atılmayacağını hatta bunun istenmediğini de ifade ederler. Çünkü nefsin isteklerinin helal sınırları vardır. Önemli olan bu sınırları çiğnememektir.

Tasavvufta gerek şeyh-mürîd ilişkisinde gerekse nefsin terbiye edilmesinde seyr-i sülûk merkezi bir konuma sahiptir. Hakîm et-Tirmizî, hakka vâsıl olmak için bir yolun bulunduğunu bu yolun da çeşitli meşakkatlerle çevrildiğini ifade ettikten sonra seyr-i sülûkü tevbe, zühd, nefse düşmanlık, muhabbet, hevâdan kurtulma, haşyet ve kurbet şeklinde yediye taksim eder. Ona göre şeyhin/velinin kalbi hikmetin hazinesi, rahmetin mekânı, müşahedenin madeni, marifetin mahzenidir. Mürîd de Kuran'a, sünnete, âlimlerin icmama ve keşf yoluyla gelen ilahi işaretlere uyması gereken kişidir. Hakîm et-Tirmizî, velayeti ikiye ayırmıştır. Birinci velayet, kişiyi (şirkten kaynaklanan) düşmanlıktan kurtaran velayettir ki buna tevhid velayeti denir. İkincisi kişiyi hıyanetten kurtaran velayettir. Bu velayete ulaşmış kişi, Allah'ın emin kullarından biri olur. Peygamberler arasında fazilet farkı olduğu gibi veliler arasında da fazilet farkı olduğunu savunan Hakîm et-Tirmizî, velileri evliyaou hakkillah ve evliyaullah şeklinde ikiye taksim eder. Birinci gruptakiler samimi bir tövbe edip günahlardan olabildiğince uzak durmaya çalışan

ancak her an nefsin tuzaklarına düşme tehlikesiyle karşı karşıya olan kimselerdir. İkinci gruptakiler ise on menzil/konak geçen ve seyr-i sülûkü bitiren kimselerdir. Bunun en tepesinde ise ferdâniyete ulaşan en yüce veli bulunur.

Zaman, mekân ve insanların birbirlerine karşı üstünlüğünü kabul eden Hakîm et-Tirmizî ve onun gibi düşünen bazı sûfiler evliya kavramını peygamberleri de içine alacak şekilde en genel manasıyla kullanırlar. Bu kelimenin içinde en tepede bulunanlar resuller, sonra nebiler sonra da diğer kimseler bulunmaktadır. Ancak gerek o gerekse diğer sûfiler Hz. Peygamberden sonra hiçbir kimsenin nebi ve resul olacak şekilde peygamber olamayacağını kesin olarak ifade etmişlerdir. Hatmü'l-velâye Hakîm et-Tirmizî ile özdeşleşen bir meseledir. Ona göre Allah (cc), Resûlullah'tan sonra ümmetin içerisinde kıyamete kadar devamlı kırk veli (sıddîk) bulundurulur. Kıyamet iyice yaklaşınca da kendisine yakın kıldığı ve diğer velilere verdiği şeyleri ona da vereceği bir veli gönderir. Onu hâtemü'l-velâye ile özel bir kul kılar. Ona göre bu kimse velilerin imamı ve onlara şefaahat edecek kimsedir. Ayrıca ferdâniyet makamında en üst mertebedeki velidir. Hakîm et-Tirmizî kendisinin hâtemü'l-evliyâ olduğunu iddia etmemiştir.

Kaynakça

- Abdullah Muhammedcanov. (2012). Tirmizî. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Abdülfettâh Abdullah Bereke. (1997). Hakîm et-Tirmizî. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. (1988). Es-Sülûk inde'l-Hakîm et-Tirmizî ve mesâdiruhû mine's-sünne. Dâru's-selâm.
- Ahmed b Hanbel, E. A. (1420). Müsned (2. bs). Müessesetü'r-risâle.
- Algar, H. (1991). Bahâeddin Nakşibend. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Belâzürî, E.-H. A. b. Y. (1407). Fütûhu'l-büldân. Müessesetü'l-meârif.
- Buhârî, E. A. M. b. İ. b. İ. el-Cu'fî. (1423). El-Câmiu's-sahîh. Dâru İbn Kesîr.
- Cevherî, E. N. İ. b. H. (2009). Es-Sihâh (Tâcü'l-luga). Dâru'l-hadîs.
- Çift, S. (2008). Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı. İnsan Yayınları.
- Ebû Dâvud, S. b. el-E. b. İ. es-Sicistânî el-Ezdî. (1430). Es-Sünen. Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye.
- Gazzâlî, E. H. M. b. M. (1426). İhyâ'ü ulûmi'd-dîn. Dâru İbn Hazm.
- Hakîm et-Tirmizî, E. A. M. b. A. b. H. (t.y.-a). Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fu'âd ve'l-lüb. Merkezü'l-kitâb.
- Hakîm et-Tirmizî, E. A. M. b. A. b. H. (t.y.-b). Marifetü'l-esrâr. Dâru'n-nehdati'l-arabiyye.
- Hakîm et-Tirmizî, E. A. M. b. A. b. H. (1965a). Būdūvvü şe'n (Hatmü'l-evliyâ içinde).
- Hakîm et-Tirmizî, E. A. M. b. A. b. H. (1965b). Hatmü'l-evliyâ.
- Hakîm et-Tirmizî, E. A. M. b. A. b. H. (1975). El-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sünne.
- Hakîm et-Tirmizî, E. A. M. b. A. b. H. (1980). El-Mesâ'ilü'l-meknûne. Dâru't-türâsi'l-arabî.
- Hakîm et-Tirmizî, E. A. M. b. A. b. H. (1992a). Cevâbu Kitâb mine'r-Rey (Selâsü Musannefât li'l-Hakîm et-Tirmizî içinde).
- Hakîm et-Tirmizî, E. A. M. b. A. b. H. (1992b). Cevâbu mesâili'lletî seelehû ehlü's-Serâh anhá (Selâsü Musannefât li'l-Hakîm et-Tirmizî içinde).
- Hakîm et-Tirmizî, E. A. M. b. A. b. H. (1992c). Nevâdirü'l-usûl fi ma'rifeti ahbâri'r-Resûl. Dâru'l-cîl.
- Hakîm et-Tirmizî, E. A. M. b. A. b. H. (1993). Edebü'n-nefs. Dâru'l-mısriyyetü'l-Lübânîyye.
- Hakîm et-Tirmizî, E. A. M. b. A. b. H. (2002). Gavru'l-umûr.
- Hakîm et-Tirmizî, E. A. M. b. A. b. H. (2005). Riyâzetü'n-nefs. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Hakîm et-Tirmizî, E. A. M. b. A. b. H. (2007). Keyfiyetü's-sülûk ilâ rabbi'l-âlemîn. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.

- Hatîb el-Bağdâdî, E. B. A. b. A. b. S. (1422). Târîhu Bağdâd. Dâru'l-ğarbi'l-islâmî.
- Hücvîrî, E.-H. A. b. O. b. E. A. el-Cüllâbî. (2007). Keşfü'l-mahcûb. el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe.
- İbn Hacer el-Askalânî, E.-F. Ş. A. b. A. (1326). Tehzîbü't-tehzîb.
- İbn Hacer el-Askalânî, E.-F. Ş. A. b. A. (2002). Lisânü'l-Mîzân.
- İbnü'l-Arabî, M. M. b. A. (t.y.). El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Kâşânî, K. A. b. E.-G. (1992). Istilâhâtü's-sûfiyye. Dâru'l-menâr.
- Kâtîb Çelebî, H. H. (1941). Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn. Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabi.
- Kelâbâzî, E. B. T. M. b. E. İ. İ. (t.y.). Et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Köktaş, Y. (2010). İlk Dönem Sufileri ve Hadis Hakîm et-Tirmizî Örneği. Gelenek Yayınevi.
- Kuşeyrî, E.-K. Z. A. b. H. b. A. (1422). Er-Risâle. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.
- Münâvî, Z. M. A. b. T. (t.y.). El-Kevâkibü'd-dürriyye fi terâcimi's-sâdeti's-sûfiyye. Dâru Sâdır.
- Sübki, E. N. T. A. b. A. (t.y.). Tabakâtü'ş-Şâfi'yyeti'l-kübrâ. Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye.
- Sülemî, E. A. M. b. el-Hüseyn. (1419). Tabakâtu's-sûfiyye.
- Taberî, E. C. M. b. C. (t.y.). Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk (2. bs). Dâru'l-meârif.
- Uludağ, S. (2012). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. Kabcacı Yayınevi.
- Usta, A. (2007). Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamlaşma Serüveni. Yeditepe Yayınevi.
- Zehebî, E. A. Ş. M. b. A. (1983). Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'. Müessetü'r-risâle.
- Zehebî, E. A. Ş. M. b. A. (1998). Tezkiretü'l-huffâz. Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye.

ORTA ASYA TASAVVUF EKOLÜ ESERLERİNDEN *HADİKATÜ'L-ÂRİFİN*'DE ZÂHİDLİK

Arş. Gör. Kevser AY¹

Öz

VIII. yüzyılda gerçekleşen İslam fethinin ardından *Mâverâünnehir* (Ceyhun Nehri'nin öte tarafında bulunan bölge kastıyla) olarak adlandırılan Orta Asya, İslâmî ilimler için merkez bir konuma sahiptir. Genel tasavvuf tarihi sınıflandırmalarına bakıldığında Orta Asyalı sûfilerin kavram ve eserlerinin Horasan ekolüne dâhil edildiği görülmektedir. Yakın zamanda konuyla ilgili yapılan araştırmalarda ise Orta Asya tasavvufunun İran ve Horasan tasavvufunun bir parçası olmadığı, Turan coğrafyasının İran tasavvufundan farklı özelliklere sahip olduğu ortaya koyulmuştur. Orta Asya tasavvufu, İran ile Horasan tasavvuf ekolünden farklı olarak İslamiyet'in Sünnî-Hanefî ekseninde gelişmiştir. Orta Asya tasavvuf ekolünün Horasan ekolünden etkilendiği doğru olmakla birlikte Horasan ekolünü etkilediği de bir gerçektir. Bu çalışmadaki "Orta Asya Tasavvuf Ekolü" başlıklandırmasının sebebi buradan mülhemdir.

Mâverâünnehir'in İsbîcâb şehrinde yetişen Hoca İshâk b. İsmail Ata'nın *Hadikatü'l-Ârifin* adlı eseri dönemin Orta Asya tasavvuf anlayışını göstermesi açısından önemlidir. Çağatay Türkçesi ile XIV. yüzyıl ortalarında kaleme alındığı düşünülen eserdeki *zâhidlik* kavramı bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Çalışmada, ilk dönem Yesevî şeyhlerinin tasavvuf düşüncesini bizlere gösteren bu eser üzerinden ilk dönem Yesevî kaynaklarında zâhidliğin hangi yönleriyle ele alındığını ortaya koymak amaçlanmaktadır. Bu amaçla gerçekleştirdiğimiz çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden metin analizi ile *Hadikatü'l-Ârifin*'den elde edilecek veriler yorumlanarak sonuçlandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tasavvuf, Mâverâünnehir, Orta Asya, Hadikatü'l-Ârifin, Zâhidlik.*

Asceticism in *Hadikat Al-Ârifin* As One Of The Works Of The Central Asian School Of Mysticism

Abstract

After the Islamic conquest in the 8th century, Central Asia, which was called *Mâverâünnehir* (meaning the region on the other side of the Ceyhun River), had a central position for Islamic sciences. In general classifications of the history of Sufism, the concepts and works of the Central Asian Sufis are included in the Khorasan school. Recent studies on the subject have shown that Central Asian Sufism is not a part of Iranian and Khorasan Sufism, and that Turanian geography has different characteristics from Iranian Sufism. Central Asian Sufism, unlike Iranian and Khorasan Sufism, developed on the Sunni-Hanafi axis of Islam. While it is true that the Central Asian Sufi school was influenced by the Khorasan school, it is also a fact that it influenced the Khorasan school. This is the reason for the title "Central Asian Sufi School" in this study.

Khoja Ishâq b. Ismail Ata, who grew up in the city of Isbîjâb in *Mâverâünnehir*, wrote *Hadikat al-ârifin*, which is important to show the understanding of Central Asian Sufism at that time. The concept of asceticism in the work, which is believed to have been written in Chagatai Turkish in the mid-14th century, is the subject of this study. The aim of this study is to reveal the aspects of asceticism in the first period Yassawî sources through this work, which shows us the Sufi thought of the first period Yassawî sheikhs. For this purpose, in this study, the data obtained from *Hadikatü'l-ârifin* through textual analysis, one of the qualitative research methods, will be completed by comparing and interpreting with other Sufi sources.

Keywords: *Sufism, Mâverâünnehir, Central Asia, Hadikatü'l-ârifin, Asceticism.*

¹ Arş. Gör. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf Ana Bilim Dalı.

Giriş

Genel mânâda kabul gören tasavvuf dönemlendirmesinin ilki olarak zühd, Hz. Peygamber ile sahâbesinin yaşamının bir parçasıydı. Zâhidlik, onların hayatında adı olmadan sürdürülen bir yaşam modeli, dünya ile ahireti konumlandırma hususundaki yaklaşım biçimiydi. Hz. Peygamber'in vefatının ardından değişen coğrafî, kültürel ve ekonomik birtakım sebeplerin de etkisiyle zaman içerisinde her meselede olduğu gibi zühd anlayışında da değişim meydana gelmiştir. Zâhidlik, bireysel bir yaşam şekli olmaktan çıkarak sistemli bir hale kavuşmuştur. Bunun ardından ise ekolleşme meydana gelerek farklı bölgelerde farklı özelliklerde zühd ve tasavvuf anlayışı gündeme gelmiştir. Meydana gelen birbirinden ayrı tasavvuf düşünceleri, temelde İslam'ı referans alsa da yorum ve detaylarda meseleler çeşitlenmektedir. Orta Asya Tasavvuf Ekolü de bu anlayışlardan biri olarak bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Mâverâünnehir bölgesindeki itikadî farklılıkların yoğunluğunun bölgedeki zâhidlik hareketinin ve düşüncesinin gelişmesine katkı sağladığını söylemek mümkündür (Rahimov, 2021, s. 50).

Orta Asya'nın hicri II. miladi VIII. asırlarda İslamlaşmasıyla birlikte zâhid ve sûfilerin bölgede mevcudiyeti bilinen bir husustur (Köprülü, 2016, ss. 65-66). Bölgede ilk zamanlar küçük tasavvufi gruplar bulunmaktayken h. VI/ m. XII. asra gelindiğinde Yesevîlik, Hâcegân (Nakşebdîlik) ve Kübrevîlik gibi büyük tarikatlar oluşmuştur. Özellikle Moğol İstilasası etkisiyle toplumun yaşadığı sıkıntı ve bunalımlar karşısında tasavvuf kurumları bir sığınak ve rehabilite merkezi olmuştur. Orta Asya'da mevcut olan tasavvufi ekol temsilcileri sûfiler, Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde pek çok eser kaleme almışlardır. *Hadîkatü'l-ârifîn* de Çağatay Türkçesi ile kaleme alınmış Orta Asya tasavvufi eserlerinden biridir (Tosun, 2012a, ss. 491-495). Orta Asya denildiğinde ilk akla gelen Hoca Ahmed Yesevî, (ö. 562/1166) şeyh-i Türkân ve pîr-i Türkistân olma özelliğiyle öncelikle kendi zamanına rehber olmuştur. Orta Asya Türk toplumunun İslamiyet ile buluşması konusunda katkısı önemlidir. (Yakit, 1994, s. 1) Ahmed Yesevî'nin yaşadığı dönem, Türk hanedanları arasında meydana gelen taht mücadeleleri ile Karahitay'ların Mâverâünnehir'i yağma etmeleri ve yoğun kargaşalar ile bilinmektedir (Kenzhetayev, 1999, ss. 106-109). Onun Orta Asya'da yetiştirdiği şahsiyetler, Anadolu'ya doğru gelerek Anadolu'nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında kayda değer bir etki oluşturmuştur (Şengün, 2014, s. 37). Üzerinden yüzyıllar geçmesiyle her ne kadar Yeseviyye tarikatının müntesipleri kalmamış olsa da Hoca Ahmed Yesevî'nin etkisi hem toplumda hem akademi dünyasında devam etmektedir. Basit ve sade üslubu ile Ahmed Yesevî'nin öğretileri toplumun gönül ve zihin dünyasında yer bulmuştur (Köprülü, 2016, ss. 190, 245; Ülken, 2017, s. 84).

Hoca İshâk b. İsmail Ata ve Eseri *Hadîkatü'l-Ârifîn*

Bu girişin ardından çalışmanın merkezinde yer alan *Hadîkatü'l-ârifîn* ve müellifi Hoca İshâk b. İsmail Ata'ya gelmek istiyoruz. Hoca İshâk, Yeseviyye silsilesinde yer alan isimlerdendir ancak hayatı hakkında detaylı bir bilgi bulunmamaktadır. Hoca İshâk, Yesevî şeyhlerinden İsmail Ata'nın oğludur. Yesevîlik icâzetini de babasından almıştır. Hoca İshâk'ın Sayram ile Taşkent arasındaki İspicâb'da uzun bir müddet halkı irşad ile meşgul olduğu ve dönemin Türk toplumunda tanındığını söylemek mümkündür. Kendisinden kısa bir zaman sonrasında Hoca Bahâüddin Nakşebend'in yaşadığı da konuyla ilgili bilgiler arasında yer almaktadır (Köprülü, 2016, s. 164; Tosun, 2012b, s. 70).

Hadîkatü'l-ârifîn, Hoca İshâk b. İsmâil Ata'nın Çağatay Türkçesi ile telif ettiği tasavvufi içerikli bir eserdir. Müellif bu eserinde, özellikle babası ve daha başka sufilerin tasavvufi meselelerdeki düşüncelerini aktarmıştır. Eser, 15 bab (ana bölüm) ile fasıllardan (alt başlık) oluşmaktadır. *Hadîkatü'l-ârifîn*, İsmail Ata'nın menkıbelerini ve kerametlerini anlatan, muhtelif konulardaki sözlerine yer veren mensur bir tasavvufi eserdir. Eser; ruhların, amellerin, şeyhliğin, müridliğin, zikrin, semânın, hizmetin, iradenin, tasavvufun, muhabbetin, marifetin, gereksiz şeyleri terk etmenin, makamların ve bayram gecelerini idrakin anlatıldığı on beş bölümden oluşmaktadır. XIV. yüzyılın ortalarında kaleme alındığı bilinen bu eserin önemi, ilk dönem Yesevî şeyhlerinin fikirlerini bizlere ulaştıran en eski eserlerden biri

olması dolayısıyladır. Dönemindeki Yesevî temsilcilerinin sözlerini aktararak Yesevîlik ile ilgili bilgi vermektedir (Tosun, 2012b, s. 70). Yesevîlik'in ilk dönemine ait *Hadikatü'l-ârifîn* yakın bir zamana kadar tanınmamaktadır. Zeki Velidi Togan, “Yesevîliğe Dair Bazı Yeni Malumat” başlıklı makalesinde eserin ismini zikretmiş ancak içerik hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir. Eser, içerik bakımından Necdet Tosun tarafından 2010 yılında gerçekleşen Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumunda bir bildiriyle tanıtılmıştır. Ardından Eshabil Bozkurt tarafından eserin transkripsiyonu yüksek lisans olarak çalışılmıştır. Yine aynı yazar tarafından yapılmış konuyla ilgili bir de makale vardır.

Eserdeki zühd ve zâhidlikle ilgili bölüme geçmeden önce zühd kavramının incelenmesi yerinde olacaktır. Zühd, (زَهْدٌ) (ze-hi-de fiilinin masdarı olup sözlükte “bir şeye meyletmemek, az ile yetinmek, bir şeye karşı isteksiz olmak, ilgisiz davranmak, rağbet etmemek, değer vermemek ve yüz çevirmek, terk etmek” gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzûr, 1955, s. “zhd.”, 3/197-198). Terk etme, terk edilen şeyi küçümsemekten, günah saymaktan ya da azlığından ötürüdür (Zebîdî, 1965, s. 8/150-151). Zühd (زُهْدٌ) (özellikle din konusunda, zehâde (زَهَادَةٌ) ise eşya hususunda kullanılır ki mesafeli olmak anlamına gelmektedir. Zehîd (زَهِيْدٌ) adam/kadın, kişinin gözü tok ve kanaatkâr olduğu mânâsında kullanılmaktadır. Müzhid (مُزْهِدٌ) (ise kişinin, azlığı sebebiyle rağbet görmeyen malını ifade etmektedir. (Halîl b. Ahmed, t.y., s. 4/12) Zühd kelimesinin zıddı ise rağbettir. Arap dil bilimcileri zühd kelimesinden türemiş tüm kelimelerde azlık ve az ile yetinme anlamlarının bulunduğu konusunda hem fikirdirler. Malı az olan kişiye müzhid, az yemek yiyene zâhid, az olan şeye zehîd, bir şeyin en küçüğüne zahâd denildiği gibi, zekâta da malın az bir miktarına karşılık geldiğinden zahada denilmiştir. (Âsım Efendi, 1304, s. “zhd.”, 1/1155/1156) Arapça’da zühd kelimesi bir şeye karşı (فِي) ya da bir şey hakkında (عَنْ) harf-i cerleriyle kullanılır. Zehhede (زَهْدٌ) fiili, rağğabe (رَغْبَةٌ) fiilinin zıt anlamlısı olarak uzak tutmak, mesafeli hâle getirmek anlamına gelmektedir. Tezhhede (تَزَهَّدٌ) ise kendisini ibadete vermek anlamındaki teabbede (تَعَبَّدٌ) anlamına karşılık gelir. İzdehede, azımsamak, küçümsemek, az bulmak manasındadır (Cevherî, 2009, s. 502).

Zühdün terim anlamı ise dünyadan yüz çevirmek, ahireti isteyerek dünyayı terk etmektir. (Cürcânî, t.y., s. 99) Buna ilaveten dünyayı değersiz bulmak, dünyayı kalben terk etmek, Allah’a ve âhirete yönelmek amacıyla dünyadan el-etek çekmek, dünyadan yüz çevirmek anlamlarına da sahiptir. (Kuşeyrî, 1989, ss. 218-219) Ayrıca zühd; hırslı, ihtiraslı, bencil, çıkarıcı, menfaatperest, tûl-i emel sahibi olmamak, günah ve haram ile kişiyi Allah’tan uzaklaştıracak her şeye rağbetsiz olmaktır (Abdullâh b. el-Mübârek, 1386, ss. 85-89; Kuşeyrî, 1989, s. 220).

Peki Yesevîliğin ilk dönemlerine ait bir eser olan *Hadikatü'l-ârifîn*’de zâhidlik hangi özellikleriyle ele alınmıştır? Hoca İshâk eserinde, dervişlikte kırk makam olduğunu, bu makamları geçen sūfînin tasavvuf makamına ulaşabileceğini dile getirmektedir. Bu makamlar arasında zühd makamı, on dördüncü sırada yer almaktadır. Bir başka yerdeki ifadede “halkın namazı rükû ve secdedir, âşıkların namazı ise terk-i vücûddur.” sözü dikkate şayandır (Hoca İshâk b. İsmâîl Ata, 1259, s. vr. 14a-14b). Dünya sevgisini Allah ile kul arasında bir perde olarak görmektedir (Hoca İshâk b. İsmâîl Ata, 1259, s. vr. 30b). Bu durumla ilgili olarak Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye şöyle bir uyarısı olduğunu ifade etmektedir: “Yâ Ali! Sizi şiddetle ikaz ederim çok dünya malı edinmeyin. Çünkü dünya malı çok olanın dünya ile meşguliyeti çok olur. Dünya ile meşguliyeti çok olanın dünyaya hırsı, sevgisi çok olur. Dünyaya hırsı, sevgisi çok olan, Rabb’ini unuttur. Ya Ali! Rabb’ini unutanın hâli nice olur?” (Hoca İshâk b. İsmâîl Ata, 1259, s. vr. 70b; Bozkurt, 2010, s. 197). *Hadikatü'l-ârifîn*’e göre insan ne kadar ibadet ederse etsin Allah’ın yasaklarından sakınmayıp nefse meylettiği sürece o kişi ömrünü boşa geçirmiş olur. Dünya sevgisi kul ile Allah arasında bir engel oluşturarak kulun tüm gayret ve amaçlarının dünyaya yönelmesine sebep olur.

Müellif eserinin bir başka yerinde ise Abdullah adındaki bir zâhidin hikayesini şöyle aktarmaktadır: Şam’da yaşayan Abdullah isimli bir zâhid altmış sene inziva halinde ibadetle meşgul olmuştur. Vefat ettiğinde Allah’ın o zâhide: “Ey kulum ne amelin var?” şeklindeki sorusuna zâhid:

"Altmış sene münzevî biçimde ibadet ettim." şeklinde cevap vermiş. Allah ise bu cevabın karşılığında: "Niçin insanlara inziva hayatını aşıkâr ettin? Şayet ihlaslı olsaydın diğer insanlara bu durumunu göstermezdin, başka bir amelini söyle." demiş. Zâhid: "Altmış yıl namaz kıldım." deyince Allah: "Bir gün insanlar senin kapına geldiği zaman sen onların gözünün önünde namaz kılıyordun, eğer muhlis olup gösterişten korksa idin namazını diğer insanlara göstermezdin." demiştir (Hoca İshâk b. İsmâil Ata, 1259, s. vr. 17b-18b). Anlatılan bu hikâyenin gerçekliğinden ziyade verilmek istenen mesaja bakıldığında, riyânın zâhidliğe uygun bir hal olmadığı çıkarımını yapmak mümkündür. Zühd hayatında yerine getirilen tüm davranışların gösteriş arzu ve duygusundan arınmış olması gerekmektedir. Aksi halde nicelik bakımından çok miktarda yapılan ibadetler Allah'a yakınlaşmaya değil insanlar nezdinde bir derece elde etmeye vesile olur. Gösterişle yapılan kullukta, asıl amaç olan Allah'ı tanıma ve sevme noktasının yerini, insanların sevgi ve ilgisini kazanmak alır. Bu ise istenmeyen bir durumdur ve eserde bu durum bir hikâye üzerinden sade bir şekilde ifade edilmiştir.

Hadikatü'l-ârifin'deki bu ve benzeri diğer ifadelerden gösteriş, kibir, açgözlülük hallerinin zâhidliğin özüne aykırı bir duygu ve davranış olduğunu, bu durumun ise Allah ile kul arasında engel oluşturduğuna dâir yoğun bir vurgu yapıldığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Abdullâh b. el-Mübârek, Ebû Abdirrahmân. (1386). *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*. Beyrut.
- Âsım Efendi. (1304). *Kâmus Tercümesi*. Matbaatu'l-Osmâniyye. İstanbul.
- Bozkurt, E. (2010). *İshâk Ata'nın Hadikatü'l-Ârifin İsimli Eseri ve Tahlili (İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)* [Yüksek Lisans Tezi]. Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. (2009). *Es-Sihâh Tâcu'l-Lüga*. Dâr'ul-Hadîs. Kahire.
- Cürcânî, A. b. M. es-Seyyid eş-Şerîf . (t.y.). thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. Dâr'ul-Fazîle. Kahire.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahman. (t.y.). Mehdî el-Mahzûmî & İbrahim es-Sâmirâî, *Kitâbu'l-'ayn*. Mektebetü'l-Hilal.
- Hoca İshâk b. İsmâil Ata. (1259). *Hadikatü'l-ârifin* (Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp.).
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Mısrî. (1955). *Lisânü'l-'Arab* (1-15). Dâr-u Beyrut. Beyrut.
- Kenzhetayev, D. (1999). Hoca Ahmed Yesevî: Yaşadığı Devir, Şahsiyeti, Tarikatı ve Tesiri. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1(2), 105-132.
- Köprülü, Mehmet Fuad. (2016). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (2. Baskı). Alfa. İstanbul.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. (1989). *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Dâru's-Şa'b. Kahire.
- Rahimov, Kamilcan. (2021). *Mâverâünnehir Tasavvufunun Kökleri -Tasavvuf Öğretisinin Gelişimi ve Sistemleştirilmesi (VIII-XI. Yüzyıllar)-*. Fecr. Ankara.
- Şengün, Necdet. (2014). İslâmi Dönem Türk Edebiyatı. Ali Yılmaz (Ed.), *Türk-İslâm Edebiyatı* (ss. 27-53). Grafiker Yayınları. Ankara.
- Tosun, Necdet. (2012a). Orta Asya'da Tasavvuf. Muhammed Savaş Kafkasyalı (Ed.), *Orta Asya'da İslâm -Temsilden Fobiye* (C. 1). Ahmet Yesevi Üniversitesi. Ankara-Türkistan.
- Tosun, Necdet. (2012b). XIV. Yüzyılda Yazılmış Çağatayca Bir Yesevi Eseri: Hoca İshak b. İsmail Ata'nın Hadikatü'l-Arifin'i. *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu*, 70-76.
- Ülken, Hilmi Ziya. (2017). *Türk Tefekkür Tarihi*. Yapı Kredi Yayınları. İstanbul.
- Yakıt, İsmail. (1994). Hoca Ahmed Yesevî ve Türk Düşünce Tarihindeki Yeri. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 1-15.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî. (1965). İbrahim et-Terezî, *Tâcu'l-Arûs min Cevheri'l-Kâmûs*. Beyrut.

ULUĞ TÜRKİSTAN'DAN ANADOLU'YA EVTAD-I ERBAA (MEVLANA, HACI BEKTAŞ VELİ, HACI BAYRAM VELİ VE ŞEYH ŞABAN-I VELİ) DÂHİLİNDE ŞEYH ŞABAN-I VELİ HAZRETLERİNİN BİLİNİRLİK DÜZEYİNİN İNANÇ TURİZMİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Dr. Öğr. Üyesi Muharrem AVCI¹-Ümit ÇELEBİCAN²

Öz

Amaç: Dünya turizminde yaşanan gelişmeler, turist profilinin değişimine yol açmıştır. Farklı ve daha fazla beklenti içine giren bu profil nedeniyle turistik ürünlerin çeşitliliğini artırmak gerekmiştir. Bu kapsamda şehirlerin marka hâline getirilmesi, sahip olduğu potansiyelin ortaya çıkarılması, tanıtılması önem arz etmiş ve girişimler neticesinde alternatif turizm tüm dünyada yaygınlaşmıştır. Bu turizm türleri içinde ise inanç turizmi, ülkelerin turizm sektöründe kalıcı rekabet gücünü yakalayabilmesi, yerel ve bölgesel ekonomilere katkı verebilmesi için giderek daha çok önem kazanmıştır. Ayrıca bu turizm türü; doğal, tarihî ve kültürel mirasın sürdürülebilir kılınabilmesinde önemli bir araç olmuştur. Bu bakış açısından hareketle, Kastamonu ilinin sahip olduğu dinî mirasın mutlaka incelenip araştırılması gerekmektedir Zira Evtad-ı Erbaa olarak bilinen dört büyük veliden Şeyh Şaban-ı Veli Hazretleri Kastamonu özelinde ikamet ederek tüm Anadolu, Uluğ Türkistan, Balkanlar hatta dünya üzerinde felsefesiyle etkili olmuştur. Bu çalışmada, genelde Evtad-ı Erbaa, özelde ise Şeyh Şaban-ı Veli hakkında farkındalık oluşturmak amaçlanmış ve Şeyh Şaban-ı Veli'nin Külliyesi'nin bilinirlik ve ziyaret edilme durumu çeşitli değişkenlerle incelenmiştir.

Yöntem: Araştırmanın çalışma grubunu; Konya, Nevşehir, Ankara ve Kastamonu illerinde yaşayan 20 yaş ve üzeri farklı yaş grubundaki ve sosyo-ekonomik durumdaki 486 katılımcı oluşturmaktadır. Katılımcılara geliştirilen hipotezler hakkında anket uygulanmıştır. Elde edilen nicel verilerin analizi, SPSS İstatistik Programı kullanılarak yapılmıştır.

Bulgular: Araştırma sonucunda Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi'ni ziyaret etme ve düzenlenen anma etkinliklerine katılma oranlarının düşünülen düzeyde olmadığı görülmüştür. Bu durum, bu inanç turizmi merkezleri hakkında yeterince farkındalığa sahip olunmadığını göstermektedir.

Tartışma: Türkiye ve dünyada bulunan diğer inanç merkezlerinin de farkındalığının artırılması ve inanç turizmi merkezleri ile ilgili çalışmaların çeşitlendirilmesi ve artırılması gerektiğini ortaya çıkarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *İnanç Turizmi, Uluğ Türkistan, Evtad-ı Erbaa, Şeyh Şaban-ı Veli, Farkındalık.*

Evaluation of the Awareness Level of His Excellency Sheikh Şaban-ı Veli in the Scope of Evtad-ı Erbaa (Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Hacı Bayram Veli and Şeyh Şaban-ı Veli) from Uluğ Turkestan to Anatolia, in Terms of Religious Tourism

Abstract

Purpose: Developments in world tourism have led to a change in the tourist profile. Due to this different and more demanding profile, it has been necessary to increase the diversity of touristic products. In this context, it has become important to brand cities, reveal and promote their potential, and as a result of the initiatives, alternative tourism has become widespread all over the world. Among these types of tourism, religious tourism has become increasingly important for countries to achieve permanent competitiveness in the tourism sector and contribute to local and regional economies. Also this type of tourism; It has become an important tool in making the natural, historical and cultural heritage sustainable. From this point of view, the religious heritage of Kastamonu province must be examined and researched because His Highness Sheikh Şaban-ı Veli, one of the four great saints known as Evtad-ı Erbaa, resided in Kastamonu and was influential with his philosophy on the whole of Anatolia, Uluğ

¹ Kastamonu Üniversitesi, Turizm Fakültesi, Turizm Rehberliği Bölümü

² Kastamonu Abdurrahmanpaşa Lisesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni

Bu çalışma, "Anadolu'nun Dört Manevi Direği Evtad-ı Erbaa'nın Farkındalık Düzeyinin İnanç Turizmi Açısından Değerlendirilmesi" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Turkestan, the Balkans and even the world. In this study, it was aimed to raise awareness about Evtad-ı Erbaa in general and Sheikh Şaban-ı Veli in particular, and the awareness and visitation status of Sheikh Şaban-ı Veli's Complex was examined with various variables.

Method: The study group of the research consists of 486 participants in different age groups and socio-economic status, aged 20 and over, living in Konya, Nevşehir, Ankara and Kastamonu provinces. A survey was administered to the participants about the developed hypotheses. The analysis of the obtained quantitative data was made using SPSS Statistics Program.

Findings: As a result of the research, it was seen that the rates of visiting Sheikh Şaban-ı Veli Social Complex and participating in the commemoration events were not at the expected level. This situation shows that there is not enough awareness about these religious tourism centers.

Discussion: It reveals that awareness of other faith centers in Turkey and the world should be increased and studies on faith tourism centers should be diversified and increased.

Key Words: *Faith Tourism, Uluğ Turkestan, Evtad-ı Erbaa, Sheikh Şaban-ı Veli, Awareness.*

Giriş

Dünya turizm hareketlerinde yaşanan gelişmeler, turist profilindeki değişimler, kent ve kırsal yerleşim bölgeleri sakinlerinin sahip oldukları turizm potansiyellerinin farkına varışları ve bu potansiyelin yöresel kalkınma dinamiği oluşuna inanışları gibi etkenler, alternatif turizm türlerine olan ilgiyi giderek artırmaktadır. Alternatif turizm türleri içerisinde ise, kültür ve inanç turizminin önemli bir yere sahip olduğu tespit edilmektedir. Bu ve benzeri nedenlerle mevcut kültürel değerlerin korunması, turizme kazandırılması ve tanıtılmasının amaçlandığı, kutsal yerlere yönelik turizm faaliyetleri olarak tanımlanan inanç turizmi,³ Türkiye için önemli bir çekim kaynağı olmaktadır. Bu kapsamda halk arasında, Anadolu'nun Evtad-ı Erbaası olarak bilinen dört büyük veli ve onların içerisinde Kastamonu ilinin manevi önderi Hz. Pir Şeyh Şaban-ı Veli çalışmaya konu edilmiştir. Problem durumuna gelince Türkistan'dan Anadolu'ya (Ata Yurttan Ana Yurda) yeni yurt kurmak, bu yeni yurdu Türkleştirmek ve İslamlaştırmak gayesiyle gelen Alperen Gazilerin bin yıllık Türk-İslam Kültür Tarihine damga vurmuş hayatlarını anlamak, Anadolu'nun Balkanların Tasavvuf Kültürüyle mayalanmasında önder görev üstlenmiş olan Evtad-ı Erbaa'nın, günümüzde ne kadar bilindiğinin tespitini yapmak ve bu yüce şahsiyetlerin türbelerinin bulunduğu illerin Hz. Pir Şeyh Şaban-ı Veli örneği üzerinden inanç turizmi açısından geliştirilmelerinin gereği ve önemi üzerinde durmak, yapılan çalışmanın temel hareket noktası olarak belirlenmiştir. Bu çalışmayla öncelikle Evtad-ı Erbaa'ya ev sahipliği eden Konya, Nevşehir, Ankara ve Kastamonu illerinde Şeyh Şaban-ı Veli'nin ve külliyesinin bilinirlik ve ziyaret edilme durumları çeşitli değişkenlerle incelenerek bu konuda farkındalık oluşturulmak istenmiştir. Literatür incelendiğinde inanç turizmi üzerine pek çok araştırmanın yapıldığı görülmektedir. Örneğin inanç turizmi kavramı, bu turizm türünün önemi ve ekonomik getirileri;⁴ üç semai dine ait önemli inanç turizmi destinasyonlarının bulunmasına rağmen Türkiye'de bu potansiyelin yeterince değerlendirilememesini ve Türkiye'deki inanç turizminin genel durum ve sorunları;⁵ Ankara,⁶ Konya,⁷

³ Nazmi Kozak vd., *Genel Turizm İlkeler-Kavramlar* (Ankara: Detay Yayıncılık, 23. Basım, 2021), 35.

⁴ Özlem Güzel, “Turistik Ürün Çeşitlendirmesi Kapsamında Yeni Bir Dinamik: İnanç Turizmi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi* 2/2 (2010), 87.

⁵ Ayşe Okuyucu-Mehmet Somuncu, “Türkiye’de İnanç Turizmi: Bugünkü Durum, Sorunlar ve Gelecek”, *In International Conference on Religious Tourism and Tolerance* 9/12 (2013 May), 627-643,

⁶ Sedat Öner-Emrullah Cansu, “Ankara’nın İnanç Turizmi Potansiyeli ve Yerel Halkın İnanç Turizmi Bakış Açısına Yönelik Çıkarımsal Analizi”, *Turar Turizm ve Araştırma Dergisi* 8/1 (2019), 84.

⁷ Tahsin Tapur, “Konya İlinde Kültür ve İnanç Turizmi”, *Journal of International Social Research* 2/9 (2009), 473.

Kastamonu,⁸ Antakya,⁹ Kapadokya,¹⁰ Ziyaret (Veysel Karani) ve Tillo (Aydınlar),¹¹ Hacıbektaş¹² gibi birçok il, ilçe veya kasabanın inanç turizmi potansiyeli, bu turizm türünün ülkeye ve bölgeye katkıları, ziyaretçilerin tatmin düzeyleri, bu merkezlerin yeterli ve hak ettikleri talebe ulaşabilmeleri için yapılması gerekenleri ortaya koymayı amaçlayan çalışmaları görmek mümkündür. Bununla birlikte Evtad-1 Erbaa'nın Kastamonu inanç turizmi içerisindeki yeri ve bilinirliği¹³ ile Anadolu'nun dört manevi direğinden Mevlana Celaleddin Rumi ve Şeyh Şaban-ı Veli'nin inanç turizmindeki yerini belirlemek¹⁴ örneklerinde olduğu gibi Anadolu'nun Dört Manevi Direği (Evtad-1 Erbaa) ile ilgili yapılmış çalışmalar da mevcuttur. Bu araştırmaların sadece bir il, ilçe ya da kasabayla sınırlı kaldığı görülmektedir. “Uluğ Türkistan'dan Anadolu'ya Evtad-1 Erbaa (Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Hacı Bayram Veli ve Şeyh Şaban-ı Veli) Dâhilinde Şeyh Şaban-ı Veli Hazretlerinin Bilinirlik Düzeyinin İnanç Turizmi Açısından Değerlendirilmesi” adlı çalışma ise Mevlana Celaleddin Rumi, Hacı Bayram-ı Veli, Hacı Bektaş Veli ve özellikle Şeyh Şaban-ı Veli hakkında bu âlimlerin bir inanç turizmi merkezi olarak türbelerinin bulunduğu Konya, Ankara, Nevşehir ve Kastamonu illerinde gerçekleştirilmiştir. Böylece araştırma bölgesi olan dört şehirde Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi'nin yaşayanlar tarafından ziyaret edilme durumları incelenerek bu dört il arasında Evtad-1 Erbaa vasıtasıyla bir inanç turizmi rotasının oluşturulması gibi önerilere dikkat çekilmesi ve ayrıca Evtad-1 Erbaa ve belirlenen inanç turizmi merkezi hakkında farkındalık oluşturulması amaçlanmıştır. Bu çalışmada dört ilde eş zamanlı olarak elde edilen sonuçların literatüre eklenmesiyle hem günümüze veri sağlaması hem de ileride yapılacak inanç turizmi ile ilgili çalışmalara yol gösterici olması çalışmayı diğer çalışmalardan ayırmakta ve çalışma literatürdeki boşluğu doldurmaktadır. Çünkü Evtad-1 Erbaa'nın bulunduğu dört ilde eş zamanlı olarak Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi'nin bilinme ve ziyaret edilme durumlarıyla ilgili önceden çalışma yapılmamıştır.

Kavramsal Çerçeve

Bu başlık altında; Uluğ Türkistan, Evtad-1 Erbaa, Hz. Pir Şeyh Şaban-ı Veli, Şeyh Şaban-ı Veli'nin Bulunduğu İl ve Külliye, Tasavvuf ve Tarikat, Halvetilik ve Şabaniye Kolu kavramları açıklanmaya çalışılmıştır.

Uluğ Türkistan: Asya kıtasının ortasında, bilinen en eski dönemlerden beri yaşayan, 10. asırdan itibaren toplu olarak İslam dinini benimsemiş Türk milletinin kendisine yurt edindiği topraklara verilmiş addır.¹⁵ Burası, yüz ölçümü itibarıyla 5 milyon 828 bin kilometrekareyi kaplayan Ata topraklarıdır.¹⁶ Ata topraklarının tarihçesine çok kısa göz atıldığında kuraklık, göçebe kültüründen kentleşmeye geçiş ve yeni yurt edinme maksadıyla Anadolu'ya kitlesel göçler, yakın dönemde de Sovyet ve Çin istilası altında yaşanan yıllar göze çarpmaktadır. Orta Asya'da bağımsız devletler sonrası, günümüz Uluğ Türkistan'ından yansıyan görüntü ise şöyledir: Uluğ Türkistan, bugün, Çin egemenliğindeki Doğu Türkistan, Bağımsız Devletler Topluluğu içinde yer alan Batı Türkistan ve

⁸ Ünal İbret vd., “Kastamonu Şehrinde Kültür ve İnanç Turizmi”, *Marmara Coğrafya Dergisi* 32 (2015), 239.

⁹ İlkay Eykay vd., “İnanç Turizmi Potansiyeli Açısından Antakya'nın Değerlendirilmesi”, *Journal of Life Economics* 2/2 (2015), 59.

¹⁰ Gökhan Gümüş, *Turistik Ürün Çeşitlendirmesi: Kapadokya Bölgesindeki İnanç Turizmi Kaynaklarının Değerlendirilmesi*, (Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 44 vd.

¹¹ Nurettin Özgen, “Siirt'in İnanç Turizmi Mekânları: Ziyaret (Veysel Karani) ve Tillo (Aydınlar) Örnekleri”, *Doğu Coğrafya Dergisi* 17/27 (2013), 251.

¹² İbrahim Çiççi-Orhan Akova, “İnanç Turizmi Kapsamında Hacı Bektaş Veli Dergâhına Yönelik Bir Araştırma”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 80 (2016), 183.

¹³ Muharrem Avcı-Ravzanur Doğan, “Evtad-1 Erbaa'nın Kültür Turizmi İçerisindeki Yeri, Bilinirlik Düzeyi: Kastamonu Örneği” *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2020), 208.

¹⁴ Oğuz Çam-Hakkı Çılgınoğlu, “İnanç Turizmi Merkezi Olarak Mevlana Müzesi İle Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi'nin Değerlendirilmesi” *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2020), 342.

¹⁵ Harun Güngör-Ünver Günay, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2015), 227.

¹⁶ Ramazan Özey, *Dünya Platformunda Türk Dünyası* (Öz Eğitim Yayınları, 1997), 103.

Afganistan sınırları içinde kalan Güney Türkistan olmak üzere siyasi bakımdan üç kısma ayrılmıştır.¹⁷ Batı Türkistan toprakları üzerinde bugün dört ayrı Türk Devleti ve Özerk Türk Cumhuriyetleri bulunmaktadır. Bunlar; Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan, Kırgızistan ve Özerk Türk Cumhuriyetleridir.¹⁸ Sovyet döneminde, "Türkistan" ifadesi, Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevi'nin türbesinin olduğu şehirle sınırlandırılmış, Türkistanlıların gözünde bu yüce toprakları küçültmek ve birleşme davalarını engellemek amacıyla bu şekilde kullanıldığı tespit edilmiştir. 1917-1918 senelerinde Taşkent'te "Uluğ Türkistan" adıyla çıkan gündelik gazete bu ismi, Rusya mahkûmu olan "Türkistan"ın umumi adı ve Çin idaresindeki "Doğu Türkistan"ın karşılığı olarak kullanmıştır.¹⁹

Son yıllarda Uluğ Türkistan'ın önemi giderek artmakta; Türk Devletleri Teşkilatı, Türk Keneşi, Türk Dili Konuşan Ülkeler Parlamenter Asamblesi, TÜRKSOY, TİKA, Yunus Emre Enstitüsü, Manas ve Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Üniversiteleri, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı vb. kamu ve sivil toplum kurumları Türk Dünyasının İş birliği için büyük çaba göstermektedirler.²⁰ Hoca Ahmet Yesevi'nin ölümünün 850. yıl dönümü vesilesiyle UNESCO 2016 yılını, "Hoca Ahmed Yesevi Yılı" olarak ilan etmiş, 2017 yılında da Kazakistan'ın Türkistan şehri, TÜRKSOY tarafından Türk Dünyası Kültür Başkenti seçilmiştir. 2018 Türk Dünyası Kültür Başkenti Kastamonu bu ünvanını, Türkistan'dan almış ve Kırgızistan'ın kadim şehri Oş'a 2019 yılında devretmiştir.²¹ Ayrıca 2018 yılında Türkistan şehrine Kazakistan'ın ilk Cumhurbaşkanıca resmen bölge merkezi statüsü verilmiştir.²²

Evtad-ı Erbaa: Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması, büyük Türk göçü sonucu gerçekleşmiştir. Bu göç, Malazgirt Zaferi'nin hemen ardından ve çok süratli bir biçimde vukuu bulmuştur.²³ Yeni yurda yerleşme sürecinde, Türkistan'dan Anadolu'ya kendileriyle beraber yaşadıkları yerlerin gelenek ve göreneklerini, dinî adap ve erkânını getiren alperen derviş gaziler, kabilelerinin reisleri olarak göçlerin sevk ve idaresinde aktif rol almışlar ve sürece büyük katkı vermişlerdir.²⁴ Anadolu, Balkanlar, Kafkaslar ve Orta Doğu'nun vatanlaştırılması amacını güden bu büyük göç, sosyal teşkilatlanmasını da hazırlamış; Gaziyan-ı Rum, Ahiyan-ı Rum, Abdalan-ı Rum, Bacıyan-ı Rum, Kolonizatör Türk Dervişleri gibi sosyal oluşumlarıyla devlet millet el ele misyonunu yerine getirmeye çalışmıştır.²⁵ Göçebe Türkler; tasavvuf merkezli hoşgörü, sevgi, saygı ve Hoca Ahmet Yesevi dergâhından kopup gelen dervişler etrafında bir İslam anlayışını benimsemişlerdir.²⁶ Selçuklu sultanları ve Osmanlı padişahları, bu şeyhlere ve dervişlere büyük hürmet ve muhabbet göstermişler; yeni fethedilen yerlerde onlar için tekkeler ve zaviyeler kurmuşlar ve bunlara zengin vakıflar tahsis etmişlerdir. Bilhassa Anadolu toprakları üzerindeki yerleşmeler esnasında, 13 ve 14. yüzyıllarda iki önemli Türkistanlı ismin tasavvuf ekolleriyle öne çıktığı görülmektedir; Hacı Bektaş Veli ile Bektaşîye ve Hz. Mevlana ile Mevlevîye. Onlar, Anadolu'ya adım atar atmaz, bu yeni ana vatani Türk-İslam kültürüyle mayalamaya başlamışlardır. Ardından aynı kültürün takipçileri, 15 ve 16. asırda Anadolu topraklarında yetişmiş büyükler; Hacı Bayram Veli ile Bayramîye ve Hz. Pir Şeyh Şaban-ı Veli ile Halvetîye vazifeyi devralmışlardır. İşte, 13-14. ve 15-16. yüzyıllarda birbirlerinin izdüşümü şeklinde Konya, Nevşehir, Ankara ve Kastamonu illerinde İslam dini ve tasavvuf düşüncesini yayıp sevdirmeye ve bu hususta topluma ışık tutma üzerine yaptıkları çalışmalar neticesinde çağlar aşarak günümüze ulaşan

¹⁷ Özey, *Dünya Platformunda Türk Dünyası*, 143.

¹⁸ Hamitcan Sönmez-Kutay Oktay, *Türk Dünyası ve Turistik Çekim Kaynakları* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 37-49.

¹⁹ Zeki Velidi Togan, *Türklüğün Mukadderatı Üzerine* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1977), 113.

²⁰ Sönmez-Oktay, *Türk Dünyası ve Turistik Çekim Kaynakları*, 72-84.

²¹ Nail Tan, "Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı", *Türk Dünyası Kültür ve Sanat Dergisi*, TÜRKSOY 53, Ankara, (2018), 28.

²² Meyirjan İyabayulı Mirzaliyev, "Turizm merkezi: Türkistan", *Kazakeli Dergisi*, Kazak Türkleri Eğitimi ve Araştırmaları Derneği Yayın Organı, 4/16 İstanbul, (Ocak-Şubat-Mart 2020), 36-37.

²³ Güngör-Günay, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*, 380.

²⁴ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü* (İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1989), 367.

²⁵ Erdoğan Aslıyüce, *Türkistan'dan Anadolu'ya Alpler- Erenler* (İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2002), 60.

²⁶ Namık Kemal Zeybek, *Türk Olmak* (Ankara: Ocak Yayınları, 1997), 39.

yüce Evtad-ı Erbaa budur.²⁷ Bu büyük sufiler, Anadolu'nun “Evtâd-ı Erbaası / Anadolu'nun Dört Direği / Anadolu'nun Dört Manevi Muhafızı” olarak ilgili çevrelerinde kabul edilmişlerdir.²⁸ Öyle ki, günümüzde Orta Asya'daki Bağımsız Türk Devletleri'nin, Anadolu'nun ve Balkanların her köşesinde rastlanan yatırlar, türbeler, tekke ve zaviyeler, önemli ziyaretgâhlar hâline gelmiş ve veliler kültü-adak kültürüyle farklı bir inanç turizmi biçimi canlanmaya başlamıştır.²⁹

Hz. Pir Şeyh Şaban-ı Velî: Şeyh Şaban-ı Velî'nin Kastamonu ili, Taşköprü ilçesi, Gökçeadağ bucağına bağlı Çakırçayı köyünün Cimdâr Mahallesi'nde Müze kayıtlarında 1497 yılında dünyaya geldiği ifade edilmiş olsa da bu yılın kesin olmadığını gösteren bir not da bulunmaktadır. Zira Hazreti Pir'in doğum yılı “Sefîne-i Evliya”da 1499 olarak geçmektedir. Şaban Efendi, ilköğrenimine doğduğu Cimdâr Mahallesi'nin mahalle mektebinde Kur'an-ı Kerim talimiyle başlamış, aklî ve naklî bilimlerdeki eğitimini almak için zaman zaman Taşköprü ve Kastamonu'ya gitmiştir.³⁰ II. Bayezid döneminde ilmini artırmak için İstanbul'a varmış, Fatih'te medrese tahsili görmüştür. Medresedeki odasında sohbetlerde bulunmuş, çoğu zaman yalnızlığı seçerek hücrelerinde bir nevi inzivaya çekilmiştir. Aynı zamanda Şeyh Şaban-ı Velî, İstanbul yıllarında mürşit arayışına girmiş fakat görüştüğü mürşitler kendisini tatmin edememiş, doyuramamıştır. Pir Hazretleri, gördüğü rüyasında “Vatan-ı aslînize gidiniz.” mesajını almış ve 1519'da beş arkadaşıyla Kastamonu'ya doğru yola çıkmıştır. Pir ve arkadaşları, Düzce ile Bolu arasında Düştaş (Konrapa) mevkiinde ikamet eden Hayreddin-i Konrapavi Hazretlerinin dergâhına gelmişler; Hazret-i Pir, Hayreddin Efendi'nin zikrinden etkilenmiş ve aldığı manevi haz ile ona intisap etmiş, onun müridi olarak on iki yıl hizmetinde bulunmuştur. Hazret-i Pir, 1531'den sonra sülûkünü tamamlayıp irşat olunca Kastamonu'ya gönderilmiş, on iki yıl süren Bolu yıllarının ardından Kastamonu yılları böylece başlamıştır. Bolu-Kastamonu yolculuğu boyunca çeşitli yerlerde halvete girmiştir. Hazret-i Pir, Kastamonu'da önce Seyyid Sünneti Mescidine yakın Cemaleddin Camii'ne inmiş, daha sonra Honsalar Camii'ne geçmiş, buranın yanmasıyla “Bu yangında bir hikmet vardır.” diyerek Yahya-yı Şirvani'nin halifesi Halveti Şeyhi Seyyid Sünneti Hazretlerinin mescidine dönmüş, bu mescit Pir'in vefatından sonra “Şaban Efendi Camii” olarak anılmıştır. Şeyh Şaban-ı Velî Hazretleri, Ömerü'l Fuadi'nin Menâkıbnâme'deki beyanına göre 4 Mayıs 1569 Çarşamba günü bu dünyadan irtihal etmiştir.³¹ Çifci, Şaban-ı Velî hazretlerinin yaklaşık doksan yıllık hayatının safahatını 1481 yılı Berat Kandili gecesi dünyaya gelişi, Taşköprü'de 13 yıl süren ilk tahsilleri, Kastamonu'da 6 yıl süren orta tahsilleri, İstanbul'daki 9 yıllık yüksek tahsil ve ihtisasları, Bolu'daki 12 yıllık seyr ü sülûk dönemleri, Kastamonu'daki 50 yıl süren irşat müddetleri ve 1568-1569 yılı Zilkade ayının 18. Cuma günü sabahı vefatı olarak sistematize etmiştir.³²

Sadece insanlara değil cinnilere de mürşit olması dolayısıyla kendisine Mürşidü's-sakaleyn de denilen Şeyh Şaban-ı Velî, kutbiyet makamına ulaşınca tarikatına intisap edenlerden birinin seyr u sülûkun sırlarına mazhar olmadan vefat etmesi hâlinde o kişiye son nefesinde tevhid-i zat zevkinden ihsan buyrulması, tarikatı salıklarının cin ve peri tasallutundan, bilhassa sihir yapıcılarının sihirlerinden korunması ve kıyamete dek ariflerin eksik olmaması olmak üzere Allah'tan üç şey istemiştir.³³ “İsteyin verelim, sorun söyleyelim, gelin kurtaralım.” sözü, Hz. Pir Şeyh Şaban-ı Velî'nin aynı Hz. Mevlana, Yunus Emre ve nice yüce zatlar gibi hizmet kuşağını kuşandığını göstermektedir.³⁴

²⁷ Avcı-Doğan, “Evtad-ı Erbaa'nın Kültür Turizmi İçerisindeki Yeri, Bilinirlik Düzeyi: Kastamonu Örneği”, 209; Çam-Çilginoğlu, “İnanç Turizmi Merkezi Olarak Mevlana Müzesi İle Şeyh Şaban-ı Velî Külliyesi'nin Değerlendirilmesi”, 343.

²⁸ Hasan Küçük, *Tarikat-ı Halvetiyye-i Şa'baniyye'de Sülsile ve Evrad*, (İstanbul: Seçil Ofset, 2012), 76.

²⁹ Tuğçe Tuna, *Kosova, Makedonya, Arnavutluk, Karadağ, Balkanlardaki Miras Tekkeler* (İstanbul: H Yayınları, 2013), 19.

³⁰ Abdülkerim Abdulkadiroğlu, *Halvetilik'in Şa'baniyye Kolu Şeyh Şa'bân-ı Velî ve Külliyesi* (Ankara: Kastamonu Şeyh Şa'bân-ı Velî Derneği Yayınları 3, 1991), 37-38.

³¹ Mustafa Tatcı, *Hazret-i Pir Şabân-ı Velî Kitabı* (İstanbul: H Yayınları, 2019), 83-90.

³² Fazıl Çifçi, *Hazret-i Pir Şeyh Şa'bân-ı Velî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 180.

³³ Abdulkadiroğlu, *Halvetilik'in Şa'baniyye Kolu Şeyh Şa'bân-ı Velî ve Külliyesi*, 43.

³⁴ Muharrem Avcı, *Vuslatının 450. Yıl Dönümünde Hazreti Pir Şeyh Şaban-ı Velî Yılı (Fikri, Teklifi ve Çabası Serüveni)* (Ankara: Ses Reklam ve Matbaacılık Ltd. Şti., 2019), 15.

Tarikatlar tarihinde bir silsileye mensup olmak çok büyük önem arz etmektedir. Şeyh Şaban-ı Velî'nin silsilesi melekût dünyasını, iç âlemleri, gaibi ve aslî gerçekleri bilenler tarafından “1. Hz. Cebraîl (as), 2. Hz. Muhammet (SAV), 3. Hz. Ali (kv), 4. Hasan Basrî, 5. Davut Tâî, 6. Marûfû'l-Kerhî, 7. Sırrı's-Sakatî, 10. Cüneyt Bağdadî, 11. Mîmşad Dineverî, 12. Muhammed Dineverî, 13. Muhammed Bekrî, 14. Vahyeddin Kadî, 15. Ömer Bekrî, 16. Eba'n-Necib Suhreverdi, 17. Kutubuddin Ebherî, 18. Muhammed Necaşî, 19. Şehabeddin Tebrîzî, 20. Seyyid Cemal, 21. İbrahim Zâhid Geylânî, 22. Ahi Muhammed, 23. Pîr Ömer Halvetî, 24. Ahi Meram, 25. Hacı İzzettin, 26. Pîr Sadreddin, 27. Es-Seyyid Yahya Baküvî, 28. Pîr Muhammed Erzincanî, 29. Cemal Halvetî, 30. Hayrettin Tokadî, 31. Şeyh Şaban Kastamonî (Fuadî, 1998: 34-36)” şeklinde sıralanmıştır.

Şeyh Şaban-ı Velî'nin Bulunduğu İl ve Külliye:

Evtad-ı Erbaa'ya ait inanç turizmi merkezlerinin bulunduğu iller Konya, Nevşehir, Ankara ve Kastamonu'dur. Bu illerden Şeyh Şaban-ı Velî'nin yer aldığı Kastamonu, Şeyh Şaban-ı Velî Külliyesi ve Müzesi ile ilgili bilgilere bu bölümde yer verilmiştir.

Kastamonu: Karadeniz Bölgesi'nin batısında yer alan Kastamonu ili, coğrafi konumu ve yerel koşullarına bağlı olarak kendisine özgü iklim özelliklerine sahiptir; kıyı kesimlerdeki Karadeniz iklimi özelliği, iç kesimlere girildikçe yerini karasal iklime bırakmaktadır. Kastamonu'nun tüm sınırları aynı bölgede yer almasına rağmen denize göre konum, dağların uzanışı, yükseklik farkı nedenleriyle ilçeler ya da yöreler arasında iklim özellikleri bakımından çeşitlilik görülmektedir.³⁵ Şehrin yerleşimi, kuzey-güney istikametinde akan Karaçomak Deresi'nin batı ve doğusunda oluşmuştur. Karaçomak Deresi'nin her iki yakasında bulunan tarihî yapılar bu yerleşimin köklerinin eskilere dayandığını göstermektedir. Bu yapılar arasında Nasrullah Camii ve Köprüsü, Kurşunlu Han, Cem Sultan Bedesteni, Yakup Ağa Külliyesi, Çifte Hamam, Atabey Gazi Camii, derenin batı tarafında ve en yüksek konumda yer alan Kastamonu Kalesi, İsfendiyar Camii, tarihî Kastamonu İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü ve Kastamonu Valiliği binaları örnek olarak verilebilir.³⁶ MÖ 1400'lerde Gasgasların Kastamonu taraflarına gelmeleri, 700'lerde Kimmerlerin bütün Karadeniz sahiliyle birlikte Paflagonya'yı da işgal etmeleri, 600'lerde Lidyalıların Kimmerleri mağlup edip Paflagonya'yı ele geçirmeleri, 63'te Paflagonya'nın Roma idaresine geçmesi; MS 395'te Pontun Peçenkler, Komanlar tarafından işgali ve Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılması, 1105'te Kastamonu'nun Danişmentliler tarafından zapt edilmesi, 1132'de Kastamonu'nun Bizanslılar tarafından yeniden zapt edilmesi, 1218'de Selçuklular tarafından Kastamonu'nun Rumların elinden alınması, 1291'de Kılıç Aslan Keyumers'in Kastamonu'da istiklalini ilan etmesi, Atabey Muzaffereddin Yavlak Arslan'ın öldürülmesi, 1292'de Şemseddin Yaman Candar'ın Gayhatu tarafından Kastamonu valiliğine tayin edilmesi ile Candarlılar Dönemi'nin başlaması, 1460 yılında Fatih Sultan Mehmet'in Kastamonu'yu zapt edip İsmail Bey'i Filibe'ye göndermesi ve Kastamonu'nun Osmanoğullarına ilhak edilmesi;³⁷ Kastamonu'nun Türkler tarafından fethi, Cem Sultan'ın Kastamonu valiliği, 17 ve 19. yüzyıllar arasında Kastamonu, Millî Mücadele yıllarında Kastamonu,³⁸ Atatürk'ün Kastamonu'ya seyahati ve şapka inkılabı³⁹ şeklinde yaklaşık 4000 yıllık tarih içinde pek çok önemli olayla ve pek çok medeniyete ev sahipliği yaptığı anlaşılan, dolayısıyla bünyesindeki külliyele, camileri, türbeleri, medrese ve kütüphaneleri, hanları ve kervansarayları,

³⁵ Selahi Coşkun, “Küre Dağlarının Kastamonu İklimi Üzerindeki Etkileri”, *Türk Coğrafya Dergisi* 77 (2021), 51.

³⁶ Merve Özkaynak-Mehmet Emin Başar, “Akarsu Kıyı Yerleşimlerinde Kent Kimliğinin Sürdürülebilirliği: Amasya ve Kastamonu Kentleri Örneği”, *Artium* 9/1 (2021), 30-32.

³⁷ Talat Mümtaz Yaman, *Kastamonu Tarihi “Onbeşinci Asrın Sonlarına Kadar”*, (İstanbul: Kastamonu Abdurrahmanpaşa Lisesi Eğitim Vakfı Yayınları, 1995), 178-182.

³⁸ Mehmet Serhat Yılmaz, “Kastamonu'nun Millî Mücadele'deki Yeri ve Önemi”, *Uluslararası Kastamonu Türk Dünyası Kültür Başkenti Sempozyumu, Anadolu'nun Fethi'nden Millî Mücadele'ye Sosyo-Kültürel Yapısıyla Kastamonu, Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, Kastamonu, (2018), 209-223.

³⁹ Mahir Aydın, “Anadolu'nun Fethi'nden Millî Mücadele'ye Sosyo-Kültürel Yapısıyla Kastamonu”, *Uluslararası Kastamonu Türk Dünyası Kültür Başkenti Sempozyumu*, Kastamonu, (2018), 225-233.

çeşmeleri ve şadırvanları⁴⁰ ve tüm tarihî dokusuyla kültür ve inanç turizmi bakımından yüksek potansiyele sahip olan ilin⁴¹ fauna ve florası, millî parkları, kanyonları, şelaleleri, dağları ve yaylalarıyla doğa turizmi açısından da önemli bir bölge olduğu söylenebilir.⁴² Kent bu mirası sayesinde, 2018 yılında Türk Dünyası Kültür Başkenti olmuş ve bu özellik kente ülke iç ve dışında önemli bir vasıf kazandırmıştır. Ayrıca ilde Türk dünyası günleri, Şeyh Şaban-ı Veli'yi ve Kastamonu evliyalarını anma haftası gibi anma haftaları; sarımsak, pirinç, sarı yazma, gençlik, yağlı güreş, uçurtma, gastronomi festivalleri; nevruz bayramı kutlamaları, bahar şenlikleri olarak pek çok etkinlik ve festival gerçekleştirilmekte; bu etkinlik, festival, kutlama ve anma programları ilin turizm yönünden gelişmesine katkı vermektedir.⁴³

Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi: Hz. Pir Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi'nin, külliye de bulunan caminin kitabesinden III. Murad'ın Hocası Suca Efendi tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Külliye; Dergâh Evleri, Cami, Türbe, Asa Suyu ve Şadırvandan oluşmaktadır.

Cami ile aynı tarihlerde caminin banisi tarafından yaptırıldığı tahmin edilen dergâh, Sultan Abdülmecid'in emriyle Kastamonu Kaymakamı Salih Ağa tarafından esaslı şekilde tamir edilmiş, alt yapılar yenilenmiş ve ihata duvarıyla külliye çevrilmiştir. Günümüze ulaşan iki konak ve ortasındaki müze binası Azdavaylı Mahmut Paşa tarafından yaptırılmıştır. Müze olarak kullanılan ortadaki binada Şeyh Şaban-ı Veli'nin özel eşyaları ve Kastamonulu hattatlara ait eserler sergilenmektedir. Cami, Seyyid Sünneti Efendi tarafından yaptırılmıştır. Caminin ilk şekli bilinmemektedir. Sultan III. Murad'ın hocası ve müridi Şuca Efendi, Seyyid Sünneti Efendi Mescidi'ni genişleterek bugünkü hâliyle camiye yaptırmıştır. Caminin taban ve tavanı ahşaptır. Mihrap alçı süslüdür. Minber ve vaaz kürsüsü ahşap üzeri sedef işlemelidir. Cami, şu an ibadete açıktır. Külliye deki türbe ise Ömer Kethüda, ulema ve halkın yardımlarıyla yaptırılmıştır. Sultan Ahmed'in Şehzadesi Sultan Osman zamanında yapımına başlanmış ve iki yıl sonra ulema ve halkın katkıları ile tamamlanmıştır. Türbeye doğu tarafından açılan tali kapı, Vezir Kurşuncuzade tarafından yaptırılmış ve harem denen bir bölüm eklenmiştir. Türbe içinde, Şaban Efendi ile onun postnişinlerine ait on altı lahit ile cami kible duvarının önünde Seyyid Sünneti Efendi'nin kabri, dergâh çevresinde ise ulamadan, ricalden defnedilenlerin kabirleri bulunmaktadır.⁴⁴ Hazreti Pir Şeyh Şaban-ı Veli'nin türbesinin inşaatı, Sultan I. Ahmed'in şehzadesi Sultan Osman'ın himayesinde Ömer Fuadi tarafından başlatılmış, Hz. Pir'in müritlerinden Himmet Dede'nin oğlu Vezir Murad Paşa'nın kethüdası Ömer Bey'in desteğiyle devam ettirilmiş ancak Ömer Bey, bu süreçte çok para harcayıp israf ettiği gerekçesiyle Nasuh Paşa tarafından Diyarbakır'da idam ettirilince inşaat yarım kalmış; bunun üzerine türbe, iki yıl sonra Ömer Fuadi'nin gayretleri ve hayırseverlerin yardımlarıyla 1611 yılında tamamlanmıştır.⁴⁵ Zira Osmanlı Devleti Dönemi'nde bu tür dinî yapılar sempati ölçüsünde toplum tarafından maddi olarak desteklenmiştir.⁴⁶

Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Vakıf Müzesi: Kastamonu ili Hisarardı Mahallesi, Şeyh Şaban-ı Veli Caddesi'nde yer alan ve Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi içerisinde kurulan Şeyh Şaban-ı Veli Vakıf

⁴⁰ Fazıl Çiççi, *Kastamonu Camileri-Türbeleri ve Diğer Tarihî Eserler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 429-440.

⁴¹ Hakkı Çılgınoğlu-Ümit Helveci, “İnanç Turizminde Merkezler ve Bölge İnsanın Bu Merkezlerle Etkileşimi: Kastamonu Örneği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/3 (2022), 1520.

⁴² Burhaneddin Zengin vd., “Kastamonu İlinin Doğa Turizmi Potansiyelinin Alternatif Turizm Kapsamında Değerlendirilmesi”, *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2019), 251.

⁴³ Oğuz Çam-Muharrem Avcı, “Kastamonu İlinin 2018 Türk Dünyası Kültür Başkenti Olması ve Etkilerine İlişkin Halkın Bakış Açısı”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/2 (2021), 1259.

⁴⁴ Kastamonu Belediyesi (KB), “Şeyh Şaban-ı Veli Hz. (Hazreti Pir) Külliyesi”, <https://www.kastamonu.bel.tr/v2/portfolio/seyh-saban-i-veli-hz-hazreti-pir-kulliyesi/> ET: 25.09.2023.

⁴⁵ KB, “Şeyh Şaban-ı Veli Hz. (Hazreti Pir) Külliyesi”; KP (2020). Şeyh Şabanı Veli külliyesi; KTB (2023). Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi; İhsan Ozanoğlu, *Türk Büyüklerinden Ünlü Bilgin ve Mutasavvıf Şa'ban-ı Veli: Hayatı, Eserleri ve Külliyesi* (Kastamonu: Kastamonu Şaban-ı Veli Musa Fakih Cami Yayınları, 1966), 51.

⁴⁶ Hasan Küçük, *Osmanlı Devletini Tarih Sahnesine Çıkaran Kuvvetlerden Biri: Tarikatlar ve Türkler Üzerindeki Müsbet Tesirleri* (İstanbul: TÜRDAV Basın Yayın Ltd. Şti., 1976), 140.

Müzesi, 4 Mayıs 2007 tarihinde ziyarete açılmıştır. Müze, zemin üstüne iki kattan oluşmaktadır. Birinci kata konağın dışından girildiği gibi içeriden birbirine paralel iki kollu merdivenlerle de çıkılabilmektedir. Ziyaretçilerin giriş yaptığı bu katın girişinde güvenlik ve danışma masası yer almaktadır. Sofada iki adet sadaka taşı; kuzey duvarına bitişik vitrinde ise alem, demlik, maşrapa, buhurdan ve mumluklar sergilenmektedir. Sofa duvarında bulunan hat levhalar arasında Seyyid Ali Salim’in (1904) kıl testeresiyle yazılmış hat levhası, sofadaki vitrinde yer alan eserlerden İsmail Bey Camii Münadisi Müezzin Hacı Mustafa’nın vakfettiği (1744-174) alemi, ahşap üzerine yazılan 1802-1803 yılına ait hat en dikkat çeken eserlerdendir.

Birinci katta bulunan A1 ve A3 odalarında Şeyh Şaban-ı Veli’nin kişisel eşyalarıyla Halvetilikte kullanmış eşyalar sergilenmektedir. Bu eşyalar arasında yer alan Şeyh Şaban-ı Veli’nin iç gömleği ve kaftanı camlı bir bölme içinde duvarda asılı hâldedir. Halveti tarikatının kullandığı sarıklar, zikir tespihleri, şeyh için yazılmış methiyeler ve müzenin en karakteristik eserlerinden; tasavvufta az yemek, az uyumak ve çok ibadet makbul olduğu düşüncesiyle tasavvufa yeni giren müridin gece ibadete kalktığı zaman uyumaması için geliştirilen bir alet olan zikir üzengisi teşhir edilmektedir. Yine bu katta bulunan A2 odasında ise Şeyh Şaban-ı Veli için yazılan methiyeler, şiirler ile Halveti tarikatıyla ilgili sözler ve Kuran’dan ayetlerin ve hadislerin yazılı olduğu hatlar yer almaktadır. Birinci kattan ikinci kata çıkılırken merdiven boşluğundaki duvarda Honsalar Camisi’nden getirilen “Çıhar-ı Yâr-ı Güzin” görülmektedir. İkinci katın B1 ve B5 odalarında halı ve kilimler ve 257 envanter numaralı, 1181 yılına ait olanı müzenin en eski eseri olmak üzere Kuran-ı Kerim’ler sergilenmektedir. İkinci katta bulunan, Kastamonu odası olarak isimlendirilen B2 odası Kastamonu ve çevresinin etnografyasını yansıtan eserlerin sergilendiği odadır. Bu oda, ziyaretçilerine, o devirde kullanılan mutfak gereçleri, yer sofrası ve minderi, çeyiz sandıkları ve Kastamonu dokumalarıyla Kastamonu ilinin o döneminde var olan Türk yaşam kültürü hakkında pek çok bilgi vermektedir. Bu kattaki B3 odasında Kastamonu yöresine özgü, tamamı pirinçten yapılmış kandiller, vitrinlerde asılı ya da zemine bırakılmış biçimde “Kastamonu Kandilleri” sergilenmektedir, kandil üretimi Kastamonu ilinin mazisinde önemli bir yere sahiptir zira il, 17 ve 18. yüzyılın kandil üretim merkezi olmuştur. Kandillerin çoğu kitabelidir, örneğin 331 numaralı kandilin kitabesinde “Fatma Kadın Nasrullah Cami vakfidir. 1280 H./1754M.” yazmaktadır. B4 odasında ise halı ve kilimlerin yolluk ve taban boyutlarında olanları; ikinci katta yer alan sofadaki vitrinlerde Kuran-ı Kerimler ile şamdanlar teşhir edilmiş hâldedir. Sofanın güneyinde binanın cumbası, cumbada güneş ışığının daha fazla içeri girmesini sağlamak amacıyla çok sayıda pencere vardır. Müze ziyaretçilerinin müzeyi gezerken dinlenebildikleri cumba, sedirle çevrelenmiş ve cumbanın ortasında kahve yapmak için kullanılan ocak bulunmaktadır.⁴⁷

Tasavvuf ve Tarikat Kavramları:

Tasavvuf: Allah’ın niteliği ile evrenin yaratılışı ya da oluşumunu varlık birliği anlayışıyla izah eden dinî ve felsefî bir cereyan; Kur’an-ı Kerim’de tavsiye edilip Hz. Muhammet’in hayat tarzının yaşama uygulama çabası⁴⁸ olarak tanımlanabilir. Tasavvufun, pek çok tanım, açıklama ve yolları bünyesinde barındıran kendisine özgü disiplin ve belli metotları olan bir ilim dalı olduğunu ifade etmek gerekir.⁴⁹ Ayrıca tasavvuf, yüzyıllardır, İslamiyet’le birlikte, toplum içerisinde var olmuş ve önemini muhafaza etmiş, insanları neredeyse her yönden etkilemiş en önemli akımlardan biri olmuştur.⁵⁰ Dolayısıyla tasavvufun, Türklerin fikir dünyasını ve dünyaya bakış açısını etkileyen veya değiştiren en önemli yapılardan biri olduğunu söylemek de mümkündür zira tasavvuf; Türklerin İslam dinini kabullenmesinde, geniş bir coğrafi alana yaymasında, kısaca, bir Türk-İslam sentezinin oluşturulmasında büyük katkısı olmuş bir kültür unsurudur. Bilhassa Yesevilik, Bektaşilik ve Mevlevilik

⁴⁷ Fehmeddin Demirci, “Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Vakıf Müzesi”, *Vakıflar Dergisi* 35 (2011), 258-260.

⁴⁸ TDK, *Güncel Türkçe Sözlük*, “Tasavvuf”, <https://sozluk.gov.tr/>. ET: 09. 07. 2023.

⁴⁹ Atike Çiçek, “Martin Lings’in Tasavvuf Nedir Eserine Genel Yaklaşım”, *Artuklu Akademi* 8/1 (2021), 279-285.

⁵⁰ Büşra Yakut Oğur, “Tarikatlar Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme: Menzil Örneği”, *Imgelem*, 3/4 (2019), 33.

gibi tasavvuf cereyanlarının Türk toplumunun dinî tasavvufî yönünü besleyen önemli kaynaklar olduğu söylenebilir.⁵¹ Bununla birlikte Türklerin tasavvufun gelişmesine önemli katkıları olmuştur. Mevlevilik, Bektaşilik veya Bayramilik gibi pek çok tasavvuf cereyan ya da kolunun temelleri Anadolu'da atılmış ve güçlenmiştir. Tasavvuf ilim irfan, fikir felsefe ve sanatla ilgili bir öğreti; İslam coğrafyasındaki mistisizmin merkezi ve önündeki engelleri kaldırarak insanı gerçeğe, mutlak varlığa ulaştırma hareketidir. Bu durum, İslamiyet'in temel hedefiyle de uyumaktadır.⁵² Hem Türk gelenek, örf ve âdetlerine hem de İslam dinine uygunluğu sebebiyle tasavvuf cereyanının Türk toplumunda çeşitli tarikatlar ve bu tarikatların kolları vasıtasıyla mevcudiyetini ve geniş kitlelerce benimsenip yaşatılmasını sağladığı söylenebilir. Özetle tasavvuf, pek çok tanım, açıklama ve yolları bünyesinde barındırır. Tasavvufun kendisine özgü disiplin ve belli metotları olan bir ilim dalı olduğunu ifade etmek gerekir.

Tarikat: İslam dininde toplumsal din hizmetlerinin, bu alanda herhangi bir otoritenin olmadığı dönemlerde, yeterli bilgi ve mesleki donanıma sahip kişilerce yürütüldüğü görülmektedir. Osmanlı Devleti ile birlikte bu hizmet, şeyhülislamlıkça yerine getirilmiş, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla da Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmektedir.⁵³ Toplumun en küçük yapısını oluşturan insanlar açısından bir tarikatın psikolojik rahatlık sağlama, sosyal yardımlaşma ve dayanışma duygularını besleme, dini eğitime ve dini anlamlı bir şekilde yaşamaya katkı verme, içki, sigara, kumar gibi kötü alışkanlıklardan uzak tutma gibi kabul edilen işlevlerinin olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁴

İslam dünyasında Hicri 6 ve 7. yüzyıllarda tasavvuf felsefesi gelişmiş, yine aynı yüzyıllarda Gazzali'yle sunni tasavvuf anlayışı gelişme göstermiş ve bu anlayış, tarikat erbabı müşitlerin sayesinde tüm İslam coğrafyasında etkili olmaya başlamıştır. Tasavvufun ilk dönemi kadar önem arz eden ve Gazzali'yle başlayan dönemde tasavvuf, geniş Müslüman kitlelerince benimsenmiş ve bir yaşam felsefesine dönüşmüştür. Bu aşamadan sonra tasavvufun kendine özgü prensip ve merasim biçimleri ortaya çıkmıştır. Tarikat kavramı, daha sonra gelen sufilerce belirli bir şeyhe bağlanan, süluk konusunda birtakım kuralları benimseyen, tekkelerde belirli gün ve gecelerde düzenli olarak bir araya gelip zikir ve ilim toplantıları tertipleyen sufilerden ibaret toplulukların adını karşılamıştır. İslam dünyasında, gerçekte tüm tarikatların tek bir gayesi olmasına rağmen bu oluşumların kurucularının adları dolayısıyla farklı şekillerde adlandırılmaktadır.⁵⁵

Halvetilik ve Şabanilik: Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi'nin imarı XVI. yüzyıla uzanmaktadır. Halveti tarikatına bağlı Şabanilik kolunun kurucusu Şeyh Şaban-ı Veli'dir.⁵⁶ Bu nedenle onun ismine izafeten tarikatın bu koluna Şabanilik ismi verilmiştir. Şabanilerin özel bir kıyafeti olmasa da bu tarikatın kıyafet adabı üzerinde durulması gerekebilir. Temel kıyafetler bilhassa özel günlerde giyilen siyah hırka ve giyilmesi sünnet kabul edilen taçtır. Şabaniyye mensupları takva, irfan ve iradet (hakikat) olmak üzere üç çeşit hırka giymişlerdir. Taç ise yol, vilayet, hilafet (irşad) ve müşid tacı (tac-ı şerif) dört çeşittir. Günlük hayatta şart olmamakla birlikte Şabani salikleri sarık olarak deve, keçi ya da koyunyününden yapılmış şal giymişlerdir. Önemli kıyafet aksesuarlarından biri de asadır ki asa kullanımı özellikle Hz. Musa, Hz. İbrahim ve Hz. Muhammet gibi peygamberlerden kalma bir sünnettir. Bu sebeple Şabaniyye şeyhleri de çoğunlukla yanlarında asa bulundurmışlardır. Asada elle tutulan yerin yukarısı vahdet ve cemel âlemine, el ile tutulan kısım berzah âlemine, aşağısı kesrete ve eşya âlemine

⁵¹ Salim Pilav-Hüseyin Yazıcı, "Türkçe ve Edebiyat Ders Kitaplarında Yesevilik, Bektaşilik ve Mevlevilik Unsurları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Veli Araştırma Dergisi* 73 (2015), 106-107.

⁵² Mustafa Kara, "Doğumunun 800. Yılında Mevlana ve Mevlevilik", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1 (2006), 2-3.

⁵³ Sönmez Kutlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı ve İslamiçi Dini Gruplarla (Mezhep ve Tarikatlar) İlişkileri", *Dini Araştırmalar* 12/33 (2009), 107-109.

⁵⁴ Oğur, "Tarikatlar Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme: Menzil Örneği", 74.

⁵⁵ Ebu'l-Vefâ Taftazani, "Gazzali'nin Tasavvuf Ekollerine Etkisi ve Gazzali'den Sonra Ortaya Çıkan Tarikatlar" çev. Mustafa Aşkar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1 (1997), 471-471.

⁵⁶ Fahri Maden, "Kastamonu Şer'îye Sicillerinde Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi", *Kastamonu Üniversitesi III. Uluslararası Şeyh Şa'bân'ı Veli Sempozyumu*, (2016), 144.

deleat etmektedir. Asanın ucundaki sivri demir Celal’i gösterir. Asadaki Celal ve Cemal, Cenab-ı Hakk’ın kemalinin zuhurudur. Dikensiz gül olmadığı gibi Celalsiz Cemal tecellisi de olamaz.⁵⁷

Yöntem

Bu bölümde araştırma modeli, araştırmanın veri toplama yöntemi, araştırmanın evren ve örnekleme, araştırmanın veri toplama aracı başlıklarına yer verilmiştir.

Araştırmanın Modeli

Araştırma, nicel araştırma yöntemi ve çok sayıda elemandan oluşan bir evrende, evren hakkında genel bir yargıya ulaşabilmek amacıyla evrenin tümü ya da ondan alınacak bir örneklem üzerinde çalışmanın yapıldığı tarama modeli⁵⁸ esas alınarak yapılmıştır. Nicel yöntem, sosyal gerçekliğin gözlemlenebilir, ölçülebilir ve sayılarla ifade edilebilir olgulardan oluştuğunu savunur.⁵⁹ ve bu araştırma yönteminde nesnel yaklaşımlardan yararlanır.⁶⁰ Nicel araştırmada olguların açıklanabilmesi için hipotezler geliştirilir; bu hipotezler, sayısal verilerle ölçülür ve eldeki sayısal veriler anlamsal açıdan dönüştürülerek yorumlanır.⁶¹

Araştırmanın Veri Toplama Yöntemi

Araştırmada, katılımcılara yapılan çalışma hakkında bilgi verilmek suretiyle gönüllülük ölçütü esasıyla ana kütle içerisinde seçilecek örnek kesimin araştırmacının yargılarınınca belirlendiği, tesadüfi olmayan ve verilerin ana kütlede en kolay, hızlı ve ekonomik biçimde toplandığı,⁶² isteyen herkesin örneklem grubuna dâhil edilebildiği ve katılımcı bulma işleminin belirlenen örneklem sayısına ulaşıncaya dek sürdürüldüğü⁶³ örnekleme yöntemi olan kolayda örnekleme metodu kullanılmıştır.

Araştırmanın Evren ve Örnekleme

Bu araştırmanın evrenini Ankara, Kastamonu, Konya ve Nevşehir illerinde en az 3 yıl ikamet eden 20 yaş üstü nüfus oluşturmaktadır. Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü tarafından, ilgili mevzuat ve idari kayıtlar uyarınca Ulusal Adres Veri Tabanı’nda (UAVT) yerleşim yerlerine yönelik olarak yapılan idari bağlılık, tüzel kişilik ve isim değişiklikleri ile yetkili idareler tarafından 31 Aralık 2021 tarihi itibarıyla UAVT kayıtları üzerinde gerçekleştirilen işlemler esas alınarak belirlenmiş verilere göre Ankara ili nüfusu 2.046.600’ü erkek, 2.146.614’ü kadın olmak üzere toplam 4.193.214; Kastamonu ili nüfusu 144.188’i erkek, 149.198’i kadın olmak üzere toplam 293.386; Konya ili nüfusu 767.722’si erkek, 799.101’i kadın olmak üzere toplam 1.566.823 ve Nevşehir ili nüfusu 108.608’i erkek, 114.370’i kadın olmak üzere toplam 222.978’dir.⁶⁴

Bu araştırmanın örnekleme ise kolayda örnekleme yöntemiyle seçilmiş; Konya, Nevşehir, Ankara ve Kastamonu illerinde yaşayan 20 yaş ve üzeri farklı yaş grubundaki ve sosyo-ekonomik durumdaki 486 katılımcıdan oluşmaktadır.

⁵⁷ Mustafa Tatcı, *Hazret-i Pîr Şeyh Şabân-ı Velî ve Şabâniyye* (İstanbul: H Yayınları, 2012), 87-99.

⁵⁸ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2011).

⁵⁹ Corrine Glesne-Alan Peshkin, *Becoming Qualitative Researchers: An Introduction* (London: 1992); B. Johnson-L. Christensen, *Educational Research: Quantitative, Qualitative, and Mixed Approaches* (New York: Sage).

⁶⁰ John Ward Creswell, *Araştırma Desenleri Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. S. B. Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2017).

⁶¹ Imelda Coyne, “Sampling in Qualitative Research. Purposeful and Theoretical Sampling; Merging or Clear Boundaries?” *Journal of Advanced Nursing*, 26/3 (1997), 623-630.

⁶² David Allen Aaker vd., *Marketing Research*, (Danvers: John Wiley & Sons, 2007), 394; Naresh Malhotra, *Marketing Research An Applied Orientation* (New Jersey, Pearson Prentice Hall, 4. Edition, 2004), 321; William G. Zikmund, *Business Research Methods* (Orlando: The Dryden Press, 5. Edition, 1997), 428.

⁶³ Ayhan Ural-İbrahim Kılıç, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS İle Veri Analizi* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2011), 43.

⁶⁴ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), (2022) İl, yaş grubu ve cinsiyete göre nüfus. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=45500 ET: 26.6.2023>.

Tablo 1. Katılımcılara ait kişisel bilgiler tablosu

		N	%			N	%	
Cinsiyet	Kadın	197	40,5	Eğitim Durumu	İlköğretim (İlkokul / Ortaokul)	18	3,7	
	Erkek	289	59,5		Ortaöğretim (Lise)	50	10,3	
	Toplam	486	100,0		Ön lisans / Lisans	312	64,2	
Doğum Yılı	1925-1945	3	,6		Lisansüstü	106	21,8	
	1946-1964	15	3,1		Toplam	486	100,0	
	1965-1979	156	32,1		Meslek Durumu	Çalışmıyor	26	5,3
	1980-1995	224	46,1			Ev Hanımı	31	6,4
	1996-2002	88	18,1			Öğrenci	54	11,1
	Toplam	486	100,0			Serbest Meslek	30	6,2
Gelir Durumu	0-8500 TL	93	19,1			Özel Sektör	38	7,8
	8501-9500 TL	14	2,9	Kamu Çalışanı		307	63,2	
	9501-13500 TL	46	9,5	Toplam	486	100,0		
	13501-17500 TL	117	24,1	Ankete Katılan İl	Konya	110	22,6	
	17501 TL ve üstü	216	44,4		Neveşehir	103	21,2	
	Toplam	486	100,0		Ankara	126	25,9	
Medeni Durum	Evlü	359	73,9		Kastamonu	147	30,2	
	Bekâr	127	26,1	Toplam	486	100,0		
	Toplam	486	100,0					

Araştırmanın Veri Toplama Aracı

Bu araştırmada Mevlana Celaleddin Rumi, Hacı Bektaş Veli, Hacı Bayram-ı Veli ve Şeyh Şaban-ı Veli’den oluşan Evtad-ı Erbaa hakkında farkındalık oluşturulmasının ve bilinirlik düzeylerinin ölçülmesinin inanç turizmi açısından önemli bir ihtiyaç olarak görülmesi nedeniyle Evtad-ı Erbaa’nın bilinirlik ve farkındalık oranlarını ölçmek ve veri sağlamak amacıyla literatürde bu konuyla ilgili önceden geliştirilmiş bir ölçek bulunmaması nedeniyle ölçek geliştirilmiş olup geliştirilen bu ölçeğe “Evtad-ı Erbaa (Anadolu’nun Dört Manevi Direği) Konusunda Farkındalık Düzeyi Ölçeği” adı verilmiş ve bu ölçek vasıtasıyla veriler elde edilmiştir.

Araştırmanın Problem Cümlesi Ve Hipotezleri**Problem Cümlesi**

Uluğ Türkistan’dan Anadolu’ya Evtad-ı Erbaa (Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Hacı Bayram Veli ve Şeyh Şaban-ı Veli) Dâhilinde Şeyh Şaban-ı Veli Hazretlerinin Bilinirlik Düzeyinin İnanç Turizmi Açısından Değerlendirilmesi

Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmanın amaçlarına bağlı olarak yedi hipotez geliştirilmiştir:

H₁: Araştırmaya katılan katılımcıların cinsiyet durumuna göre Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi’nin adını duyma ve ziyaret etme durumları arasında anlamlı farklılık vardır.

H₂: Araştırmaya katılan katılımcıların doğum yılına göre Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi’nin adını duyma ve ziyaret etme durumları arasında anlamlı farklılık vardır.

H₃: Araştırmaya katılan katılımcıların medeni durumuna göre Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi’nin adını duyma ve ziyaret etme durumları arasında anlamlı farklılık vardır.

H₄: Araştırmaya katılan katılımcıların yaşadıkları şehre göre Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi’nin adını duyma ve ziyaret etme durumları arasında anlamlı farklılık vardır.

H₅: Araştırmaya katılan katılımcıların eğitim durumuna göre Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi’nin adını duyma ve ziyaret etme durumları arasında anlamlı farklılık vardır.

H₆: Araştırmaya katılan katılımcıların meslek durumuna göre Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi’nin adını duyma ve ziyaret etme durumları arasında anlamlı farklılık vardır.

H7: Araştırmaya katılan katılımcıların aylık gelir durumuna göre Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi'nin adını duyma ve ziyaret etme durumları arasında anlamlı farklılık vardır.

Bulgular

Hipotez-1

Bu bölümde birinci hipotez ile ilgili bulgulara yer verilmiş; araştırmaya katılan katılımcıların cinsiyet durumuna göre Şeyh Şaban-ı Veli'ye ait inanç turizmi merkezinin adını duyma ve ziyaret etme durumları arasında anlamlı farklılık olup olmadığı araştırılmış, anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için Ki-Kare analizi yapılmıştır. Analize göre Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi (sig= ,014, p<0,05) adını duyma ve ziyaret etme durumunda cinsiyete göre anlamlı farklılık bulunmaktadır. Külliye'nin adını duymadım diyen erkek katılımcıların oranı %24,9'ken kadın katılımcılarda bu oran %35'e yükselmektedir. Erkeklerin %26,6'sı, kadınların ise %28,9'u Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesinin adını duymuş fakat bu inanç turizmi merkezini ziyaret etmemiştir. Erkeklerde ziyaret etme oranı %48,4'ken kadınlarda bu oran %36,0'ya düşmektedir. Evtad-ı Erbaa'ya ait inanç turizmi merkezlerinden Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi için erkeklerin adını duyma ve ziyaret etme oranının kadınlardan daha yüksek olduğu, ayrıca Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesinin %43,4 ziyaret oranına sahip olduğu tespit edilmiştir.

Hipotez-2

Bu bölümde ikinci hipotez ile ilgili bulgulara yer verilmiş; araştırmaya katılan katılımcıların doğum yılına göre Şeyh Şaban-ı Veli'ye ait inanç turizmi merkezinin adını duyma ve ziyaret etme durumları arasında anlamlı farklılık olup olmadığı araştırılmıştır. Anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için Ki-Kare analizi yapılmıştır. Buna göre Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi (sig= ,008, p<0,05) adını duyma ve ziyaret etme durumunda doğum yıllarına göre anlamlı farklılık bulunmaktadır. 1965-1979 yılları arasında doğanların Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesinin adını en çok duyanlar olduğu; bu yaş grubunda adını duymadım yanıtlarının Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi için %20,5 şeklinde olduğu tespit edilmiştir. Külliye için adını duydum yanıtını en yüksek oranda veren yaş grubunun %37,5 ile 1980-1995 olduğu görülmüştür. 1965-1979 ve 1996-2002 yaş grubunda ziyaret oranlarının %52,6-%44,8 olduğu; 1965-1979 yaş grubundan itibaren 1996-2002'ye doğru gelindikçe nüfusun genç kesiminde inanç turizmi merkezinin ziyaret edilme durumlarında gerileme yaşandığı görülmektedir.

Hipotez-3

Bu bölümde üçüncü hipotez ile ilgili bulgulara yer verilmiş; araştırmaya katılan katılımcıların medeni durumuna göre Şeyh Şaban-ı Veli'ye ait inanç turizmi merkezinin adını duyma ve ziyaret etme durumları arasında anlamlı farklılık olup olmadığı araştırılmıştır. Anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için Ki-Kare analizi yapılmıştır. Analizde medeni duruma göre Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi (sig= ,504, p>0,05) adını duyma ve ziyaret etme durumunda anlamlı bir farklılık yoktur ancak Külliye'nin medeni duruma göre evlilerin adını duyma ve ziyaret etme oranının bekârlardan daha yüksek olduğu görülmüştür.

Hipotez-4

Bu bölümde dördüncü hipotez ile ilgili bulgulara yer verilmiş; araştırmaya katılan katılımcıların yaşadıkları şehre göre Şeyh Şaban-ı Veli'ye ait inanç turizmi merkezinin adını duyma ve ziyaret etme durumları arasında anlamlı farklılık olup olmadığı araştırılmıştır. Anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için Ki-Kare analizi yapılmıştır. Analize göre katılımcıların yaşadıkları şehre göre Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi (sig= ,000, p<0,05) adını duyma ve ziyaret etme durumunda anlamlı farklılık bulunmaktadır. Konya ilinde yaşayanlar, adını duymadım yanıtını %28,2 oranıyla Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi için vermişlerdir. Dolayısıyla Konya ilinde yaşayanların adını duymadım yanıtını en yüksek oranda verdikleri inanç turizmi merkezi Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi olmuştur. Yine Nevşehir ilinde yaşayanların %53,4 ve Ankara ilinde yaşayanların %42,9 oranıyla Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi

için en yüksek oranda adını duymadım yanıtını verdikleri görülmüştür. Kastamonulular, Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi’ni %85 oranında ziyaret etmiş olup bu yanıt neticesinde katılımcıların kendi illerindeki inanç turizmi merkezini diğer illerdeki inanç turizmi merkezlerine göre yüksek oranda ziyaret ettikleri görülmüştür.

Hipotez-5

Bu bölümde beşinci hipotez ile ilgili bulgulara yer verilmiş; araştırmaya katılan katılımcıların eğitim durumuna göre Şeyh Şaban-ı Veli’ye ait inanç turizmi merkezinin adını duyma ve ziyaret etme durumları arasında anlamlı farklılık olup olmadığı araştırılmıştır. Anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için Ki-Kare analizi yapılmıştır. Pearson Ki-Kare analizinde eğitim durumuna göre Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi (sig= ,716, p>0,05) adını duyma ve ziyaret etme durumunda anlamlı bir farklılık bulunmamaktadır. Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi için ilköğretim (%50), ön lisans / lisans (%44,9) ve lisansüstü mezunlarının (%40,6) oranında ziyaret edenleri olduğu görülmektedir. Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi için eğitim seviyesi düştükçe inanç turizmi merkezinin ziyaret edilme oranında artma çizgisinden söz edilebilir.

Hipotez-6

Bu bölümde altıncı hipotez ile ilgili bulgulara yer verilmiş; araştırmaya katılan katılımcıların meslek durumuna göre Şeyh Şaban-ı Veli’ye ait inanç turizmi merkezinin adını duyma ve ziyaret etme durumları arasında anlamlı farklılık olup olmadığı araştırılmıştır. Anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için Ki-Kare analizi yapılmıştır. Analize göre meslek durumuna göre Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi (sig= ,152, p>0,05) adını duyma ve ziyaret etme durumunda anlamlı bir farklılık yoktur. Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi serbest meslek çalışanı %46,7, kamu çalışanı %45,9, özel sektör çalışanı %44,7 oranında ziyaret etmiştir. Buna göre Külliye’nin en çok serbest meslek, kamu ve özel sektör çalışanları tarafından ziyaret edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu merkezlerin ziyaret edilme oranları çalışmayanlarda, ev hanımları ve öğrencilerde düşük seviyelerde kalmıştır. Yine “Adını duydum fakat ziyaret etmedim.” diyenler çalışmayanlarda, ev hanımları ve öğrencilerde yüksek orandadır. Bu nedenle ziyaretlerin ekonomik gelire bağlı olarak gerçekleştirilebildiği / gerçekleştirilemediği bulgusuna da ulaşılabilir.

Hipotez-7

Bu bölümde yedinci hipotez ile ilgili bulgulara yer verilmiş; araştırmaya katılan katılımcıların aylık gelir durumuna göre Şeyh Şaban-ı Veli’ye ait inanç turizmi merkezinin adını duyma ve ziyaret etme durumları arasında anlamlı farklılık olup olmadığı araştırılmıştır. Anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini belirlemek için Ki-Kare analizi yapılmıştır. Analizde katılımcıların aylık gelir durumuna göre Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi (sig= ,019, p<0,05) adını duyma ve ziyaret etme durumunda anlamlı farklılık bulunmaktadır. Aylık gelir durumuna göre en çok katılımcı 216 kişi ile 17501 TL ve üstü gelire sahip katılımcılardan oluşmuştur. Söz konusu katılımcıların Evtad-ı Erbaa’ya ait inanç turizmi merkezleri için verdikleri “Adını duymadım.” yanıtları incelendiğinde Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi için oranın %29,2 olduğu görülmektedir. Gelir düzeyi yükseldikçe inanç turizmi merkezlerinin ziyaret edilme oranlarının genellikle yükseldiği, %29,0-%46,8 arasında değiştiği görülmüştür.

Sonuç, Tartışma Ve Öneriler

Sonuçlar

Araştırma; Konya, Nevşehir, Ankara ve Kastamonu illerinde ulusal hatta evrensel yönden bilinirliklerinin yüksek seviyede olduğu düşünülebilecek Evtad-ı Erbaa’dan Şeyh Şaban-ı Veli hakkında yapılmış; Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesinin bilinirlik ve ziyaret edilme durumu ile ilgili sonuçlara bu bölümde yer verilmiştir. Evtad-ı Erbaa olarak nitelendirilen bu velilerin türbe ve külliyelerinin yılın dört mevsiminde yerli ve yabancı turistlerin ziyaretine açık olması nedeniyle tüm inanç turizmi merkezleri ile ilgili ulusal ve küresel mahiyette düşünülmesi gereken sonuçlar ortaya çıkarmıştır.

Araştırmaya katılan katılımcıların konu edilen Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi’ni ziyaret etme ve farkındalık oranlarının düşünülen düzeyde olmadığı görülmüştür. Bu sonuç, diğer inanç merkezlerinin de bilinirliğinin, farkındalığının artırılması ve inanç turizmi merkezleri ile ilgili turizm açısından cazibe merkezi hâline getirilmeleri için çeşitli çalışmaların yapılması gerektiğini ortaya çıkarmaktadır.

Katılımcıların cinsiyet, doğum yılı, medeni durum, yaşadıkları şehir, eğitim durumu, meslek durumu ve aylık gelir durumlarına göre Evtad-ı Erbaa’ya ait inanç turizmi merkezlerinin adını duyma ve ziyaret etme durumları arasında genellikle anlamlı farklılık olduğu; genelde Evtad-ı Erbaa’ya ait inanç turizmi merkezlerini özelde Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi’ni erkeklerin kadınlara, orta yaş grubundakilerin gençlere, evlilerin bekârlara göre daha yüksek oranda ziyaret ettikleri; eğitim düzeyi yükseldikçe, gelir düzeyi arttıkça ve kamu ve özel sektör çalışanlarının çalışmayan ve ev hanımlarına göre bu merkezleri daha yüksek oranda ziyaret ettikleri, daha yüksek oranda bu merkezlerin adlarını duyduklarını ifade ettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Evtad-ı Erbaa’ya ait inanç turizmi merkezlerinden Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi’nin %43,4 oranında ziyaret edildiği tespit edilmiştir. Ayrıca katılımcıların yaşadıkları şehre göre verdikleri yanıtlar incelendiğinde Konya, Nevşehir ve Ankara illerinde yaşayanların adını duymadım yanıtını en yüksek oranda verdikleri inanç turizmi merkezi Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi’dir.

Tartışma ve Öneriler

Türkiye, diğer dünya ülkeleriyle mukayese edildiğinde inanç turizmi bakımından yüksek potansiyele sahip olmasına rağmen bu alternatif turizm alanından yeterince pay alamamaktadır.⁶⁵ İnanç turizmi pazarı süratle büyümekte ve seyahat ve konaklama endüstrisini etkilemektedir.⁶⁶ Bu nedenle Türkiye’de inanç turizminin gelişmesi genel anlamda ülke turizm sektörünün ve ekonomisinin güçlenmesine katkı verecektir. Bu amaçla inanç turizmi merkezlerinin ve bu çalışmanın konusu olan Evtad-ı Erbaa’dan Şeyh Şaban-ı Veli’ye ait inanç turizmi merkezinin tanıtımı ve bu konuda farkındalık çalışmalarının artırılması gerekmektedir. Zira bu merkeze ziyaret toplumsal, ekonomik ve kültürel bakımdan çok önemlidir.⁶⁷ Dolayısıyla yerli ve yabancı turistlerin bu merkeze taleplerinin artırılması, ulusal ve evrensel düzeyde buranın ilgi çekici hâle getirilmesi için çeşitli çalışmalar yürütülebilir. Bu hususta valilikler, belediyeler, turizm müdürlükleri, üniversiteler, turizm acenteleri gibi kurum ya da kuruluşlar yürüttükleri çalışmalarda iş birliklerini artırabilir; yine ilgili girişimcilere destek olunup imkânları artırılabilir hatta yeni imkânlar sağlanabilir, eğitimler verilebilir. Ayrıca basın yayın organlarının ve sosyal medyanın birey ve toplum üzerindeki etkisinden yararlanarak bilhassa Evtad-ı Erbaa ve Şeyh Şaban-ı Veli ile ilgili yerel ve ulusal düzeyde düzenlenen çeşitli sosyal kültürel etkinliklere katılımın artırılması sağlanabilir.⁶⁸

Kastamonu ilinde bulunan Şeyh Şaban-ı Veli Külliyesi’nin bilinirlik ve ziyaret oranlarının diğer illerde yaşayan katılımcılar tarafından düşük düzeyde kalması özellikle bu ilde tanıtım çalışmalarına daha çok ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. İlave olarak UNESCO Anma ve Kutlama Programlarının Kültürel Miras Farkındalığına Etkisi adlı çalışmadan elde edilen bir sonuç inanç turizmi merkezlerinin bulunduğu yerlerde çevre düzenlemesinin yapılmasının önemini ortaya koymaktadır. Bu nedenle kültürel miras olarak nitelendirilen bu merkezlerin çevresi hatta bulunduğu ilçe veya ilde ilgili kurumların çevre düzenlemesine üst düzeyde önem göstermesinin inanç turizmi açısından gelişme yaşanmasına önemli katkılar vereceği unutulmamalıdır.⁶⁹

⁶⁵ Merve Koçoğlu, “Türkiye’de İnanç Turizmi”, *Bahçeşehir Üniversitesi Hükümet ve Liderlik Okulu*, (Bahçeşehir Üniversitesi, 2006), 159.

⁶⁶ Kevin Wright, *Religious Tourism* (Leisure Group Travel Special Edition, 2008-February), 34.

⁶⁷ Jennifer Laing, “Festival and Event Tourism Research: Current and Future Perspectives”, *Tourism Management Perspectives* 25, (2018), 167.

⁶⁸ Çılgınoğlu-Helveci, “İnanç Turizminde Merkezler ve Bölge İnsanın Bu Merkezlerle Etkileşimi: Kastamonu Örneği”, 1537.

⁶⁹ Yavuz Selim Deniz-Muharrem Avcı, “UNESCO Anma ve Kutlama Programlarının Kültürel Miras Farkındalığına Etkisi”, *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Turizm Fakültesi Dergisi* 26/1 (2023), 142.

Evtad-ı Erbaa'ya ait inanç turizmi merkezleri hakkında farkındalık ve ziyaret oranlarının gençlerde daha düşük düzeylerde kalması ülke genelinde üzerinde durulması, ele alınması gereken bir konu olarak düşünülmeli; bu konuda çeşitli politikalar geliştirilmelidir. Örneğin eğitim politikalarında yapılan çalışmalar, konunun önemine binaen artırılabilir. Teknolojik gelişmeler, kadının iş hayatına girmesi, geniş ailelerin yerini çekirdek ailenin alması, televizyon ve internet kullanımının ev içi hayatta artması; anlatılan masal, destan ve / veya halk hikâyelerinin yerini dizi filmlerin alması gibi durumlar, evde kültür aktarımının zayıflamasına sebep olmuştur. Bu nedenle değerler eğitimi ya da kültürel mirasın aktarımında okulların önemi her geçen gün artmaktadır çünkü aile içinde zayıflayan kültürel etkileşim ve kültür aktarımı örgün eğitim yoluyla yapılabilir.⁷⁰ Özellikle ortaöğrenim çağındaki gençlere hatta okul öncesinden itibaren çocuklara yaşadıkları illerin kültürel mirasını oluşturan unsurlar çeşitli oyun, seçmeli ders ya da değerler eğitimi kapsamında verilebilir. Bu çalışmanın konusuna özel düşünüldüğünde ise yalnız Şeyh Şaban-ı Velî olarak değil Evtad-ı Erbaa'nın Türk kültür ve medeniyetine katkıları ve önemi bir bütün hâlinde ele alınabilir, gençlerde Evtad-ı Erbaa hakkında böylece farkındalık oluşması sağlanabilir, onların ziyaret etme hevesleri artırılabilir.

Çalışmanın bir diğer sonucuna göre ev hanımlarına ve gelir düzeyi düşük kesimlere de ulaşmak gerekmektedir. Bu hususta il ve ilçelerde bulunan halk eğitimi merkezleri veya olgunlaşma enstitülerinin etkin çalışmalar yürütmeleri faydalı olabilir. Ankara Olgunlaşma Enstitüsünün kadınlara istihdam alanı yaratmak amacıyla "Çevre ve İğne Oyası" adıyla ortaya koyduğu proje, bu kurumların bu hususta rol alabileceğini gösteren bir örnektir.⁷¹

Valilikler, belediyeler, il kültür ve turizm müdürlükleri, üniversiteler ve turizm fakülteleri tarafından iş birliği içinde yürütülecek çalışmalar ile Evtad-ı Erbaa illeri arasında bir turizm rotası oluşturulabilir. Bu rota üzerinde çalışmalar yapacak girişimciler ve turizm acenteleri maddi olarak teşvik edilebileceği gibi 1141 kilometrelik⁷² bu rota güzergâhı; Konya, Nevşehir, Kastamonu ve Ankara illerinin turizm potansiyeli; Evtad-ı Erbaa külliyesi ve anma programları hakkında eğitimlerle desteklenebilir.

Kaynakça

- Aaker, David Allen. vd., *Marketing Research*. Danvers: John Wiley & Sons, 2007.
- Abdulkadiroğlu, Abdülkerim. *Halvetîlik'in Şa'bâniyye Kolu Şeyh Şa'bân-ı Velî ve Külliyesi*. Ankara: Kastamonu Şeyh Şa'bân-ı Velî Derneği Yayınları 3, 1991.
- Ashyüce, Erdoğan. *Türkistan'dan Anadolu'ya Apler- Erenler*. İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2002.
- Avcı, Muharrem. *Vuslatının 450. Yıl Dönümünde Hazreti Pir Şeyh Şaban-ı Velî Yılı (Fikri, Teklifi ve Çabası Serüveni)*. Ankara: Ses Reklam ve Matbaacılık Ltd. Şti., 2019.
- Avcı, Muharrem-Doğan, Ravzanur. "Evtad-ı Erbaa'nın Kültür Turizmi İçerisindeki Yeri, Bilinirlik Düzeyi: Kastamonu Örneği" *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2020).
- Aydın, Mahir. "Anadolu'nun Fethi'nden Millî Mücadele'ye Sosyo-Kültürel Yapısıyla Kastamonu", *Uluslararası Kastamonu Türk Dünyası Kültür Başkenti Sempozyumu*, Kastamonu, (2018).
- Coşkun, Selahi. "Küre Dağlarının Kastamonu İklimi Üzerindeki Etkileri", *Türk Coğrafya Dergisi* 77 (2021).
- Coyne, Imelda. "Sampling in Qualitative Research. Purposeful and Theoretical Sampling; Merging or Clear Boundaries?" *Journal of Advanced Nursing*, 26/3 (1997).

⁷⁰ Hande Mutlu Öztürk vd., "Okul Öncesi Dönemde Kültürel Miras Eğitimine İlişkin Öğretmen Görüşleri: Denizli İli Örneği", *Güncel Turizm Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 194.

⁷¹ Selcan Gürçayır, *Resmî Eğitim Süreçlerinde Gelenek Aktarımı ve Kadın: Ankara ve Trabzon Olgunlaşma Enstitüsü Örneği*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 160.

⁷² KGM İller arası mesafe sorgulama

<https://www.kgm.gov.tr/Sayfalar/KGM/SiteTr/Uzakliklar/illerArasiMesafe.aspx> ET: 10.07.2023.

- Creswell, John Ward. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. S. B. Demir, Ankara: Eğiten Kitap, 2017.
- Çam, Oğuz-Avcı, Muharrem. "Kastamonu İlinin 2018 Türk Dünyası Kültür Başkenti Olması ve Etkilerine İlişkin Halkın Bakış Açısı", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/2 (2021).
- Çam, Oğuz-Çılgınoğlu, Hakkı. "İnanç Turizmi Merkezi Olarak Mevlana Müzesi İle Şeyh Şaban-ı Velî Külliyesi'nin Değerlendirilmesi" *Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2020).
- Çılgınoğlu, Hakkı-Helveci, Ümit. "İnanç Turizminde Merkezler ve Bölge İnsanın Bu Merkezlerle Etkileşimi: Kastamonu Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/3 (2022).
- Çiçek, Atike. "Martin Lings'in Tasavvuf Nedir Eserine Genel Yaklaşım", *Artuklu Akademi* 8/1 (2021).
- Çifçi, Fazıl. *Hazret-i Pir Şeyh Şa'bân-ı Velî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Çifçi, Fazıl. *Kastamonu Camileri-Türebeleri ve Diğer Tarihî Eserler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Çifçi, İbrahim-Akova, Orhan. "İnanç Turizmi Kapsamında Hacı Bektaşî Velî Dergâhına Yönelik Bir Araştırma", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 80 (2016).
- Demirci, Fehmeddin. "Kastamonu Şeyh Şaban-ı Velî Vakıf Müzesi", *Vakıflar Dergisi* 35 (2011).
- Deniz, Yavuz Selim. - Avcı, M. "UNESCO Anma ve Kutlama Programlarının Kültürel Miras Farkındalığına Etkisi", *Ankara Hacı Bayram Velî Üniversitesi Turizm Fakültesi Dergisi* 26/1 (2023).
- Eykay, İlkay vd. "İnanç Turizmi Potansiyeli Açısından Antakya'nın Değerlendirilmesi", *Journal of Life Economics* 2/2 (2015).
- Glesne, Corrine. - Peshkin, Alan. *Becoming Qualitative Researchers: An Introduction*. London: 1992); B. Johnson-L. Christensen, *Educational Research: Quantitative, Qualitative, and Mixed Approaches*, New York: Sage.
- Gümüş, Gökhan. *Turistik Ürün Çeşitlendirmesi: Kapadokya Bölgesindeki İnanç Turizmi Kaynaklarının Değerlendirilmesi*, Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Velî Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Güngör, Harun-Günay, Ünver. *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2015).
- Gürçayır, Selcan. *Resmî Eğitim Süreçlerinde Gelenek Aktarımı ve Kadın: Ankara ve Trabzon Olgunlaşma Enstitüsü Örneği*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Güzel, Özlem. "Turistik Ürün Çeşitlendirmesi Kapsamında Yeni Bir Dinamik: İnanç Turizmi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi* 2/2 (2010).
- İbret, Ünal vd. "Kastamonu Şehrinde Kültür ve İnanç Turizmi", *Marmara Coğrafya Dergisi* 32 (2015).
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1989.
- Kara, Mustafa. "Doğumunun 800. Yılında Mevlana ve Mevlevîlik", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/1 (2006).
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2011.
- Kastamonu Belediyesi (KB).. "Şeyh Şaban-ı Velî Hz. (Hazreti Pir) Külliyesi", <https://www.kastamonu.bel.tr/v2/portfolio/seyh-saban-i-veli-hz-hazreti-pir-kulliyesi/> ET: 25.09.2023.
- KGM İller arası mesafe sorgulama <https://www.kgm.gov.tr/Sayfalar/KGM/SiteTr/Uzakliklar/illerArasiMesafe.aspx> ET: 10.07.2023.
- Koçoğlu, Merve. "Türkiye'de İnanç Turizmi", *Bahçeşehir Üniversitesi Hükümet ve Liderlik Okulu*, Bahçeşehir Üniversitesi, 2006.
- Kozak, Nazmi vd. *Genel Turizm İlkeler-Kavramlar*. Ankara: Detay Yayıncılık, 23. Basım, 2021.

- Kutlu, Sönmez. "Diyaret İşleri Başkanlığı ve İslamiçi Dini Gruplarla (Mezhep ve Tarikatlar) İlişkileri", *Dini Araştırmalar* 12/33 (2009).
- Küçük, Hasan. *Osmanlı Devletini Tarih Sahnesine Çıkaran Kuvvetlerden Biri: Tarikatlar ve Türkler Üzerindeki Müsbet Tesirleri*. İstanbul: TÜRDAV Basın Yayın Ltd. Şti., 1976.
- Küçük, Hasan. *Tarikat-ı Halvetiyye-i Şa'baniyye'de Silsile ve Evrad*. İstanbul: Seçil Ofset, 2012.
- Laing, Jennifer. Festival and Event Tourism Research: Current and Future Perspectives, *Tourism Management Perspectives* 25, (2018)
- Maden, Fahri. "Kastamonu Şer'iyeye Sicillerinde Şeyh Şaban-ı Velî Külliyesi", *Kastamonu Üniversitesi III. Uluslararası Şeyh Şa'bân'ı Velî Sempozyumu*, (2016).
- Malhotra, Naresh. *Marketing Research An Applied Orientation*. New Jersey, Pearson Prentice Hall, 4. Edition, 2004.
- Mirzaliyev, Meyirjan İyabayulı. "Turizm merkezi: Türkistan", *Kazakeli Dergisi, Kazak Türkleri Eğitimi ve Araştırmaları Derneği Yayın Organı*, 4/16 İstanbul, (Ocak-Şubat-Mart 2020).
- Oğur, Büşra Yakut. "Tarikatlar Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme: Menzil Örneği", *İmgelem*, 3/4 (2019).
- Okuyucu, Ayşe-Somuncu, Mehmet. "Türkiye'de İnanç Turizmi: Bugünkü Durum, Sorunlar ve Gelecek", *In International Conference on Religious Tourism and Tolerance* 9/12 (2013 May).
- Ozanoğlu, İhsan. *Türk Büyüklerinden Ünlü Bilgin ve Mutasavvıf Şa'bân-ı Velî: Hayatı, Eserleri ve Külliyesi* Kastamonu: Kastamonu Şaban-ı Velî Musa Fakih Cami Yayınları, 1966.
- Öner, Sedat-Cansu, Emrullah. "Ankara'nın İnanç Turizmi Potansiyeli ve Yerel Halkın İnanç Turizmi Bakış Açısına Yönelik Çıkarımsal Analizi", *Turar Turizm ve Araştırma Dergisi* 8/1 (2019).
- Özey, Ramazan. *Dünya Platformunda Türk Dünyası* (Öz Eğitim Yayınları, 1997).
- Özgen, Nurettin. "Siirt'in İnanç Turizmi Mekânları: Ziyaret (Veysel Karani) ve Tillo (Aydınlar) Örnekleri", *Doğu Coğrafya Dergisi* 17/27 (2013).
- Özkaynak, Merve-Başar, Mehmet Emin. "Akarsu Kıyı Yerleşimlerinde Kent Kimliğinin Sürdürülebilirliği: Amasya ve Kastamonu Kentleri Örneği", *Artium* 9/1 (2021).
- Öztürk, Hande Mutlu vd. "Okul Öncesi Dönemde Kültürel Miras Eğitimine İlişkin Öğretmen Görüşleri: Denizli İli Örneği", *Güncel Turizm Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021).
- Pilav, Salim-Yazıcı, Hüseyin. "Türkçe ve Edebiyat Ders Kitaplarında Yesevilik, Bektaşilik ve Mevlevilik Unsurları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Velî Araştırma Dergisi* 73 (2015).
- Sönmez, Hamitcan-Oktay, Kutay. *Türk Dünyası ve Turistik Çekim Kaynakları* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021).
- Taftazani, Ebu'l-Vefâ. "Gazzali'nin Tasavvuf Ekollerine Etkisi ve Gazzali'den Sonra Ortaya Çıkan Tarikatlar" çev. Mustafa Aşkar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1 (1997).
- Tan, Nail. "Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı", *Türk Dünyası Kültür ve Sanat Dergisi*, TÜRKSÖY 53, Ankara, (2018).
- Tapur, Tahsin. "Konya İlinde Kültür ve İnanç Turizmi", *Journal of International Social Research* 2/9 (2009).
- Tatçı, Mustafa. *Hazret-i Pîr Şabân-ı Velî Kitabı*. İstanbul: H Yayınları, 2019.
- Tatçı, Mustafa. *Hazret-i Pîr Şeyh Şabân-ı Velî ve Şabâniyye* (İstanbul: H Yayınları, 2012).
- TDK *Güncel Türkçe Sözlük*, "Tasavvuf", <https://sozluk.gov.tr/>. ET: 09. 07. 2023.
- Togan, Zeki Velidi. *Türklüğün Mukadderatı Üzerine*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1977.
- Tuna, Tuğçe. *Kosova, Makedonya, Arnavutluk, Karadağ, Balkanlardaki Miras Tekkeler*. İstanbul: H Yayınları, 2013.
- Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), (2022) İl, yaş grubu ve cinsiyete göre nüfus. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=45500> ET: 26.6.2023.
- Ural, Ayhan-Kılıç, İbrahim. *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS İle Veri Analizi*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2011.

- Wright, Kevin. *Religious Tourism*. Leisure Group Travel Special Edition, February 2008.
- Yaman, Talat Mümtaz. *Kastamonu Tarihi "Onbeşinci Asrın Sonlarına Kadar"*. İstanbul: Kastamonu Abdurrahmanpaşa Lisesi Eğitim Vakfı Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Mehmet Serhat. "Kastamonu'nun Millî Mücadele'deki Yeri ve Önemi", *Uluslararası Kastamonu Türk Dünyası Kültür Başkenti Sempozyumu, Anadolu'nun Fethi'nden Millî Mücadele'ye Sosyo-Kültürel Yapısıyla Kastamonu, Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, Kastamonu, (2018).
- Zengin, Burhaneddin vd. "Kastamonu İlinin Doğa Turizmi Potansiyelinin Alternatif Turizm Kapsamında Değerlendirilmesi", *Safran Kültür ve Turizm Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2019).
- Zeybek, Namık Kemal. *Türk Olmak*. Ankara: Ocak Yayınları, 1997.
- Zikmund, William G. *Business Research Methods*. Orlando: The Dryden Press, 5. Edition, 1997

HÂCE MUHAMMED PÂRSÂ EL-BUHÂRÎ'YE (ö. 822/1420) İZÂFE EDİLEN ERBA'ÛNE HADÎSEN İSİMLİ RİSÂLESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Dr. Öğr. Üyesi Sinan ERDİM¹

Özet

Ebu'l-Feth Celâlüddîn Hâce Muhammed b. Muhammed el-Buhârî hicrî VIII. asrın ortalarında Buhârâ'da doğmuş olup hayatının önemli bir kısmını Timur'un emirliği döneminde geçirdi. Muhammed Pârsâ, Hâce Bahâuddîn Nakşibend'in önde gelen halifelerinden biridir. Şeyhine intisâb etmeden önce yaklaşık yirmi yaşına kadar medrese eğitimi gördü. En önemli hocası Kırgızistan'ın Oş şehriden Ebû Tâhir Muhammed Tâhirî'dir. Muhammed Pârsâ bu şehre giderek uzun bir süre eğitim gördü ve fıkıh, hadîs ve tefsîr gibi ilimlerden icâzet aldı. Kendisi de yetiştirdiği talebelerine hadîs ve fıkıh gibi ilimlerden icâzet verdi. Şeyhine intisâb ettikten sonra yaklaşık on yıl kadar ona hizmet etti. Şeyhi vefatı edince şeyhinin halifelerinden Alâuddîn Attâr'a tâbi oldu. Onun vefatından sonra da irşâd faaliyetlerine başladı. Tasavvuf, hadîs, tefsîr ve fıkıh alanlarında birçok eser yazdı. Fusûl-u Sitte ve Erba'üne Hadîsen hadîs alanındaki eserlerindedir. Bu çalışmamızda iki nüshası da Türkiye'deki kütüphanelerde² bulunan Erba'üne Hadîsen isimli risâlesi sened ve metin açısından incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Muhammed Pârsâ, Buhârâ, Kırk Hadîs, Mâverâünnehir.*

A Study on Treatise Named Erba'üne Hadîsen That is Attributable to Khwâja Muhammad Pârsâ el-Bukhari (d. 822/1420)

Abstract

Abu'l-Fath Jalaluddin Khwâja Muhammad b. Muhammad Pârsâ el-Bukhari was born in Bukhara in the middle of the eighth century of the Hijri and spent a significant part of his life during the emirate of Timur. Muhammad Pârsâ is one of the leading caliphs of Khwâja Bahauddin Naqshband. He studied at a madrasa until he was about twenty years old before becoming affiliated with his sheikh. His most important teacher is Abu Tahir Muhammed Tahiri who is in Osh Kyrgyzstan. Muhammed Pârsâ, who went to this city studied here for a long time and received permission from sciences such as fiqh, hadith and tafsir. He also gave permission to his students in sciences such as hadith and fiqh. After becoming affiliated with his sheikh he served him for about ten years. After the death of his sheikh he became subordinate to his sheikh's caliph Alauddin Atar. After his death he started his spiritual activities. He wrote many works in the fields of sufism, hadith tafsir and fiqh. al-Fusul al-Sittah and Arba'una Hadithan are among his works in the field of hadith. In this study, his treatise named Erba'üne Hadîsen, two copies of which are in libraries in Turkey, will be examined in terms of document and text.

Keywords: *Muhammed Pârsâ, Bukhara, Forty Hadiths, Transoxiana.*

Giriş

İlk örneğinin Abdullah b. el-Mübârek'e (ö. 181/797) ait olduğu ifade edilen kırk hadîs edebiyatı hicrî ikinci asırdan itibaren karşımıza çıkmaktadır.(Kandemir 2022:25/466-7) Bu türün örneklerinden biri de Şâh-ı Nakşibend'in dokuzuncu asırda vefat etmiş olan en önemli halifelerinden Hâce Muhammed Pârsâ'ya izâfe edilmektedir. Bu çalışmamızda hem Hâce Muhammed Pârsâ'nın hayatı üzerinde durulacak hem de ona izâfe edilen bu eserin kaynaklardaki izi sürülmeye çalışılacaktır. Ayrıca bu nüshadaki kırk hadîsin temel kaynaklardaki durumu ortaya koyularak sıhhat dereceleri de tespit edilmeye çalışılacaktır. Muhammed Pârsâ'nın gerek hayatı bağlamında gerekse de rivâyetlerin tespit ve tahrîci bağlamında tabakât, hadîs, tefsîr gibi birçok branşın eserlerine başvurulacaktır. Ayrıca ülkemizde Hâce Pârsâ üzerine yapılan az sayıda araştırma da çalışmamızın kaynağı durumundadır. Bu bağlamda Abdulmelik İbrahimoğlu tarafından hazırlanan "Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufi Görüşleri" isimli doktora tezi başvurduğumuz önemli kaynaklar arasındadır.

1. Hâce Muhammed Pârsâ'nın Hayatı ve Eserleri

¹ Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Ana Bilim Dalı.

² Bu çalışmamızda kullandığımız iki nüshadan biri Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'ndan temin edilmiştir. Diğeri ise Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi'nin Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'ndan temin edilmiştir. Katkılarından dolayı bu kurumlarımıza çok teşekkür ederim.

Tam ismi Ebu'l-Feth Celâlüddîn Hâce Muhammed b. Muhammed el-Hâfîzî el-Buhârî en-Nakşibendî'dir. Ebu'l-Fazl Muhammed el-Buhârî'nin (ö. 693/1294) neslinden olup 749 veya 756 yılında Buhârâ'da doğduğu nakledilmektedir.(Algar 2020:560; Leknevî 1324:1/199) O ömrünü Timur İmparatorluğu döneminde geçirmiştir. Muhammed Pârsâ'nın vefat tarihi (ö. 822/1420) ve yetmiş kusurluk yaşı göz önüne alındığında hayatının önemli bir evresini Timur'un döneminde yaşadığı görülmektedir.(İbrahimoğlu 2022:18) Nitekim Timur (771-807/1370-1405) yıllarında hüküm sürmüştür. Muhammed Pârsâ onun hürmet ve ihtiram ettiği kişiler arasında zikredilir.(İbrahimoğlu 2022:37)

Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 895/1490) talebelerinden Fahrüddîn Alî (ö. 939/1532) onu zamanının en bilgili, en verâli kişilerinden birisi olarak niteler. Pârsâ lakabının da Hz. Nakşibend'e (ö. 791/1389) gidip gelmeye başladığı günlerde kendisine verildiğini nakleder. Bir gün şeyhinin kapısına gider ve hizmetçi kapıyı açar. Şâh-ı Nakşibend gelenin kim olduğu sorunca hizmetçi "Gulamun Pârsâ" cevabını verir. Yani "zarif" ve "iffetli" biri der. Hz. Nakşibend kapıya çıkar ve onu görünce "Pârsâ olmuştun" der ve bu lakap insanlar arasında yayılır.(Safî 2008:97) Ya da kapıya çıkınca "Lakabın bu günden sonra Pârsâ olsun" dediği nakledilir.(Hacı Halife 2010:4/228)

Hâce Muhammed Pârsâ gençliğinde zamanın âlimlerinden iyi bir medrese eğitimi aldı. Usûl ve fûru ilimlerini okudu. Aklî ve naklî ilimlerde uzmanlaştı. Fıkıh ve hadîs ve tefsîr ilimlerinden icâzet aldı. En önemli hocası Kırgızistan'ın Oş şehrinde bulunan Ebû Tâhir Muhammed Tâhiri'dir. (ö. 799/1397) Bu şehre giden Muhammed Pârsâ uzun bir süre burada eğitim gördü. Ondan fıkıh ve hadîs gibi derslerin eğitimini aldı. Bu eğitimi yirmi yaşındayken tamamladı ve hocası kendisine icâzet verdi. (Algar 2020:560; Hacı Halife 2010:1/187; İbrahimoğlu 2022:107; Leknevî 1324:1/199) Leknevî, Ebû Tâhir'in icâzetini meşhur hanefî fakihî Sadrüşşerîa el-Buhârî'den (ö. 747/1346) 745 yılında Buhârâ'da aldığı söyler. Ayrıca "Ebû Tâhir de 776 senesinde Hâce Muhammed Pârsâ'ya icâzet verdi. Hâce bu sene 20 yaşındaydı" der.(Leknevî 1324:186-87) Sadrüşşerîa ilimle uğraşan bir ailenin ferdidir. Bu ailenin sahâbî Ubâde b. Sâmit'in soyundan geldiği nakledilir. Muhâmmmed Pârsâ'nın soyunun da baba tarafından bu aileden, anne tarafından ise Hz. Ömer'den geldiği nakledilir.(Özen 2008:35/427) Hâce Pârsâ her iki ilim dalında da icâzeti bu hocasından almıştır. Hadîste aldığı icâzet için *Risâle fi silsileti meşâyihî'l-muhaddisîn* isimli bir eser yazmıştır. Bu icâzet hem Buhârî'nin *Sahîh*'ini nakletmek hem de hadîs alanında ders vermesi için verilmiştir. Bu hocasının dışında başka isimlerden de yine hadîs icâzeti almıştır.(İbrahimoğlu 2022:108-13) Kâtip Çelebi onun hocaları arasında babasını ve amcasını da sayar.(Hacı Halife 2010:4/344)

Oğlu Ebû Nasr, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Mes'ûd el-Buhârî, Ahmed b. Mahmûd, Abdullah Berzişâbâdî, İlyâs b. Yahyâ er-Rûmî önde gelen talebeleridir. Onlara da verdiği icâzetler nakledilmiştir. (İbrahimoğlu 2022:116-22) Diğer bir talebesi Süleyman Ferketî de hadîs icâzeti verdiği isimler arasındadır.(Algar 2020:560; İbrahimoğlu 2022:114)

İlyâs b. Yahyâ er-Rûmî'nin biyografisi tanıtılırken onun Merfizon müftüsü olduğu, Fusûl-u Sitte, Faslu'l-Hitâb ve diğer kitapların sahibi Muhammed Pârsâ'dan fikhî aldığını onun da hocası Ebû Tâhir'den bu ilmi aldığı nakledilmiştir.(Taşköprüzâde t.y.:1/64)

Timur Şam'ı ele geçirdikten sonra Şihâbuddîn ed-Dımeşkî el-Hanefî'yi, (ö. 854/1450) kardeşlerini ve babasını Semerkant'a götürdü. Şihâbuddîn ed-Dımeşkî'nin nakline göre orda birçok ilmi tahsilde bulundu. Cezerî'den (ö. 833/1429) hadîs tahsil etti. Mâverâünnehrin ve Moğol'un bazı beldelerini dolaştı ve birçok meşâyih ile bir araya geldi. Bu kimseler arasında Hâce Muhammed Pârsâ'nın da olduğunu söyler.(Hacı Halife 2010:1/216)

Hâce Muhammed Pârsâ medrese eğitimi tamamladıktan sonraki yıllarda Hz. Nakşibend'e intisab etti. On yıl kadar şeyhine hizmet etti.(İbrahimoğlu 2022:92) Onun en önemli halifelerinden birisi oldu. Şâh-ı Nakşibend vefatından önce yerine onu işaret etti ve "Bizim geliş gayemiz onun varlığıdır"

dedi. Bununla birlikte o şeyhinin vefatı üzerine şeyhinin bir başka halifesi Alâuddîn Attâr'a tâbi oldu. Onun vefatı sonrası ise irşâda başladı. (Algar 2020:560)

Bir yandan irşâd faaliyetleri ile uğraşırken diğer taraftan medrese derslerini vermeye de devam etti. Bunların başında da hadîs ilmi gelmektedir. Hadîs rivâyeti hususunda hassas olmadığı şeklinde bazı tenkitlere de uğramıştır. Timur'un torunu Uluğ Bey (ö. 853/1449) zamanında onun kaynağı olmayan hadîsleri naklettiği muhaddis İbn Cezerî'ye (ö. 833/1429) iletilmiş o da Uluğ Bey'e haber vermiştir. İbn Cezerî, Uluğ Bey zamanında Semerkant'a geldiğinde Mâverâünnehir hadîşçileri hadîslerin isnâdları üzerinde çalışmaktaydılar. Bazı haset sahibi kimseler "Muhammed Pârsâ, Buhârâ'da birçok hadîs naklediyor ama sıhhatini bilmiyor" dediler. Cezerî de bu durumu Uluğ Bey'e ulaştırdı. Uluğ Bey onu da Semerkant'a çağırdı. Hâce Pârsâ gelince İsmâuddîn Semerkandî ve diğer büyük âlimlerin de katıldığı bir toplantı tertip etti. Cezerî ona bir hadîsin senedini sorunca Hâce bir hadîs nakletti. Cezerî "Bu hadîsin sıhhatinde şüphe yok. Fakat benim yanında bu sened sahîh değildir" der. Bu söz hasetçilerin hoşuna gitti ve gözleriyle işaret etmeye başladılar. Hâce başka bir sened daha nakletti. Cezerî isnâdının meçhûl olması sebebiyle reddetti. Hâce sunacağı isnâdların kabul edilmeyeceğini anlayınca başını kısa bir süre eğdi ve murâkebe etti. Sonra "Falancanın müsnedi senin yanında muteber ve isnâdları makbul müdür" diye sorunca Şeyh "Evet. Ehl-i hadîsin yanında mutemed ve isnâdları muteberdir, sıhhatinde bir şüphe yoktur. Eğer senin isnâd bu kitapta varsa bu konuda sana bir sözümüz yoktur" dedi. Hâce Şeyhu'l-İslam İsmâuddîn'e yöneldi ve "Bu dediğim kitap senin kitaplığının falanca dolabının falanca rafında, falanca kitapların altında mevcuttur. Bu hadîs falanca ciltte bahsettiğim isnâdla, falanca evraktan sonra falanca sahîfede mevcuttur" dedi. İsmâuddîn talebelerinden birini getirmesi için hızlıca gönderdi. Şeyh o kitabın varlığından tereddütte idi. Meclistekiler ise şaşkındılar. Çünkü Hâce'nin oraya hiç girmemiş olduğunu biliyorlardı. Talebe gitti ve bahsettiği şekilde o kitabı bulup getirdi. Hâce'nin söylediği sahîfede, söylediği şekilde o hadîsi buldular. Mecliste bir gürültü koptu. Cezerî, İsmâuddîn ve âlimler hayret içinde kaldılar. Bu olay Uluğ Bey'e anlatılınca onu çağırdığı ve saygısızlık ettiği için utandı. (Safî 2008:100-101)

Sohbete çok önem verdiği ve "Namazın kazası olur. Sohbetin kazası olmaz" dediği rivâyet edilmiştir. Bir nakşî olmasına rağmen melâmet neşvesine sahip olduğu, İbn Arabî'nin görüşlerine ilgi duyduğu ve eserlerinde yer verdiği de nakledilmiştir. Hâce Pârsâ iki defa hacca gitti. İlkini şeyhi Hz. Nakşibend ile diğerini ise vefat ettiği sene yaptı. Mekke'de iken hastalandı. Haccını tamamladıktan sonra Medine'ye gitti ve 24 Zilhicce 822 senesinde orada vefat etti. (Algar 2020:560-61; İbrahimoglu 2022:94, 102; Leknevî 1324:1/199)

Kaynaklarda farklı branşlardan otuz civarında eserinden bahsedilmektedir. Bazıları şunlardır:

Tasavvuf: Risâle-i Kudsiyye, Faslu'l-Hitâb, Tuhfetu's-Sâlikîn.

Tefsîr: Tefsîr-i Suveri Semâniye, Tefsîri Sûre-i Fâtîha.

Kelâm: Risâle-i Müntehab min Akîdeti Ebi'l-Kâsım es-Semerkandî.

Hadîs: Fusûl-u Sitte, Erb'aüne Hadîsen, Risâle fî Silsileti Meşâyihî'l-Muhaddisîn, Risâle Der Beyânı Fazîleti Niyyet (Algar 2020:560-62; İbrahimoglu 2022:201-68)

2. Erb'aüne Hadîsen'in Nüshaları

Bu risâlenin tespit edilen bazı yazmaları şunlardır: 1- Ayasofya Nüshası 2- Millî Kütüphane Nüshası 3- Taşkent Nüshası. Bu üç nüshanın da aynı olduğu ifade edilmiştir. (İbrahimoglu 2022:242-43) 4- Leningrad Nüshası 5- Berlin Nüshası. (Brockelmann 1938:2/283) Bu nüshalardan Ayasofya ve Milli Kütüphane nüshaları elde edilmiş ancak diğer nüshalara ulaşılammıştır.

2.1. Ayasofya ve Milli Kütüphane Nüshaları

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'ndan temin ettiğimiz Ayasofya Nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut olup Ayasofya Nüshası olarak kayıtlıdır. Koleksiyon numarası 02954-004 olup nüshanın 154-158 varakları arasında olduğu kayıtlanmıştır. İsmi ise Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından *el-Erba'üne'l-Müntehab mine'l-Ehâdisi'n-Nebeviye li'l-Mehâsini'l-*

Ahlâkiyyât الأحاديث النبوية للمحاسن الأخلاقيات olarak tanıtılmaktadır. Ancak hadislerin zikredilmeye başlandığı varakın girişinde böyle bir isim bulunmamaktadır. İlgili varak besmele ile başlamakta, üst kısmında ise nüshanın aslından olmadığını düşündüğümüz حديثاً اربعين yazılmıştır. Çünkü bu ibâre farklı bir hatla yazılmıştır. Bu kırk hadislik nüsha yüz altmış varaklık bir mecmûanın 154 ile 159 varakları arasında bulunmaktadır. Bu mecmûa Ya'kub b İdris'in (ö. 833/1429) *İşrâku't-Tevârih* isimli eseri ile başlamaktadır. Akabinde İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *es-Siyasetü's-Şer'iyye fi İslâri'r-raî ve'r-ra'iyye* isimli eseri, onun ardından da Sencer b. Abdullah el-Mısrî'nin (ö. 745/1344) *Risâletü'l-Muhtasar fi Tecnîdi'l-Cuyûş ve'l-Cihâd* isimli eseri gelmektedir. Sonrasında ise Hâce Muhammed'in naklettiği *Kırk Hadîs* gelmektedir. Eserin müstensihî ve istinsâh zamanı ile ilgili herhangi bir kayıt yoktur. Yazmanın girişinde bu mecmûanın içinde Sencer'in eseri hariç diğer üç eserin olduğu yazılıdır. Bu kırk hadîsten ise "Onda Hz. Peygamber'in Reteniyyât diye meşhur hadîsleri vardır. O kırk hadîstir" ibaresi mevcuttur. Ya'kub b. İdrîs ilmi yolculuklar bağlamında Suriye bölgesine ve Kâhire'ye yolculuk etmiştir.(Taşköprüzâde t.y.:40) Onun hem diğer eserleri hem de bu *Kırk Hadîs* nüshasını buralardan getirmiş olması muhtemeldir.

Milli Kütüphane Nüshası ise Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi'nden temin edilmiştir. Nüsha Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 2937/4 yer numarası ile kayıtlıdır. Ancak eserin ismi حديثاً اربعين olarak kayıtlı olup kime ait olduğu ise bulunmamaktadır. Bu nüsha Ayasofya Nüshası ile aynı olup sadece üzerindeki kayıtlar noktasında bazı farklılıklar içermektedir. Bu dört farklı eser besmele ile başlamakta sadece mecmuanın girişinde Ya'kub b İdris'in eserinden bahsedilmektedir. Diğer eserler hakkında ise bir bilgi verilmemekte ve isimleri de zikredilmemektedir.

Kaynaklarda bu nüshanın Hâce Muhammed'e aidiyeti hususunda bir bilgiye rastlamadık. Bunun sebebi ise kanaatimizce ileride geleceği üzere bu eser Reten hadîslerinden seçilmiş rivâyetler olup Hâce Muhammed'e ait değildir. Zaten Muhammed Pârsâ bu hadîsleri "Ben seçtim" dememekte "seçilmiş" demektedir. Hatta bu karışıklığı önlemek için "untuhibet" olarak harekelenmiştir.(Hâce Muhammed Pârsâ t.y.:154) İleride görüleceği üzere Reten'e izafe edilen başka kırk hadîs nüshaları da vardır.

Bu iki nüsha hemen hemen aynı olmakla birlikte bu çalışmada esas aldığımız nüsha Ayasofya Nüshasıdır. İhtiyaç halinde Milli Kütüphane Nüshasına'da başvurulmuştur. Nüsha hamd ve salavât ile başlamaktadır. Sonrasında isnâdı "Hâce Pârsâ dedi" ibaresi ile ve onun övgüsü ile başlamaktadır. Bu övgüler arasında بقية حفاظ المحدثين ibaresi dikkat çeker. Bu övgüleri kimin yazdığı belli değildir. "Bu ahlâk ve amellerin güzelliğini kapsayan tam kırk hadîstir. Dini hadîslerden seçilenlerden seçilmiştir. Onları bana Şeyhim Ebû Tâhir Muhammed b. Muhamed b. Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tâhirî haber verdi. O daİrâk'ın müsnidi muhaddis Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ömer el-Kazvinî eş-Şâfiî'den rivâyet etmektedir. O da şeyh âlim... Ebu'l-Mekârim Alâuddevle Ahmed b. Muhammed b. Ahmed es-Simnânî'den, o şeyh Ebu'l-Feth Mûsâ b. Mücellâ es-sûfi'den, o da büyük şeyh Hz. Peygamber'in arkadaşı Ebu'r-Ridâ Reten b. Nasr'dan, Allah (cc) ondan razı olsun o da Hz. Peygamber'den nakletmiştir. (Hâce Muhammed Pârsâ t.y.:154)

İsnada göre Muhâmmâd Pârsâ rivâyetleri hocasından "ahberânî" lafzı ile, Ebû Tâhir "yervî an", Ömer b Ali, Alâuddevle, Mûsâ b. Mücellâ ve Reten ise "an" lafzı ile nakletmektedir.

Dikkat çeken ibarelerden biri de "Bunlar dini hadîslerden الاحاديث الدينيات seçilmiş" lafızlarıdır. Kanaatimizce bu müstensih hatasıdır. Bizce ibarenin doğrusu "Retenî hadîslerden seçilmiştir" şeklindedir. Nitekim Reten b. Nasr üzerine yapılan bir müzakerede nüshadan جاء في النسخة الخطية للأربعين şeklinde bahsedilmektedir. Ulaşamadığımız bu nüshanın isnâdı yukarıda verdiğimiz nüshanın isnâdı ile aynıdır. İlgili kısım ise احاديث الرتنيات من المنتخبات من الأحيات الرتنيات şeklindedir.(Hâlid b. Ömer 2010)

Muhtemelen Reten hakkındaki eleştirilerden dolayı senedden sonra şu bilgilere yer verilmektedir: "Şeyh Alâuddevle Allah ona rahmet etsin dedi ki: "Çokça sika kimse Ebu'r-Ridâ Reten

b. Nasr'ın hadîsine ulaştılar. Onun hadîsini işitmekle şereflendiler. Bizce sabit ve sahîhtir ki kâmil ve mükemmil şeyh Rıdaddîn Ali b Saîd el-İsferayânî -Şeyh Ali Lâlâ (ks.) diye maruftur- onun hizmetine ulaştı. O da ona Allah ondan razı olsun Hz. Peygamber'in taraklarından birini verdi. Mezkûr şeyh (ra) tarağın kılıfı üzerine Farsça kendi hattı şerifi ile "Bu tarak Hz. Peygamber'in taraklarındanıdır. Hâce Reten'den bu zayıfa ulaştı." Biz onun hattını şeksiz ve şüphesiz tanıyoruz. Ayrıca itibar edilen sahîh hadîsler bu dini hadîslerin sıhhatine mutlak olarak lafzen ve mana ile delalet eder. Ayetlere muvafık olması aynı şekilde bu hadîslerin sıhhatine nâtıktır. Allah'ın hamdi ve güzel tevfiği ile biz açık nasta, sahîh isnâdlarda deliller ve haberler bulduk ki bu seçilen hadîslere muvafıktır. Allah (cc) ruhlarını takdis etsin çalışmalarında mübalağa etmelerine ve âlî isnâd için beldeleri dolaşmalarına rağmen hadîs meşâyihî ondan gafil oldular. Hatta Buhârî (ra) ve diğer sika meşâyih (ra) üçlü ve dörtlü isnâdları tahrîc etmeleri ile övünmüşlerdir. Çünkü onların zamanında İslam'ın bayrağı Hind beldesine ulaşmadı. O da (ra) (Reten) beldesinin en uç bölgesinde yaşamaktaydı. "Allah (cc) rahmetini dilediğine has kılar. Allah (cc) vâsîdir, âlimdir." Bu dini hadîsler hamd ve tesbihle bizim için humâsiyyâtan oluyor. Dünyanın İmâmı Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin *Sahih*'inde çoğunlukla sūdâsiyyât mevcuttur."(Hâce Muhammed Pârsâ t.y.:155-56)

Nüşanın isnâdındaki râviler ve hayatları hakkında bazı bilgiler şöyledir:

1- Hâce Muhammed Pârsâ: Yukarıda tanıtıldı.

2-Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhirî el-Ûşî (ö. 799/1397): Muhammed Pârsâ'nın en önemli hocasıdır. Leknevî onu fakîh, munâzir, usûlcü, muhaddis ve müfessir olarak tanıtır. Eğitimi Sadrüşşerîa Ubeydullah b Mesud el-Buhârî'den (ö. 747/1346) aldığını icâzetini de yine ondan Buhârâ'da 745 yılında aldığını söyler. Ayrıca "Ebû Tâhir de 776 senesinde Hâce Muhammed Pârsâ'ya icâzet verdi. Hâce bu sene 20 yaşındaydı" der.(Leknevî 1324:186-87) Kâtip Çelebi de bu icâzetten bahseder.(Hacı Halîfe 2010:5/86) Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) onun 799 senesinde öldüğünü söyler. Babasından nakilde bulunduğunu babasının ise 741 senesinde vefat ettiğini söyler. (Hacı Halîfe 2010:4/217)

3- Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ömer el-Kazvînî eş-Şâfî (ö. 750/1349): Bağdat şeyhlerinden olup Meşîhatu Dâru Kur'ân'a başkanlık etti. Aynı zamanda bir muhaddistir. 750 senesinde Bağdat'ta vefat etti.(Ebû't-Tayyib el-Mekkî 1990:2/248; İbn Cezerî 1351:1/594)

4-Alâuddevle es-Simnânî (ö. 736/1336): İsmi Ahmed b. Muhammed'dir. 659 senesinde İrân'ın kuzey şehirlerinden biri olan Simnân'da dünyaya geldi. Rukniyye tarikatının kurucusudur. Tasavvuf, fıkıh, kelâm, hadîs, tefsîr ve ahlâk üzerine birçok eser yazdı. Kendisinden nakilde bulunanlar arasında muhaddis Sirâcuddîn el-Kazvînî de zikredilir.(Hacı Halîfe 2010:1/204; Safedî 1420:7/233; Şahinoğlu 1989:2/345-7)

5-Ebu'l-Feth Mûsâ b. Mücellâ ed-Düneysirî (ö. ?): Düneysir Mardin'e iki fersah uzaklıkta bir yerdir.(Hamevî 1995:2/478) Kaynaklarda hakkında çok az bir bilgi mevcuttur. Onlar da rivâyetlerin senedlerinde mevcuttur. Reten b. Nasr'dan nakillerde bulunanlar arasında zikredilir. Aşağıda senedlerde görüleceği üzere o büyük bir velî olarak tanıtılmaktadır. İbn Hâcer de onun bir sûfî olduğunu söyler. Reten'den nakledilen birçok nüsha onun kanalı ile gelmiştir. Bu sebeple olsa gerek Zehebî bu nüshaları onun uydurmuş olabileceğini söylemiştir.

Zehebî'nin Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Abdurrahman el-Kâşgârî'den (ö.?) nakline göre Medine'de 707 senesinde Muhammed b. Ahmed el-Horasanî (ö.) onlara rivâyette bulunmuş ve şöyle demiştir: "Bu sülâsi Retenî kırk hadîs benim Şeyh Ebu'l-Feth Mûsâ b. Mücellâ es-Sûfî'den 673 senesinde Simnân'da Sâbikiyye Hânkâhı'nda işittiklerimden seçtiklerimdir. Ona kırâatimle Hz. Peygamber'in sahâbisi Ebû'r-Rıdâ Reten b. Nasr'dan nakletti." Sonra dedi ki "Zerre amelî batın amelî zâhirden büyük dağlar gibi daha hayırlıdır..."(İbn Hacer 1415:2/434-6) Burada zikredilen iki hadîs Hâce Pârsâ'nın naklettiği nüshada mevcuttur.

Zehebî, Ubeydullah b Muhammed b. Abdulaziz es-Semerkindî'nin (ed-Dımeşkî) (ö. 701/1302) naklettiği bir nüshaya vakıf olduğunu ve orada şu ibarelerin bulunduğunu nakletmektedir: "Bana imâm evliyanın başı Celâluddîn Mûsâ b. Mücellâ b. Bendâr ed-Düneysirî nakletti. O dedi ki "Bize büyük şeyh eşsiz adam Reten b. Nasr Kirbâl el Hindî'den o da Hz Peygamber'den nakletti..." İbn Hacer Zehebî'nin naklettiği sekiz kadar hadîsi verdikten sonra Zehebî'nin üç yüz kadar hadîs zikrettiğini söyler. Bu sekiz hadîs Muhammed Pârsâ'nın kırk hadîsi içinde geçmez. Bu sekiz hadîs içinde bazıları dikkat çeker. Örneğin "Âşûre Günü ağlamak kıyamet günü tam bir nurdur" veya "O gün ağlayan kıyamet günü Ulu'l-azm Peygamberler ile beraberdir."(İbn Hacer 1415:2/434-6) İbn Hacer nüshanın sonunda Mûsâ b Mücellâ'nın Harezm'de 665 senesinde İmâm Ebû Abdullâh Ahmed b. Ebi'l-Mehâsin'e (ö.?) naklettiğini aktarır. Zehebî nüshalarda geçen hadîsleri bu cahil Mûsâ b Mücellâ'nın veya Reten'i uyduran kişinin uydurduğunu söyler. (İbn Hacer 1415:2/437)

Mûsâ b. Mücellâ'dan nüshayı uzun haliyle nakledenler arasında 84 senesinde San'â Mescidi'nde Ömer b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Semerkindî (ö.?) bulunmaktadır.(İbn Hacer 1415:2/439)

6-Reten b. Nasr el-Hindî (ö. 632/1234): Hindîstan'ın Pencap eyaletinin doğusundaki Betrende şehridir.(Aşık 2008:35/21-2) İbn Hâcer Hz. Peygamber (s) ile görüşme imkanı olmayan bir grubun sahâbîlik iddiasında bulduklarını ve yalanlandıklarını bunların sonuncusunun da Reten el-Hindî el-Betrendî olduğunu söyler. Babasının isminin Sâhûk, Nasr veya Abdullah Meyden olduğu söylenilmiştir. Bu farklı isimlerin kaynağı ondan gelen rivâyetlerin senedleridir. İbn Hacer onun halinin altıncı asrın başına kadar gizli kaldığını söyler.(İbn Hacer 1415:1/161; 2/434-5)

Zehebî Reten b. Nasr'ın altı yüz elli yaşında ve bir sahâbi olduğu iddialarına cüret ettiğini, bilgisiz insanlar arasında da bu durumun yayıldığını söyler. Ayrıca 632 senesinde öldüğünü ve oğlu Mahmud'un da yedi yüz senesine kadar yaşadığını nakleder.(ez-Zehebî 2006:16/265)

Zehebî'nin Reten b. Nasr hakkında farklı kanaatleri söz konusudur. Reten ya yaşamamış ve uydurma rivâyetler için ortaya atılmış hayali bir kişiliktir. Ya da insan suretinde görünerek altı yüz yıllarında sahâbi olduğunu iddia etmiş bir şeytandır.(ez-Zehebî t.y.:1/230) Onun için "şeyhun, deccâl" tabirini de kullanmıştır.(ez-Zehebî 1963:2/45)

Zehebî bir başka eserinde bu acayip işlere inanmanın mümkün olmadığını, Reten'in o kadar uzun süre yaşamasını ilk tekzip edenin kendisi olduğunu, onun Hint bölgesinde ortaya çıkan bir cinnî olup sahâbîlik iddia ettiğini, insanların da onu tasdik ettiğini söyler. Ayrıca onun büyük bir yalancı olduğunu, çok rezil şeyler naklettiğini, haberleri konusunda ise *Kesru Veseni Reten* isimli bir eser yazdığını söyler.(Zehebî 1993:14/69) İbn Hâcer Zehebî'nin bahsettiği bu *Kesru Veseni Reten* cüzüne vakıf olduğunu onda Zehebî'nin işaret ettiği gibi üç yüz den fazla hadîs olduğunu söyler.(İbn Hâcer 1989:2/439)

Zehebî her ne kadar onu ilk yalanlayanın kendisi olduğunu söylese de ondan önce de reddedenler mevcuttur. Reten ile aynı eyaletten olan es-Sağânî Lâhûri (ö. 650/1252) o ve rivâyetleri hakkında şöyle der: "Reten el-Hindî'nin hadîsleri mevzûattandır. Bazı cahillerinden onun sahâbî olduğu nakledildi. Reten'den nakledilen hadîsler Hâkim et-Tirmizî'ye nisbet edilen hadîslerin cinsindedir. Hâkim'in ise hadîsleri Ebu'l-Abbâs Hızır'dan (as) işittiği iddia edildi. Bu tür rivâyetlerin aslı ve dayanağı yoktur.(Sağânî 1405:31-32)

Onun hicrî yedinci asırda bilindiği ve rivâyetlerinin yaygınlaştığını görülmektedir. Nitekim İbn Fuvatî el-Bağdâdî (ö. 723) şöyle demektedir: "Ebu'l-Menâkıb Ali b. Hüseyin el-Fârisî es-Sûfî'yi gördüm. Onun Reten el-Hindî'nin naklettiği haberlere semâî vardır. Ben o haberleri 705 senesinde ondan işittim."(İbn Fuvatî 1416:4/197) Aynı şekilde İbn Teymiyye de der ki "Dinin imâmları ittifak etmişlerdi ki bir adam zamanımızda bir hadîsi Hz. Peygamber'den âlimlerce bilinmeyen râvîlerden nakletse ona iltifat edilmez. Bazı delâlet sahiplerinin Reten isimli bir şeyhten nakillerinde olduğu gibi.(İbn Teymiyye 1437:59) Alâî (ö. 761/1360) de son asırlarda sahâbî olduğunu iddia eden bazı kimselerden hadîsler

nakledildiğini, bunlardan birinin de Reten el-Hindî olduğunu bu zamanlarda çokça kişinin onun hadîsine düşkün olduğunu söyler. Ayrıca ona göre öyle biri gerçekte yoktur.(Alâî 1410:59) İbn Kesîr (ö. 774/1373) "Altı yüz senelerinde sahâbilik iddia etti. Ondan aslı olmayan bir nüsha rivâyet ettiler. Bu zikredilenin vücudu yoktur. Onu bazı cahiller uydurdu. Şeyhimiz Abdullah el-Medenî onun hakkındaki haberleri topladı ve ona "İblîsu'l-Laîn" ismini verdi" der.(İbn Kesîr 1998:2/744)

İbn Hacer Reten'den gelen senedleri değişik eserlerden derleyerek bir araya toplamış ve râvîleri olarak şu isimlere yer vermiştir: Çocukları Abdullah ve Mahmud, Mûsâ b Mücella, Hasen b Muhammed el-Hüseynî el-Horasânî, Kemal eş-Şîrâzî, İsmâil el-Bârikî, Ebu'l-Fadl Osman b Ebî Bekr b Saîd el-Erbilî, Dâvûd b. Esad el-Kaffâl, Şerîf Ali b. Muhammed el-Horasânî, el-Ma'mer Ebû Bekr el-Makdisî, Hemmâm es-Serhendî, Ebû Mervân Abdulmelik b. Bişr el-Mağribî. (İbn Hacer 1415:2/434-5, 1971:2/450-5)

İbn Hacer'in bu isimleri toplamasındaki amaçlarından biri de kanaatimizce Reten'in varlığı hakkındaki tartışmalara bir son vermektir. Nitekim bu râvîlerin onu gördüklerine dair hikayeleri onun yaşadığını ortaya koymaktadır. Örneğin Kâdî'l-Kudât Nureddin Ebû Abdullah Muhammed b el-Hüseyn el-Hüseynî dedesi Hüseyin b. Muhammed'in Hindîstan'a ticaret için gittiğinde onun köyüne uğradığını ve beraberindekilerle birlikte Reten'den bazı hikayeler dinlediğini aktarır. Reten onlara biri gençliğinde, diğeri de Hindistan'da Şakk-ı Kamer mucizesini görmeleri sebebiyle iki defa Mekke'ye geldiğini ve Hz. Peygamber'e iman ettiğini, Hz. Peygamber'in de ona "Allah ömrünü bereketli kılsın" demesi sebebiyle uzun yaşadığı söylemiştir.(Safedî 1420:14/68; Selahuddîn 1973:2/23)

İbn Hacer Reten'in yaşlanınca böyle bir işe kalkıştığını ve meşhur oluncaya kadar da bu söyleme devam ettiğini, şayet böyle bir şey gerçek olsaydı ilk asırlardan itibaren onun meşhur olması gerektiğini söyler.(İbn Hacer 1415:2/445)

Reten'in bu iddiasını reddedenler arasında Burhâneddin İbn Cemâa, Fîrûzâbâdî, Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî de zikredilmiştir.(Aşık 2008:22) Ali Lâlâ el-Gaznevî (ö. 642/1244), Alâuddevle es-Simnânî (ö. 736/1336), Sûfî Abdülgaflâr b. Nuh el-Kûsî (ö. 708/1309), Muhammed b. Yusuf el-Cenedî (ö. 308/920), Safedî (ö. 764/1363) ve Muhammed Pârsâ'nın ise sahâbiliğini kabul ettiği ifade edilmiştir.(Aşık 2008:35/22)

Reten'in gerçek bir kişilik ve sahâbi olması meselesi dışında bir diğer problem de ona isnâd edilen nüshaların ona aidiyetidir. Ondan nakledilen eserler şunlardır: 1- el-Ehâdîsü'r-Reteniyye: Berlin Kütüphanesi'nde ve İskenderiye Kütüphanesi'nde mevcuttur. 2- Karîbetü'l-'ahd: Kırk kadar hadîs içerir ve Mûsâ b. Mücellâ isnâdı ile nakledilmiştir. Berlin ve Leiden'de mevcuttur. 3- el-Erba'üne'r-Reteniyye: Berlin'de mevcuttur. 4- el-Erba'üne'l-müntehabât min Müntehabâti'r-Reteniyyât: Mısır'da basılmıştır. Risalelerin genelde güzel ahlak ve şîa ve Ehl-i Beyt'i öven hadîslerden müteşekkil olduğu ifade edilmiştir.(Aşık 2008:22)

Zebîdî (ö. 1205/1791) Reten'in hadîslerinin bir defterde toplandığını kendisinin de ona vakıf olduğunu belirtir.(Zebîdî t.y.:35/76)

Abdülhâyy et-Tâlibî (ö.1341/1922) Reten'in *Reteniyye* diye bir risale yazığını içinde Hz. Peygamber'den vasıtasız işittiği hadîsler bulunduğunu ifade eder. Şeyh Alâuddevle es-Simnânî'in, Muhammed Pârsâ'nın, Şeyh Radıyyüddin Lâlâ'nın (ö. 642/1245) -ki o Şeyh Necmeddin el-Kübrâ'nın (ö. 618/1221) ashabındandır- onu tasdik ettiğini söyler. Bu kişi 620 senesinde Hindîstan'a gelmiş onunla karşılaşmış ve ondan hadîs almıştır.(Tâlibî 1420:1/96)

Reten'den gelen kimi isnatlar meşhur kimselerden özellikle de zamanının önemli sûfileriden müteşekkildir. Bu isnadlar kimi zaman "an" lafzı ile kimi zaman da "haddesenî" gibi sarîh lafızlarla nakledilmiştir. Örneğin Zehebî'nin naklettiği sekiz kadar hadîsi Hemmâm es-Serhendî, Reten'den "haddesenî" lafzı ile nakletmiştir. Yine Zehebî'nin gördüğünü söylediği bir kırk hadîs nüshasını Mûsâ b Mücellâ "an" lafzı ile nakletmektedir. Vakıf olduğu bir başka nüshayı da Mûsâ b. Mücellâ "ahberana" lafzı ile rivâyet etmiştir. Bu nüshadan yaklaşık üç yüz hadîs nakletmiştir. Nüshanın sonunda ise onu

Reten'den işittiği yazılmıştır. Bu bilgileri nakleden Zehebî "Bu rivâyetleri ya cahil Mûsâ b Mücella ya da Reten'i uyduran kişi uydurmuştur "der.(İbn Hacer 1415:2/435-7)

Bu konuyla ilgili değerlendirmelerimiz ise şu şekildedir. Birtakım insanlar Reten'i görmüş ondan bazı hikâyeler ve rivâyetler dinlemiştir. Ancak Reten'den gelen üç yüz kusurluk ve "Reteniyyât" ismi verilen nüsha uydurmazdır. Nitekim bu nüshadan Reten'i gören birçok râvî bahsetmemektedir. Özellikle yaşadıkları toplumda önem verilen Mûsâ b. Mücella ve Şeyh Lala gibi sûfilerin Reten'e itibar etmeleri bu çevredeki insanların ona ve rivâyetlerine itibar etmesine neden olmuştur. Bunu fırsat bilen bazı kimseler ona ait bir nüsha uydurmuşlardır. Bu nüsha yukarıda bahsi geçen Mûsâ b Mücella'dan nakledilen üç yüz kırk hadîslik nüshadır. Mûsâ b. Mücella'nın senedde onu sarıh ifadelerle Reten'e isnâd etmesinin bizce bir önemi yoktur. O Reten'i görmüş ve ondan bazı rivâyetler ve hikayeler dinlemiştir. Bu nüsha kendisine ulaşınca ya Reten'e ait zannederek işitmiş gibi nakletmiş ya da seneddeki râvîler ondan işittiğini zannederek bu lafızlarla Mûsâ b. Mücellâ'dan nakletmişlerdir. Bu nüshaki Kerbela'da ağlamanın büyük fazileti gibi problemlili rivâyetlere vakıf olunca da ondan kırk hadîs oluşturma yoluna gidip ilgili rivâyetleri dışarda bırakmışlardır. Reten'e izâfe edilen kırk hadîs metinlerinin hep bu nüshadan çıkarıldığını düşünmekteyiz. Nitekim kırk hadîs isnâdlarında *Reteniyyât*'tan seçildiği bilgisi veya seneddeki bir râvînin "Ben seçtim" ifadesi yukarıda geçti.

Reten'in sahâbiliği meselesi ise ya İbn Hacer'in ifade ettiği gibidir. Yani yaşlılığı ve aklının karışması sebebiyle bu tür söylemlere girişmiştir. Ya da Zehebî'nin söylediğine benzer bir durum söz konusu olup cinnî taifesinin telkinine mâruz kalarak bu hikâyeleri nakletmiştir.

2.3. Erb'aûne Hadîsen Nüshası'ndaki Rivâyetlerin Tahrîci

Nüshasının isnâdından ve bazı açıklamalardan sonra "Bu seçilen hadîslerdendir" ibaresi ile rivâyetlerin nakline başlanılmıştır. Her hadîs ومنها ifadesi ile başlamaktadır. Buradaki ha zamirinin *Reteniyyât Nüshası*'na atıf olduğu düşüncesindeyiz. Aşağıda nüshadaki hadîslere ve kaynaklardaki durumlarına yer verilmiştir. Bu bağlamda hadîs, tefsir, tasavvuf gibi birçok branşın kaynaklarına başvurulmuştur. Ayrıca şiî eserler de imkân derecesinde incelenmiştir.

1 - داوموا على الذكر فانه مفتاح الخيرات.

Temel kaynaklarda bu rivâyet ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlamadık. Sadece tespit edebildiğimiz kadarıyla Kübrevî şeyhi Mir Seyyid Ali el-Hemedânî'nin (ö. 786/1385) talebelerinden Nureddin Cafer el-Bedahşî'nin, (ö. 797/1395) *Hulâsatu'l-Menâkıb* isimli eserinde mevcuttur. Hadîs قال النبي diye başlamakta ancak herhangi bir sened verilmemektedir:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: و داوموا على الذكر فانه مفتاح الخيرات.

(Bedahşî 1416:97)

2 - الجنة في الدنيا في ثلاثة اشياء في مجالس الذكر و قراءة القران و في زيارة الاخوان.

Aynı lafızlarla bir hadîs tespit edemedik. Zikir meclislerini cennete benzeten bir hadîs ise kaynaklarda mevcuttur:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَرَرْتُمْ بِرِيَاضِ الْجَنَّةِ فَارْتَعُوا قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَأَنْتَى لَنَا بِرِيَاضِ الْجَنَّةِ فِي الدُّنْيَا قَالَ: جَلُّوْا الذِّكْرَ.

Bu rivâyet için Elbânî (ö. 1999/1420) "hasen", Şuayb el-Arnâvût (ö. 2016/1437) ise "isnâdı zayıftır" değerlendirmesinde bulunmuştur.(Ebû Nuaym t.y.:6/268; İbn Hanbel 2001:19/498; Tirmizî t.y.:Deavât, 83) Bu rivâyetin Ebû Hureyre tarîki de bulunmaktadır. Elbânî onun için de zayıf demiştir.(Tirmizî t.y.:Deavât, 83)

3 - لا راحة في الدنيا للمؤمن الا في ثلاث في ترك الدنيا و طلب العلم و صحبتة الصالحين.

Rivâyeti bu haliyle kaynaklarda tespit edemedik. Ancak راحة للمؤمن دون لقاء ربه şeklinde bir hadîs mevcuttur. Elbânî İbn Hanbel'in (ö. 241/855) bunu *Kitabu'z-Zühd*'ünde İbn Mes'ûd'un sözü olarak naklettiğini söylemiştir. Suyûtî (ö. 911/1505) ise *Müsnedu'l-Firdevs*'te Ebû Hureyre'den merfû

İbn Şâhîn (ö. 385/996) ise İbn Mübârek metnini başka bir tarikle İbn Ömer'den müsned bir şekilde nakletmiştir.(İbn Şâhîn 2004:1/160) Deylemî'nin de naklettiği bu rivâyetin senesinde zayıf râvî bulunması sebebiyle zayıf sayılmıştır.(Münâvî 1356:4/39)

Suyûtî Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Târîh*'inde Câbir b Abdullah'tan şöyle naklettiğini söylemektedir:

ركعتان في الليل يكفران الخطايا.

(Suyûtî 2005:5/170)

Ali el-Muttakî ö. 975/1567), Ebû Mansûr ed-Deylemî'nin (ö. 558/1163) *Müsnedü'l-Firdevsi*'nde Câbir b Abdullah'tan naklettiğini söyler.(Alî el-Muttakî 1991:7/785) Münâvî senesindeki Ahmed b ez-Ezher sebebiyle hadîsin zayıf olduğunu söyler.(Münâvî 1356:4/37)

9 - من سمع مني حديثاً فرح به و صلى علي كان له في الجنة منزلاً لا يكون لاحد من اهل الدنيا.

Kaynaklarda ilgili bir rivâyet tespit edemedik.

10 - من صافح مسلماً و قال عند مصاحفته اللهم صل علي محمد و علي ال محمد لم يبق من ذنوبه شياً.

Kaynaklarda ilgili bir rivâyete ulaşamadık

11 - من قال الحمد لله حمداً كثيراً يوافي نعمه و يكافي مزیده فقد شكر الله تعالى علي جميع نعمه

İbn Kayyim (ö. 751/1350) bu hadîsin *Sahihayn*'da ve itimad edilen hadîs kitaplarında bilinen bir senedinin olmadığını, Ebû Nasr et-Temmâr'ın (ö. 228/843) onu Hz. Adem'den naklettiğini söyler:

قال أبو نصر قال آدم يا رب شغلتنني بكسب يدي شيئاً من مجامع الحمد والتسبيح فأوحى الله إليّ يا آدم إذا أصبحت فقل ثلاثاً وإذا أمسيت فقل ثلاثاً الحمد لله رب العالمين حمداً يوافي نعمه ويكافيء مزیده فذلك مجامع الحمد والتسبيح.

(İbn Kayyim el-Cevziyye 1415:20-21)

İbn Hâcer (ö. 852/1449) bu rivâyeti İbn Salâh'ın (ö. 463/1245) *Emâli*'sinde mu'dal bir isnâdı ile bulduğunu söylemektedir. Suyûtî ise "Muhtemelen İsrâilîyâttandır" der.(İbn Hâcer 1989:4/420; es-Suyûtî 1997:74)

12- ايما عبد احبي بين العشائين بعبادة كان رفيقي في الجنة.

Kaynaklarda akşam yatsı arası namaz kılınması ile ilgili birçok rivâyete rastlamak mümkündür. Ancak yukardaki rivâyetin bire bir aynısını tespit edemedik. Ona yakın şu rivâyet nakledilmiştir:

وقال صلى الله عليه وسلم من عكف نفسه فيما بين المغرب والعشاء في مسجد جماعة لم يتكلم إلا بصلاة أو بقرآن كان حقاً على الله أن يبني له قصرين في الجنة مسيرة كل قصر منهما مائة عام ويغرس له بينهما غراساً لو طافه أهل الأرض لوسعهم.

Bu hadîsi Gazzâlî (ö. 505/1111) *İhyâ*'sında nakletmiştir. Irâkî bunu Endülüslü Yunus b Abdullah es-Saffâr'ın (ö. 429/1038) *Namaz Kitâb*'ında Abdülmelik b. Habîb'ten onun da İbn Ömer'den "belâğ" yoluyla naklettiğini söyler.(el-Gazzâlî 1993:1/197; Irâkî 2005:233)

13 - كنا مع رسول الله ص فوضع عنده وليمة فاكل و اكلنا فلما فرغنا من اكله دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال

اللهم هنئينا بما اطعمتنا و اخلف علي من اطعمنا.

Kaynaklarda ilgili bir rivâyete ulaşamadık.

14 - اعط من حرمك و صل من قطعك و ارض من سخطك تكن اعيد الناس.

Bu hadîs kaynaklarda şu şekilde geçer:

عُقبَةُ بْنُ عَامِرٍ، قَالَ: لَقِيتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لِي: يَا عُقبَةُ بْنُ عَامِرٍ، صَلِّ مَنْ قَطَعَكَ، وَأَعْطِ مَنْ حَرَمَكَ، وَأَعْطِ عَمَّنْ ظَلَمَكَ.

Şuayb el-Arnâvût bu hadîsin sıhhatinin hasen olduğunu söylemiştir. Elbânî ise aynı hadîse "Sahih bir isnattır" demiştir. Kaynaklarda bu hadîsin zayıf şahitleri de vardır.(Elbânî t.y.-b:2/552; İbn Hanbel 2001:2/654, 24/383) Bu rivâyetler *İhyâ*'da da tahrîc edilmiştir. Irâkî bu bağlamda Ebû Hureyre tarîkinin munkatı, Mûaz b. Enes tarîkinin zayıf, İbn Merdeveyh'in tahrîc ettiği Câbir, Sa'd b. Ubâde ve Enes tarîklerinin ise hasen olduğunu söylemiştir.(Irâkî 2005:611, 679, 930)

15- من افتتح بالملح و اختتم بالملح فانه لا يحاسب بذلك الطعام.

Bu rivâyetin benzeri kaynaklarda uzunca bir rivâyetin baş cümlesi olarak Hz. Ali'den hem merfû hem mevkûf olarak şöyle nakledilmiştir:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: مَنْ ابْتَدَأَ غَدَاءَهُ بِالْمِلْحِ أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُ سَبْعِينَ نَوْعًا مِنَ الْبَلَاءِ.

Suyûtî bir kısmını Ebû Nuaym (ö. 430/1038), Beyhâkî (ö. 458/1066) ve İbn Sinni'nin (ö. 364/975) naklettiğini senesinde meçhul ve metruk râvî olduğunu söyler.(Suyûtî 2005:18/199)

İbn Hâcer ise *Metâlib*'inde merfû olarak şöyle nakletmiştir.(İbn Hâcer 1419:10/705)

عَنْ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَكَلْتَ فَأَبْدَأْ بِالْمِلْحِ وَاخْتِمِ بِالْمِلْحِ فَإِنَّ الْمِلْحَ شِفَاءٌ مِنْ سَبْعِينَ ذَاةٍ أَوْلَاهَا الْجُنُونُ وَالْجُدَامُ وَالْبَرَصُ وَوَجَعُ الْأَضْرَاسِ وَوَجَعُ الْحَلْقِ وَوَجَعُ الْبَطْنِ.

Bu rivâyetin senesinde ise hadîs uyduran biri Hammad b. Amr bulunmaktadır.(ez-Zehebî 1963:1/598) Nüşhadaki rivâyete ise en yakın metin olarak *Târîhu Cuiçân*'da geçer:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَفَعَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ابْدَأُوا بِالْمِلْحِ فَإِنَّ فِيهِ بَضْعٌ وَسَبْعِينَ دَوَاءً وَمَنْ بَدَأَ بِالْمِلْحِ فَقَالَ بِسْمِ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِيمَا رَزَقْتَنَا وَارْزُقْنَا مَا هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ وَقَاهُ اللَّهُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ ثُمَّ لَا تَسْتَقِرَّ اللَّقْمَةُ فِي بَطْنِهِ حَتَّى يَغُورَ اللَّهُ لَهُ.

Ebu'l-Kâsım Hamza el-Cürcânî es-Sehmî'nin (ö. 427/1036) tahrîc ettiği bu hadîsin isnâdında ise hadîs uyduran biri olan Ali Yezdâd el-Cürcânî vardır.(Sehmî 1987:310; ez-Zehebî 1963:3/183)

16 - اياكم ولو فانها من كلام المنافقين.

Bu rivâyetin benzeri Müslim tarafından şu şekilde nakledilmiştir:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ، خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلِّ خَيْرٍ اِحْرَصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَاسْتَعِزْ بِاللَّهِ وَلَا تَعْجِزْ، وَإِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ، فَلَا تَقُلْ لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَانَ كَذَا وَكَذَا، وَلَكِنْ قُلْ قَدَرُ اللَّهِ وَمَا شَاءَ فَعَلَ، فَإِنَّ لَوْ تَفْتَحُ عَمَلِ الشَّيْطَانِ.

(Müslim t.y.:Kader, 8)

Elbânî'nin sahîh, Şuayb el-Arnâvût'un ise hasen saydığı İbn Mâce ve İbn Hanbel rivâyeti ise şu şekildedir:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، يَبْلُغُ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلِّ خَيْرٍ اِحْرَصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَلَا تَعْجِزْ، فَإِنَّ غَلْبَكَ أَمْرٌ، فَقُلْ: قَدَرُ اللَّهِ، وَمَا شَاءَ فَعَلَ، وَإِيَّاكَ وَاللَّوْ، فَإِنَّ اللَّوْ، تَفْتَحُ عَمَلِ الشَّيْطَانِ.

(İbn Hanbel 2001:14/395; İbn Mâce 1987:Zühd, 14)

17 - المؤمن مرآة المؤمن إذا راي فيه عيبا اصلحه.

Bu hadîs Ebû Hureyre'den mevkûf ve merfû olarak nakledilmiştir. İbn Vehb'in (ö. 197/813)

Câmi'inde mevkûf olarak geçer:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّهُ قَالَ: الْمُؤْمِنُ مِرَاةُ الْمُؤْمِنِ، إِذَا رَأَى فِيهِ عَيْبًا أَصْلَحَهُ.

Seneddeki Süleymân b. Raşid için "makbûl" denilmiş olup diğerleri sikadır. (İbn Hâcer 1986:251; İbn Vehb 2005:1/300)

Ebû Dâvûd'da ise hasen bir isnâdla şöyle tahrîç edilmiştir:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْمُؤْمِنُ مِرَاةُ الْمُؤْمِنِ، وَالْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ، يَكْفُ عَلَيْهِ ضِعْبَتَهُ، وَيَحُوطُهُ مِنْ وِرَائِهِ.

(Ebû Dâvûd 1988:Edeb, 56)

İrâkî, Münâvî ve Elbânî bu hadîs hakkında "hasen" demişlerdir. Elbânî, Taberânî'nin (ö. 360/971) *Evsat*'ında Enes b Mâlik'ten naklettiği merfû rivâyette Osman b Muhammed'in "Tek kaldı" demesine itiraz eder ve İbn Adiyî'nin (ö. 365/976) *Kâmil*'indeki bir râvînin ona mutebaât ettiğini ve isnâdının hasen olduğunu söylemiştir. Osman b. Muhammed hakkında da bir cerh veya ta'dîl bilgisi mevcut değildir.(Elbânî t.y.-b:2/597)

18 - الحياء من الايمان و الايمان في الجنة و البلاء من الجفاء و جفاء في النار.

Bu hadîs temel kaynaklarda yer almakta olup Tirmizî, Elbânî ve Şuayb el-Arnâvût sahîh demişlerdir:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ، وَالْإِيمَانُ فِي الْجَنَّةِ، وَالْبِدَاءُ مِنَ الْجَفَاءِ، وَالْجَفَاءُ فِي النَّارِ.

(İbn Hanbel 2001:16/305; İbn Mâce 1987:Zühd, 17; et-Tirmizî t.y.:Bir, 65)

19 - ما يشم رائحة الجنة انسان خلا قلبه من الخوف من الله عز وجل.

Kaynaklarda benzer herhangi bir hadîse rastlamadık. Ancak Nisaburlu mutasavvuf Hargûşî'nin (ö. 4071017) eserinde Sehl b Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) benzer şöyle bir sözü nakledilmiştir: سهل: حرام على كل قلب فيه سكون إلى غير الله عز و جل أن يشم رائحة الجنة.

(Harkûşî 1427:72)

20 - النصح في المأ تقرع و في الخفية مودة و محبة.

Kaynaklarda ilgili bir rivâyete ulaşamadık. Ancak Ebû'n-Necîb eş- Şîrâzî'nin (ö. 590/1194) eserinde genel bir kural olarak ifâde edilmiştir:

فإن النصح في المأ تقرع والتبسط عليه تصيبع.

(Şîrâzî t.y.:577)

21 - اكثر غضب مالك يوم القيامة علي اربع نفر فقير لا يغار علي فقره و فاسق مصر و عاق لوالديه و مبعوض للقرابة و الصحابة رضي الله عنهم اجمعين.

Kaynaklarda ilgili bir rivâyete ulaşamadık.

22 - لو عمل المبتدع عمل اهل السموات و الارض ما قبل منه و كان مصيره الي النار الا ان يتوب الله عليه.

Bu rivâyeti İbn Mâce tahrîc etmiştir. Ayrıca İbn Ebî Âsım (ö. 287/900) *Sünne* isimli eserinde nakletmiştir:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَبِي اللَّهُ أَنْ يَقْبَلَ عَمَلٌ صَاحِبٍ بِدُعَاةٍ حَتَّى يَدْعَ بِدُعَاةِ.

Elbânî ve Münâvî rivâyeti zayıf saymışlardır.(İbn Mâce 1987:Sünne, 7; Münâvî 1988:1/14)

23 - خير الناس امير يزور الفقير و شر الناس فقير يزور الامير لغرض الدنيا.

Kaynaklarda buna bazı açılardan benzer bir rivâyet İbn Mâce tarafından şu şekilde nakledilmiştir:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ أَنْاسًا مِنْ أُمَّتِي سَيَبْقَوْنَ فِي الدِّينِ، وَيَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ، وَيَقُولُونَ: نَأْتِي الْأُمْرَاءَ فَنُصِيبُ مِنْ دُنْيَاهُمْ، وَنَعْتَرُ لَهُمْ بِدِينِنَا، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ، كَمَا لَا يُجْتَنَى مِنَ الْقَتَادِ إِلَّا السُّوْكَ، كَذَلِكَ لَا يُجْتَنَى مِنْ قُرْبِهِمْ إِلَّا قَالَ: مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ، كَأَنَّهُ يَعْني الْخَطِيَا.

İbn Mâce benzer bir rivâyeti Ebû Hureyre'den de nakletmiştir. Her iki rivâyet için de Elbânî zayıf demiştir.(İbn Mâce 1987:Sünne, 23)

Bu rivâyet benzer ifadelerle Hz. Mevlâna (ö. 672/1273) tarafından eseri "*Fihî Ma fih*"te şöyle geçmektedir:

قال النبي عليه السلام شر العلماء من زار الامراء و خير الامراء من زار العلماء نعم الامير على باب الفقير و بس الفقير على باب الامير.

(Mevlânâ 1428:15)

Hz. Mevlana'nın verdiği bu hadîsi Sehâvî (ö. 902/1497) de nakletmiş ve mana ile benzerinin İbn Mâce de var ve zayıf olduğunu söylemiştir.(Sehâvî 1985:1/698)

24 - الفقير اغير علي فقره من احد كم علي اهل بيته.

Kaynaklarda ilgili bir rivâyete rastlamadık. Ancak İbn Hacer *İsâbe*'sinde Reten'i tanıtırken Ahmed el-Horasânî'nin Reten hadîslerinden seçerek oluşturduğu kırk hadîsin şöyle başladığını nakletmektedir:

عن صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أبي الرضا رتن بن نصر، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قال: ذرة من أعمال الباطن خير من أعمال الظاهر كالجبال الرواسي ... وقال الفقير علي فقره اغير من احدكم علي اهل بيته... فذكر الأحاديث

(İbn Hacer 1415:2/436) Her iki rivâyet de nüshada mevcuttur.

25 - ايما سلطان كان قصده ان يغني الفقير و يؤمن الخائف و يزرع الارض ويعمر الخراب كان مع ابي بكر و علي رضي الله عنهما في الجنة.

Kaynaklarda ilgili bir rivâyete ulaşamadık.

26 - من المؤمنين مكاشفون و مخاطبون و انت منهم يا عمر.

Konuyla ilgili Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde ve İbn Hanbel'in *Müsned*'inde Hz. Âişe ve Ebû Hureyre'den benzer bir rivâyet nakledilmiştir. Ebû Hureyre hadîsi şu şekildedir:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: إِنَّهُ قَدْ كَانَ فِيمَا مَضَى قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ مُحَدِّثُونَ، وَإِنَّهُ إِنْ كَانَ فِي أُمَّتِي هَذِهِ مِنْهُمْ فَأَتَهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ.

(Buhârî 1987: Enbiyâ, 52; İbn Hanbel 2001:40/329; Müslim t.y.:Fedâilu's-sahâbe, 2)

İzz b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) eserinde ise "meşhûr ve sahîh hadîs" denilerek şöyle nakledilmiştir:

إن من أمتي مخاطبون و مكلمون فإن يك فأنت منهم يا عمر.

(İzz b. Abdisselâm 1430:180)

27 - ان من الناس اناسا ابدانهم بين الخلق و افندتهم في السماء.

Bu rivâyet Beyhakî ve Hâkim tarafından İyâz b. Süleymân isnâdı ile tahrîc edilen uzunca bir hadîsin bir parçası olarak şu şekildedir:

أَرَوَّاحُهُمْ فِي الدُّنْيَا، وَقُلُوبُهُمْ فِي الْآخِرَةِ.

(el-Beyhakî 2003:2/214; Hâkim 1990:3/18)

Gazzâlî'nin de tahrîc ettiği şu rivâyet de zayıftır:

أبدانهم في الأرض و قلوبهم في السماء، أرواحهم في الدنيا و عقولهم في الآخرة.

(el-Gazzâlî 1993:1/75; Irâkî 2005:90)

Ebû Tâlib el-Mekkî ve Ebû Nuaym ise İyâz b. Ğanem isnâdı ile nakletmiştir. Rivâyet hemen hemen aynıdır. Rivâyetin senedinde tabakât kitaplarında yer almayan meçhûl râvîler vardır:

أقدامهم في الأرض و قلوبهم في السماء أرواحهم في الدنيا و عقولهم في الآخرة.

(Ebû Nuaym t.y.:1/16; Ebû Tâlib el-Mekkî 2005:1/269)

28 - يا رتن اطلب الله و لا تمل فان من طلبه وجده.

Kaynaklarda direkt Reten'e hitapla böyle bir rivâyet yoktur. Ancak Cüneydî Bağdadî'nin (ö. 297/909) eserinde Yüce Allah'ı aramakla ilgili şöyle geçer:

و روي في بعض الأخبار أن الله سبحانه و تعالى أوحى إلى داود النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ أن يا داود ألا طال شوق

الأبرار إلى لقائي، و إني إليهم لأشد شوقاً، **ألا من طلبني وجدني**، و من طلب غيري لم يجدني، بل و لم يجد غيري.

(Cüneyd el-Bağdâdî 1425:55)

Gazzâlî ise şunları nakletmiştir:

قال أبو الدرداء لكعب أخبرني عن أخص آية يعني في التوراة فقال يقول الله تعالى طال شوق الأبرار إلى لقائي وإني إلى لقائهم لأشد شوقاً قال ومكتوت إلى جانبها من طلبني وجدني ومن طلب غيري لم يجدني فقال أبو الدرداء أشهد إني لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا.

(el-Gazzâlî 1993:4/324) Gazzâlî'nin bahsettiği bu hadîsi tespit edemedik. Irâkî de herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.

29 - ما من ملك من ملائكة الناس الا و او لياء الله عز و جل يروونه الا المختصين بالانبياء عليهم الصلوة و السلام.

Kaynaklarda ilgili bir rivâyete rastlamadık.

30 - ما من قول افضل من الذكر و من من فعل اخير من الصلوة و من من سيرة اجمل من الاحتمال.

Kaynaklarda ilgili bir rivâyete ulaşamadık.

31 - من قال لا الا الله قال الله تعالى دخل عبيد حسني و من دخل حسني امن من عذابي.

Bu rivâyet kaynaklarda Hz. Ali, İbn Abbâs ve Enes b. Mâlik tarîki ile nakledilmiştir. Hadîsin metinleri arasında bazı farklılık bulunmakla beraber müşterek kısım kelime-i tevhid'in bir kale sayılmasıdır:

حَدَّثَنِي جَبْرِيلُ قَالَ: يَقُولُ اللهُ تَعَالَى: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ حَسَنِي فَمَنْ دَخَلَهُ آمِنًا عَذَابِي.

İbn Asâkir (ö. 571/1176) ve Şîrâzî'nin naklettiği Hz. Ali hadîsi zayıf sayılmıştır.(Elbânî t.y.-a:399, 590; Münâvî 1988:2/188)

İbn Batta'nın (ö. 387/997) İbn Abbâs kanalı ile zikrettiği hadîsin senesinde zayıf kabul edilen Leys b Ebî Süleym mevcuttur. Dolayısıyla zayıftır.(İbn Batta t.y.:5/255; ez-Zehebî 1963:3/420)

Ali el-Muttakî'nin İbn Neccar el-Bağdâdî'den (ö 643/1246) naklettiği Enes tarîki hakkında ise herhangi bir değerlendirmeye ulaşamadık.(Alî el-Muttakî 1991:1/54)

32- سارحل عنكم و اخلف فيكم شمسا و قمرا زاهدين لاياء فلان الليل و النهار فمن استضاء بها نجي و من اغمها هلك فساله اسامة بن زيد رضي الله عنه يا رسول الله و ما الشمس و القمر اللذان لاياء فلان باليل و النهار فقال صلى الله عليه و سلم كتاب الله عز و جل و سنتي.

Rivâyeti bu haliyle kaynaklarda tespit edemedik. Ancak İmâm Mâlik tarafından nakledilen şu rivâyet meşhurdur. Rivâyetin daha uzun versiyonunu ise Hâkim en-Nisâbü'rî tahrîc etmiştir.(Hâkim 1990:1/171; Mâlik b. Enes 1985:Kader, 1)

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ.

Elbânî, İmâm Mâlik'in bu hadîsi belâğ sigasıyla Hâkim'in ise mevsûl olarak naklettiğini ve rivâyetin hasen olduğunu söylemiştir.(Elbânî 1984:9/698)

33- لا بورك في صبيحة يوم لا ازداد فيه علما.

Rivâyet Hz. Âişe'den şöyle nakledilmiştir:

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَتَى عَلِيَّ يَوْمَ لَا أَزْدَادُ فِيهِ عِلْمًا فَلَا بُورِكَ لِي فِي طُلُوعِ الشَّمْسِ ذَلِكَ الْيَوْمِ.

İshâk b. Râhûye (ö. 238/853), Taberânî ve Ebû Nuaym tahrîc etmişlerdir. (Ebû Nuaym t.y.:8/188; İbn Râhûye 1991:2/553; Taberânî t.y.:6/367) Aynı şekilde birçok tasavvufî kaynakta da geçer.(Ebû Tâlib el-Mekkî 2005:1/37; el-Gazzâlî 1993:1/340) Irâkî, Sehâvî ve Aclûnî (ö. 1162/1749) zayıf demişlerdir.(Aclûnî 2000:1/86; Irâkî 2005:1/13; Sehâvî 1985:1/518)

34 - اطلب العلم والحكمة اينما وجدتهما ولا محل بقائلهما و ناقلهما.

Bu rivâyetin aynısını tespit edemedik. Ancak benzer olarak şu hadîsler nakledilmiştir:

عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها.

Tirmizî ve İbn Mâce bu hadîsi nakletmişlerdir. Tirmizî hadîsi nakleden râvînin zayıf olduğunu söylemiştir. Elbânî de hadîs için "çok zayıf" demiştir. İbn Mâce konuyla alakalı "Hikmet" isimli bir bab açmıştır.(İbn Mâce 1987:Zühd, 15; et-Tirmizî t.y.:İlim, 19)

Bir başka hadîs ise İbn Hanbel ve İbn Mâce tarafından nakledilmiş olup şöyledir:

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مثل الذي يجلس يسمع الحكمة ثم لا يحدث عن صاحبه إلا بشر ما

يسمع كمثل رجل أتى راعيا فقال يا راعي أجزرنى شاة من غنمك . قال اذهب فخذ بأذن خیرها . فذهب فأخذ بأذن كلب الغنم.

Elbânî ve Şuayb el-Arnâvût zayıf saymışlardır.(İbn Hanbel t.y.:2/353; İbn Mâce 1987:Zühd, 15)

Bir başka ilgili hadîs ise meşhur "İlim Çin'de de olsa talep ediniz" rivâyetidir. İbn Adıyy Beyhakî ve Gazzâlî bu hadîsi tahrîc etmişlerdir. Beyhakî "Metni meşhurdur. Farklı isnâdlarla nakledilmiş olup hepsi zayıftır" demiştir.(el-Beyhakî 2003:3/193; Irâkî 2005:1/16) İbn Hibbân "Aslı yoktur" demiştir. İbn Cevzî (ö. 597/1201) mevzû hadîsler arasında saymıştır.(İbn Cevzî 1996:1/215; Sehâvî 1985:1/121)

اطلبوا العلم ولو بالصين.

35 - نرة من اعمال الباطن خير من اعمال الظاهر كالجبال الرواسي.

Bu rivâyetin bir benzeri Beyhakî tarafından şöyle nakledilmiştir:

عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: عمل السر أفضل من العلانية، والعلانية أفضل لمن أراد الاقتداء به. Rivâyetin senesinde Abdülmelik b Mihrân vardır. Zehebî onun naklettiği problemlî hadîslerine örnek olarak bu rivâyeti vermiştir.(el-Beyhakî 2003:2/942; ez-Zehebî 1963:2/665)

Beyhaki'nin zayıf dediği ve Ebû Tâlib el-Mekkî ve Gazzâlî'nin de tahrîc ettiği bir diğer hadîs ise şu şekildedir:

عن أبي الدرداء، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: إن الإبقاء على العمل أشد من العمل، إن الرجل ليعمل العمل فيكتب له عمل صالح معمول به في السر يضاعف أجره سبعين ضعفاً.

(el-Beyhakî 2003:9/142; Ebû Tâlib el-Mekkî 2005:2/338; Irâkî 2005:1204)

Suyûtî ise Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve Deylemî'nin İbn Abbas'tan naklettiği bir rivâyeti tahrîc ettikten sonra seneddeki Ömer b. Ebî Ömer el-Belhî'nin zayıf olduğunu söylemiştir:

فَضَّلُ عَمَلِ الْمُهَاجِرِ عَلَى الْأَعْرَابِيِّ سَبْعِينَ ضِعْفًا (وَفَضَّلُ عَمَلِ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ سَبْعِينَ ضِعْفًا، وَفَضَّلُ عَمَلِ السِّرِّ عَلَى الْعَلَانِيَةِ سَبْعِينَ ضِعْفًا) وَمَنْ اسْتَوَتْ سَرِيرَتُهُ وَعَلَانِيَتُهُ بَاهَى اللَّهُ بِهِ مَلَائِكَتَهُ، ثُمَّ يَقُولُ: يَا مَلَائِكَتِي هَذَا عَبْدِي حَقًّا.

(Suyûtî 2005:6/7)

Ebû Tâlib el-Mekkî ise Hz. Peygamber'e izafe etmeden şöyle bir söz söylemiştir:

وَأَنَّ ذَرَّةَ مِنْ أَعْمَالِ الْقُلُوبِ؛ مِثْلَ التَّوَكُّلِ وَالرِّضَا وَالصَّبْرِ أَفْضَلُ مِنْ أَعْمَالِ جِبَالٍ مِنْ عَمَلِ الْجَوَارِحِ.

(Ebû Tâlib el-Mekkî 2005:2/38)

Bir mutasavvîf olan Ahmed Câmî Nâmekî (ö. 536/1142) eserinde bu hadîsi aynı lafızlarla Hz. Peygamber'e izafe ederek nakletmiştir. Bedahşî'de aynı lafızlarla Hz. Peygamber'e izafe etmeden nakletmiştir:

ذَرَّةٌ مِنْ أَعْمَالِ الْبَاطِنِ خَيْرٌ مِنْ أَعْمَالِ الظَّاهِرِ كَالجِبَالِ الرَّوَاسِي

(Ahmed Câmî 1929:21; Bedahşî 1416:98)

36 - من ارضي اهل الله فقد ارضي رسول الله ومن ارضي رسول الله فقد اسخط اهل الله فمن اسخط رسول الله و من اسخط رسول الله فقد اسخط الله عز و جل قلت اهل الله كثرون فما هؤلاء يا رسول الله فقال صلى الله عليه و سلم العالم الذي لا يشوب علمه و عمله شيئا.

Kaynaklarda böyle bir rivâyete ulaşamadık. Ancak yakın bir hadîs olarak Buhârî'inin şu rivâyeti verilebilir.(Buhârî 1987:Rikâk, 38)

عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله قال من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته.

Elbânî bu hadîsin farklı tarîklerinin olduğunu Enes b. Mâlik, Mûaz, Meymûne (ra) tarîkinin zayıf olduğunu, Huzeyfe hadîsinin ise isnâdını bulamadığını söyler.(Elbânî t.y.-b:4/189-90) Bu metinlerin ilgili kısmı birbirine benzerler olup Enes tarîkinin ilgili kısmı şu şekildedir:

عَنْ أَنَسٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، عَنْ جَبْرِيلَ عَنْ رَبِّهِ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - قَالَ: مَنْ أَحَافَ، وَفِي لَفْظٍ: مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ

(Suyûtî 2005:19/144)

Bu hadîsin Ebû Abdirrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021) tarafından da nakledilerek şöyle yorumlandığını görmekteyiz:

لَأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ حَاكِيَا عَنْ رَبِّهِ جَلَّ جَلَالُهُ: مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ لِأَنَّ مِنْ تَهَاوَنَ بِحُرْمَاتِ الْأَوْلِيَاءِ تَهَاوَنَ بِحُرْمَاتِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَ مِنْ تَهَاوَنَ بِحُرْمَةِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَهَاوَنَ بِحُرْمَاتِ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ وَأَمْرُهُ وَ يَكُونُ مِنَ الْهَالِكِينَ.

(Sülemî 1411:110)

37 - جاء رجل الي رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله علمني عملا يحببني الي الله عز و جل و اليك فقال تعلم العلم و اترك الدنيا فما من عمل احب الي الله عز و جل مم امرتك به.

Bu hadîsin bir benzeri İbn Mâce tarafından Sehl b Sa'd tarîki ile şöyle nakledilmiştir: عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدِ السَّاعِدِيِّ قَالَ: أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ إِذَا أَنَا عَمَلْتُهُ أَحَبَّنِي اللَّهُ وَأَحَبَّنِي النَّاسُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اذْهَبْ فِي الدُّنْيَا يُحِبِّكَ اللَّهُ، وَ اذْهَبْ فِيمَا فِي أَيْدِي النَّاسِ يُحِبِّكَ النَّاسُ.

Bu hadîs için Elbânî "sahîh" Şuayb el-Arnâvût "çok zayıf" demiştir.(İbn Mâce 1987:Zühd, 1) Rivâyetin senedindeki Hâlid b Amr çok zayıf kabul edilmiştir.(ez-Zehebî 1963:1/635)

Rivâyetin başka tarîkleri de vardır. Sehâvî, Ebû Nuaym'ın tahrîc ettiği Enes tarîkinde inkıta olduğunu, Rebi b. Huseym'den de mürsel olarak da nakledildiğini dolayısıyla hadîsin hasen olduğunu söylemiştir.(Sehâvî 1985:1/106) Ebû Nuaym bu rivâyette Enes'in zikredilmesinin bir hata olduğunu

bazılarının bu rivâyeti İbrahim b Edhem'in sözü kiminin ise Mücâhid'in mürseli olarak zikrettiğini belirtir.(Ebû Nuaym t.y.:8/41)

38 - القناعة شرف المؤمن في الدنيا و منزلته في الآخرة.

Birebir aynı lafızlarda kaynaklarla aynı rivâyeti tespit edemedik. Ancak yakın merfû bir rivâyet şöyledir:

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال شرف المؤمن صلواته بالليل وعزه استغناؤه عما في أيدي الناس.

Suyûtî, Ukaylî, el-Hatîb ve İbn Asâkir'in Ebû Hureyre'den tahrîc ettikleri bu hadîsin zayıf olduğunu ifade etmiştir. İbn Cevzî'nin mevzû saymasının da hata olduğunu söyler.(Suyûtî 2005:1/96; 5/379)

Bu hadîsin toplamda dört tarîki vardır. Taberânî ve Ebû Nuaym'ın tahrîc ettiği Hz. Ali hadîsi zayıftır. Rivâyetin senedindeki Zâfir b Süleyman hakkında İbn Hâcer "Saduktur, çokça hata yapar" demiştir. Tayâlisî ve Beyhakî'nin tahrîc ettiği Câbir isnâdı için Elbânî "zayıf" demiştir. Ebû Nuaym'ın tahrîc ettiği Hz. Ali isnâdı için de Elbânî "zayıf" demiştir. Taberânî'nin naklettiği Sehl b. Sa'd tarîki için de İbn Hâcer "Sıhhatinde ihtilaf edildi. Ne sıhhatine ve ne de mevzuluğuna hükmedilemez" demiştir. Elbânî "Bu tarîklerin mecmûu Allah (cc) daha iyi bilir ona (sahîh olduğuna) delalet eder.(Elbânî t.y.-b:2/483)

39 - اياك وحب الدنيا فانها تخرجك من الدين كما يخرج السهم من القوس.

Kaynaklarda böyle bir rivâyet mevcut değildir. Ancak Sülemî'nin (ö. 412) vasiyetinde اياك وحب الدنيا şeklinde başlayan benzer cümleleri şöyledir:

وأقل من مَخَالِطَةِ أَبْنَاءِ الدُّنْيَا فَإِنَّهُمْ يَحْمِلُونَكَ عَلَى طَلِبِهَا وَالكَثْرَ مِنْهَا وَالاِشْتِغَالَ بِهَا عَنْ الله تَعَالَى وَالله تَعَالَى قَدْ نَهَاكَ عَنْهَا وَعَرَفَكَ خَالَهَا بِقَوْلِهِ تَعَالَى {اعلموا أنما الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلَادِ} الأية وَعَلَيْكَ بِصُحْبَةِ الزَّهَادِ فِي الدُّنْيَا وَمَخَالِطَةِ الصَّالِحِينَ وَالرَّاعِبِينَ فِي الأَخْرَةِ وَالتَّارِكِينَ حُظُوظَهُمْ عَنْ هَذِهِ الدُّنْيَا الْفَانِيَةِ طَلْبًا بِذَلِكَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وَالدَّارَ الأَخْرَ... جعل عاقبة طالبي الدُّنْيَا من أي وَجِهٍ كَانَ المحبين لَهَا وَالرَّاعِبِينَ فِيهَا نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ.

(Sülemî t.y.:46-47)

40 - ترك ذرة مما نهى الله عز و جل عنه خير من عبادة الثقلين.

Bu rivâyeti ilk dönem kaynaklarında tespit edemedik. Sadece Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (ö. 283/896) *Tefsir*'inde kimseye izâfe etmeden şöyle der:

ولترك ذرة مما نهى الله عنه أفضل من أن تعبد الله عمر الدنيا.

(Tüsterî 1423:1/167)

Bu rivâyet aynı lafızlarla Pezdevî'nin (ö. 483) *Usûl*'ü üzerine yazılan şerhlerde de mevcuttur. Hanefî fakihî Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî el-Buhârî es-Siğnâkî'nin (ö. 714/1314) ve Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) eserinde şöyle geçer:

في قوله عليه السلام: لترك ذرة مما نهى الله تعالى خير من عبادة الثقلين.

(Buhârî t.y.:1/58; Siğnâkî t.y.:1/244)

Aynı lafızlarla en erken ise Hz. Mevlana'nın babası Bahâuddîn Muhammed el-Belhî'nin (ö. 628/1231) eserinde bulunmaktadır.(Bahâuddîn el-Belhî 1424:92)

Sonuç

Bu araştırmamızda elde ettiğimiz sonuçları birkaç başlık atında toplamak mümkündür. Birincisi bu hadîslerin kendisinden nakledildiği Reten b. Nasr'ın sahâbilik iddiasıdır kî bu aklen pek mümkün görünmemektedir. Bir başka husus ona izâfe edilen ve Mûsâ b. Mücellâ naklettiği üç yüz kusur hadîs içeren nüshadır. Bu hadîsler içerisinde Kerbela günü ağlayan kişinin Ulu'l-Azm Peygamberler ile haşredileceği gibi mevzu olduğu apaçık olan rivâyetler de mevcuttur. Kanaatimizce bu nüsha Reten'e izafe edilen uydurma bir nüshadır. Nitekim Reten'e ulaşan birçok kimse bu nüshadan bahsetmemektedir. Reten'e ilgiyi daha da artırmak isteyen ve şiiiliği de meşru hale getirmek isteyenler kimseler böyle bir nüshayı uydurmuşlardır. Nüshadan kırk hadîsler oluşturularak bu uydurma rivâyetler dışarıda bırakılmıştır. Bu kırk hadîs nüshalarına itibar edilmesinin sebebi ise âli isnâd isteğidir. Nitekim kaynaklarda Reten nüshasından kırk hadîs nüshası oluşturan bir râvi onun sülâsî olduğuna vurgu

yapmaktadır. Ayrıca zamanın bazı önemli sûfilerinin Reten'e itibar etmesi de insanların ona ve rivâyetlerine yönelmesine sebep olmuştur.

Bir diğer ulaştığımız sonuç ise bu *Kırk Hadis* nüshasının Hâce Pârsâ'ya ait olmayıp onun sadece bu nüshayı nakleden bir râvî olduğudur. Nitekim nüshada bu hadislerin Retenî hadislerden seçilmiş olduğu ifade edilmektedir. Nüshayı bulan yakın dönem araştırmacıları bunu Hâce Pârsâ'ya ait zannederek ona nisbet etmişlerdir. Ayrıca klasik kaynaklarda nüshanın Hâce Muhammed'e izafe edildiğine de rastlamamaktayız.

Nüshadaki rivâyetler sıhhat açısından da çoğunlukla problemlidir. Rivâyetlerin on dört kadarıyla ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadık. On altı kadarı da zayıf, çok zayıf veya mevzudur. Yedisi sahîh, üçü ise hasen sayılmıştır. Sıhhati ile ilgili verdiğimiz bu değerlendirmeler yakın değerlendirmelerdir. Nitekim bir âlimin sahîh dediğine diğeri hasen vs. diyebilmektedir. Kaynaklarda ulaşamadığımız kimi hadisleri sûfilerin kitaplarında onların sözü olarak veya zamanın yöneticilere bir tavsiye niteliğinde yazılan kitaplarda görmek de mümkündür.

Kaynakça

- Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî. 2000. Keşfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.
- Ahmed Câmî, Ebû Nasr Ahmed b. Ebi'l-Hasen en-Nâmekî. 1929. Kunûzu'l-hikme. Tahrân: Ma'hedi'l-Ulûm.
- Alâî, Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî. 1410. Tahkîku munîfî'r-rutbe limen sebete lehu şerîfu's-sohbe. Riyâd: Dâru'l-Asime.
- Algar, Hamid. 2020. "Muhammed Pârsâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 30:560-62.
- Alî el-Muttakî, Alî b. Husâmuddîn b. Kâdî el-Hindî el-Muttakî. 1991. Kenzu'l-ummâl. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Aşık, Nevzat. 2008. "Reten b. Nasr". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 35:21-22.
- Bahâuddîn el-Belhî, Bahâuddîn Muhammed el-Belhî. 1424. Meârif. Tahrân: Menşûrâtü't-Tahûrî.
- Bedahşî, Nureddin Ca'fer. 1416. Hulâsatu'l-menâkıb. İslâmâbâd: Merkezu'd-Dirâseti'l-Fârisiyye.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. 2003. Şu'abu'l-îmân. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd.
- Brockelmann, Carl. 1938. Geschichte der Arabischen Litteratur. Leiden.
- Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed Alâuddîn el-Buhârî. t.y. Keşfu'l-esrâr şerhi usûli'l-bezdevî. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. 1987. el-Câmi'u's-sahîh, thk. Mustafa Dîb el-Boğa. Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Ca'fer es-Sâdık, Ebû Abdillâh Ca'fer b. Muhammed el-Bâkır b. Alî. 1400. Misbâhu'ş-şerî'a. Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî.
- Cüneyd el-Bağdâdî, Ebu'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Hazzâz el-Kavârîrî. 1425. Resâilu'l-Cüneyd. Dimeşk: Dâru İkra.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. 1988. Sünen. Beyrut: Kahire: Dâru'l-Fikr.
- Ebû Nuaym, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed es-Esbehânî. t.y. Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ. 1974.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Hârisî. 2005. Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Ebu't-Tayyib el-Mekkî, Ebu't-Tayyib Takiyyuddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Mekki. 1990. Zeylu't-takyîd fi ruvâti's-sünen ve'l-esânîd. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nasıruddîn. t.y.-a. Daîfu'l-câmi'i's-sağîr ve ziyâdetuhu. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî.

- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nasıruddîn. t.y.-b. Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nasıruddîn. 1984. Menziletü's-sünne fi'l-İslâm. Kuveyt: Dâru's-Selefiyye.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nasıruddîn. 1992. Sisiletü'l-ehâdîsi'd-daîfa. Riyâd: Dâru'l-Meârif.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. 1993. İhyâu ulûmi'd-dîn. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- Hâce Muhammed Pârsâ, Ebu'l-Feth Celâlüddîn Hâce Muhammed b. Muhammed el-Hâfîzî el-Buhârî. t.y. el-Erba'üne'l-müntehab mine'l-ehâdîsi'n-nebeviye li'l-mehâsini'l-ahlâkiyyât.
- Hacı Halîfe, Mustafa b. Abdullah. 2010. Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl. İstanbul: İrcica Yayınevi.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî. 1990. el-Müstedrek ale's-Sahihayn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hâlid b. Ömer, Hâlid b. Ömer. 2010. "https://ar.lib.efatwa.ir/46923/50/157".
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. 1995. Mu'cemu'l-buldân. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Harkûşî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Muhammed. 1427. Tehzîbu'l-âsâr fi usûli't-tasavvuf. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. 2005. el-Muğnî 'an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâ' i mine'l-ahbâr. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- İbn Batta, Ebu Abdullah Ubeydullah b Muhammed b Muhammed b. Ukberî. t.y. el-İbânetü'l-kübrâ. Riyâd: Dâru'r-Râye.
- İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî. 1996. el-Mevdû'ât. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye.
- İbn Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b Muhammed b. Yusuf. 1351. Ğâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye.
- İbn Fuvatî, Ebu'l-Fazl Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Bağdâdî. 1416. Mecma'u'l-âdâb fi mu'cemi'l-elkâb. İrân: Müessesetu't-Tıbâ'a.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer. 1415. el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer. 1419. el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâ'idi'l-mesânîdi's-semâniye. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer. 1971. Lisânu'l-mizân. Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer. 1986. Takrîbü't-tehzîb. Suriye: Dâru'r-Reşîd.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer. 1989. et-Telhîsu'l-habîr fi tahrîci ehâdîsi'r-Râfiyyi'l-kebîr. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. 2001. Müsned, thk. Şuayb el-Arnâvût ve Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. t.y. Müsned. Kahire: Müessesetü Kurtuba.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. 1415. Cevâbu sıyağî'l-hamd. Riyâd: Dâru'l-Asime.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî. 1998. Câmi'u'l-mesânîd ve's-süneni'l-hâdî li-akvemi sünen. Beyrut: Dâru Hadr.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. 1987. Sünen. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Mübârek, Ebû Abdurrahmân Abdullah b. el-Mübârek el-Mervezî. t.y. ez-Zühd ve'r-rekâik. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled b. Râhûye et-Temîmî. 1991. Müsned. Medine: Mektebetü'l-Îmân.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman. 2004. et-Tergîb fi fedâili'l-a'mâl. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn. 1437. Câmiu'l-mesâil. Mekke: Dâru Âlim.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb b. Müslim el-Mısrî. 2005. el-Câmi'. Mısır: Dâru'l-Vefâ.
- İbrahimoğlu, Abdulmelik. 2022. "Muhammed Pârsâ'nın Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Görüşleri". Doktora, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İzz b. Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzuddîn Abdulaziz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemi. 1430. Hallu'r-rumûz ve mefâtihu'l-kunûz. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfe.
- Kandemir, Yaşar. 2022. "Kırk Hadis". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 25:466-69.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Abdulhayy. 1324. el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye. Mısır: Dâru's-Seâde.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes Mâlik b. Âmir el-Asbahî. 1985. Muvatta bi rivâyeti Yahyâ el-Leysî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Mevlânâ, Celaluddîn Muhammed el-Belhî. 1428. Fîhi mâ fih. Tahrân.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî. 1356. Feyzü'l-kadîr. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî. 1988. et-Teysîr bi şerhi'l-câmi'i's-sağîr. Riyâd: Mektebetü'l-Îmâm eş-Şâfî.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. t.y. el-Câmi'u's-sahîh. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs.
- Özen, Şükrü. 2008. "Sadrüşşerîa". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 35:427-31.
- Râvendî, Ebu'l-Hüseyn Kutbüddîn Saîd b. Abdillâh b. el-Hüseyn b. Hibetillâh. t.y. Kitâbü'd-da'avât. Kum: Medresetü'l-Îmâmi'l-Mehdî.
- Safedî, Selahuddin Halil b. Aybek. 1420. el-Vâfi bi'l-vefeyât. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs.
- Safî, Fahreddîn Ali b. Hüseyin. 2008. Reşehâtu 'ayni'l-hayât. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Sağânî, Ebu'l-Fezâil Radyüddîn Hasen b. Muhammed b. Hasen. 1405. el-Mevzû'ât. Dımeşk: Dâru'l-Me'mûn.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. 1985. el-Mekâsıdu'l-hasene. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Sehmî, Ebu'l-Kâsım Hamza b Yusuf b. İbrâhîm el-Cürcânî. 1987. Târîhu Cürcân. Beyrut: Alemu'l-Kütüb.
- Selahuddîn, Muhammed Şakir b Ahmed. 1973. Fevâtu'l-vefeyât. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. t.y. el-Kâfi Şerhu'l-Bezdevî. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâluddîn. 2005. Cem'u'l-cevâmi'. Kahire: el-Ezherü's-Şerîf.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr Celâluddîn. 1997. Tuhfetü'l-ebrâr b. nüketi'l-ezkâr li'n-Nevevî. Medine: Dâru't-Turâs.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. 1411. Mecmû'atu âsâri's-Sülemî. Tahrân: Merkezu'n-Neşri'l-Câmî.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. t.y. Vasiyyetü's-Şeyh es-Sülemî. Tantâ: Mektebetü's-Sahâbe.
- Şahinoğlu, M. Nazif. 1989. "Alâüddeve-i Simnânî". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 2:345-47.

- Şîrâzî, Ebu'n-Necîb Abdurrahman b. Nasr b. Abdullah. t.y. el-Menhecu'l-meslûk fi siyâseti'l-mulûk. Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. t.y. el-Mu'cemu'l-evsat. Kahire: Dâru'l-Harameyn.
- Tâlibî, Abdülhayy b. Fahrüddîn b. Abul'alâ. 1420. el-'Îlâm bimen fi târihi'l-Hind. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Taşköprüzâde, Ebu'l-Hayr Ahmed b. Mustafa. t.y. eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Osmâniyye. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Yezîd. t.y. Sünen. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî: t.y.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh. 1423. Tefsîru't-Tüsterî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed. t.y. Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs. Kâhire: Dâru'l-Hidâye.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. 1993. Târîhu'l-İslâm ve vefiyyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. 1963. Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. 2006. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ. Kahire: Dâru'l-Hadîs.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. t.y. el-Muğnî fi'd-duafâ.

PÎR-İ TÜRKİSTAN'IN HOCASI YUSUF EL-HEMADÂNÎ: ORTA ASYA'DAKİ TASAVVUFÎ DÖNÜŞÜMÜN MİMARİ

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp İNCE¹

Öz

Ahmed Yesevî (öl. 562/1166)'nin hocası olarak bilinen Yusuf el-Hemadânî (öl. 535/1140) İslam dünyasında önemli bir tasavvufî figürdür. Orta Asya'da etkili olan Hemadânî, özellikle Türkmenistan bölgesinde yaşamış ve öğretileriyle geniş bir takipçi kitlesi edinmiştir. Tasavvufun tahakkuk (metafizik) boyutundan ziyade tahalluk (ahlak) boyutuna odaklanan Hemadânî, öğretileriyle insanların manevi yolculuklarında rehberlik etmiştir. Onun tasavvufî etkisi ve önemi, dönemindeki tasavvuf geleneğine ve İslam düşüncesine yaptığı katkılarla ilgilidir. Hemadânî'nin öğretileri sadece tasavvufî boyutta değil, aynı zamanda sosyal adalet ve toplumsal sorumlulukla da ilgilidir. Ahilik geleneği gibi sosyal dayanışma ve adaleti önemseyen yapıların oluşumuna katkıda bulunmuştur. Bu nedenle Hemadânî genelde Orta Asya özelde Türkmenistan bölgesi için büyük bir öneme sahiptir. Dolayısıyla bu çalışma Hemadânî'nin Orta Asya'daki tasavvufî etkilerini yüzeysel anlamda ele almayı hedeflemiştir. Çalışmada, Hemadânî'nin Türkmenistan üzerindeki tasavvufî etkileri tümevarım metodunu kullanılarak incelenmiştir. Daha sonrasında, Hemadânî'nin Orta Asya'daki etkileri üzerinde yorumlar yapılmıştır. Netice olarak ise Hemadânî'nin öğretileri ve etkisiyle Türkmenistan'da Hâcegân, Nakşibendiyye ve Yesevilik gibi tarikatların kurulduğu, böylelikle tasavvufî düşüncelerin Orta Asya'nın tamamına yayıldığı görülmüştür.

Anahtar Kavramlar: *Tasavvuf, Orta Asya, Türkmenistan, Hâcegân, Yusuf el-Hemadânî, Abdülhâlik-ı Gucdiivânî, Ahmed Yesevî.*

Pîr-i Turkistan's Teacher Yusuf el-Hemadânî: Architect Of Sufi Transformation In Central Asia

Yusuf al-Hemadânî (d. 535/1140), known as the teacher of Ahmed Yesevî (d. 562/1166), is an important Sufi figure in the Islamic world. Hemadani, who was influential in Central Asia, lived especially in the Turkmenistan region and gained a wide follower base with his teachings. Hamadani, who focused on the tahalluk (moral) dimension of Sufism rather than the tahakkuk (metaphysics) dimension, guided people in their spiritual journeys with his teachings. His Sufi influence and importance is related to his contributions to the Sufi tradition and Islamic thought of his time. Hamadani's teachings are not only about Sufism but also about social justice and social responsibility. He contributed to the formation of structures that care about social solidarity and justice, such as the Ahi tradition. For this reason, Hamadani has great importance for Central Asia in general and Turkmenistan region in particular. Therefore, this study aims to examine Hemadani's Sufi influences in Central Asia in a superficial sense. In the study, Hemadânî's Sufi influences on Turkmenistan were examined using the inductive method. Later, comments were made on Hamadani's influence in Central Asia. As a result, it has been seen that, with the teachings and influence of Hemadani, sects such as Hâcegan, Nakşibendiyye and Yesevilik were established in Turkmenistan, and thus Sufi thoughts spread throughout Central Asia.

Keywords: *Sufism, Central Asia, Turkmenistan, Hâcegân, Yusuf el-Hemadânî, Abdülhâlik-ı Gucdiivânî, Ahmed Yesevî.*

¹ Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı

Giriş

Hemedânî, Orta Asya tasavvufunun önemli bir figürü olarak, Hoca Ahmed Yesevî'nin yetişmesinde büyük bir rol oynamıştır. Menâkıb kitaplarında zikredildiği üzere Hoca Ahmed Yesevî'nin, Arslan Baba'nın işaretleriyle Buhara'ya giderek Hemedânî'nin yanına intisap ettiği ve ondan manevi eğitim aldığı rivayet edilir. Hemadânî'nin ölümünden sonra bir süre Buhara'da kalarak insanları davete devam ettiği ve daha sonra manevi bir işaret üzerine Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'nin yanına döndüğü belirtilir. Böylece Hoca Ahmed Yesevî'nin tasavvufî eğitimi ve manevi yolculuğu, Hemedânî'nin rehberliği altında başlamış ve onun öğretileriyle şekillenmiştir.

Hemadânî, Orta Asya ve Anadolu'da tasavvuf düşüncesinin oluşmasında ve gelişmesinde kilit bir rol oynamıştır. Orta Asya coğrafyasında, özellikle de Türkmenistan bölgesinde, tasavvufî düşüncenin köklerini atan ve bu alanda önemli katkılarda bulunan bir şahsiyettir. Hoca Ahmed Yesevî gibi birçok mutasavvıfı yetiştirmiş olan Hemadânî, Horasanlı sûfî geleneğinin önde gelen temsilcilerinden biri olarak kabul edilir. Ancak, adı genellikle fazla duyulmamıştır ve tasavvuf literatüründe bilinirliği geri planda kalmıştır. Yine de onun öğretileri ve etkisi, bölgedeki tasavvuf düşüncesinin şekillenmesinde ve yayılmasında belirleyici olmuştur. Hemadânî'nin öğretileri ve manevi mirası, özellikle Hoca Ahmed Yesevî gibi büyük mutasavvıfların etkisiyle Orta Asya'da tasavvuf geleneğinin zenginleşmesine ve yayılmasına katkı sağlamıştır. Dolayısıyla Hemadânî'nin tasavvuf tarihindeki yeri ve önemi, daha fazla tanınmayı ve üzerinde derinlemesine araştırmalar yapılmasını göstermektedir.

Hemadânî'nin yaşamı ve öğretileri, Orta Asya'daki tasavvuf düşüncesinin evrimi ve yayılmasında önemli bir role sahiptir. Ayrıca Hemadânî'nin hayatı, tasavvuf geleneğinin oluşum sürecini anlamamıza yardımcı olur. Zira onun deneyimleri ve öğretileri, bu coğrafyada tasavvufun nasıl şekillendiğini ve yayıldığını göstermektedir. Özellikle, Hemadânî'nin tasavvufî anlamdaki yolculukları ve Allah'a olan derin bağlılığı, tasavvufî düşüncenin temelini oluşturan unsurlar arasındadır.

Hemadânî'nin öğretileri genellikle tasavvufî gelişim ve içsel aydınlanma üzerine odaklanmıştır. Bu öğretiler, insanların ruhsal yolculuklarında rehberlik etmek ve manevi derinliği keşfetmelerine yardımcı olmak için tasarlanmıştır. Ayrıca, Hemadânî'nin öğretileri, Allah'a yönelik samimi bir bağlılık ve içsel dinginlik arayışında olanlar için önemli bir kaynaktır. Bununla birlikte, Hemadânî'nin öğretileri sosyal adalet ve toplumsal sorumlulukla da ilgilidir. Onun perspektifi, toplumda adaletin sağlanması ve insanların birbirlerine karşı sorumluluklarını yerine getirmesi gerektiğini vurgular. Hemadânî'nin öğretileri, sosyal yardımlaşma ve dayanışma gibi konuları da içerir, bu da toplumsal uyumun ve refahın artmasına katkıda bulunur. Sonuç olarak Hemadânî'nin hayatı ve öğretileri, Orta Asya'da tasavvuf düşüncesinin gelişimine ve yayılmasına önemli bir katkı yapmıştır. Onun manevi öğretileri ve sosyal perspektifi, bu coğrafyada yaşayan insanların hem içsel hem de toplumsal yönden gelişimine katkıda bulunmuştur.

Hemadânî'nin yaşamı ve öğretileriyle ilgili daha fazla bilgi edinmek, Orta Asya'da gelişen tasavvuf geleneğinin köklerini anlamamızı sağlar ve bu bölgenin manevi mirasını daha iyi değerlendirmemize olanak tanır. Onun öğretileri, tasavvuf düşüncesinin derinliklerine inerek ruhsal ve manevi gelişimimizi destekleyebilir ve bizlere içsel bir aydınlanma sağlayabilir. Ayrıca, Hemadânî'nin katkıları tasavvufun toplumsal ve kültürel boyutlarını da keşfetmemize yardımcı olabilir ve böylece onun önemli rolünü daha geniş bir kitleye tanıtabiliriz. Dolayısıyla bu şekilde Hemadânî'nin mirası ve öğretileri sadece tasavvuf dünyasını değil, aynı zamanda insanlığın ortak manevi değerlerini de zenginleştirebiliriz.

1. Yusuf el-Hemadânî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği, Tasavvuf Anlayışı

Hemadânî'nin hayatı hakkında genellikle klasik, modern ve biyografi kaynaklarında bilgiler bulunmaktadır fakat bazı konularda, özellikle ismi, doğum yeri ve tarihi, vefatı, türbesi ve bazı önemli

tarihlerde farklılıklar görülmektedir.² Bu farklılıkların nedeni, zamanın geçmesiyle birlikte bilgilerin değişebilmesi, farklı kaynaklardan alınan bilgilerin çeşitliliği ve hatta efsanelerin veya mitlerin doğuşu olabilir. Bunun yanı sıra genellikle o dönemdeki kaynakların sınırlı olmasından, bilgilerin nesilden nesile aktarılmasından kaynaklanabilir. Bazı önemli tarihler ve mekanlar hakkında da değişen bilgiler bulunabilir zira o dönemdeki kayıt tutma ve belgeleme yöntemleri günümüz standartlarına uygun değildi. Dolayısıyla Hemedânî'nin hayatıyla ilgili kesin bilgilere ulaşmak bazen zor olabilir. Araştırmacılar genellikle birçok farklı kaynağı incelerler ve bilgileri eleştirel bir şekilde değerlendirirler. Bu, tarihsel bir figürün hayatıyla ilgili bilgi edinme sürecinin doğasıdır ve mutlaka kesin sonuçlara ulaşılması gerekmez.

Hemadânî, genel olarak kaynaklarda İmam Ebu Ya'kub Yusuf İbn Eyyub ibn Hüseyin ibn Vehre Büzenecirdi Hemedânî olarak adlandırılır. Hemedânî, doğduğu köy olan Büzenecird'de ilk eğitimini almıştır ve on sekiz yaşına kadar orada yaşamıştır. Ardından, yaklaşık on sekiz veya on dokuz yaşında, o dönemin İslam kültürünün merkezi olan Bağdat'a ilim tahsili için gitmiştir. Bağdat'ta, meşhur Şafîî fakih ve Bağdat Nizamiye Medresesi'nin müderrisi olan Ebû İshâk Şîrâzî'nin öğrencisi olmuştur. Bu süreçte fıkıh, hadis ve kelim gibi ilim dallarında eğitim almıştır. (Zehebî, 1983, c. 20 s. 67).

Hemedânî, İsfahan'dan Semerkant'a kadar birçok yerde ilim tahsil etti. Zekâsı ve yeteneğiyle akranlarını geride bırakarak, hocasının en önde gelen ve en seçkin öğrencilerinden biri haline geldi. Gençlik ve eğitim yılları boyunca, Bağdat ilim açısından çeşitli düşüncelerin etkili olduğu bir merkezdi. Farklı mezheplerin fakihleri arasında, özellikle Şafîîler ve Hanbelîler arasında tartışmalar ve münazaralar sürüyordu. Hemedânî'nin hocası ve koruyucusu olan Ebû İshâk Şîrâzî, Bağdat'ın en büyük medresesi olan Nizamiye'nin reisi ve tanınmış bir Şafîî fakihiydi, bu nedenle söz konusu tartışmalarda önemli bir rol oynuyordu. Dolayısıyla, Hemedânî de bu tartışmalardan ister istemez uzak kalamamıştır. (Tosun, 2002, ss. 38-39). Hemedânî bu tartışmalara istemsiz olarak dâhil olsa da mümkün mertebeye tartışma ortamlarından uzak durmuştur.

Hemedânî'nin Bağdat'ta ne kadar süre kaldığına dair kesin bir bilgi olmamakla birlikte, bu dönemde birçok hocadan ders aldığı belirtilmektedir. Bu hocalar arasında en önemli olanı şüphesiz Ebû İshâk Şîrâzî'dir. Çünkü Ebû İshâk Şîrâzî, Hemedânî'nin tasavvufa yönelmesinde önemli bir etkisi olmuştur. Ebû İshâk Şîrâzî'nin ilmi kişiliğine ve itikadına bakıldığında ilginç bir şekilde doğduğu yer olan Batı İran'ın büyük bir kısmının Şafîî mezhebine mensup olmasına rağmen kendisinin Hanefî mezhebini tercih ettiği görülür. (Sem'ânî, 1988, c. 1, ss. 25-30; Hemadânî, 2016, s. 15).

Hemedânî, Bağdat'ta ikamet ettiği süre boyunca sadece tefsir, hadis, fıkıh, kelim ve hadis ilimleriyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda tasavvuf dersleri de almıştır. Onun asıl müşşidi olarak kabul edilen Ebû Ali Fârmedî (öl. 477/1084) ilim ve fazilette yüksek derecelere ulaşmış, birçok talebe yetiştirmiş önemli bir mutasavvıftır. İlim meclisinde ve sohbetlerinde, Hemedânî gibi büyük alimlerin yanı sıra İmâm-ı Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi tanınmış isimler de ondan ilim ve maneviyat yolunda feyiz almışlardır. Bu bilgiler, Hemedânî'nin hem ilmi hem de tasavvufî gelişimi için önemli bir dönemi olan Bağdat'taki yaşamına ışık tutmaktadır.

² Yusuf el-Hemadânî'nin hayatı hakkında başta bakılması gereken eserler: Abdülkerim b. Muhammed Sem'ânî, *el-Ensab*, thk. Abdullah b. Ömer el-Bârûdî (Beyrut, Dâru'l-Cinân,1988); Abdülhâlik-ı Gucdüvânî, *Risale Şeyh eş-Şuyuh Hâce Yusuf Hemedani*, (Özbekistan: Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi, 2323), 1; Abdülhâlik-ı Gucdüvânî, *Menakub-ı Hâce Yusuf Hemedani*, (Özbekistan: Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi, 3001), 14b-25b; Yusuf el-Hemadânî hakkında modern dönemde yapılan şu çalışmalar kayda değerdir bkz. Ayşenur Ünal, *Yûsuf Hemedânî Örneğiyle Türklerin İslamlaşmasında Süfîlerin Rolü* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1-60; Fatkhiddin Mansurov - Faudzinaim Hj Badaruddin, "Hâce Yusuf Hemedani: İki Büyük Sufi Tarikatının İlham Kaynağı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26 (Aralık 2011), 159-173; Dilaver Gürer, "Hâce Yûsuf Hemedânî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 23/46 (Nisan 2021), 1-41.

Tasavvuf öğretisinde bir müridin çeşitli mürşitlerden ders alması veya sohbetlerine katılması oldukça yaygın bir uygulamadır. Bu nedenle, Hemedânî'nin de dönemin birçok alimi ve mürşidinin ders ve sohbetlerine katılmış olması oldukça doğaldır. Ancak, onun asıl tasavvufi rehberi ve ilimde öncüsü Ebû Ali Fârmedî'dir. Nitekim nakşi ve yesevi silsilelerinde de Fârmedî'den sonra Yusuf el-Hemedani ismi zikredilir. Aynı zamanda Hemedani'nin özellikle "Rütbetü'l Hayat" eserinde konuları Kur'an ve Sünnet ışığında yorumlaması ve ilmi delillerle desteklemesi, kendisinde Ebû Ali Fârmedî'nin etkisinin belirgin olduğunu gösterir. Zira Fârmedî, tarikata şeriat ilimlerini köprüleyen ve tarikatın şeratsız olamayacağını savunan Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) öğrencisi ve damadıdır. Aynı üslubu, Ebû Ali Fârmedî'nin diğer önemli öğrencisi İmam Gazzâlî'de de görebiliriz. (Sâfi, 1977, c.1, s. 14; Ünal, 2019, ss. 24-25; Mansurov – Hj. Badaruddin, 2011, s. 170).

Kaynaklarda Hemedânî'nin tasavvufi yolculuğunda Ebû Ali Fârmedî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) Hasan Simmani (öl. ?) gibi üç farklı şeyhten ilham aldığı belirtilmektedir. Gucdüvânî'ye nisbet edilen "Makamat-ı Yûsuf Hemedânî" de Hemedânî'nin asıl mürşidi olarak Ebû Ali Fârmedî zikredilmiştir. Nakşibendi geleneğine ait daha sonraki eserlerde de aynı bilgi tekrarlanmıştır. Bu kaynaklar, Hemedânî'nin tasavvufi yolculuğunun kilit figürlerinden birinin Ebû Ali Fârmedî olduğunu ve Nakşibendi geleneği içindeki önemini vurgulamaktadır. (Tosun, 2002, ss. 12-13).

Yûsuf el-Hemedânî, tasavvuf eğitimini tamamladıktan sonra Merv'de (Türkmenistan) bir tekke kurarak halkı irşad etmiştir. Ancak, Hemedânî tekkeye bağlı kalmamış halkı irşad etmek için birçok şehre seyahat etmiştir. Yaklaşık 65 yaşında, hicri 506 yılında büyük bir vaiz ve sûfi olarak tekrar Bağdat'a dönmüştür. Daha önce eğitim aldığı Nizamiye Medresesi'nde vaaz meclisi düzenleyerek halkın ilgisini çekmiştir. (Tosun, 2002, s. 40).

Yûsuf el-Hemedânî, büyük ilgi gören bir mutasavvıf olarak tanınır ve Merv'de, halk arasında "Horasan Kâbe'si" olarak bilinen tekke ve medresesini inşa ettirmiştir. Son zamanlarını da Merv'de geçirmeyi tercih eden Yûsuf Hemedânî, bu amaçla yola çıkmıştır. Ancak, Herat ile Horasan arasındaki Bamiyan kasabasında hicri 535 yılında vefat etmiştir. Naâşî ilk başta buraya defnedilmiş olsa da daha sonra öğrencilerinden İbnü'n Neccar tarafından Merv'e nakledilmiş ve onun adına bir türbe inşa edilmiştir. Bu türbe, günümüz Türkmenistan sınırları içinde kalan Merv şehrinde bulunmakta olup, Türkistan ve İslam dünyasında önemli bir ziyaretgâh olarak kabul edilmektedir. (Mansurov – Hj. Badaruddin, 2011, s. 162-163).

Kaynaklara göre Hemedânî, Kur'ân ve sünnete son derece saygılı olan ve tasavvufi düşünceleriyle tanınan bir şahsiyettir. Ayrıca sahv ve temkini esas alan bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Onun anlayışında, saflık ve ölçülü davranışlar ön plandadır; keramet (mucize) gibi olağanüstü gösterişlere ve tasavvufi seyr-ü sülûkte (yolculuk ve ibadette) aşırılıklara yer yoktur. Kendisine yöneltilen bir soruda, gelecekte gerçek velilerin kaybolabileceğini düşünerek, insanların selamete erişmeleri için ne yapmaları gerektiği sorulduğunda, Yûsuf el-Hemedânî, onların eserlerinden her gün sekiz sayfa okumalarını tavsiye etmiştir. Bu önerisi, Ferîdüddin Attâr'ın "Tezkiretü'l-evliyâ" adlı eserinin kaleme alınmasına ilham kaynağı olmuştur. Ayrıca, Selçuklu Hükümdarı Sultan Sencer'in, Bâtınîler gibi dini konularda farklı görüşleri olan gruplarla mücadele eden Yûsuf el-Hemedânî'nin tekkesine büyük bir miktar para göndermesi, o dönemde devletin Yûsuf el-Hemedânî gibi Sünni âlim ve mutasavvıfları desteklediğini gösterir. Bu, onun dini ve toplumsal etkisinin, devletin dikkatini çektiğini ve desteklediğini gösteren bir örnek olarak sunulmuştur. (Tosun, *DİA*, 2013, c. 14, s. 12).

Yûsuf el-Hemedânî'nin tasavvuf anlayışı ve hayatına dair rivayetler, onun Kur'an okumaya olan düşkünlüğünü, daima yamalı yün elbise giymesini, sabrını, merhametini, muhtaçlara yardım etme konusundaki cömertliğini vurgular. Kendisinin eline geçen her şeyi muhtaçlara dağıttığı ve karşılığında hiçbir beklenti içinde olmadığı belirtilir. Rivayetlere göre arada bir yüzünü Hemedân'a çevirir ve derin bir ağlama içinde olurmuş. Ayrıca, Selmân-ı Fârisî'nin asasının onda olduğu ve sarığını ondan aldığına dair rivayetler de bulunmaktadır. (Bice, 2011, s. 88).

Yûsuf el-Hemedânî, ihtiyaçlarını çizme imalatı ve çiftçilik gibi hummalı çalışmalarla karşılamış, böylece kimseye yük olmamış ve dilenmemiştir. Mütevazı bir yaşam sürmüş ve hayatını insanlara rehberlik etmeye adanmıştır. İrşad faaliyetlerinde bulunmak için sık sık seyahat etmiş ve her zaman insanların arasında olmuştur. Bu tutumuyla, daha sonraki dönemlerde Nakşibendiyye tarikatının temel prensiplerinden biri olan "Dil be Yar dest be kar (Gönül yarda el karda)" düşüncesinin temellerini atmıştır. (Mansurov – Hj. Badaruddin, 2011, s. 167).

Yûsuf el-Hemedânî, bir gün müridi Abdülhalik Gucdüvânî'ye nasihat ederek ona şu sözlerle yol göstermiştir: "Oğlum, iki kapıyı kapat, iki kapıyı aç! Şeyhlik kapısını kapat, hizmet kapısını aç; halvet kapısını kapat, sohbet kapısını aç!" Bu öğüt, belki günümüzde normal karşılanabilir, ancak o dönemin tasavvuf anlayışı içinde bakıldığında, oldukça yenilikçi ve dönüştürücü bir yaklaşımı temsil etmektedir. Hemedânî, bu sözleriyle tasavvuf yolunda yeni bir dönemin kapılarını aralamış ve müridlerine daha aktif, toplumla iç içe bir manevi yaşamın önemini vurgulamıştır. (Mansurov – Hj. Badaruddin, 2011, s. 169).

2. Yusuf el-Hemadânî'nin Orta Asya'daki Tasavvufî Etkileri

Hemedânî'nin yetiştirdiği en önemli mutasavvıflar arasında Abdülhâlik Gucdüvânî ve Ahmed Yesevi bulunmaktadır. Bu iki büyük mutasavvıf, Orta Asya'nın hem İslamlaşmasında hem de tasavvuf kültürünün yayılmasında büyük katkılarda bulunmuşlardır. Onların etkisiyle Yesevîlik ve Hâcegân gibi iki önemli tarikat ortaya çıkmıştır. Bu tarikatlar, Yûsuf el-Hemedânî'nin Orta Asya'daki tasavvufî etkilerini yansıtarak, manevi ve kültürel dokunun şekillenmesinde büyük rol oynamışlardır. Abdülhâlik Gucdüvânî, Hâcegân tarikatının önemli isimlerinden biri olarak bilinirken, Ahmed Yesevi ise Yesevî tarikatının kurucusu olarak tanınır. Her iki tarikat da Yûsuf el-Hemedânî'nin öğretilerini ve tasavvuf anlayışını bölgeye yaymış ve İslam'ın derin manevi boyutlarını insanlara tanıtmışlardır.

Hemedânî, hem İslam coğrafyasının hem Orta Asya'nın en etkili tarikatlarından olan Yeseviyye'nin kurucusu Ahmed Yesevî'yi yetiştirmiştir. Hoca Ahmed Yesevî'nin din ve tasavvuf anlayışı üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. (Akdağ, 2018, 18). Bu etkilenme, Ahmed Yesevî'nin tasavvuf yolundaki düşünceleri ve pratiğinde belirgin bir şekilde görülmektedir. Bu durum aynı zamanda Hemedânî'nin özellikle Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde büyük bir etkiye sahip olmasına vesile olmuştur. Diğer bir ifadeyle Hemedânî'nin tasavvufî öğretileri, Hoca Ahmed Yesevî'nin eliyle Orta Asya'nın tamamını etkilemiştir. Hoca Ahmed Yesevî, tasavvuf anlayışında temel olarak sadelik, samimiyet ve Allah'a derin bir bağlılık gibi prensipleri benimsemiştir. Bu prensipler, Hemedânî'nin öğretilerinde de merkezi bir yer tutmaktadır. Ayrıca Yesevî'nin, Hemedânî'den almış olduğu dinî ve tasavvufî öğretilerinde sosyal adalet, hoşgörü ve toplumsal dayanışma gibi unsurlar da önemli bir yer tutar. Bu öğretiler, halkın kolayca anlayabileceği ve uygulayabileceği şekilde sunulmuştur ki bu da Yesevî'nin halk arasında geniş bir kabul görmesini sağlamıştır.

Hâce Yusuf Hemedânî, Orta Asya tasavvufunun önemli öncülerinden biri olup, Hoca Ahmed Yesevî'nin yetişmesinde büyük bir rol oynamıştır. Menâkıb kitapları, Hoca Ahmed Yesevî'nin Arslan Baba'nın işaretleriyle bir süre Buhâra'ya giderek oranın en tanınmış mürşidi olan Şeyh Yusuf Hemedânî'ye intisap ettiğini belirtir. Yusuf Hemedânî'nin ölümünden sonra, Ahmed Yesevî bir süre Buhâra'da kalarak halkı irşad ile meşgul olmuş, daha sonra tüm ashabını Hoca Abdülhâlik-ı Gucdüvânî'ye emanet ederek manevi bir işaret üzerine Yesî'ye dönmüştür. Bu olaylar, kaynaklar tarafından müttefiken aktarılmaktadır. (Tosun, 2002, s. 50).

Yusuf el-Hemedânî'nin etkisi Hoca Ahmed Yesevî'nin eserlerinde ve uygulamalarında açıkça görülür. Zira Yesevî, tasavvufun temel öğretilerini halk diliyle ifade etmiş ve bu yolla geniş kitlelere ulaşmayı başarmıştır. Bu bağlamda, Hoca Ahmed Yesevî'nin din ve tasavvuf anlayışı, üstadı Yusuf el-Hemedânî'nin etkisiyle şekillenen ve gelişen bir düşünce yapısına dayandığı ifade edilebilir. Dolayısıyla bu anlayış zamanla Yesevîlik tarikatının temellerini oluşturmuş ve bu tarikat, Orta Asya ve Anadolu'da geniş bir etki alanına sahip olmuştur. (Gürer, 2021, s. 169).

Ahmed Yesevi'nin tasavvuf anlayışı, Kur'an-ı Kerîm ve sünnet temellerine dayanmaktadır. Hocası Yusuf el-Hemedânî gibi, şeriatı tarikatın önüne koymuş ve şeriatsız tarikatın olamayacağını savunmuştur. Şeriat konusunda son derece hassas olan Yesevi, bir vakit namaz kılmayanın domuzdan farkı olmayacağını söyleyecek kadar bu konuda katı bir tavır sergilemiştir. (Türer, 1993, ss. 18-19). Bu yaklaşımı, tasavvufun manevi boyutunu yaşarken aynı zamanda İslam'ın temel ibadet ve kurallarına sıkı sıkıya bağlı kalmanın önemini vurgulamaktadır.

Ahmed Yesevi, "Pîr-i Türkistân," "Hâce-i Türkistân," "Hazret-i Sultân," "Sultanu'l-Evliyâ" ve "Evliyâlar Serveri" gibi unvanlarla anılan büyük bir mutasavvıftır. Tasavvufî manzumelerden oluşan ve Türk-İslâm dünyası açısından büyük bir öneme sahip olan eseri "Divan-ı Hikmet," Yesevi'nin ve Yesevîliğin en bilinen eseridir. "Divan-ı Hikmet," Türk İslâm edebiyatının "Kutadgu Bilig"ten sonra en eski yazılı örneği olarak kabul edilmektedir. Bu eser, eski halk edebiyatından birçok unsur alıp İslâm ruhuyla harmanlayarak daha anlaşılır bir şekilde, eski milli şekiller ve vezinler kullanılarak yazılmıştır. Bu özellikleriyle tasavvufî Türk edebiyatının en değerli eseri konumuna yükselmiştir. Ayrıca "Divan-ı Hikmet" Özbekler, Kırgızlar, Kazaklar ve diğer Türk toplulukları arasında dini bir kitap gibi görülmüş ve büyük saygı görmüştür. Böylece Orta Asya'nın tamamına Divan-ı Hikmet aracılığıyla hem Yusuf el-Hemadânî'nin hem de Ahmed Yesevî'nin tasavvufî ruhu üflenmiştir. (Köprülü, 2016, ss.192-194).

İkinci olarak Yusuf el-Hemadânî'nin Orta Asya'daki tasavvufî etkilerini anlamamız açısından Abdülhâlik Gucdüvânî ve onun öncülüğünü yaptığı Hâcegân tarikatı, önemli bir yer edinmektedir. Gucdüvânî, el-Hemadânî'nin öğrencisi olarak onun öğretilerini benimsemiş ve bu öğretileri kendi tarikatı aracılığıyla yaymıştır. Hâcegân tarikatı, Orta Asya'da tasavvufun ve İslami düşüncenin yayılmasında büyük rol oynamış, el-Hemadânî'nin manevi mirasını devam ettirmiştir. Bu tarikatın ortaya koyduğu prensipler ve uygulamalar, el-Hemadânî'nin tasavvuf anlayışının bölgedeki etkilerini somutlaştıran önemli bir örnektir.

Hâcegân tarikatının aynı zamanda Nakşibendîliğin manevi yapısını şekillendiren sekiz temel prensibi Abdülhâlik Gucdüvânî tarafından belirlenmiştir. "Kelimât-ı kudsîyye" olarak bilinen bu prensipler şunlardır:

1. Hûş der-dem: Derviş, her nefeste gafletten kaçınmalı ve Allah'ı unutmamalıdır.
2. Nazar ber-kadem: Yürürken dikkati dağılmaması için gözlerini ayağına dikmelidir.
3. Sefer der-vatan: Gereksiz seyahatlerden kaçınarak iç dünyasında manevi yolculuğa odaklanmalıdır.
4. Halvet der-encümen: Zahirde halk içinde bulunurken, batında Allah ile beraber olmalıdır.
5. Yâdkerd: Dil veya kalp ile sürekli Allah'ı zikretmelidir.
6. Bâzgeşt: Zikir sırasında kelime-i tevhidin ardından "İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî" (Allah'ım, maksadım sensin ve gayem senin rızanı kazanmaktır) cümlesini tekrarlamalıdır.
7. Niğâhdâşt: Kelime-i tevhidi söylerken aklını boş ve yersiz düşüncelerden arındırmalıdır.
8. Yâddâşt: Her zaman Allah'ın farkında olmalıdır. İlk yedi prensibin amacı, bu sonuncusunu gerçekleştirmektir.
- 9-Vukûf-i zamânî: Her daim kendini yoklamak ve zamanı iyi değerlendirmek.
- 10-Vukûf-i adedî: Zikir sayısına dikkat ve riâyet etmek.
- 11-Vukûf-i kalbî: Kalbin dâimâ zikir-i ilâhî ile meşgûl olması ve zikirde kalbe yönelmek. (Yılmaz, 2010, ss.257-261).

Abdülhâlik Gucdüvânî'nin özellikle bu üç esası, tasavvuf pratiğinde disiplin, içsel farkındalık ve manevi derinliğin önemini vurgulamaktadır. Vukûf-i zamânî, bireyin her an kendini gözden geçirmesi ve zamanını verimli kullanması gerektiğini hatırlatırken; Vukûf-i adedî, manevi pratiklerdeki düzenliliğin ve disiplinin önemini ortaya koyar. Vukûf-i kalbî ise zikrin yalnızca sözde kalmayıp, kalbin derinliklerinde hissedilmesi gerektiğini vurgular. Bu üç esas, tasavvuf yolcusunun manevi yolculuğunda

istikrar ve derinlik kazanmasına yardımcı olur ve manevi gelişimini destekler. Bu perspektiften, Gucdüvânî'nin öğretileri, tasavvuf pratiğinde önemli bir rehberlik ve metodoloji sunar.

Hâce Ubeydullah Ahrâr (öl. 895/1490) gibi bazı Orta Asya Nakşibendî şeyhleri "Hâce" lakabını kullanmaya devam etmişlerse de Hâcegân tarikatı Nakşibendîlik'ten ayrı bir tarikat olarak uzun süre varlığını sürdürememiştir. Emîr Külâl'in (öl. 772/1370), Bahâeddin Nakşibend dışındaki diğer halifeleriyle ancak iki üç nesil devam edebilmiş, daha sonra Nakşibendîliğin içinde erimiştir. (Algar, *DİA*, 1996, c. 14, s. 431). Ancak hem Yusuf el-Hemadânî'nin hem de Abdülhâlik Gucdüvânî'nin tasavvuf anlayışı Nakşibendîlik üzerinden Orta Asya başta olmak üzere dünyanın dört bir yanına yayılmıştır. Ayrıca Hâcegân tarikatı, Nakşibendîlik tarikatının temel öğretilerine dahil olarak İslam dünyasında derin ve kalıcı izler bırakmıştır.

Sonuç

Sonuç olarak yapılan araştırmalara bakıldığında Yusuf el-Hemadânî'nin tasavvufa ilk olarak yönelmesinde Ebû İshâk Şîrâzî (öl. 476/1083)'nin önemli bir etkisi olduğu görülmektedir. Fakat Hemadânî'nin tasavvufi anlamda derinleşmesini ve kemale erişmesini sağlayan kişinin de Ebû Ali Fârmedî (öl. 477/1084) olduğu anlaşılmaktadır. Ebû İshâk Şîrâzî'nin öğretileri, Hemadânî'nin ilgisini başlangıçta çekmiş olabilir fakat mürid-mürîd ilişkisi içinde Ebû Ali Fârmedî'nin rehberliği, Hemadânî'nin tasavvuf eğitimini tamamlamasında ve manevi gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Bu nedenle, Ebû İshâk Şîrâzî'nin etkisi erken dönemde belirginken, Ebû Ali Fârmedî'nin rehberliği Hemadânî'nin kemale erişmesinde belirleyici olmuştur. Bu durum, Hemadânî'nin tasavvufi değişim ve dönüşümünü anlama açısından önemli bir ayrıntıdır.

Hâce Yusuf el-Hemadânî, Türkistan coğrafyasında İslam'ın ve tasavvufun önemli bir sesi olmuştur. Hemadânî'nin öğretileri ve etkisi, Orta Asya'nın manevi ve kültürel dokusuna derinlemesine nüfuz etmiş ve bu bölgedeki İslamî ve tasavvufi mirasın gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Onun öğretileri ve manevi liderliği sayesinde, Türkistan bölgesinde birçok insan İslam'ın özündeki değerleri anlamış ve yaşamıştır. Hemadânî'nin etkisi, günümüzde dahi Türkistan'da İslamî ve tasavvufi mirasın canlılığını ve zenginliğini hissetmemize yardımcı olmaktadır.

Hâce Yusuf Hemedânî, özellikle Orta Asya'da Sünnî tasavvuf geleneğinin şekillenmesinde ve büyük müritlerin yetişmesinde önemli rol oynamıştır. O, zahidane tasavvufun yaygın olduğu dönemlerde, insanlardan ayrılmadan, herkese eşit şekilde dini öğretip güzel ahlakla nasihatte bulunarak birçok gayr-ı müslimin ve putperestin İslam'la tanışmasını sağlamıştır. Bağdat'ın ünlü Nizamiye Medresesi'nde eğitim görmüş olan Hemedânî, ortaya koymuş olduğu tasavvufi ilkeleriyle Orta Asya ve Anadolu'da İslam'ın yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Aynı zamanda Orta Asya'da genelde İslam'ın özelde tasavvufun yayılmasına vesile olan Yesevîlik, Hâcegan ve Nakşibendîlik gibi önemli tarikatların liderlerini yetiştirmiş ve bu tarikatların silsilesinde yer almıştır.

Hemedânî'nin öğretileri ve etkisi, sadece birkaç küçük risale dışında fazla eser bırakmamış olmasına rağmen, irşat faaliyeti boyunca insanlara hizmet etmeyi ve halkın içinde olmayı tavsiye etmiştir. Bu anlayış, Gucdüvânî ve Bahaüddin Nakşibend gibi sonraki dönemlerdeki sufi liderler tarafından geliştirilmiş ve Nakşibendî geleneğinin temel düsturu haline gelmiştir.

Kaynaklar

- Akdağ, E. (2018). *Yusuf el-Hemadânî'nin Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları.
- Algar, H. (1996). "Hâcegân". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. TDV Yayınları.
- Bice, H. (2011). *Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi*. İnsan Yayınları.
- es-Sâfi, F. (1997). *Reşahat Ayn el-Hayat*. thk. Ali Asgar Muîniyân. yy.
- Guçdüvânî, A. *Menakıb-ı Hâce Yusuf Hemedani*. Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi, 3001, 14b-25b.

- Gucdûvânî, A. *Risale Şeyh eş-Şuyuh Hâce Yusuf Hemedani*. Özbekistan: Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi, 2323.
- Gürer, D. (2021) Hâce Yûsuf Hemedânî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 23(46), 1-41.
- Hemedânî, H. (2016). Yûsuf, *Rûtbetü'l-Hayat Nedir*. çev. Necdet Tosun. İnsan Yayınları.
- Köprülü, F. (2016). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Alfa Yayınları.
- Mansurov, F. - Badaruddin, F. (2011). Hâce Yusuf Hemedani: İki Büyük Sufi Tarikatının İlham Kaynağı. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (26), 159-173.
- Sem'ânî, A. (1988). *el-Ensâb*. thk. Abdullah b. Ömer el-Bârûdî. Dâru'l-Cinân.
- Tosun, N. (2013). "Yusuf el-Hemadânî". Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. TDV Yayınları.
- Tosun, N. (2002). *Bahaeddin Nakşibend*. İnsan Yayınları.
- Türer, O (1993). Hoca Ahmed-i Yesevî'nin Türk-İslam Tarihindeki Yeri ve Tasavvufi Şahsiyeti. Erzurum Üniversitesi Yayınları.
- Ünal, A. (2019). *Yûsuf Hemedânî Örneğiyle Türklerin İslâmlaşmasında Sûfîlerin Rolü*. Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Yılmaz, H. (2010). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ensar Neşriyat.
- Zehebî, M. (1983). Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut-Hüseyin Esat. Müessesetü'r-Risâle.

