

Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda

I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu
28-30 Mayıs 2010

Editör
Selçuk Coşkun



BAKÜTAM

Bayburt Kültürü ve Tarihi Uygulama ve
Araştırma Merkezi

© 2014 Bayburt Üniversitesi Rektörlüğü

*Bu eserin tüm yayın hakları, Bayburt Üniversitesi Rektörlüğüne aittir.
Yayıncının yazılı izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve
elektronik ortama taşınamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.*

*Bu kitapta yer alan tüm yazıların dil, bilim ve hukuk açısından sorumluluğu
yazarlarına aittir.*

ESER ADI : Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda
I.Ekmelüddîn Babertî Sempozyumu

BAYBURT ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI NO : 5

ISBN NO : 978-605-61893-5-7

Tasarım : Muhammet S.KARACA

Baskı : Zafer Ofset
Yenikapı Caddesi No.1
25100 Yakutiye / ERZURUM
0442 234 22 85

EKMELÜDDÎN BÂBERTÎ İSLÂM DÜŞÜNÇESİ OLARAK FİKHİN YENİDEN YAPILANDIRILMASI

Bedri Gencer

Bizzat İslâm Düşüncesi Olarak Fıkıh

Ekmelüddîn Bâbertî, İslâm düşünce tarihinin İmâm-ı Gazâlî ve İbni Teymiye gibi kilit şahsiyetlerinden biri olmasına rağmen maalesef bugüne kadar ne ülkesi Türkiye’de, ne de dünyada değeri bilinmiştir. Ünlü âlim Kâsım b. Kutluboğa (1962: 66) ve *Husnül-Muhâzara fi Ahbâri Mısr ve’l-Kâhira* isimli eserinde Celâlüddîn-i Süyûtî, Bâbertî’yi aynı ifâdelerle “allâmetü’l-müteahhirîn ve hâtimetü’l-muhakkıkîn” (sonra gelenlerin allâmesi ve muhakkıkların sonuncusu) diye tanıtır. Bu, sembolik bir ta’zimin ötesinde onun İslâm düşünce tarihindeki kilit mevkiine işaret eden bir takdirin ifâdesidir. Bizim tespitimize göre onun bu önemi, Moğol istilâsı-sonrası İslâm tarihinde bizzat İslâm düşüncesi olarak fikhî yeniden yapılandırma teşebbüsünden kaynaklanmaktadır. Bunu ortaya koymak için onu İslâm düşünce tarihinde konumlandırmak, bunun için de öncelikle fıkıh=İslâm düşüncesi tâbirinin anlamını netleştirmek gerekir.

Dinlerin ideali, insanın çifte gerçekliği ontik ortaklık ile kültürel çeşitlilik uyarınca “itikatta vahdet içinde amelde kesret” formülüne dayalı bir kimlik sağlamaktır. Bir hadîs-i şerife dayanan “ed-Dînü vâhidün, ve’ş-şerâ’u muhtelifetün” (Din bir, şeriatlar muhtelifdir) (Ferrûh 1991: 209-10, 214-15) sözünde

¹ Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Başkanı.

doğrudan din kavramıyla ifâde edilen millet ile şeriat ayırımı, bu formülü yansıtır. Mutlak olarak kullanıldığında *din*, önce *millet*, sonra *şeriat* anlamına gelir. Seyyidü'l-Kevneyn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın, "Şeriat sözlerim, tarikat fiillerim, marifet sırlarım ve hakikat hâllerimdir" hadîsine göre şeriat, hadîs=nebevî sözler, fıkıh ta hadîs=nebevî sözlerin anlaşılması demektir. Buna göre "ilim/marifet (zan, düşünce)" ayrımını ifâde eden Platonik "episteme/doxa" kavram çiftine tekâbül eden "şeriat/fıkıh" ayrımına göre ilim (İslâm ilmi) hadîs, düşünce (İslâm düşüncesi) ise fıkıhtır. Fârâbî (259-339/872-950) ile İbni Sina (340-427/980-1037) arasında yaşayan Yahyâ b. 'Adî' (893-974), Ebû Süleymân-ı Sicistânî (-987), Ebû Hayyân-ı Tevhîdî (310-414/922-1023) ve İbni Miskeveyh (325-421/936-1030) gibi filozofların en orijinali sayılabilecek Ebu'l-Hasen-i Âmirî (-381/-992) (2013: XVI)'nin de ifâde ettiği gibi, Augustinegil "sapientia/scientia" ayrımında *scientia*, Platonik "episteme/doxa" ayrımında ise *episteme'*ye tekâbül etmesi, İslâm'da hadîsin doğrudan ilim anlamına gediğini gösterir.

Bizim dikkat çektiğimiz gibi, bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkıh ise, XX. yüzyılda İslâm dünyasını derinden etkileyen seküler ulus-devletleri döneminde aslî-küllî anlamını kaybederek üç seküler deyime parçalandı: *İslâm hukuku*, *İslâmî sosyal bilim* ve *İslâm düşüncesi* (Gencer 2012). Bu bakımdan İslâm düşüncesi tarihi, "bast/tayy, fark/cem" kavramlarıyla anlatılabilecek bir diyalektikte göre fıkıhın dönüşümü tarihidir. Bir disiplin olarak fıkıh, tabiatıyla fıkıh mezhepleri sayesinde gelişmiştir; bu bakımdan dört mezhep, fıkıh disiplini içinde farklı fıkıh paradigmasını temsil etmişlerdir. Ancak fıkıh paradigmasının formülasyon tarzı, bugün bile tam keşf edilebilmiş değildir. Bu konuda kanaatimce hadîs/fıkıh ile fıkıh/fıkıh ilişkisi, fıkıh paradigmasının iki temel belirleyicisi olarak alınabilir.

Platonik episteme/doxa ayrımına mütekâbil hadîs/fıkıh ilişkisi, fıkıh paradigmasının birinci temel belirleyicisi olarak alındığında hadîse daha yakın düşen Hanbelilik ile fıkıha daha yakın düşen Hanefilik, fıkıh paradigmasının iki ucu sayılabilir. İbni Teymiye örneğinde görüldüğü gibi Hanbelilik, hadîsi spekülâtif düşüncüyü dışlayıcı (*exclusive*), Hanefilik ise içerici (*inclusive*) olarak alır. Yani Hanbelilik, neredeyse fıkıhın reddedildiği tamamen hadîse=ilme dayalı, Hanefilik ise bilgi/düşünce bütünlüğüne dayalı bir fıkıh paradigmasını esas alır.

Zâhir/bâtın, ekber/esgar, fer'î/aslî ayrımları bakımından fıkıhın terkihi tarzı, fıkıh paradigmasının ikinci temel belirleyicisi sayılabilir. "Din (millet) bir, şeriatlar muhtelifdir" sözünün belirttiği üzere dört mezhep imâmı,

din=millet=akâid alanına ilişkin fikh-ı ekberde ittihat gösterirken, ümmetler-arası şeriatı olduğu gibi ümmet-içi şeriat=fıkıhta, fikh-ı esgarda ihtilâf gösterir. Dolayısıyla fikh-ı ekberin fikhın diğer boyutlarına bağlanması, bu boyutların küllî bir fikh çerçevesinde terkip tarzı, fikh paradigmasını belirler. Bu anlamda Hanefilik, fikh boyutlarının ideal terkiğini, bizzat İslâm düşüncesi olarak küllî fikh paradigmasını temsil eden yegâne mezhep olmuştur. Özellikle fikh-ı zâhirin temsilcisi olarak Hanefiye, fikh-ı bâtının temsilcisi olarak Bahâüddîn-i Nakşibendî tarafından kurulan Nakşibendiye ile izdivacından sonra Osmanlı-sonrası İslâm tecdit tarihinde İslâm düşüncesinin ana kanalı haline gelmiştir.

Ekmelüddîn Bâbertî'nin talebesi Molla Fenârî'nin de cenaze namazına katıldığı, Nakşibendiye tarikatının kurucusu Bahâüddîn-i Nakşibendî'nin önde gelen halifelerinden Muhammed Pârsâ (749-822/1348-1420), bu konuda öncü isim sayılabilir. Pârsâ kuddise sirruhû, *Fusûl-i Sitte* adlı eserinde “Yeryüzüne indikten sonra Hz. İsa ‘aleyhi’s-selâm, Ebû Hanîfe’nin mezhebi üzere amel edecektir” demiştir. Osmanlı-sonrası mücedditlerinden Aliy-yi Kârî de *el-Meşrebü'l-Verdî fî Mezhebi'l-Mehdî* adlı eserinde son büyük müceddit Mehdî ‘aleyhi’s-selâmın Hanefiye ile amel edeceğini söyler. “İkinci Binyılın Müceddidi” (Müceddid-i Elf-i Sâni) denen İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fârûkî Sirhindî (971-1034/1564-1624), *Risâletü'l-Mebde' ve'l-Me'ad* adlı risâlesinde Hanefiliğin Şâfi'îlikten, Mâtürîdîliğinin de Eş'arilikten üstün olduğunu açıkça söyler.

O (2007: 37-38), vehb-i ilâhî sayesinde Hanefî mezhebine göre imâma uyararak namaz kılan cemâatin Fâtîha okumamasının, hükmi kıraatin, hakikî kıraatten daha güzel olduğunu keşf ettiğini belirtir. Ona göre Hanefî ile Şâfi'î mezhebi arasındaki ihtilâflı meselelerin çoğu bu kabildendir; zâhirde üstünlük Şâfi'î mezhebinde olsa da bâtında takviye ve teyit, hakikat, Hanefî mezhebindedir. Bu yüzden Şâfi'î Süyûtî (849-911/1445-1505) ve Şârânî (898-973/1493-1565) dışında, yaşıtı Taftazânî (712-793/1312-1390)'den başlayarak, Gûranî (813-893/1410-1488), İbni Kemal (873-940/1468-1534), Kârî (-1014/-1605), Sirhindî (971-1034/1564-1624), Nablûsî (1050-1145/1641-1731), Dihlevî (1114-1176/1703-1762), Zebîdî (1145-1205/1732-1791), Gümüshânevî (1228-1311/1813-1893) ve Kevserî (1296-1371/1879-1952) gibi Bâbertî-sonrası mücedditlerin Hanefî olması bu açıdan bir tesadüf değildir. Bütün bu gelişmenin temelinde Ekmelüddîn Bâbertî'nin çalışmasının olduğunu söylemek mübâlağa olmayacaktır.

Hanefî imâmları, “itikatta vahdet içinde amelde kesret” formülü uyarınca “ekber ve esgar” olarak ayrılan, itikat alanında muhâfazakâr-sıkı, amel alanında ise liberal-esnek karakterde bir küllî fikh mezhebi geliştirmişlerdir. Ancak

özellikle Irak ve Horasan'da teodise probleminin etkisiyle başlayan alternatif meşrûiyet arayışından kaynaklanan inanç mücadelelerinin etkisiyle kelâm mezheplerinin zuhûru, aslî-küllî fıkıh anlayışının aşınmasına olduğu gibi Hanefiye'nin de haksız bir reycilik ithâmına uğramasına yol açmıştır. Özellikle Horasan'da Ebû Bekr-i Şâşi-yi Kaffâl vasıtasıyla Mâverâünnehir'e giren Şâfi'ilik ile Hanefilik, daima yoğun rekâbet halinde olmuştur. Moğol zulmünden Anadolu'ya kaçan, Moğollara şehid düşen büyük sûfi Necmüddîn-i Kübrâ'nın talebesi Necmüddîn-i Dâye (2013: 52-53, 302-303, Nassiri 2002: 83, 174), *Mîrsâdül-İbâd* adlı şaheserinde, Orta Asya'da Hanefiler ile fıkıh alanında Şâfi'iler, kelâm alanında da Eş'ariler arasındaki kısır mezhebî çekişmelerden gınâ geldiğini, Moğol belasını bunun bir sebebi olduğunu belirtir.

Ancak Moğol istilâları (1218-1299), İslâm tarihinde bir kırılma noktası, özellikle İbni Teymiye sayesinde İslâm düşüncesinin kendini sorgulamasına vesile oluşturmuştur. İbni Teymiye, özellikle teodise probleminin etkisiyle gelişen İslâm düşüncesinin spekülâtif boyutunu oluşturan kelâm, felsefe ve tasavvufa olduğu kadar mantık ve belâgat/beyan ilminin hakikat/mecaz gibi temel kavramsallaştırmalarına da radikal bir eleştiri cephesi açarak İslâm düşüncesinde Gazâlî ile başlayan muhâfazakârlaşma eğilimini hızlandırmıştır. Ancak bu muhâfazakârlaşmayı modernistik bir bakış açısıyla bir içe kapanma olarak görmek yanlıştır. Tam aksine bu, İslâm düşüncesini aslî-küllî fıkıh anlayışı çerçevesinde yeniden yapılandırarak ana mecrasına oturtmaya yönelik bir entelektüel dinamizmi belirtir. Gazâlî'nin dinî/dünyevî ilimler ayırımı bakımından bu muhâfazakârlaşma, fıkıh, tefsir, hadîs gibi temel dinî ilimlerin canlanması olarak kendini gösterdi. Özellikle Mısır-Kâhire'nin bu canlanmaya tanıklık yapması tesadüf değildi, çünkü Moğol istilâları sonrasında burası, İslâm dünyasında ilmin merkezi haline gelmişti.

Burada yetişen Ekmelüddîn Bâbertî (712-786/1312-1384), Moğol istilâları-sonrası İslâm dünyasında Hanefiliğin temsil ettiği aslî-küllî fıkıh anlayışı çerçevesinde İslâm düşüncesini yeniden yapılandırarak ana mecrasına oturtmaya girişti. Hasan-ı Basrî ile Ebû Hanîfe'nin temsil ettiği küllî fıkıh anlayışı, aslında dört hak mezhep tarafından paylaşılsa da zamanla fıkıhta ortaya çıkan parçalanma=ihstiaslaşma sonucu bir ayrışma ortaya çıkmıştı. Ehl-i hadîs çizgisi, Hanbelîliğe inhisar ederken, ehl-i sünnet çizgisi, diğer üç mezhep tarafından paylaşıldı. Ancak Şâfi'ilik ile Mâlikilik, ehl-i sünnet kelâmı olarak gelişen Eş'arî kelâmına bitişerek küllî fıkıh anlayışından uzaklaştıkları için tabiatıyla İbni Teymiye gibi âlimler tarafından spekülâtif İslâm düşüncesine yöneltilen eleştirinin de hedefi olacaktı.

Buna karşılık Osmanlı Yavuz-öncesi devirde Hanefilikten ayrı bir Mâ-türîdî kelâmı sözkonusu değildi; Hanefilik, dinin hem usûl, hem fûrû, fıkıhın hem ekber, hem esgar boyutlarını kapsayan küllî bir mezhep olarak aslı fıkıh anlayışını sürdüren yegâne mezhepti. Bu yüzden Bâbertî'nin bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkıhı yeniden yapılandırma projesi, tabiatıyla Hanefiliğin tecdit ve müdâfaası olarak kendini gösterdi. Önde gelen bir kâmil Hanefî âlim olarak Ekmelüddîn Bâbertî, bir taraftan didakt (öğretici) olarak Hanefiye'nin geliştirdiği bizzat İslâm düşüncesi olarak küllî fıkıhı öğretmeye çalışmış, diğer taraftan apolojet (savunmacı) olarak reycilik ithâmına karşı mezhebinin savunmuştur. Bu yolda o, bir taraftan fıkıhın aslı anlamını hatırlatmak suretiyle Hanefî imâmının hem hadîs, hem fıkıhın bayraktarları olduğunu göstererek, diğer taraftan sünneti önceleyen Hanefî fıkıh usûlünü aslına ırcâya çalışarak reycilik ithâmını reddetmiş ve mezhebin kesin üstünlüğünü savunmuş, bu suretle Osmanlı Devleti başta olmak üzere İslâm dünyasında Hanefiliğin bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkıhın mezhebi olarak benimsenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Hanefî Küllî Fıkıh Paradigmasının Oluşumu

Çalışmamızda amacımız, İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe (80-150/700-767) tarafından vaz' edilen ve bilâhare Ebû Ca'fer Tahâvî tarafından ikmâl edilen küllî fıkıh paradigmasını Ekmelüddîn Bâbertî'nin nasıl sürdürdüğünü ve savunduğunu göstermektir. Dolayısıyla asıl konumuz olan Bâbertî'nin katkısını ele almadan önce bu paradigmanın nasıl oluştuğuna bakmak gerekir.

Bâbertî (2009a: 18, Kârî 2012: 29)'nin de aktardığı gibi, İslâm'da aslı-küllî anlamda fıkıhın standart tarifini İmâm-ı A'zam yapmıştır: “Nefsin, leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması.” *Şeriat*, insanlara hidâyet için gönderilen ilâhî hükümlerin toplamı, *fıkıh* ise ilâhî kânûn şeriatın beşerî realiteye tercüme için kavranış tarzı anlamına gelir. Şeriat, beşerî tecrübenin iki temel boyutu “inanma ve eyleme” hakkındaki ilâhî hükümleri kapsadığından fıkıh da iki ana kısma ayrılır. İmâm-ı A'zam'a nisbet edilen “fıkıh-ı ekber”, itikadî, “fıkıh-ı esgar” ise amelî hükümleri konu alır.²

Fıkıhın itikadî hükümleri içeren kısmının “büyük” (ekber), amelî hükümleri içeren kısmının ise “küçük” (esgar) olarak adlandırılması anlamlıdır; bu, beşerî varlığın çifte gerçekliği uyarınca kimliklerin ittihat=vahdet ve ihtilâf=kesret alanlarına işaret eder. Dinler tarafından beşerî tikel ile evrensel kimliklerin

² Fıkıhın “ekber ve esgar” olarak ayırımı için, Alî el-Kârî (2012: 26, 30), ayrıca ‘Acemî 2007: 135.

bağdaştırılacağı “itikatta vahdet içinde amelde kesret” formülü, insanın çifte gerçekliğinden kaynaklanır. Yaratılış ortaklığına karşılık sosyal eşitsizlik, kültürel çeşitlilik, insanın çifte gerçekliğidir. Bu yüzden dinlerin başarısı, “vahdet içinde kesret” formülünce insanlar arasında kültürel çeşitliliğin gerektirdiği tikel kimlikleri yaratılış ortaklığının gerektirdiği evrensel bir kimlik altında toplamasında yatar. Bu formülü başaramadıklarından dolayı Yahudilik ve Hıristiyanlık uçlara düşmüştü. Hıristiyanlığın kurucusu Saint Paul, genel bir ahlak öğretisine dayalı evrensel bir din haline getirmek için Hıristiyanlıktan Yahudi ırkına özgü, tikel şeriatı tasfiye etti. Ancak bunun üzerine formel boyutu zayıfladığından dolayı beşerî realiteyi sürdürmekten aciz kalan din teolojik spekülasyonlara gömülerek yozlaştı.

Dinler, İslâm'da “Ehl-i sünnet ve cemâat” deyiminin anlattığı gibi, “fikh-ı ekber-usûlü'd-dîn” (dinin temelleri) denen akâid alanında tevhide dayalı birliğe karşılık, Hz. Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın “Ümmetimin ihtilâfî rahmettir” (Müttakî 2004: X/58) hadîsinin de anlattığı gibi, “fikh-ı esgar-fürü’-ı dîn” (dinin dalları) denen ameliyat alanında çeşitliliği hedefler. Dinlerin reddettiği, zamanla Yahudilik ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi insanlar arasında mücadele ve tefrikaya yol açan itikadî ihtilâflardır. Ortak inanç gövdesine dayalı fikhî çeşitlilik ise sosyal dinamizmi, kültürel esnekliği yansıtır.

İslâm'da zamanla dört mezhebin yayıldığı coğrafyalara sosyo-kültürel açıdan bakıldığında fikhî ihtilâftaki rahmet açıkça görülür. Zira kolektif bir çalışmanın da gösterdiği gibi (Bearman 2005) fıkıh mezhepleri, ihtilâf kaynağı teolojik spekülasyondan değil, farklı coğrafyalara özgü beşerî hayatın gerçek problemlerine çözüm bulma arayışında kendiliğinden doğmuştur. Dört İmâm, bir mezhep kurma iddiasından ziyade farklı mekânlarda yaşayan insanların karşılaştıkları meseleleri çözme niyetiyle hareket etmiştir. Böylece giderek “hak mezhep” olduklarına dair komünal bir mutabakatın oluşmasıyla dinin dört kapısı olarak mezhepler kurulmuştur. Nitekim bunlar, İngilizce literatürde olduğu gibi, fırka (*sect*) yerine ekol (*school*) veya yol (*rite*) kavramıyla karşılanmıştır.

İslâm'da “vahdet içinde kesret” formülü uyarınca fikhın ekber ve esgar kısımları arasındaki ideal sentezi gerçekleştiren İmâm-ı A'zam olmuştur. ‘Acemî (2007: 138, 348)’nin çalışmasının da gösterdiği gibi, dört mezhep imâmının da inanç alanında vahdeti sağlamak üzere özünde saf bir inanç anlayışında buluştukları görülür. Ancak İmâm-ı A'zam, “vahdet içinde kesret” formülünce fikhın birinci alanında diğer imâmlar gibi “muhâfazakâr” bir tutumla selefi tarzda saf tevhid inancını formüle ederken, ikinci alanında “liberal” bir tutumla daha esnek ve sofistike bir şeriat yorumu geliştirmiştir. Bir taraftan muhâfaza-

kâr, diğer taraftan liberal olarak gösterildiği hakkında yapılagelen zıt değerlendirmeler de onun gerçekleştirdiği bu büyük sentezi kavrama aczinden kaynaklanır (Adams 1946, Aktepe 2008: 119).

Onun böyle sofistike bir fıkıh sentezine yönelmesinde farklı kadim din ve kültürlerin yoğun etkileşim ve mücadele halinde olduğu bir bölge olan Irak'ın Kûfe şehrinde yetişmiş olması önemli rol oynamıştır (Söylemez 2001: 158-71, Aktepe 2008: 117). Bu fıkıh sentezine nasıl yöneldiğini İmâm-ı A'zam kendisi anlatır: “Mekke’de Atâ ile karşılaştım. Ona bir şey sordum. Bana “sen nerelisin?” diye sordu. “Kûfeliyim” deyince Atâ, “Sen dinlerini parça parça edip gruplara ayrılan bir beldenin halkındansın öyle mi?” dedi. Ben “evet” diye cevap verince Atâ, “Peki sen hangi zümredensin?” dedi. Ben “Selefe kötü söz söylemeyen, kadere iman eden ve günahından dolayı hiç kimseyi tekfir etmeyenlerdenim.” diye cevap verince Atâ, “Sen işin doğrusunu öğrenmişsin. Böyle devam et” dedi (Aktaran, Nu’mânî 2004: 18).

Aynı mealde bir anekdotu, inceleme konumuz Ekmelüddîn Bâbertî (2009b: 126), *el-Vasiyye* şerhinde aktarır. Tâbi’inden Katâde b. Diame (680-735), Kûfe’ye geldiğinde görüştüğü İmâm Ebû Hanîfe’ye sorar: “Sen, dinlerini fırka edinenlerden misin?” İmâm, şöyle cevap verir: “Ben şeyhayni (Hz. Ebû Bekr ile Hz. Ömer radiyallahü ‘anhümâ) diğer sahâbeye tercih ederim. Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın iki torununa muhabbet beslerim. Ve mestler üzerine mesh görüşündeyim.” Bunun üzerine Katâde üç kere, “doğruyu buldun, ayrılma” der.

Hakikatte Ebû Hanîfe, zamanında kelâm ilminde zirveye çıkmış, ancak bunun, Atâ’nın bahsettiği tehlikelerini anlayınca fikh-ı ekber denen selefi tevhid akidesine ve buradan da derinlemesine bir fikh-ı esgar tahsiline yönelmişti, kendisinin ifâde ettiği gibi: “Kelâm ilminde spekülasyona yönelmiştim ki bu ilimde parmakla gösterilen bir seviyeye ulaştım. Bir gün Hammâd b. Ebî Süleymân’ın ders halkasına yakın bir yerde otururken bir kadın geldi. Bana “Benim cariye bir kadını olan ve onu sünnete göre boşamak isteyen bir erim var. Ona kaç talak verebilir?” diye sorunca ne diyeceğimi bilemedim ve bu soruyu Hammâd’a sormasını, sonra aldığı cevabı gelip bana bildirmesini istedim. Hammâd, soru sahibi kadına “Karısı âdetten temizlendiğinde onunla cinsî münasebette bulunmaksızın bir talakla boşar. Sonra bir adet daha görünceye kadar bekler. Kadın ikinci âdetinden temizlenip boy abdesti aldığı anda artık başka erkeklerle evlenmesi helal hale gelir” demiş. Kadın bu cevabı aldıktan sonra dönüp bana haber verdi. Bunun üzerine, “Kelâm ilmine ihtiyacım yok” dedim, ayakkabılarımı alıp Hammâd’ın ders halkasına oturdum. Artık onun öğrettiği

meseleleri dinliyor, ağzından çıkanları belliyor, ertesi günü tekrarladığında söylediklerini tam olarak ezberliyordum” (Bağdâdi 2001: XV/456).

İmâm-ı A'zam'ın küllî bir fıkıh paradigmasının oluşum sürecindeki rolü, en iyi sahâbeden gelen bir silsileye bakarak anlaşılabilir. Hanefî ulemâsı arasında şöhret bulan bir söze göre, fikhî sahâbeden Abdullah b. Mes'ud ekmiş, Alkame b. Kays sulamış, İbrahim Nehaî biçmiş, Hammâd b. Ebî Süleymân sürüp savurmuş, Ebû Hanîfe ilim değirmeninde öğütmüş, Ebû Yûsuf hamurunu tutmuş, Muhammed de bu hamurdan ekmek yapıp herkesin faydalanabileceği bir hale getirmiştir. Hanefî ulemâsı, bu sözle şunu kasd ederler: Fıkıh meselelerinin istinbâtı hakkında ilk konuşan Abdullah b. Mes'ud, bu hususta onu teyid eden Alkame b. Kays'dır. Dağınık meseleleri bir araya toplayarak faydalanılabilir hale getiren İbrahim Nehaî'dir. Fikhî meselelerin tahlil ve izahına çalışan Hammâd b. Ebî Süleymân, fikhın esaslarını geliştiren, bu esaslardan fer'î meseleleri çıkararak ve çıkarma yollarını açıklayan Ebû Hanîfe'dir. Ebû Hanîfe'nin vaz' ettiği usûl ve kâideleri geliştirerek ve onlardan birçok fer'î mesele çıkararak fıkıh usûlü hakkında ilk eser veren Ebû Yûsuf'tur. Fer'î meselelerin istinbâtını arttırarak tedvin eden de Muhammed'dir (İbni Abidin 1983: I/49-53).

Şu halde İmâm-ı A'zam, fikh-ı ekber ile fikh-ı esgar arasındaki sentezin temelini atmış, önde gelen iki talebesinden Ebû Yûsuf, aletlîlik “fıkıh” denen fikh-ı esgarın usûlünün yani teorisinin, Muhammed ise fikh-ı esgarın fûru', yani pratiğinin tedvinini üstlenmiştir. Oryantalistler başta olmak üzere çağdaş araştırmacıların zanlarının aksine İmâm-ı Şâfi'î, orijinal olarak değil, bu iki ismin birikimine dayanarak fıkıh paradigmasını oluşturmuştur (Kırbaçoğlu 2000, Aybakan 2007). Şâfi'î, *er-Risâle* isimli eseriyle fıkıh usûlünün öncüsü olarak görülse de ondan önce ilk kez “usûlü'l-fikh” tâbirini kullanan Ebû Yûsuf, bu alandaki ilk müellif kabul edilmektedir.

Keza Muhammed Şeybânî'nin ihtilâflı hadîslerin halledilmesi için başvurduğu cem', nesh ve tercih gibi usûller de Şâfi'î üzerinde etkili olmuştur (Aktepe 2008: 143, 174). İzmirli İsmail Hakkı (1330: 12-13), İbni Hallikân gibi âlimlere atıfla usûl-i fikhın öncüsünün Şâfi'î değil, Ebû Yûsuf olduğunu vurgular. Şâfi'î'nin Şeybânî'nin *el-Asl (el-Mebsût)* isimli eserini ezberledikten sonra *el-Ümm* adlı eserini yazdığı, ayrıca ondan edindiği fikhî birikimin içtihatlarındaki “el-Mezhebü'l-Kadîm” ve “el-Mezhebü'l-Cedîd” ayrımında hayli etkili olduğu söylenebilir (Kevserî, t.y.: 4, Miras 1331: 95-96).

Kanaatimizce İmâm-ı A'zam ile İmâmeynin vücuda getirdiği fıkıh paradigmasını kemale erdiren, Hanefî mezhebinin ikinci kurucusu olarak göste-

rilebilecek âlim Ebû Ca'fer-i Tahâvî (239-321/853-933) olmuştur. Mısır'da doğan ve başlangıçta Şâfi'î mezhebi mensûbu olarak dayısı ve aynı zamanda İmâm-ı Şâfi'î'nin öğrencisi olan Müzenî'den (-264/-878) ders alan Tahâvî, daha sonra Hanefî mezhebine geçerek Mısır ve Şam'daki Hanefî ulemâdan okudu. O, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr* ve *Abkâmu'l-Kur'ân* gibi eserleriyle hem rivâyet bakımından Kitab ve Sünnet'te temellendirmek, hem de dirâyet bakımından sağlam bir değerlendirmeye sistemleştirmek suretiyle Hanefî fıkıhını kemaline erdiren otorite olmuştur. Kevserî'nin belirttiği gibi Tahâvî, mutlak müctehid seviyesinde bir âlimdir ve ancak bu seviyede bir dirâyete sahip bir âlim olarak o, Hanefî imâmlarının ictheadları arasında tercihlerde ve zaman zaman onlardan ayrılan ictheadlarda da bulunarak Hanefî fıkıhını temellendirmeyi başarmıştır.

Onun Hanefî mezhebindeki önemi hakkında *Muhtasar*'ını yayına hazırlayan Ebu'l-Vefâ-yı Efgânî şöyle der: "Bu kitap, mezhebimizdeki muhtasarların ilki olan eşsiz bir eserdir. Mezhebi özetleme yönünden en iyi, ashabımızdan yapılan rivâyetler yönünden en sağlam, dirâyet yönünden en güçlü ve fetvâ yönünden tercihe en lâyık olan muhtasardır" (Tahâvî 1370: 4).

Dahası Tahâvî, İmâm-ı A'zam'ın açtığı yolda fikh-ı esgarın teori ve pratiğinde Hanefî mezhebini temellendirmekle kalmamış, bunu fikh-ı ekber denenen selefi akîdenin yetkin ifâdesiyle bütünleştirerek Hanefî küllî fıkıh anlayışını kıvamına erdirmiştir. Tahâvî'nin Hanefî mezhebinin temsil ettiği, İslâm düşüncesiyle özdeş aslî-küllî fıkıhı yeniden yapılandırma projesindeki öncülüğü sebebiyle İslâm düşünce tarihinde Ekmelüddîn Bâbertî, Aliy-yi Kârî, Murtazâ-yı Zebidî, Abdülhâyek Leknevî ve Zâhid-i Kevserî gibi müceddit âlimler, "asrın Tahâvî"si olarak adlandırılmıştır. Tahâvî'nin kıvamına erdirdiği bu küllî fıkıh paradigmasının başlıca takipçileri Ekmelüddîn Bâbertî (712-786/1312-1384) ile Kemâlüddîn b. Hümâm (790-861/1388-1457) olmuştur. Bu iki âlimin isimlerindeki (Ekmelüddîn, Kemâlüddîn) akrabalık bir tarafa, her ikisi de doğdukları Anadolu coğrafyasından Tahâvî'nin vatanı Mısır'a giderek yetişmişler, Şeyhûniye Hankâhı meşihatını üstlenmişler ve her iki ikisi de esaslı bir *Hidâye* şerhi yazdıkları fıkıhın fûrû' ve usûlünde önemli eserler vermişlerdir. Bununla birlikte maalesef bildiğimiz kadarıyla Bâbertî üzerine Hakkı Aydın'ın (1993) İbni Hümâm üzerine yaptığı kadar bir çalışma bile yapılmış değildir.

Kâmil Bir Hanefî Âlimin Portresi

Tam adıyla Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Bâbertî Rûmî Mısırî (712-786/1312-1384) Bayburt'ta dünyaya gelmiş, ilim için önce

Haleb'e, ardından Kâhire'ye giderek Kıvâmüddîn-i Kâkî (-749/-1348), Ebû Hayyân-ı Endülüî (654-745/1256-1344) ve Mahmûd b. Abdurrahmân-ı İsfahânî (1276-1348) gibi meşhur âlimlerden ders almıştır. Daha sonra Memlûk sultanı Zâhir Berkûk'un iltifâtına mazhar olan Bâbertî, Şeyhûniye Hankâhı meşihatındayken Sultan Berkûk'un kendisine yaptığı Hanefî kâdılkudâtlığı teklifini geri çevirmiştir (Yaltkaya 1994: 28). O, hem, hemen hemen tüm 'ulûm-i âliyye ve 'aliyyede eser vermiş velûd bir müellif, hem de önemli öğrenciler yetiştirmiş bereketli bir hocadır. Bâbertî, nahiv, belagat, fıkıh, kelâm, tefsir, hadîs, fıkıh usûlü gibi hemen hemen tüm ilim dallarında kırktan fazla eser vermiştir. Ayrıca Seyyid Şerif-i Cürçânî, Molla Fenârî, Bedruddîn-i Simâvî, Hacı Paşa, Cemâlüddîn-i Aksarâyî, Mevlana Ahmedî gibi birçok ünlü âlim, hekîm ve şaire hocalık yapmıştır.

Mu'tezile ile birlikte diğer kelâm mezheplerinin zuhûrundan sonra Hanefî mezhebinin mensûpları da farklı kelâm mezheplerine mensûp hale gelmişlerdi. Ünlü Hanefî âlim Abdülhayy Leknevî, fıkıhın İmâm-ı A'zam'ın geliştirdiği hem itikadî konu alan ekber, hem de ameli konu alan esgar kısmında Hanefî mezhebine tâbi olanlara "kâmil Hanefiler", yani bizim tâbirimizle Hanefî küllî fıkıh paradigmasının tâbi'leri dendiğini belirtir (Yiğit 2009: 23). Ekmelüddîn Bâbertî, Ebû Hanîfe ile Tahâvî tarafından geliştirilen küllî fıkıh paradigmasını İslâm tarihinde kararlılıkla sürdüren önde gelen kâmil Hanefî âlimlerden biri olmuştur.

Ekmelüddîn Bâbertî'nin küllî fıkıh paradigmasının sürdürülmesindeki işlevini iki bakımdan inceleyebiliriz. Bu iki işlev de aslında "şeyh" teriminin anlamında birleşir. Günümüzde anlaşıldığı şekilde karşılaştırıldığında daha ziyade "âlim" öğretici, "şeyh" ise tasavvuf bakımından eğitici anlamında kullanılmaktadır. Ancak daha geniş anlamda şeyh, "Şeyhülislâm" tâbirinden anlaşılacağı gibi ya genel anlamda belli bir zaman ve mekânda İslâmî ilmi veya "şeyhu'l-Hanefiye" tâbirinden anlaşılacağı gibi belli bir mezhebi temsil eden otorite, mercii anlamına gelir. Karşılaştırma yapıldığında "imâm" belli bir ilimde yol açan, mezhep geliştiren, yeni bir yorum getiren, "şeyh" ise bu mezhebin ilmini kendi çağında en iyi temsil eden âlim anlamına gelir. Örneğin İslâmî ilimler literatüründe İbni Hümâm genellikle "imâm", Bâbertî ise "şeyh" olarak anılır. Buradan, İbni Hümâm'ın Bâbertî'den daha büyük ve orijinal bir âlim olduğu kadar, ikisinin farklı işlevler gören âlimler olduğu sonucu da çıkarılabilir.

Zamanında Hanefiye'nin şeyhi olarak Bâbertî, mezhebinin hakkıyla temsili, Hanefî literatür üzerinden İslâmî ilimlerin talimini temel işlev olarak almıştır. Kanaatimce onun genel telif tarzı da bu işleve uygun düşmektedir. O,

fıkıhın usûl ve fûrû'ında Tahâvî, Pezdevî ve Merğînânî'ninkiler gibi Hanefî mezhebinin kanonik sayılan eserleri üzerine şerhler ve hâşiyeler olarak asıl eserlerini vermiştir. Hatta o, bu konudaki ihlâs ve tevazuunu gösteren bir şekilde başka âlimlerin yaptığı gibi bu şerhlere müstakil unvanlar koymaktan bile kaçınarak sadece "şerh" demiştir. Örneğin Pezdevî'nin ünlü usûl eserine yazdığı şerhe talebeye takrirden ibâret olduğunu belirten mütevâzî' *et-Takrîr fi Şerhi Usûli'l-Pezdevî* başlığını verirken, İbni Hâcib'in usûl eserine yazdığı şerhe *er-Rudûd ve'n-Nukûd* gibi başlıkları aslında kendisi değil, sonradan gelen Kâtib Çelebî gibi bibliyograflar vermişlerdir.

Modernizmde yatan "yeni bir dünya kurma, yeni bir eser verme, yaratıcılık, orijinallik" ruhunun bir şekilde müslim-gayrimüslim herkese sirâyet ettiği modern dünyada bu telif tarzı, orijinallikten uzak diye küçümsenir hale gelmiştir. Basmakalıp yargılara göre "şerh ve hâşiyecilik" olarak adlandırılan bu tarz, İslâm düşüncesinin duraklama devrinin göstergesidir. Bu yargı, geleneksel ilim anlayışına yabancılaşmadan kaynaklanan bir modern yanılısamanın ifâdesidir. Bâbertî'nin telif tarzı, hem genel-ilmî, hem de özel-mezhebî bakımdan geleneksel anlayışı yansıtır.

Genel bakımdan yalnız İslâmî değil, bütün kadim kültürlerde ilim, sudûrdan değil, sudûrdan sudûra aktarılan bir emanet sayıldığı için modern dünyada olduğu gibi doğrudan doğruya bir kitap yazma fikri bulunmaz; kitabet, tâ özünde ilâhî bir eylemdir. İnsan, yazma değil, Kur'ân'ın ilk âyetinde olduğu gibi okuma emrine muhataptır. Geleneksel dünyada ilâhî kaynaklı bilginin sudûrdan sudûra aktarılmasının temel yolu olan şifahî talim esnasında kayda geçirilmesi veya takrir ve imla yoluyla eserler vücuda gelir. *Muhtasar-ı Kudûri* gibi kadim fıkıh eserlerinin müellif nüshaları zamanla kayboldukları için değil, aslında olmadıkları için bulunamamaktadır; çünkü bunlar, müellifi tarafından doğrudan telif değil, talebeye imla ve takrir veya dersin kaydı yoluyla vücuda gelmiş eserlerdir.

Şu halde İslâm'da ilmî faaliyet, modern anlamda entelektüel değil, skolastik veya pedagojik karakterdedir. İslâm dünyasında medreselerin kurulmasından sonra öncelikle talebeye daha iyi anlatma ihtiyacına binâen ders kitabı olarak okutulan kanonik eserler üzerine yapılan şerh ve hâşiyeye türü çalışmalarla İslâmî literatür gelişmiştir. Mezhebin şeyhi olarak Bâbertî'nin amacı da Hanefî çizgide verilen kalıcı değerlerde eserlerin daha iyi anlaşılacak yaygınlaşması, kamuya mal olmasıdır. Burada ağır basan kaygı, orijinallik değil, kümülatif olarak ilmî kaliteyi, derinliği korumaktır ki bu açıdan onun eserlerinin önemi ve değeri tartışılmazdır. Ayrıca gene geleneksel anlayışa göre, "mantık/nutuk" kelimele-

rinin etimolojik ilişkisinden de anlaşılacağı gibi düşünme, içsel bir konuşma olarak cereyan eder; entelektüel faaliyet, monolojik değil, diyalojiktir. Bu itibarla bir müellifin, bir metnin üzerine yorum yapması, müellifiyle muhavereye, müzakereye, münakaşaya girmesi demektir.

Didakt Olarak Bâbertî

Bahsettiğimiz “şeyh” teriminin anlamınca Ekmelüddîn Bâbertî’nin Hanefî küllî fıkıh paradigmasının sürdürülmesinde oynadığı önemli rolü iki bakımdan inceleyebiliriz. Birincisi, didakt (öğretici), ikincisi, apolojet (savunmacı) olarak. Didakt olarak müderris-müellif kimliğiyle öne çıkan Bâbertî, genelde mezhebin kanonik sayılan eserleri üzerine yazdığı şerh ve hâşiye türü eserlerle ekber ve esgar olarak ayrılan Hanefî fikhını öğretmek için bu küllî fıkıh anlayışını sürdürmeye çalışmıştır. Apolojet (savunmacı) olarak ise âlimimiz, başlıca rey-cilik ithâmına karşı çeşitli yollarla mezhebinin üstünlüğünü savunmuştur. Burada mantıkî sıraya göre onun önce fikh-ı ekber, sonra fikh-ı esgar alanındaki katkısını ele alacağız.

Tevhid ile Kelâm Arasında

Bâbertî, İmâm-ı A’zam’ın tarifine dayanan küllî fıkıh ve bunun bir parçası olarak tevhid ilmi de denen fikh-ı ekber anlayışına bağlılığını sürdürür. Bu kablulden bir veya birbirlerine bağlı iki sonuç çıkar. Fıkıhtan ayrı spekülâtif bir inanç ilmi olarak kelâmın ve dolayısıyla bilâhare Osmanlı ulemâsı tarafından Hanefî mezhebinin inanç alanında tamamlayıcı olarak sunulan Mâtürîdîlik gibi ayrı bir kelâm mezhebinin zımnen reddi.

Bâbertî (2009a), fikh-ı ekber alanında iki önemli eser vermiştir. Birincisi, İmâm-ı A’zam’a nisbet edilen *el-Vasiyye*, diğeri ise *el-Akîdetü’t-Tahâviyye* şerhidir. Bahsettiğimiz kadim “ilmin sudûrdan sudûra intikalı” anlayışınca İmâm-ı A’zam da doğrudan bir eser vermediği için ona nisbet edilen *el-Fıkhü’l-Ekber*, *el-Fıkhü’l-Ebsat*, *el-Âlim ve’l-Müte’allim*, *el-Vasiyye* gibi eserlerin gerçekten ona aidiyeti, halen tartışma konusu olabilmektedir. Fikh-ı esgarda olduğu gibi fikh-ı ekberde de Hanefîliği temellendirmeye yönelik Tahâvî ise bu eserle Hanefî mezhebi adına İslâm’ın itikadî formülünü, selefî akîdenin en yalın ve yetkin ifâdesini vermiştir. Yaşadığı dönem itibarıyla birinci elden tanıyarak vâkıf olduğu için Tahâvî’nin eseri, İmâm-ı A’zam ile diğer imâmların akîdevî görüşlerini nakilde tartışmasız sağlam kaynak olarak alınabilir.

Şerhinin başında Bâbertî (2009a: 13), tevhid ilminin önemini ve bu konudaki meziyetinden dolayı *el-Akîdetü’t-Tahâviyye*’yi şerh etmeye karar verdi-

ğini anlatır. “İlmin başı nedir?” diye soran bir bedeviye Rasûl-i Ekrem ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm “marifetullah=Allâh’ı tanıma” cevabını vermiştir. Bunun için akıllı olana yaraşan, ehl-i sünnet ve cemâat akidesine yapışmak suretiyle rabbini tanıyarak, hadîste belirtilen ahirette kurtulan firkadan olmaktır. Bu konuda birçok İslâm âlimi uzun, orta ve kısa hacimde eser yazmıştır. İnsanlar, muhtasarlar arasında yer alan eserlerden Tahâvî’ninkini faydasının çokluğu ve lafzının tatlılığından dolayı okumaya ve ezberlemeye can atmıştır. “Bu yüzden hayır ve cömertliği akıtan, her mevcuda varlığını bağışlayan Allâh’a dayanarak onun sırlarını açan, müşküllerini açıklayan, örtülerini kaldıran muhtasar bir şerhle şerh ettim” der Bâbertî.

Bâbertî (2009a: 18, 2: 5-6), eserin başında İmâm-ı A’zam’ın küllî bir perspektiften yaptığı meşhur fıkıh tarifini aktarır. Buna göre fıkıh, “ilmin başı marifetullah” olduğu için akideyi konu alan fikh-ı ekber ile ameli konu alan fikh-ı esgarı kapsayan küllî bir disiplindir. Keza İbni Hümâm da İmâm-ı A’zam’ın fıkıh tarifine dayanarak kelâmı tarif eder. Buna göre fikh-ı ekber, aslî şer’î ahkâmın, fikh-ı esgar dediğimiz maruf fıkıh ise fer’î şer’î ahkâmın disiplinidir (İbni Ebî Şerîf 2009: 53-54, ayrıca Bâbertî 2005a: I/94). Bâbertî (1, 2: 3)’nin, *el-İrşâd fi Şerhi’l-Fıkhi’l-Ekber* adlı eserinde aktardığı, Fâhru’l-İslâm Pezdevî’nin *Kenzü’l-Vüsûl* adlı usûl kitabında yaptığı ilmin türlerine dair açıklamada ise fıkıh, fikh-ı esgara tahsis edilir. Ona göre ilim iki türdür: Tevhid ve sıfatlar ilmiyle yasalar ve hükümler ilmi olan fıkıh.

Bâbertî, *Şerhu’l-Akâidet’i-Tahâviyye*’de Tahâvî’nin kullandığı “usûlü’-d-dîn” tâbirini hem tevhid, hem kelâm ilimlerini kapsayacak şekilde kullanır. Ona göre usûlü’-d-dîn, iman akdinde yakîni sağlamak ve şüpheleri gidermek için, Allâh’ın isim, sıfat ve fiillerini ve melekler, nebîler, veliler ve imâmlardan yaratılanların hallerini, mebd’ ve me’âdı, filozofların usûlleri üzere değil, İslâm kânûnu üzere inceleyen ilimdir. İmâm-ı Gazâlî, “tevhidi, gıdaya, kelâmı devâya” benzetiyordu. Buna göre Bâbertî’nin tarifindeki “şüpheleri gidermek için” kaydı, spekülâtif inanç bilgisi anlamında kelâmın da usûlü’-d-dîn’in kapsamına alındığını belirtir. Nitekim Bâbertî (2009a: 20), hemen arkasından usûlü’-d-dîn’in bazen kelâm ilmi olarak adlandırıldığını belirtir. İslâm dünyasında medresenin kurumsallaşması Bağdat Selçuklularını veziri Nizamülmülk zamanında başladığı için müfredat ta doğal olarak ehl-i sünnet kelâmının ötesinde İslâm düşüncesinin hâkim paradigmasını temsil eden Eş’ariye’nin literatürüne dayanmıştır. Bu itibarla Bâbertî, tabiatıyla *Hâşiye ‘alâ Şerhi Tecridi’l-Akâid*, *Şerhu ‘Umdeti’l-Akâid li’n-Nesefî*, *el-Maksad fi’l-Kelâm*, *Şerhu’l-Maksad fi ‘Ilmi’l-Kelâm* gibi kelâm alanında da eserler vermiştir.

Diğer taraftan Bâbertî (1), *el-İrşâd fî Şerhi'l-Fıkhî'l-Ekber* adlı eserinde dört mezhep imâmına atıfla selefi tarzda kelâma karşı kökten muhalif bir tavır sergiler. “İnsanların kendi dinî akîdelerini öğrendiği gibi medreseler ve dışında öğrettikleri kelâm kitaplarının içerdiği meselelerin Ebû Hanîfe rahmetullâhi aleyhin tasnif ettiği *el-Fıkhü'l-Ekber* kitabının meselelerine muhalif ve insanları onun meselelerinin manalarından gafil olduğunu gördüğümüzden -ki bu sahâbe, tâbi'in ve diğer müçtehitlerin inancının üzerine olduğu şeydir- ... onları beyan ve tefsir etmeyi murat ettik ki tefsiri sadedinde bir meseleyi yazmayı istediğimizde onu önce şeriata arz ederek muvafık ise yazma, muhalif ise bırakma yoluna gittik”. Daha sonra Bâbertî, kelâm ilminin öğrenilmesinin, bu konuda nazar ve münazaranın haram kılındığını, İmâm-ı Ebû Yûsuf'a göre kelâm ilmini talep edenin mürted sayılacağını ve arkasında namaz kılmanın caiz olmadığını belirtir (Yörükan 2001: 121).

Burada Bâbertî'nin sergilediği saf selefi tavrıyla Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî görüşlere atıf yaptığı *Şerhu'l-Vasiyyeti'l-İmâm Ebi Hanîfe*'de sergilediği kelâma açık tutumunun nasıl bağdaştırılacağı sorusu sorulabilir. Bu farklı tutumları ilkesel ve stratejik tutumlar olarak ayırabiliriz. Onun ilkesel tavrı, selefi tarzda spekülasyona kapalı tevhid ilminden yanadır. Bu konudaki diğer eserlerinde sergilediği ise, kelâmî, Eş'arî tavrı, esas alınan tevhidî pozisyona uydurmaya, bu ilkesel tavra ulaşmaya yönelik bir stratejik tutum olarak görülebilir.

Fıkh-ı Ekber'e Bağlılık

Hanefî küllî fıkh anlayışına bağlı Bâbertî gibi âlimlerce fıkhıtan ayrı spekülâtif bir inanç ilmi olarak kelâmın reddi, bilâhare Hanefî mezhebini inanç alanında tamamlayıcı olarak sunulan Mâtürîdîlik gibi ayrı bir kelâm mezhebinin reddini de içerecektir. Dolayısıyla çağdaş kelâm literatüründe Bâbertî ile İbni Hümâm gibi âlimlerin Mâtürîdî kelâm ekolünün mensûpları olarak takdimi, en azından Osmanlı-öncesi dönem için anakronizm sayılacak bir yakıştırımdan ibârettir.

Dinlerin ezeli problemi teodise, İslâm tarihinde Hasan-ı Basrî zamanında bu alanda ilk ana bölünmeye yol açmıştır. Hasan-ı Basrî'nin ders halkasında iken bir kişinin “Büyük günah işleyenler Haricilere göre kâfir, Mürcî'lere göre mümin olmaktadır. Size göre nedir?” sorusuna Vâsıl b. Atâ'nın “mümin ile kâfir arasında bir yerdedir” cevabını vererek hocasından ayrılması (i'tizâl) ile Mu'tezile denen ehl-i sünnet ve cemâat inancından ilk büyük kopma gerçekleşmiştir. Bundan sonra bu alandaki mücadele, başlıca bid'at mezhebi Mu'tezile ile sünnet mezhebi arasında seyretmiştir. Ebû Hanîfe, sünnî inancı formüle

eden *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı kitabıyla dört mezhep imâmı arasında bu konudaki ilk eseri verdiği için Hanefilik, hem itikat ve hem de amel alanını kapsayan küllî bir fıkıh mezhebi olmuştur. Daha çok Şâfi'iler tarafından benimsenen sünnî kelâm mezhebi Eş'arîlik ile *tevhid* denen selefi akâide yakın Hanefilik, Mu'tezile'ye karşı ehl-i sünnet ve cemâat mezhebini oluşturmuşlardır. Buna göre Eş'arîlik, ehl-i sünnet inancının kelâmî, Hanefilik ise tevhîdî kısmı olarak düşünülebilir.

Gerek Horasan, gerekse de Osmanlı âlimleri arasında çok tutulan Ebû Ca'fer-i Tahâvî'nin (239-321/853-933) *el-Akîdetü't-Tahâviyye'si* ile Hakîm-i Semerkandî'nin (-342/-953) *es-Sevâdü'l-A'zam'ı*, Hanefî-tevhîdî çizgiyi sürdüren ana eserler sayılabilir. Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdü'l-A'zam'da* Horasan ve Mâverâünnehir imâmlarının dört yüzden fazla olduklarını ve bunların Ebû Hanîfe yoluna tamamıyla sadık kaldıklarını, yani Leknevî'nin deyiimiyle “kâmil Hanefiler” olduklarını kaydeder (Yörükân 2001: 121-22). İbni Hümâm da *el-Müsâyera* adlı eserinde, Buhara imâmlarının bi'setten önce imanın gerekmediği teziyle İmâm-ı A'zam'dan yapılan rivâyeti bi'setten sonraya hamlettiklerini belirtir (İbni Ebî Şerîf 2009: 264-65). Tasavvufu sağlam bir itikada dayandırmaya özen gösteren Kelâbâzî, Horasan tasavvufunun elkitabı sayılan *et-Te'arruf* isimli eserinin 5-25. bölümleri arasında, bir bakıma *el-Fıkhü'l-Ekber'i* tekrar ve şerh eder.

Hanefiler dâhil İslâm âlimleri “itikatta vahdet içinde amelde kesret” formülünü özenle kollamışlardır. Kesretin, ihtilâfın makul sayıldığı fikh-ı esgar alanında tarih boyunca genelde Hanefilik ile Şâfi'îlik mücadele halinde olmuştur. Mâverâünnehir'de Ebû Bekr-i Şâşî-yi Kaffâl sayesinde yayılan Şâfi'îlik, Doğu'da Taşkent (Şâş), Îlâq, Tûs, Nesâ, Buhârâ, İsferyân, Damegân'da hâkimiyet kazanmıştır. Herât, Sicistân, Nîşâbur ve Serahs şehirleri, iki mezhebin taraftarları arasında zaman zaman devletin müdahalesini gerektirecek kadar şiddetli mücadelelere sahne olmuştur. Şâfi'îliğin üssü sayılabilecek Mısır'da Bâbertî ve İbni Hümâm gibi âlimler, amel alanında rakip saydıkları Şâfi'îliğe karşı Hanefîliğin üstünlüğünü göstererek İslâm dünyasında Hanefî küllî fıkıh paradigmasını hâkim kılmaya çalışmışlar, Osmanlı ulemâsı da bu yolda onları izlemişlerdir (Cici 1994: 254).

Hanefî ulemâ, “itikatta vahdet içinde amelde kesret” formülünce fikh-ı esgar alanındaki bu rekâbete karşılık dört mezhep imâmı gibi fikh-ı ekber alanında ittifaka yönelmişlerdir. Özellikle apriorik olarak ilâhî iradeye teslimiyeti öngören tasavvuf ehl-i açısından Eş'arî-keâmî ile Hanefî-tevhîdî yorumların birbirlerine oldukça yaklaştığı, hatta örtüştüğü söylenebilir. Bu devir âlimlerinin

kullandığı “ehl-i hak” tâbiri, Mu’tezile’nin başını çektiği “ehl-i bid’at” a karşı bu ittifakı anlatır. Kâmil Hanefiler açısından asıl tehlike, Mu’tezile’nin revacıdır. Bu itibarla tarih boyunca Hanefî/Şâfi’î kabilinden bir Eş’arî/Mâtürîdî rekâbetinden söz edilemez.

Fıkh-ı ekber alanındaki bu uzlaşma eğilimi, tâ Horasan’dan beri bütün İslâm âlimlerinde görülebilir. Bâbertî’nin anılan eserlerinde olduğu gibi, görünüşte bir kelâm kitabı olan İbni Hümâm’a ait *el-Müsâyerâ*’da da, Gazâlî’nin *er-Risâletül-Kudsîyye*’sine dayanmasından da anlaşılacağı gibi, aslında kelâmî değil, tevhidî-Hanefî bir yaklaşım hâkimdir. Bâbertî ve İbni Hümâm, yer yer Mâtürîdî’yi eleştirirken Eş’arî görüşe katılır (Aydın 1993: 89). Hatta İbni Hümâm’ın öğrencisi olan ünlü Hanefî fakîhi Kâsım b. Kutluboğa, *el-Müsâyerâ*’sına yazdığı şerhte Allâh’ın tekvin sıfatının ezeliyeti, kulun iradesi, cennet, cehennem, ruh, imanın tasdik ve ikrarın rolü gibi konularda hocasından ayrı düşündüğünü belirterek Eş’arî çizgiye daha da yaklaşır.

Mezhepler arasındaki temel ihtilâf konularından biri, “marifetullahın aklen vücubu” meselesidir. Eş’arîler, peygamber gönderilmeden Allâh’a imanın vacip olmadığını savunurken bir rivâyete göre İmâm-ı A’zam ile Mâtürîdîler, aklen marifetullâhın vücubunu savunurlar. *el-Müsâyerâ*’da İbni Hümâm, Buhara imâmınının bi’setten önce imanın gerekmediği teziyle İmâm-ı A’zam’dan yapılan rivâyeti bi’setten sonraya hamlettiklerini belirtir (İbni Ebî Şerîf 2009: 264-65). Bâbertî (2009b: 65-69) ise başka bir tevil yapar. Ona göre akılla imanın vücubundan kasıt, onun ifasının veya terkinin sevab ve ikaba yol açacağı değildir; zira bunlar ancak sem’ ile bilinir. Bununla kasd edilen, iman getirmenin bir tür tercihinin akılla sübütüdür; yani, imanın bir tür medhi, ondan kaçınmanın ise zemmi gerektirdiğine aklın hükmetmesidir ki bu tevil bakımından Eş’arîler ile aramızda ihtilâf yoktur.

Mâtürîdîliğin Osmanlı İcadı

Genel olarak önceleri kâmil Hanefiler olarak Mâverâünnehir Müslümanları, itikadî, amelî, bir bütün olarak fıkhîta İmâm-ı A’zam’ın yolunu tutuyorlardı. Tahâvî, Bâbertî ve İbni Hümâm gibi örneklerde de görüldüğü üzere Hanefî ulemâ, İmâm-ı A’zam’ı sadece amelî anlamda fıkhîta ve Hanefîlerin değil, fıkhîta ve kelâmîda bütün ehl-i sünnetin imâmı saymışlardır. Ancak akâid alanında süregelen mücadele, “kâmil Hanefîler”in yanında “kısmî Hanefîler”in ortaya çıkmasına yol açmış, Irak ve Hârizm gibi bölgelerde fikhen Hanefî oldukları halde Eş’arîlik gibi sünnî yanında Mu’tezile gibi bid’î kelâm mezheplerini benimseyenler çıkmıştır. Bu yüzden Semerkand bölgesinden Ebû Mansûr-ı Mâtürîdî ile arkadaşları, Irak ve Zemahşerî gibi Hârizm Hanefîleri-

nin Mu'tezilî eğilimine karşı bir alternatif arayışına girerek Mu'tezile ile Eş'ariye arasında bir tür orta yolu temsil eden bir kelâm yorumuna yönelmişlerdir.

Ancak önemle belirtmelidir ki buna rağmen onlar da Osmanlı devrine kadar akâidi de kapsayan Hanefî mezhebinin içinde sayılmıştır. Hatta Ebû Mansûr-ı Mâtürîdî ile birlikte sözde-Mâtürîdî okulunun önde gelen ismi sayılan Ebu'l-Mu'in Nesefî bizzat *et-Tembîd li-Kavâ'idî't-Tevhîd* adlı eserinde "İmâm-ı Ebû Mansûr-ı Mâtürîdî, usûl ve fûrû'ın bütününde Ebû Hanîfe'ye uyanların en önde gelenidir" diyerek bunu en açık ifade eder (Aktaran, Yazıcıoğlu 1985: 282). Bâbertî (2009b: 65-69) ve İbni Hümâm da ehl-i sünnet ve cemâatin iki ana mezhebi olarak Hanefiye ile Eş'â'ira'yı zikr ederlerken Mâtürîdî'den kelâm konularında söz söyleyen Hanefî şeyhlerinden herhangi biri olarak söz ederler. Ebu'l-Mu'in Nesefî'nin açıkça ifade ettiği bu kâmil Hanefilik çizgisini kavrayamayan bazı araştırmacılar (Kutlu 2010: 29), "Bâbertî'nin Mâtürîdîlik eserlerini ya bilmediği veya onlara kasıtlı olarak müracaat etmekten kaçındığı" gibi trajik-komik iddialarda bulunmuşlardır.

Bu konuda dikkate değer bir ipucunu, Hanefiye ile Eş'â'ira'nın ihtilâf ettiği konulardan biri olarak ilâhî fiilî sıfatları işleyen İbni Hümâm'da buluruz. Mu'tezile ile beraber Eş'ariye, Allâh'ın ilim ve kudret gibi zâtî sıfatlarını zâtı ile kâim ve kadîm, "tekvîn" altında toplanan fiilî sıfatlarını ise hâdis olarak görürlerken Mâtürîdî bunları da kadîm olarak görür. İbni Hümâm, bunun, Ebû Hanîfe ile mütekaddimînin sözünde olmayan, Ebû Mansûr çağından itibaren Hanefiye'nin müteahhirînin ortaya attığı bir iddia olduğunu söyler (İbni Ebî Şerîf 2009: 161-63). Yani bu ifade, daha sonra Mâtürîdîlik denen eğilimin, mütekaddimînin izlediği orijinal Hanefilikten bir kopma veya sapma olduğunu ihâm eder.

Şu halde günümüzde iddia edildiği gibi İmâm-ı A'zam, akâid alanında Mâtürîdîliğin mübeşşiri veya kaynağı değil, tam aksine Mâtürîdî, onun farklı görüşler ortaya koyabilen bir takipçisidir. Siyasî-kültürel bir saikle Irak Hanefîlerinin Mu'tezilî eğilimine karşı alternatif bir kelâm mezhebi çıkarma arayışından kaynaklanan bu gelişme, Mâverâünnehir bölgesinde Nesefiye denebilecek bir başka telif girişimine yol açmıştır. Ömer, Ebu'l-Mu'in, Ebu'l-Berekât gibi Nesefî nisbetli âlimler, Yörükân (2001: 161)'a göre usûl itibarıyla Mâtürîdî oldukları halde çeşitli bakımlardan Eş'arîliğe daha yakın bir çizgiye kaymışlardır. Bu itibarla Mâtürîdîlik ve Nesefîlik, Hanefîlik içindeki iki damar sayılabilir. Ebu'l-Mu'in-i Nesefî'nin bizzat Mâtürîdî'yi usûl ve fûrû'da Ebû Hanîfe'nin sıkı bir takipçisi, yani "kâmil bir Hanefî" olarak tanıtmayı, bu tespitimizi doğrular.

Karahanlılar devrinden itibaren Türk devletleri, Şâfi'îlik ile rekâbet halindeki Hanefî mezhebini benimsemişlerdi. Ancak itikadî ihtilâfların sürmesi, bu devletler tarafından amel ve akâid alanında bir bütün olarak Hanefî mezhebinin benimsenmesini önlemiş, bazı Türk devletleri, fıkhîta Hanefî mezhebine uydukları halde akâid alanında Mu'tezile ve Eş'arîlik gibi farklı mezhepleri benimsemişlerdi (Bayram 2005). Bu çelişki ise amel ve akâid alanında birbirlerini tamamlayan Şâfi'îlik ile Eş'arîliği benimseyen Mısır gibi ülkelere karşı rekâbeti zorlaştırıyordu. Osmanlı, Yavuz'un 1517'de Mısır'ı almasından sonra İslâm dünyasının lideri haline gelince bu konumu uyarınca bir fikhî formülasyon yapma ihtiyacını duydu.

Böylece Yavuz-sonrası Osmanlı ilmiyesinin temsilcisi İbni Kemal tarafından fıkıh mezhebi Hanefîliği tamamlayacak bir kelâm mezhebi olarak Mâtürîdîlik icat edilmiştir. Bâbertî ve İbni Hümâm'dan sonra gelen Şeyhülislâm İbni Kemal (873-940/1469-1534), Gazâlî'nin izinde Osmanlı sünni İslâm anlayışını yeniden formüle ederek "muallim-i evvel" lakabını kazanan âlimdir. Ondan biraz önce yaşayan Fâtih'in hocası meşhûr âlim Molla Kûranî (Gûrânî) (813-893/1410-1488) (2007: 46), *ed-Dürerü'l-Levâmî' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmî'* adlı eserinde, selefi âlimler gibi üç kelâm mezhebi olarak Eş'ariye, Mu'tezile ve Hanefiye'yi zikr eder. Buna karşılık "Şâfi'î mezhebi sâlikleri usûlde Eş'arî'ye, fûrû'da Şâfi'î'ye tâbi'dirler. Hanefiler, usûlde Mâtürîdî'ye, fûrû'da Ebû Hanîfe'ye tâbi'dirler. Hocalarımız bize böyle söylemişlerdir. Bu iki imâmın usûlde farkları, on iki meselededir" diye başlayan risâlesinde İbni Kemal, aslında siyasî-kültürel bir saikle aralarında telif girişimiyle Eş'arîler ile Mâtürîdîlerin ihtilâf ettikleri meselelerin dökümünü çıkarır (Yörükân 2001: 177). Bu arada "Hanefîlerin usûlde Mâtürîdî'ye tâbi" olduğunu söyleyen hocalarının kimler olduğu hususu muallak kalır.

Onun ardından Taşköprü-zâde (900-968/1494-1561) (1985: II/133-34) de "Ehl-i Sünnet ve Cemâat'ın ilm-i kelâmında iki imâmı vardır. Biri Hanefî olan Ebû Mansûr-ı Mâtürîdî, diğeri de Şâfi'î olan Ebu'l-Hasen-i Eş'arî'dir" der. Ancak İbni Kemal de eserlerinde kendisini Mâtürîdîliğe nisbet etmesine rağmen diğer Osmanlı âlimleri gibi çoğu kez Eş'arî ekole katılır (Öçal 2000: 400). Bilâhare Osmanlı ulemâsının çoğunluğunun, Mâtürîdî ve arkadaşlarının Hanefî itikat ekolünün mensûbu sayıldığı klasik anlayışı sürdürdüğü görülür (Taftazânî 1991). Bu anlayış Osmanlı'dan sonra Türkiye'de de sürdürülmüş ve Cumhuriyet'in başlarında Mâtürîdîlik, "Türk İslâm"ı anlayışını geliştirmeye yönelik resmî ideolojinin parçası olarak öne çıkarılmıştır.

Hidâye'nin İzinde Fıkh-ı Esgar

Hâkim Şehîd-i Mervezî, *el-Kâfi* adlı eserinde İmâm-ı Muhammed'den açıkça rivâyet edildiği için "zâhirü'r-rivâye" adı verilen altı kitabı tekrarlarından arındırarak ihtisar etmiş, Şemsü'l-Eimme Serahsî (400-483/1009-1090) ise bu eseri *el-Mebsût* adıyla şerh etmiştir. *el-Mebsût*'tan sonra Hanefî fıkhını açıklayan eserler arasında Kâsânî'nin (-587/-1191) *Bedâyi'us-Sanâi' fi Tertibiş-Şerâi'* adlı eseri ile Burhânüddîn-i Mergînânî'nin (-593/-1197) *el-Hidâye* adlı eseri öne çıkar. *el-Hidâye*, medreselerde ders kitabı ve Hanefî fıkhının elkitabı olmuş, hakkında şiirler yazılmış, çok tutulmuş mübarek bir kitaptır. Bu, yalnızca fikhî meselelerin derlendiği bir mevzuat eseri değil, aynı zamanda mukayeseli ve eleştirel bir perspektiften meseleleri işleyen, bunların dayandığı fikhî mantığı da vererek Hanefî fıkhının meziyetini belirten bir eser olduğu için İslâm dünyasında çok tutulmuştur.

Hanefî fıkhının bu temel kitabı, Mergînânî'nin öğrencisi Hüseyin b. Ali Hüsamüddîn-i Sıgnâkî'nin *en-Nihâye* adlı ilk şerhinden sonra birçok âlim tarafından şerh edilmiştir. Kâtib Çelebi, *el-Hidâye* üzerine 60 civarında şerh ve hâşiyeden bahseder ki Bâbertî'nin *el-İnâye* adlı şerhi bunlar arasında özel bir yer tutar. Özellikle Anadolu'da Osmanlı medreselerinde çok tutulan Bâbertî'nin şerhi üzerine Sa'düddîn Çelebi'nin hâşiyesi vardır. Saçaklı-zâde (1988: 156-60), *Tertibu'l-'Ulûm* adlı eserinin fikh bahsinde disiplini ve literatürünü tanıtırken bunu belirtir. Mergînânî'nin *el-Hidâye*'sinin Ebû Hanife'nin mezhebinin medâr-ı iftiharî olduğunu, bu yüzden talebenin ondan müstağni kalamayacağını, bazı Osmanlı sultanlarının kurdukları medreselerde okuyanlara Bâbertî'nin şerhiyle *el-Hidâye*'nin okutulmasını şart koştuklarını belirtir.

Bunun ardından gene bir Osmanlı âlimi olan Sivaslı Kemâlüddîn b. Hü-mâm'ın *Fethu'l-Kadir* adlı *el-Hidâye* şerhi, özellikle müellifinin hadîs ilmine vukûfundan dolayı hayli şöhret kazanmıştır (Köse 2001). *el-Hidâye*, müellifinin basitçe ahkâmı aktarmak yerine aynı zamanda bunların dayandığı mantığı vermesiyle de temeyyüz eden bir eserdir. Bunun içindir ki Saçaklı-zâde (1988: 160) birinin ancak usûl-i fıkıhta mahâret kazanarak hukukun mantığını kavradıktan sonra *el-Hidâye*'ye muttali olabileceğini söyler. Fıkhın teorisiyle pratiğinin birleştirildiği, sağlam bir mantığa, kaynaklarına istinaden hükümlerin tartışıldığı, aralarında tercihlerin yapıldığı bu yaklaşımı, gerek Bâbertî'de, gerekse de İbni Hü-mâm'da görmek mümkündür (Aydın 1993: 123, Kemalöğlü 1987).

Apolojet Olarak Bâbertî

Irak ve Horasan'da inanç mücadelelerinin sürmesi sonucu ayrı kelâm mezheplerinin zuhûru, zamanla Hanefîliğin küllî fikhî yapısının aşınmasına ve bunun sonucunda mezhebin haksız reycilik ithâmına uğramasına yol açmıştır. Yani Hanefî mezhebinin haksız şekilde reycilik ithâmına uğraması, formüle ettiği küllî fikhî anlayışının zamanla aşınmasından kaynaklanıyordu. Bu anlayışın aşınmasından kaynaklanan muhâfazakârlık ve liberallik şeklindeki iki tip zihniyet arasındaki kutuplaşma, zamanla Hanefîlik ile özdeşleştirilen Irak ekolü de denen “ehl-i rey” ile Hicaz ekolü de denen Mâlikî ve diğer iki mezhebe teşmil edilen “ehl-i hadîs” arasında keskin bir mücadeleye dönüşmüştü. Özellikle tarih boyunca rekâbet halinde olan Hanefîlik ile Şâfi’îlik arasında mücadele, Bâbertî’nin de yaşadığı, mezhebin ikinci üssü sayılan Mısır’da kızışmıştı.

Bu yüzden Bâbertî, “didaktik ve apolojetik” olarak iki-yönlü bir işlev görmüştü. Bir taraftan bu tür yersiz ithâmlara yol açan yanlış anlamaları gidermek için mezhebin doğrusunu öğretmek, küllî fikhî anlayışına dayalı aslı yapısını ortaya çıkarmak gerekiyordu. Bu uğurda bir didaktik olarak kolları sıvayan Bâbertî’nin çalışmalarının özellikle mezhebin kanonik eserleri üzerine şerh ve hâşiyeler şeklinde olması, bu didaktik amacı açıkça gösterir. Bunun yanında o, bir apolojet (savunmacı) olarak reycilik ithâmına karşı doğrudan mezhebini savunma ihtiyacını duymuştur. Bu yolda o, bir taraftan fikhî aslı-küllî anlamını hatırlatmak suretiyle Hanefî imâmlarının fikhî-şer’iat=hadîsin bayraktarları olduğunu göstererek, diğer taraftan sünneti önceleyen Hanefî fikhî usûlünü aslına ırcâyâ çalışmak suretiyle reycilik ithâmını reddederek mezhebin kesin üstünlüğünü savunmuştur.

Hikmet Olarak Fikhîn Bayraktarı Hanefî İmâmları

Sözde ehl-i hadîs ile ehl-i rey arasındaki kutuplaşma, aslında birbirlerini tamamlayıcı olan *hadîs* ile fikhî anlamına gelen *rey* terimlerinin yanlışlıkla karşılaştırılmasından kaynaklanıyordu. Hz. Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın “Allâh, kime hayır dilerse onu dinde fakîh kılar” (Müttakî 2004: X/61) hadîsinin de belirttiği gibi dinde fikhî, İslâm’da asıl ilim sayılmıştır. Burada ana mesele, hadîste geçen “din” ile neyin kastedildiğidir. W. C. Smith (1991: 98-102, 289-90)’in işaret ettiği gibi, eski Yakın Doğu dillerinde *din*, mutlak olarak kullanıldığında şeriat=yasa anlamına gelir. İslâm gibi ilâhî bir dinde şeriat ise hadîs demektir. Kadı İyaz’ın *Şifâ*’sında geçen bir hadîse göre Efendimiz ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm, “Şeriat sözlerim, tarikat fiillerim, marifet sırlarım ve hakikat hâllerimdir” buyurmaktadır. الشريعة أفعالي والطريقة أفعالي والمعرفة أسراري والحقيقة أحوالي

Şu halde bizzat Rasûl-i Ekrem ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın hadîslerinde geçtiği gibi “din=şeriat=hadîs=ilim” kavramları, müterâdif hale gelmektedir: “İlim dindir, namaz dindir; şu halde bu ilmi kimden almakta ve bu namazı nasıl kılmakta olduğunuza bakın, zira kıyamet gününde bunlardan sorguya çekileceksiniz (...) İlim, benim ve benden önceki peygamberlerin mirasıdır” (Müttakî 2004: X/58). Buna göre “şeriatın fikhî” (fikhu’s-şer’iat) ile “hadîsin fikhî” (fikhu’l-hadîs) deyimlerinin ikisi de “dinde fikh” anlamına gelir.

İslâm’da özünde müterâdif oldukları halde anlam kapsamı bakımından birbirinden ayrılan din, şeriat, hadîs, ilim ve fikh kavramlarını birbirine bağlayan anahtar kavram hikmettir. İslâm’da hikmet, bir bütün olarak dine olduğu kadar (Kara 2005: 300), kullanıldığı bağlama göre dinin ilmî ve amelî, cüz’î ve küllî boyutlarına da delâlet eden merkezî kavramdır. Bakara Sûresi’nin 29. “Rabbimiz! Ve onlara kendi içlerinden âyetlerini okuyacak ve kitabı ve hikmeti öğretecek ve tezkiye edecek bir rasûl gönder. Muhakkak ki sen izzet ve hikmet sahibisin” âyetinde geçen hikmet kavramına “tercümânu’l-Kur’ân” denen sahâbeden İbni Abbâs ile tâbi’inden Abdurrahmân b. Zeyd, şeriat ve fikh ile dine uyma, tâbi’inden Katâde b. Diame ve bilâhare İmâm-ı Şâfi’î ise sünnet anlamını vermiştir (Mâverdi 2007: I/192, Bâbertî 2: 5-6).

İslâm’da “şeriat/fikh” ayırımı, “ilim/marifet (zan, düşünce)” ayırımına tekâbüle eden Platonik “episteme/doxa” kavram çiftinin karşılığıdır. Bu itibarla modern dünyada “İslâm düşüncesi” denen şeyin tam karşılığı olarak fikh, şeriat gibi beşerî tecrübeyle ilgili tüm ilâhî hükümleri konu edinir. Ancak zamanla ilimlerin parçalanması, ihtisaslaşması sonucunda o, semantik bir daralmaya uğrayarak “ahkâm ilmi”ne indirgenmiştir. İmâm-ı A’zam’ın küllî fikh tarifince şekillenen Hanefî mezhebinin yanlış anlaşılması, zamanla fikhin uğradığı bu semantik daralmadan kaynaklanıyordu. Bu yüzden Bâbertî, Hanefîlik müdâfaasında mezhebe yönelik bu asılsız ehl-i rey ithâmına karşı fikhin aslî-küllî anlamını hatırlatarak İmâm-ı A’zam ile Hanefî imâmının bunun bayraktarları olduklarını göstermeyi hedef almıştır.

Bâbertî (2009a: 17-19, 2: 5-6), İmâm-ı A’zam ile talebesinin şeriatın tercümânları olduklarını göstermeye girişir. Onun açıklamasına göre lügatte fikh, ipucuna bağlı ince anlayıştır ki bu bakımdan “gökyüzünün yeryüzünün üstünde olduğunu fikh ettim” denmez. İstılâhta ise fikh, “şer’î hükümleri delilleriyle bilmektir.” Fahru’l-İslâm Pezdevî ise fikh ile teorik anlamda bizzat ilmin kask edilmemesi için bu tarife “amel etme” kaydını ekler. Bu, Bâbertî (2: 6)’nin *fakih* kelimesinin iştikâk tarzına ilişkin açıklamasıyla da desteklenir. Arapça nahiv kâidesine göre *fakih*, sıfat-ı müşebbehedir. Sıfat-ı müşebbehe, sülâsî lâzım fiil-

lerden türetilmiş ism-i fâil veya ism-i mef'ûl anlamı taşıyan vasfî kelimedir. Arapçada *sayrûret* (oluş) bildiren sülâsî mücerred fiillerin beşinci bâbı olan “fe-‘u-le” veznindeki “fekuhe” mâzî fiilinden gelen anlamına göre fakîh, ilmi amele dönüştürmekle fikhın kendisi için bir seciye haline geldiği kimse demektir. Dördüncü bâba göre kesirle “fekihe” değil, zira bu anlamda fikh, teorik olarak seciye olmadan da husûle gelir. Seyyidü'l-Kevneyn ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmın “Nice fikh taşıyıcısı vardır ki (aslında) fakîh (fikhı yaşayan) değildir” hadîsi, fikhın iki anlamı arasındaki farkı anlatır (Müttakî 2004: X/83).

Bu anlamda fikh ile “ilim ile amelin birleştirilmesi” olarak tarif edilen hikmet arasındaki terâdüf ortaya çıkar. Geleneksel dünyagörüşüne göre ilmin varlık sebebi ameldir; amelden kopuk soyut bir ilmin kıymeti yoktur. Bâbertî (2: 5-6)’nin İbni Abbâs’a atıfla belirttiği gibi bu, “ilim ile amelin birleşmesi” anlamında fikh, hikmet, fakîh de hakîm gibi “bildiğini amele dönüştüren” demektir. Yakından bakıldığında İmâm-ı A’zam’ın “nefsin, leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması” şeklindeki kuşatıcı fikh tarifinde de aynı espri yatar. İnsanın sevap ve ikab kazanmasına yol açacak amellerin ne olduğuna vâkıf olması.

Bâbertî (2009a: 17-19)’ye göre bu anlamda fikhın bayraktarları, İmâm-ı A’zam ile İmâmeyndir ki Tahâvî’nin kitabının tam başlığı bunu yansıtır: “‘Akîdetü Ehli’s-Sünneti Ve’l-Cemâ’ati ‘alâ Mezhebi Fukahâi’l-Milleti Ebî Hanîfe, Ebî Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî.” Burada Tahâvî’nin kullandığı “fukahâü’l-milleti” şeklindeki izafet terkibi, bu üç imâmın “İslâm milletinin zirveye çıkmış fakîhleri” olduğu yolunda bir tahsis bildirir. Çünkü Bâbertî’ye göre onlar, fakîhin “şer’î hükümleri delilleriyle bilen ve onları uygulayan” şeklindeki tanımı bakımından ilim ile ameli terkipte zirveye çıkmış âlimlerdir. Bu konuda o, İmâm-ı Şâfi’î’nin meşhur “Bütün insanlar fıkhıta Ebû Hanîfe’nin efrâdıdır” sözünü aktarır. Bâbertî (4: 24)’ye göre ilim ile ameli buluşturdıklarına ve mezheplerinin ehl-i sünnet ve cemâatin dayanağı olduğuna kesin kanaat getirdiği içindir ki muhaddislerin imâmı olan Tahâvî onları “fukahâü’l-millet” olarak adlandırarak mezheplerini benimsedi.

Dirâyet Olarak Fikhın Bayraktarı Hanefî İmâmları

Hız. Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm, önceleri kendi sözlerinin Kur’ân ile karışmasını önlemek için hadîslerin yazılmasını yasaklamış, bu risk ortadan kalktıktan sonra “İlmi yazıyla kaydedin” diye buyurarak hadîslerin kaydına izin vermişti. Bu bakımdan selefin dilinde hadîs, ilim ile müterâdifti, hadîs, ana ilim, muhaddisler de asıl ulemâ sayılıyordu. Başlangıçta hadîsçilerin başlıca işi, “rivâyetü’l-hadîs” denen sened tenkidi, senedinin sağlamlığını tespit yoluyla hadîsleri kayıt ve zapt etmektir.

Ancak bu konuda öncü bir eser kaleme alan Hasan b. Abdirrahman Râ-mehürmüzî'nin eserine koyduğu *el-Muhaddisü'l-Fâsıl Beyne'r-Râvi ve'l-Vâ'i* başlığından da anlaşılacağı gibi, zamanla tek başına yetersiz kaldığı anlaşılan “rivâyetü'l-hadîs”i (hadîsin aktarılması), “dirâyetü'l-hadîs” (hadîsin anlaşılması) ile tamamlama zarureti ortaya çıktı: “Hadîs ile fıkıh (tefakkuh, ince anlayış, hüküm çıkarma tekniği ve istinbât melekesi) birlikte oldukları zaman tam olur, birbirlerinden ayrıldıkları zaman ise noksan kalırlar.” Burada rivâyetü'l-hadîs/dirâyetü'l-hadîs ilişkisi, hıfz/fıkıh ilişkisine tekâbü'l etmektedir. Bâbertî (2: 6)'nin de aktardığı gibi *Edebü'l-Kâdi* adlı kitabında İmâm Muhammed de “Hadîs, ancak rey (fıkıh) ile istikâmet kazanır, rey de ancak hadîs (rivâyet) ile istikâmet kazanır” demiştir (Güler 1996, Bedir 2004: 75).

Burada açıkça görüldüğü gibi, “fıkıh, rey ve va'y” kelimeleri, kıyas gibi akli yöntemlerin hadîslerle tercihi değil, hadîslerin metin bakımından değerlendirilmesi anlamında müterâdif olarak kullanılmaktadır. Nitekim dirâyetü'l-hadîs yerine bazen fıkhu'l-hadîs tâbiri de kullanılmıştır (Görmez 1997: 112-10). Böylece hadîsin ardından fıkıh, onu anlamaya, rivâyeti dirâyetle tamamlamaya yönelik ikinci ana ilim olarak gelişmiştir. Şu halde Ebû Hanîfe ile diğer Hanefî imâmların reyci olarak ithâmı, bu şekilde sened tenkidiyle yetinmeyip aynı zamanda hadîslerin metnini de titiz bir değerlendirmeye, bir muhteva tahliline tâbi tutmalarından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda eczacılar hükmünde olan ehl-i hadîs ile tabiler hükmünde olan ehl-i fıkıh birbirini tamamlar (Kevserî 2004: 82-83, Aktepe 2008: 117-74, Ünal 2001: 83-7, 146-50).

Tarihçiler, rey ve içtihatlı fıkıhın olamayacağı gerçeğine binâen her müctehidin ehl-i reyden olduğunu söylemişlerdir. Örneğin İbni Kuteybe *el-Me'ârif* adlı eserinde İmâm-ı Evzâi, Süfyân-ı Sevrî, Mâlik b. Enes gibi ehl-i hadîsin önde gelen âlimlerini ashâb-ı rey başlığı altında fukahâdan sayar. Ancak aynı İbni Kuteybe'nin bir başka eseri *Tevvilü Muhtelifi'l-Hadîs*'te ehl-i kelâma hücumunun ardından ehl-i reye hücumunda görüldüğü gibi, onlar bu tâbiri taraflı olarak Ebû Hanîfe ile mezhebine hücum için kullanırlar (Abdülmeccid 2008: 54, Kevserî 2004: 82). Nitekim dört fıkıh mezhebinin terimlerine ilişkin bir çalışmada fukahâ nezdinde ehl-i rey tabirinin Ebû Hanîfe ile Ebu'l-Hasen-i Eş'arî'nin ashâbı gibi kıyas ve tevil ehlini ifade ettiği söylenir (Ali Cum'a 2012: 268). Bu, İslâm tarihinde ehl-i hadîs/ehl-i rey ayrımının fikhîden ziyade itikadî, zihni bir mücadelenin eseri olduğunu açıkça gösterir (Mahremî 2004, Haçkalı 2003, Özafşar 1998, 2000, Erdem 2006). Mâlikî mezhebi imâmı Mâlik'in Hanefiye mensûbu Iraklı âlimleri tenkit ederken ehl-i hadîs/ehl-i rey ayrımını ehl-i sünnet/ehl-i bid'at ayrımıyla karıştırarak ehl-i bid'atı ehl-i hadîs karşılı-

ğında kullanması, bunun diğer bir göstergesidir (Çakın 2006: 15-16). Kaderin cilvesi, zamanla Şâfi'îlik ile Mâlikîlik, ehl-i hadîs tarafından mahkûm edilen Eş'arî kelâmına bitişirken asıl Hanefiye, selefi akideye dayalı bir küllî fıkıh mezhebi olarak varlığını sürdürmüştür.

Usûlü'l-Pezdevî'nin şerhinde Bâbertî (2: 5-6), Hanefiye'yi ithâm için kullanılan ehl-i hadîs/ehl-i rey ayırımının sun'iliğini, kurucu Hanefî imâmlarının rivâyetü'l-hadîsin olduğu gibi dirâyetü'l-hadîsin, hem hıfzın, hem fıkıhın bayraktarları olduklarını belirtir. O, İmâm Muhammed'in *Edebü'l-Kâdi* adlı kitabında yaptığı tespiti atıfla rivâyet (hadîs) ile dirâyetin (fıkıh/rey) birbirine bağlı olduğunu belirtir: "Hadîs, ancak rey (fıkıh), rey de ancak hadîs (rivâyet) ile istikâmet kazanır". Burada Bâbertî, "rey, zikrettiğimiz üzere fıkıhın adıdır" diyerek rey'nin aslî anlamını vurgular.³ Hanefiye imâmları için kullanılan "ashâb-ı rey" tâbiri, bu anlamda "ashâb-ı fıkıh" anlamına geldiği halde hasımlar, reye yükledikleri olumsuz anlamla bu tâbiri ithâm için kullanırlar.

O, onları "hadîs ve ma'nâlar sahipleri=ustaları" olarak tanıtır ki burada "hadîs ve ma'nâlar", "rivâyetü'l-hadîs/dirâyetü'l-hadîs" ayırımına tekâbül eder. Hanefî imâmlarının ashâb-ı rey denecek kadar ma'nâlarda, dirâyette vukûf kazandıkları malumdur. Bunun yanında onlar, hadîse de diğer mezheplerden daha yakındırlar. "Görmez misin ki" der Bâbertî (2: 6), "onlar nezdlerinde Sünnet'in yerinin kuvvetinden dolayı Kitab'ın sünnetle neshini caiz görmüşler ve hadîse yapışarak mürsel olanlarıyla amel etmişler ve irsâline rağmen hadîsle ameli rey ile amelden evlâ görmüşlerdir." Bâbertî (3), aynı görüşleri *Kitâbü'l-Es'ile liş-Şeyhi'l-İmâm Ekmeliddîn* adlı risâlesinde de dile getirir.

Hanefiye imâmları, birbirine bağlı olan hadîsin hem rivâyet, hem dirâyet boyutunda, hem eser, hem reyde üstün oldukları gibi iki boyutun terkiibinde de ustalardır. Bâbertî (2: 5-6)'ye göre onlar, menkûl ile ma'kûlü ideal olarak birleştiren rabbânî âlimlerdir. Rabbânî, müteellih, Allâh'ı tanyan, Rabbine mensûp olan, Allâh'ın dinine ve tâatine sıkıca sarılan âlim demektir. Onlar, İslâm milletinin huccet ve burhan yönünden en kuvvetli, şanı en yüce, usûl ve fûrû'ı ile fıkıhın temellerini atan, sahih rey ile mesmû' mervîyi birleştiren rabbânî âlimleridir (Bâbertî 2009a: 18). Burada o, "sahihs rey ile mesmû' mervî" ifâdesiyle rey'nin metne bağlı aslî anlamını vurgulayarak Hanefilere yöneltilen "indî rey/görüş" iddialarını reddetmiş olur (Ayrıca, Özpınar 2005).

³ "Hatra, fikre, re'y, itikad ve sebât" şeklinde nefsi fiillerin beşli taksimi içinde re'y'in anlamı için el-Amirî 2013: 73.

Orijinal Usûl-i Fıkha Doğru

Hanefilikçe temsil edilen aslî-küllî anlamda fıkıhın bizzat İslâm düşüncesi anlamına geldiğini belirttik. Bu noktada fıkıhta zamanla ortaya çıkan bölünme karşısında İslâm düşüncesinin fıkıhın hangi boyutunda temellendirileceği meselesi gündeme gelir. Genelde şeriat/hakikat şeklindeki ana taksime göre fıkıh, fikh-ı zâhir (şeriatın fikhı) ile fikh-ı bâtın (hakikatin fikhı) şeklinde yatay olarak ayrılır. Fikh-ı zâhir de fikh-ı ekber ile fikh-ı esgar, fikh-ı esgar da fûrû-ı fıkıh ile usûl-i fıkıh şeklinde alt-ayırımlara uğrar. İslâm düşüncesinin temellendirileceği fıkıh boyutu, aslında Hakîm-i Tirmizî (215-320/831-932) ile Sadruddîn-i Konevî gibi sûfilerde gördüğümüz şekilde fikh-ı bâtın denen tasavvufudur. Nitekim tasavvuf tarihinin anahtar figürlerinden Ebû Nasr-ı Serrâc, *el-Lüma' fi Târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî* adlı eserinde istinbâtın, sadece fıkıhın değil, gerçekte bütün İslâm ilimlerin ortak metodunu oluşturan merkezî bir kavram olduğunu belirtir (Başer 2010: 112).

Buna göre fikh-ı zâhir ile fikh-ı bâtının ikisinin de ortak metodolojik kavramı istinbâttır. Arapça'da usûl-i fıkıhın ana kavramı *istinbât* kelimesinin türediği n-b-ğ köküyle *bâtın* kelimesinin türediği b-ğ-n kelimesi arasındaki iş-tikâk, bunu gösterir. İmâm-ı A'zam'ın "Nefsin, leh ve aleyhindeki şeyleri tanıması" (Ma'rifetü'n -nefsi mâ lehâ ve mâ 'aleyhâ) şeklindeki fıkıh tarifinde geçtiği gibi, Platonik "episteme/doxa" ayırımına tekabül eden "ilim/marifet" ayırımındaki marifetin hem fıkıh, hem tasavvuf anlamına gelmesi, bu yüzden İslâm tarihinde hadîs/fıkıh ayırımının aynı zamanda hadîs/tasavvuf olarak ifâdesi, fıkıh=tasavvuf özdeşliğinin göstergesidir. Seriyü's-Sekatî'nin yeğeni ve müridi Cüneyd-i Bağdâdî'ye "Allâh, seni sûfi muhaddis değil, muhaddis sûfi kılsın" diye duası da hadîse karşı fıkıh=tasavvuf özdeşliğini gösterir (Gazâlî 2005: 30). Ali b. Meymûn (2002: 54-57, 93-98)'a göre ilim, "mükellefin zâhirinin şer'in zâhiriyle ıslâhı" anlamına gelen '*ilmü'z-zâhir* ve "mükellefin bâtınının şer'in bâtınıyla ıslâhı" anlamına gelen '*ilmül-bâtın* olarak ikiye ayrılır ki Rasûlullâh zamanında böyle bir ayırım söz konusu değildi. İslâm'ın başlarında bir mevsûfun iki sıfatı olarak aynı kökten gelen *fıkıh* ile *fakr* arasında bir fark yoktu, çünkü ikisinin de aslı Rasûlullâh'tan geliyordu; *fakih* ile -bilâhare *mutasavvuf* denen- *fakir* birdi.

Ancak fikh-ı zâhire eğilimli âlimler, İslâm düşüncesinin temellendirileceği fıkıh boyutu olarak istinbât kavramına dayanan usûl-i fikhî alırlar. Usûl-i fikhî disiplininin İslâm düşüncesindeki merkezî konumu hakkında meşhûr Mâlikî âlimi İbni Cüzeyy (2011: 135)'in *Takrîbü'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl* adlı eserindeki açıklaması yeterli fikir verir. Ona göre ilim, aklî, naklî ve mürekkep

olarak üçe ayrılır ki mâkûlün menkûl ile imtizâç ettiği usûl-i fıkıh ilmi, ilimlerin en şerefliisidir. Daha ileri bir ayırımla usûl-i fıkıh, usûl-i fıkıh ile hikmet-i teşriiye (teknik ve felsefe) olarak ayrılırsa, *Kitâbü'l-İlel* sahibi Hakîm-i Tirmizî örneğinde görüldüğü gibi, hikmet-i teşriiye fikh-ı bâtın ile buluşmuş olur, yani fikh-ı bâtın ile usûl-i fıkıh, hikmet-i teşriiyede kesişir. Aliyyü'l-Kârî (2012: 261)'nin *Tavzihu'l-Mebânî ve Tenkîhu'l-Me'ânî Şerhu Muhtasari'l-Menâr* adlı eserinde yaptığı *istidlâl* gibi kavramların açıklamasında, fikh-ı bâtın ile usûl-i fıkıhın kesişimi net olarak görülür. Nitekim hikmet-i teşriiye alanının şâheseri sayılan *Huccetullâhi'l-Bâliğa* müellifi Şâh Veliyyullâh-ı Dihlevî (2010: I/35), İslâm'da hadîsi ana ilim, usûl-i hadîs, usûl-i fıkıh ve hikmet-i teşriiye gibi ilimleri ise onun dalları ve hikmet-i teşriiyeyi de hadîs disiplinlerinin en önemlisi, incesi, derini ve değerlisi sayar. Böylece fikh-ı bâtın ile usûl-i fıkıhın kesiştiği, şeriatın felsefesi anlamında hikmet-i teşriiyeyi İslâm düşüncesi olarak fıkıhın merkezi olarak alır.

İbni Cüzeyy kabilinden fukahâ gibi Bâbertî de usûl-i fıkıhı, İslâm düşüncesinin temellendirileceği fıkıhın ana boyutu, merkezi olarak alır. Onun bu konudaki projesi, İmâm-ı A'zam ve İmâm-ı Şâfi'î gibi öncü imâmın izinde "metin-bağımlı" (text-bound) orijinal usûl-i fıkıha dönmek olarak özetlenebilir. Burada "metin-bağımlılık"tan kasıt, nass ve ibâredir; çünkü usûlcülere göre ibâre, nassın ibâresi demektir. Râğıb-ı İsfahânî (-502/-1108) hakkındaki bir İngilizce doktora tezi, İslâm'daki bu "dil-takıntı"sını yeterince gösterir (Key 2012). Nassdan murat, kâd edilen, anlaşılabilir lafızdır; nassın ibâresinin mânâsı ise bizzat nassdır; âmmın hâssa izâfeti durumu gibi. Nassın ibâresi, sevk-i kelâma medar olan hükmün sübût bulduğu lafızdır (Tehânevî 1998: III/214-15).

Burada nassdan kasıt ise bizzat din sayılan sünnettir. İmâm-ı Evzâî (-157/-773)'ye isnâd edilen bir söz, sünnetin öneminin formülatif ifâdesi sayılmıştır: "Sünnetin Kitab'a olduğundan çok, Kitab'ın sünnete ihtiyacı vardır." Evzâî gibileri, bu sözle, konuştuğu ancak vahy-i ilâhî olan Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın anlaşılmasında birincil otorite olduğunu kâd etmişlerdir (Bağcı 2004: 118). İmâm-ı Evzâî, dinin zayıflamasının sünnetin terkine, sünnetin yok olmasının da ilmin kaybolmasına bağlı olduğunu belirterek din=ilim=sünnet arasındaki terâdüfî ifâde etmiştir. Onun izinde Şâh Veliyyullâh-ı Dihlevî (2010: I/35) de bizzat Muhbir-i Sâdık Efendimiz 'aleyhi's-salâtu ve's-selâmın bir hadîsine dayanarak sünneti Kur'ân gibi, hatta daha fazlası sayar.

Bu bakımdan hadîs usûlünün ana işi, sünnetin sübûtunu, fıkıh usûlünün ana işi de sünnetin delâletini tespit, hucciyetini izhârdır. Ancak zamanla başlıca Hanefî ve Şâfi'î fukahâ tarafından fıkıh usûlü, iki uca sürüklenmiştir. Ha-

nefilîğe nisbet edilen fukahâ metodunda, ibâreye bağlı fıkıh usûlü perspektifi sürdürülürken sünnetin merkeziliği anlayışından kısmen sapılmış, buna karşılık Şâfi'îliğe nisbet edilen mütekellimîn metodunda sünnetin merkeziliği anlayışı korunurken spekülâtif bir fıkıh usûlü anlayışına kayılmış, ibâreye bağlılık anlayışından sapılmış, diğer bir deyişle felsefe tekniğe ağır basmıştır. Muasır olan Pezdevî ile Cüveynî, bu iki ekolün temsilcileri sayılabilirler. Bununla birlikte zamanla hem, Hanefî, hem Şâfi'î fukahâ arasında bu iki uç arasında orta yolu bularak orijinal usûl-i fıkha dönmeyi savunan isimler çıkmıştır. Örneğin ünlü Şâfi'î âlimi Ebu'l-Muzaffer-i Sem'ânî (426-489/1035-1096), *Kavâtî'u'l-Edille* adlı eserinde, Şâfi'î- mütekellimîn metodunda yazılan fıkıh usûlü literatüründeki spekülâtif sapmayı eleştirir: "... Bundan sonra istihârede bulundum ve fıkıh usûlü konusunda kendisinden sapmaksızın ve başka bir yola meyl etmesizin sadece fakihlerin yöntemini (tarîkatü'l-fukahâ) izleyeceğim, muhtasar bir eser yazmayı amaçladım... (İltaş 2009: 68).

Bu tutumla fukahâ metodunun Hanefîlikle özdeşleştirilemeyecek genel, makbûl bir yol olduğu anlaşılmaktadır. İşte Sem'ânî'nin Şâfi'îlikte giriştiği bu restorasyonun benzerine diğer açıdan Bâbertî'nin de Hanefîlikte giriştiği söylenebilir: Öncü imâmın izinde ibâre ve sünneti kapsayan anlamıyla "metin-bağımlı" orijinal usûl-i fıkha dönmek.

Asl, lâfzen "fıkıhın asılları" anlamına gelen usûl-i fıkıhın kilit kavramıdır (Tafsilat, Görmez 1997: 139-40). Bu, genel anlamda kâide demektir; ancak fıkıh, ilâhî yasa şeriatın beşerî tercümesi anlamına geldiğinden burada asl'a genel olarak kâide yerine özel olarak "şer'î delil=kaynak" anlamı vermek daha uygun düşer. Nitekim Seyfüddîn-i Âmidî ve müteahhirîn âlimlerin çoğuna göre usûl-i fıkıhın konusu, şer'î hükümlerin istinbât edildiği şer'î delillerdir (Aydın 1993: 5). Şu halde usûl-i fıkıh, "şer'î hükümlerin çıkarıldığı kaynakların ilmi" olarak tanımlandığında bu kaynakların tarifi, fakihlerin öncelikli işi olarak belirir.

Allâhü Teâlâ, Kur'ân-ı Kerîm'de müteaddit yerlerde peygamberlerine hidâyet kaynakları olarak kitabı ve hikmeti verdiğini beyan eder. İmâm-ı Şâfi'î'ye göre burada hikmet ile kâideler, "dinde tutulan yol" anlamına gelen sünnettir. Allâh, kitabında hükümlerini icmâlen beyan etmiş, bunların açıklamasını ise peygamberinin diliyle yapmıştır (Lowry 2007: 176-87, Aybakan 2003: 114). Ancak Sünnet'in tamamı Kitab gibi mütevâtir değildir. Bu itibarla şeriatı beşerî realiteye tercüme edecek âlimlerin öncelikli işi, hadîsleri kayıt ve tasnif ederek değerlendirmektir.

Çağdaş araştırmaların da ortaya koyduğu gibi, *er-Risâle* isimli bu alandaki ilk eserin sahibi İmâm-ı Şâfi'î ile diğer bütün imâmların ana kaygısı, fıkhıta nebevî otoritenin temellendirilmesi, sünnetin hucdiyyetinin tespitidir (Bedir 2004: 17-18). Bu itibarla rivâyetü'l-hadîs ile dirâyetü'l-hadîsi kapsayan geniş anlamda hadîs usûlü, mezhep imâmlarının temel ilgi konusunu oluşturur (Tafsilat, Görmez 1997: 137-40). Kanaatimizce Ebû Yûsuf, İslâm tarihinde ilk kez kullandığı fıkıh usûlü tâbiriyle, daha sonra İmâm-ı Şâfi'î'nin de *er-Risâle*'de yaptığı gibi, bunun dirâyetü'l-hadîs, yani fikhu'l-hadîs kısmını kasd etmiştir, bilâhare Mu'tezilî kelâmın bir parçası olarak gelişen spekülâtif usûl-i fikhî değil.

Özünde teodise problemine bağlı alternatif bir meşrûlaştırma arayışından kaynaklanan spekülâtif disiplinler olarak kelâm gibi usûl-i fikhî da Bağdat'ta Mu'tezile sayesinde doğmuştur. Bu yüzden İmâm-ı A'zam ile diğer mezhep imâmlarının, ihtilâf kaynağı olabilecek spekülâtif disiplinler olarak kelâm gibi usûl-i fikhî da sıcak bakmayacakları tabiidir. Ancak Bağdat'ta yetişen Hanefî âlimleri, Mu'tezile'nin etkisi altında kalarak Hanefilik adına bir usûl-i fikhî disiplini geliştirmeye yönelmişlerdir. Günümüzde yapılan araştırmaların ortaya koyduğu gibi müdevven Hanefî usûl-i fikhî, İmâm-ı A'zam ile talebesine değil, onlardan bağımsız hareket eden Îsâ b. Ebân'a dayanmaktadır. Bilâhare Cessâs tarafından geliştirilen bu ârizî usûl, Debûsî tarafından Mâverâünnehir'e taşınmış, ardından Serahsî ile Pezdevî de kurucu Hanefî imâmlarının eserlerinden tahriç yoluyla mezhepte temellendirmeye çalışmışlardır. Özellikle fûrû'da Mergînânî'nin *el-Hidâye*'si gibi usûlde de Pezdevî'nin *Ken-zül-Vüsûl* adlı kitabı klasik hale gelmiştir.

Bu gelişme çok geçmeden Hanefilik içinde bir gerilime yol açmış, Mâverâünnehir'de Mâtürîdîler arasında Irak ve Hârizm Hanefilerinin Mu'tezilî eğilimine karşı kelâmda olduğu gibi usûl-i fikhîta da alternatif arayışı başlatmıştır. Alaüddîn-i Semerkandî (-540/-1145) *Mizânü'l-Usûl* adlı eserinde usûl-i fikhînin, usûl-i dinin, kelâmın bir dalı olduğunu, dolayısıyla bunların birbirleriyle uyumlu olmaları gerektiğini savunur. Irak'ta yetişen Mu'tezilî eğilimli Hanefî Cessâs'a dayanan Mâverâünnehir usûl çalışmaları, ciddi bir riskle karşı karşıyadır. Ona göre mevcut usûl-i fikhî literatürü, Hanefilerden ya usûl-i dinde ayrılan Mu'tezile veya fûrû'-ı fikhîta ayrılan ehl-i hadîs tarafından yazıldığı için bunlara dayanmak, kendilerini usûl ve fûrû'da hataya götürür (Zysow 2002, Yiğit 2009: 25-7, Bedir 2004: 26-32).

Anlaşıldığına göre burada onun asıl kaygısı, Îsâ b. Ebân'ın yerine kurucu Hanefî imâmların anlayışına dayalı aslî fikhî usûlünü keşf etmekten ziyade Mâtürîdî kelâmıyla uyumlu bir fikhî usûlü geliştirmektir. Kanaatimizce derin-

den bakıldığında gerek fûrû'da Irak-Hicaz ekolleri, gerekse de usûlde Irak-Horasan ekolleri arasındaki rekâbetin arkasında bir Arap-Acem, Hür/Mevâli kültürel rekâbetinin yattığı görülebilirdi (Aydın 2003). Alaüddîn Semerkandî gibi âlimlerin Hanefiler adına Mâtürîdî kelâmıyla uyumlu bir usûl-i fıkıh geliştirme projesi de Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi âlimlerinkinden daha güçlü bir kültürel rekâbet saikinden kaynaklanıyordu. Burada sadece Mu'tezilî değil, belki de Arap karakterli olduğu için Irak menşeli usûl-i fıkıh bir Acem alternatifini arayışı söz konusuydu.

Ancak tarihe bakıldığında ne Hanefîliği kuran imâmlara dayalı aslî, ne de Alaüddîn Semerkandî'nin özlediği Mâtürîdî kelâmıyla uyumlu bir alternatif Hanefî usûl-i fıkıhının geliştirilebildiği görülür. Başlıca Pezdevî'nin *Kenzü'l-Vüsûl*unda görüldüğü gibi Horasan âlimleri, usûl-i fıkıhta Şâfi'îlere mâl edilen mütekellimîn mesleğine karşı daha az spekülâtif, daha ayakları yere basan fukahâ metodunu geliştirmişlerdir (Bedir 2004: 35-37). Böylece izleyen Hanefî âlimler nesilleri, fûrû'daki ehl-i rey/ehl-i hadîs gibi usûlde de fukahâ=Hanefîye ile mütekellimîn=Şâfi'îyye meslekleri arasındaki bir rekâbet içinde kendilerini bulmuşlardır.

İzmirli İsmail Hakkî (1330: 12-13)'nın vurguladığı gibi, usûl-i fıkıhın öncüsü olduğu halde Ebû Yûsuf'un eseri zamanımıza ulaşmadığı için zamanla aslî Hanefî usûlüyle ârızî dediğimiz müdevven Hanefî usûlü arasında ciddi bir açık doğmuştur. Usûl-i fıkıh disiplininin aslî işi, hüküm çıkarma bakımından sünnetin hucciyetini tespiti. Mevcut müdevven Hanefî usûlünde Sünnet'in huccet değeri, Kur'ân karşısındaki konumu, ifâde ettiği hüküm ve haber-i vâhidin kabul şartları hakkındaki ilkeler, Ebû Hanîfe ile İsbâ b. Ebân'ın ortaya koyduğu usûl arasındaki açığı gidermeye çalışan Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî gibi sonraki âlimlerin tahrîç ve içtihatlarına dayanmaktadır.

Örneğin mevcut Hanefî usûlünde haber-i vâhidin kabulü için koşulan "fıkhu'r-râvî, Kur'ân'a arz, umûmu'l-belvâ ve kıyasa aykırı olmama" gibi şartların tümü Ebû Hanîfe'ye ait değildir. Sünnetin Kur'ân'ı beyânı hususunda Ebû Hanîfe diğer müçtehitlerle ittifak halindedir. O, Kur'ân'daki gerek 'âmm, gerekse de hâss lafızların meşhur ve âhâd haberlerle tahsis edileceğini kabul eder (Yiğit 2009, Aktepe 2008: 124). Aslî ile ârızî Hanefî usûlü arasındaki bu açığa Tahâvî, kısmen Pezdevî usûlünün şârihi Abdülazîz Buhârî, Mâtürîdî, Dihlevî⁴ ve Keşmîrî gibi âlimler dikkat çekmişlerdir. Hanefî mezhebine yöneltilen haksız sün-

⁴ Şâh Veliyyullâh-ı Dihlevî (2010: I/522-23), bu konuda şöyle der: "Bilmiş ol ki bazılarının Ebû Hanîfe ile Şâfi'î arasındaki ihtilâfın, Pezdevî'ninki gibi kitaplarda zikredilen esaslara dayandığını

neti ihmal ithâmlarını bertaraf için özellikle sünnetin hucciyeti konusunda Hanefî usûlünü aslına ircâ ederek bu açığı gidermek şarttır ki bu bakımdan Türkçe’de Metin Yiğit (2009)’in çalışması önemli bir boşluğu doldurmuştur.

Aslı Hanefî Usûlüne Doğru

Ekmelüddîn Bâbertî, fukahâ ve karma tarzda yazılmış belli başlı iki eser üzerine şerh ile Hanefî usûl-i fikhını gözden geçirmiştir: *et-Takrîr fî Şerhi Usûli’l-Pezdevî* ile *er-Rudûd ve’n-Nukûd Şerhu Muhtasarı İbni Hâcib*. İmâm Muhammed’in “Hadîs, ancak rey (fıkıh), rey de ancak hadîs (rivâyet) ile istikâmet kazanır” sözünü aktaran Bâbertî (2: 6), hadîsin ma’nâlarını araştırmak ve fûrû’ı usûle dayandırmaktan kaçınarak hadîsin zâhirine intisab edenin zâhirî olarak adlandırıldığını belirtir. Burada görüldüğü gibi o, Ebû Yûsuf’a ilişkin dikkat çektiğimiz gibi, usûl-i fikh tâbiriyle dirâyetü’l-hadîsi kasd eder. Ona göre Hanefiye imâmı, ahkâmı Kitâb, Sünnet, İcmâ ve Kıyas’tan almada sahâbe ve tâbi’inin yolunu tutuyorlardı.

Şerhine yöneldiği Pezdevî’nin bu kitabı, Bâbertî (2: 6) belirtir, ma’nâlarına göre nassların beyanı, fûrû’ına göre usûlün tarifi için yazılmış bir eserdir. Bu suretle o, mütekellimîn usûlünü reddettiğini ifâde eder. Zira mütekellimîn mesleğinde istinbât usûlü kâideleri, fûrû’dan bağımsız, ona yön verecek şekilde, deyim yerindeyse apriorik olarak vaz’ edilir (Aydın 1993: 32). Ancak onun mezhebi savunma zorunluluğundan dolayı bu eserinde tuttuğu yol, ilkesel tutumundan farklılaşır. *et-Takrîr* isimli eserini incelemeye yayına hazırlayan Abdüsselam Subhi Hamed’in da işaret ettiği gibi, ilk kez Bâbertî (2005b: I/20), Hanefî metodu tarzında yazılan fıkıh usûlü kitaplarında kelâmcı âlimlerin kullandığı istidlal ve münakaşa yöntemini kullanmıştır. Dahası o, Pezdevî’nin görüşlerini izah edip gerekçelendirirken zaman zaman eserin tanınmış şârihi Abdülaziz Buhârî’ye bile itirazdan çekinmez. Pezdevî’nin usûlüne yapılan itirazlara cevap vermeye azamî gayret gösteren Bâbertî, reddedilemez güçlü savunmalar yapar.

zannettiğini gördüm. Ancak hak, Hanefîlerin dayandıkları asılların çoğunun, imamlarının sözlerinden tahrir edilmiş olduğudur. Bana göre, hassın mübeyyen olduğu, ona beyanın yapılmayacağı meselesi, ziyadenin nesh olduğu, âmmin hass gibi kat’i olduğu, ravilerin çokluğu sebebiyle tercihin yapılamayacağı, rey kapısı kapandığı zaman fakih olmayanın rivayet ettiği hadisle amel etmenin gerekemeyeceği, şart ve vasfın mefhumuna itibar edilemeyeceği ve emrin mücebinin kesinlikle vücut olduğu gibi kaideler, imamların fetvalarından çıkarılmış esaslar olup bunların Ebû Hanîfe ve arkadaşlarına mâl edilmesi doğru olmaz. Bu kaidelere bağlılık, Pezdevî ve başkalarının yaptığı gibi mütekaddimine ait istinbâtlarda bun-lara aykırı düşen hususlara cevap verme tekellüfî, bunların zıddı kaidelere bağlı kalma ve onlara aykırı düşen hususlara cevap verme tekellüfünden evlâ değildir.”

Bâbertî, bu cedelî-apolojetik tutumunu İbni Hâcib'in eseri üzerine yaptığı şerhte daha da ileriye götürür. Ünlü Mâlikî âlim Cemâleddîn b. Hâcib (570-646/1174-1248), Seyfüddîn Âmidî'nin *el-İhkâm* adlı ünlü usûl eserini ihtisar ettiği *Müntehâ's-Sûl ve'l-Emel fi 'Ilmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel* adlı eserini *Muhtasarul-Müntehâ* adıyla daha da kısaltmış, ancak bu şekilde aşırı muhtasar hale gelmesi anlaşılmasını zorlaştırdığından, Osmanlı âlimlerince de çok tutulan eser, birçok âlim tarafından şerh edilmiştir (Cici 1999: 220). İbni Haldun ve Taşköprü-zâde gibi âlimler, günümüze mukayeseli ve diyalektik hukuk olarak çevrilebilecek ilm-i hilâf-ı cedeli, usûl-i fıkıhın bir kolu sayarlar. Adından da (*Müntehâ's-Sûl ve'l-Emel fi 'Ilmeyi'l-Usûl ve'l-Cedel*) anlaşılacağı gibi İbni Hâcib'in eseri, fıkıhçılar ile kelâmcılar arasındaki ihtilâfî konu alan önemli eserlerden biri olarak polemiğe uygundur.

Bâbertî, konuyla ilgili hemen hemen her meseleyi eleştirel bir üslupla açıklamaya girişmiş, eserin müellifi İbni Hacib yanında *Muhtasar*'ın diğer şârihleri de bu eleştirilerden paylarını almışlardır. Kendi ifâdesiyle Bâbertî (2005a: I/66, II/770), çalışmasında Hanefî olmayan usûlcülere toplam 1280 itiraz yönelterek yanıldıkları noktaları ortaya koymuştur. Doğrudan polemik tarzında yazılmış böyle bir eser, usûl-i fıkıh literatüründe istisnâidir. Bâbertî, eserin başında usûl-i fıkıh ilminin mahiyetini, önemini ve Hanefiyenin bu ilim dalında öncülük ve üstünlüğünü belirtir.

Burada Bâbertî, adeta mütetekellimîn mesleğini izleyenler tarafından spekülatif bir disiplin olarak usûl-i fıkıh epistemolojik olarak temellendirme girişimlerini boşa çıkarmaya yönelir. Mesela şârihlere göre fıkıh usûlünün faydası, dünyada mutluluğa, ahirette derecelere ulaşmaya yarayan hükümleri tanımaktır. Bu yaklaşıma itiraz eden Bâbertî (2005a: I/110-11)'ye göre usûl-i fıkıhın faydası, bizzat şer'î hükümleri değil, bu hükümlerin kaynaklarından çıkarılış tarzını bilmektir (*Ma'rîfetü keyfiyyeti istinbâtî'l-ahkâmîş-şer'iyyeti 'an edilletihâ*). Yani bu, bizzat mükellefler için amaç olan bir ilim değil, müçtehitler için araç olan metodolojik bir ilimdir. Müçtehitler, hükümleri kaynaklarından çıkarmakla, yani işin bizzat pratiğiyle meşgul oldukları için teorisini yapmaya, Kitab, Sünnet, icmâ' ve kıyasın kaynak olduğunu ispata -veya daha geniş anlamda istinbât kâidelerini tarife- ihtiyaç duymazlar.

Bâbertî (2005a: I/85, 88), eserin başında usûl-i fıkıh disiplininin önemini vurgular ve ashâbının disiplinin tedvininde öncülük yaptığını, diğerlerinin sadece onların ayak izlerinden gittiğini, kalemlerinin uçlarından dökülenleri topladığını belirterek kışkırtıcı bir giriş yapar. Bununla o, Ebû Yûsuf'un bu alandaki öncülüğünü vurgularken eserin editörü düşüğü dipnotta İmâm-ı

Şâfi'î'nin ilgili literatürün öncüsü olarak bilindiği kaydını düşer. Bâbertî'ye göre mütekellimîn mesleğini tutan Âmidî, Beydâvî gibi âlimler nitelikli usûl-i fıkıh eserleri vermişlerse de mezhebin ashâbına atmaya başlamışlardır ki bunlar, fer'î meselelerde değil, bizzat onların tuttukları yola atmışlar, itiraz etmişlerdir. Bizzat bu mezhebî önyargıdan dolayı bunlar, onların yorumlarından kendilerine yakın ve sağlıklı bulduklarını uzak bulmuşlar, yüz çevirmişlerdir ki gerçekten uzak bulmuş olsalardı o yorumların iptali talebine kadar varacaklardı. İşte bu yüzden Bâbertî, Hanefî ashâbının meziyetlerinden gâfil olan akıl sahiplerini uyarmak üzere *Muhtasar*'ın eleştirisi için kollarını sıvadığını belirtir.

Onun bu konuda belki de başlıca katkısı, kurucu Hanefî imâmlarına haksız ehl-i rey ithâmlarının yöneltmesine sebep olan aslî ile ârızî, mevcut Hanefî usûlü arasındaki açığa dikkat çekmesidir. Bu açığın farkına varan ender âlimlerden biri olarak o, her iki usûl eserinde de mevcut literatürde Hanefî mezhebince haber-i vâhidin kabulü için arandığı belirtilen “fıkhu'r-râvî, Kur'ân'a arz, umûmu'l-belvâ ve kıyasa uygunluk” gibi şartları çoğunlukla doğrudan Ebû Hanîfe'ye atıfla test eder. et-*Takrîr*'de de zikrettiği gibi Bâbertî (2005a: II/640, 693-5), haber-i vâhidin kabulü için aranan “Kur'ân'a arz, fıkhu'r-râvî, kıyasa uygunluk” gibi şartların Ebû Hanîfe'nin görüşüne aykırı olduğunu söyler. Bu suretle o, her iki usûl eserinde de yalnızca başka mezheplerden münekkitleri değil, Hanefîliğin yanlış anlaşılmasına yol açan mezheb-daşı âlimleri de eleştirir. Onun kaygısı, kurucu imâmlar tarafından sünnetin öncelendiği aslî Hanefî fıkıh usûlünün yeniden keşfidir.

Ekmelüddîn Bâbertî, bu sistematik eserlerin yanında ithâm ve eleştirilere karşı kuvvetli bir polemikçi olarak Ebû Hanîfe ile mezhebinin üstünlüğünü savunan risâleler yazmıştır. Bazen aynı eser/ler, *en-Nüketü'z-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebi Hanîfe*, *Risâle fî Tercîhi Mezhebi Ebi Hanîfe*, *Risâle fî Tafzîli'l-Hanefiye*, *Risâle fî Sebebi Tercîhi'l-Mezhebi'l-Hanefiye 'alâ Sâiri'l-Mezâhib*, *Mukaddime fî Tercîhi Mezhebi Ebi Hanîfe*, *Risâle fî Esbâbi Tercîhi Mezhebi'l-Hanefiye 'ale'l-Mezâhib* gibi birbirine yakın değişik adlarla istinsah edilerek kütüphanelere kaydedilmiş, hatta bunlardan biri, *Tercîhu'l-Mezhebi'l-Hanefi 'alâ Gayrihi* adıyla yanlışlıkla İbni Kemal'e nisbet edilmiştir (Öçal 2000: 402). Böylece o, İslâm dünyasında Hanefîliğin ehl-i sünnet ve cemâatin ana mezhebi olarak tervicinde, özellikle Osmanlı Devleti tarafından resmî mezhep olarak benimsenmesinde önemli rol oynamıştır.

Sonuç

Yerleşik dört fıkıh mezhebi içinde bizzat İslâm düşüncesi olarak küllî fıkıhın anlayışına en yakın duran mezhep, Hanefilik olmuştur. Hanefî imâmları, “itikatta vahdet içinde amelde kesret” formülü uyarınca “ekber ve esgar” olarak ayrılan, itikat alanında muhâfazakâr-sıkı, amel alanında ise liberal-esnek karakterde bir küllî fıkıh mezhebi geliştirmişlerdir. Ancak özellikle Irak ve Horasan’da teodise probleminin etkisiyle başlayan alternatif meşrûiyet arayışından kaynaklanan inanç mücadelelerinin etkisiyle kelâm mezheplerinin zuhûru, aslî-küllî fıkıh anlayışının aşınmasına olduğu gibi Hanefiye’nin de haksız bir reycilik ithâmına uğramasına yol açmıştır.

Moğol istilâları sonrasında Mısır-Kâhire, İslâm dünyasında ilmin merkezi haline gelmişti. Burada yetişen Ekmelüddîn Bâbertî (712-786/1312-1384, Moğol istilâları-sonrası İslâm dünyasında İslâm düşüncesini Hanefiliğin temsil ettiği aslî-küllî fıkıh anlayışı çerçevesinde yeniden yapılandırarak ana mecrasına oturtmaya girişti. Bâbertî’nin bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkıhı yeniden yapılandırma projesi, tabiatıyla Hanefiliğin tecdit ve müdâfaası olarak kendini gösterdi. Önde gelen bir kâmil Hanefî âlim olarak Ekmelüddîn Bâbertî, bir taraftan didakt (öğretici) olarak Hanefiye’nin geliştirdiği bizzat İslâm düşüncesi olarak küllî fıkıhı öğretmeye çalışmış, diğer taraftan apolojet (savunmacı) olarak reycilik ithâmına karşı mezhebini savunmuştur. Bu yolda o, bir taraftan fıkıhın aslî anlamını hatırlatmak suretiyle Hanefî imâmlarının hem hadîs, hem fıkıhın bayraktarları olduğunu göstererek, diğer taraftan sünneti önceleyen Hanefî fıkıh usûlünü aslına ircâyâ çalışarak reycilik ithâmını reddetmiş ve mezhebin kesin üstünlüğünü savunmuş, bu suretle Osmanlı Devleti başta olmak üzere İslâm dünyasında Hanefiliğin bizzat İslâm düşüncesi olarak fıkıhın mezhebi olarak benimsenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Kaynakça

Abdülmeçid, Abdülmeçid Mahmud (2008) *el-İtticâhâtül-Fıkhiyye 'inde Ashâbi'l-Hadîs*. Ammân: Dâru'l-Fıkr.

el-'Acemî, Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd (2007) *el-'Akîdetül-İslâmiyye 'inde Fukahâi'l-Erba'a*. Kâhire: Dâru's-Selâm.

Adams, Charles C. (1946) "Abu Hanifah, Champion of Liberalism and Tolerance in Islam," *Muslim World* 36: 217-227.

Aktepe, İshak Emin (2008) *Erken Dönem| İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İnsan.

Ali Cum'a Muhammed (2012) *el-Medhal ilâ Dirâseti'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyye*. Kâhire: Dâru's-Selâm.

el-Âmirî, Ebu'l-Hasen (2013) *Kitâbu'l-Emed 'ale'l-Ebed*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Aybakan, Bilal (2003) *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*. İstanbul: İz.

— (2007) *İmâm-ı Şâfi'i ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz.

Aydın, Hakkı (1993) *Sivash Kemaleddin İbni Hümâm ve Tabriri*. Sivas: Kemaleddin İbni Hümâm Vakfı.

Aydınlı, Osman (2003) "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâli'nin Rolü", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3: 1-26.

el-Bâbertî, Muhammed b. Muhammed Ekmelüddin (1) *el-İrşâd fi Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber*. Hacı Mahmud 1324-001 (1-82).

— (2) *et-Takrîr fi Şerhi Usûli'l-Pezdevi*. Süleymâniye Kütüphanesi Râğb Paşa 409 (1-388).

— (3) *Kitâbü'l-Es'ile li-Şeyhi'l-İmâm Ekmeliddin*. Süleymâniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 2786.

— (4) *en-Nüketü'z-Zarîfe fi Tercihî Mezhebi Ebi Hanîfe*. Süleymâniye Kütüphanesi Esad Efendi 3613 (19-24).

— (2005a) *er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasari İbni Hâcib*, I-II. Zayfullah el-'Umerî (yay.). Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.

— (2005b) *et-Takrîr li-Usûli'l-Pezdevi*, I-VIII. Abdüsselâm Subhî Hamed-Hamdi Subhî Tâhâ (yay.). Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye.

— (2009a) *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tabâviyye*. Abdüsselâm b. 'Abdilhâdi Şennar (yay.). Beyrût: Dâru'l-Beyrûtî.

— (2009b) *Şerhu'l-Vasiyyeti'l-İmâm Ebi Hanîfe*. Muhammed Subhî el-Âyidi-

Hamza Muhammed Vesim el-Bekri (yay.). Beyrût: Dâru'l-Beyrûtî.

Bağcı, Musa (2004) "Ulaşılmaz Örnek Peygamber Tasavvurunun Tarihsel Teşekkülü," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19: 103-136.

el-Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali el-Hatib (2001) *Târihu Medîneti's-Selâm*. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.

Başer, H. Bayram (2010) "Serrâc'ın Tasavvufa Yaklaşımı: Bir İslâm İlmi Olarak Tasavvuf Ya Da Fıkh-ı Bâtın," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22: 101-119.

Bayram, Mikail (2005) "Danışmend Oğullarının Dinî ve Millî Siyaseti," *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (Güz): 142-143.

Bearman, Peri-Peters, Rudolph-Vogel, Frank E. (eds.), (2005) *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution, and Progress*. Cambridge: Harvard UP.

Bedir, Murteza (2004) *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet: Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*. İstanbul: Ensar.

Cici, Recep (1994) "İslâm Hukuk Tarihi Açısından İlk Dönem Osmanlı Hukuk Çalışmalarına Bir Bakış (1299-1500)," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6: 241-59.

— (1999) "Osmanlı Hukuk Düşüncesini Etkileyen Başlıca Kaynaklar," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8: 215-246.

Çakın, Kâmil (2006) "Ashâbu'l-Hadis Perspektifinden Ehl-i Sünnet," *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24: 13-25.

Dâye, Necmeddîn-i (2013) *Tasavvuf Yolu Mirsâdü'l-İbâd*. Halil Baltacı (trc.), İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı.

ed-Dihlevî, Şâh Veliyyullâh (2010) *Hucetullâhi'l-Bâliğa*, I-II. Seyyid Ahmed Bâkinbûri (yay.), Beyrût: Dâru İbin Kesîr.

Erdem, Mehmet (2006) "Ehl-i Sünnet Fıkıh Mezheplerinin Hadis ve Rey Ekolü Olarak Sınıflandırılmasına Eleştirel Bir Bakış," *Dini Araştırmalar* 8/24: 73-106.

Ferrûh, Ömer (1991) *İbni Teymiye el-Müctehid: Beyne Abkâmi'l-Fukahâ ve Hâcâti'l-Müctema'*. Beyrût: Dâru Lübnân.

el-Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (2005) *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*. Beyrût: Dâru İbni Hazm.

Gencer, Bedri (2012) "Bizzat İslâm Düşüncesi Olarak Fıkıh," *Mostar* 84 (Şubat): 34-39.

Görmez, Mehmet (1997) *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı.

Güler, Zekeriya (1996) "Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet-Dirâyet Bütünlüğü," *İlam Araştırma Dergisi* 1/2: 113-131.

Haçkalı, Abdurrahmân (2003) "Ehl-i Hadis-Ehl-i Rey Ayrışması: Fıkhî mi İtikadî mi?," *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2: 59-68.

İbni Abidin (1983) *Reddu'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, I-V. Ahmed Davutoğlu (trc.), İstanbul: Şamil.

İbni Cüzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed (2011) *Takribül-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl*. Muhammed Hasan İsmail (yay.), Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

İbni Ebî Şerîf, Kemâleddîn (2009) *el-Müsâmera bi-Şerhi'l-Müsâyera fi'l-Akâidi'l-Münciye fi'l-Âbira*. Salâhuddîn el-Hımsî (yay.). Beyrût: Dâru'l-Beyrûtî.

İbni Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynüddîn Kâsım (1962) *Tâcu't-Terâcim fi Tabakâti'l-Hanefiyye*. Bağdad: Matbaatu'l-Ânî.

İltaş, Davut (2009) "Fıkıh Usulü Yazımında "Kelâmcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine," *Bilimname* 7/17: 65-95.

İzmirli İsmail Hakkı (1330) *İlm-i Hilâf*. İstanbul.

Kara, Mustafa (2005) *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*. İstanbul: Dergah.

el-Kârî, Nürüddîn 'Alî b. Sultân (2012) *Tavzîhu'l-Mebâni ve Tenkîhu'l-Me'âni Şerhu Muhtasari'l-Menâr*. İlyas Kaplan (yay.). Beyrût: Dâru Sâdır.

Kemaloğlu, İlhami (1987) *Ekmelüddîn el-Bâberti ve Fıkıh'taki Metodu* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi).

el-Kevserî, Muhammed Zâhid (1991) *Hanefî Fıkıhının Esasları*. Abdülkadir Şener (trc.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

— (2004) *el-Fıkh ve Usûlül-Fıkh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.

— (t.y.) *Bülûğul-Emâni fi Sireti'l-İmâm Muhammed b. el-Haseniş-Şeybâni*. Medînetü Nasr: Mektebetü Dâri'l-Hidâye.

Key, Alexander (2012) *A Linguistic Frame of Mind: ar-Râ ib al-I fahâni and What It Meant to Be Ambiguous* (Doctoral Dissertation, Harvard University).

Kırbaçoğlu, M. Hayri (yay.) (2000) *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'i'nin Rolü*. Ankara: Kitâbiyât.

Köse, Murtaza (2001) "Ferganalı Bir Hukukçu: Mergînâni ve Hidaye Adlı Eseri," *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 17: 345-363.

el-Kûranî, Ahmed b. İsmâil (2007) *ed-Dürerül-Levâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. İlyas Kaplan (yay.), Beyrût: Dâru Sâdır.

Kutlu, Sönmez (2010) "Timur Dönemi ve Sonrası Kelâmî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları," *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 3/1: 7-41.

Lowry, Joseph E. (2007) *Early Islamic Legal Theory: The Risâla of Muhammad ibn Idris al-Shafî'i*. Leiden: Brill.

el-Mahremî, Zekeriyâ b. Halife (2004) *Kırâetün fi Cedeliyyeti'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti 'inde Ehlî'l-Hadis*. Ammân: Mektebetü'z-Zâmirî.

el-Mâverdi, Ebu'l-Hasen Habîb (2007) *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, I-VII. es-Seyyid 'Abdülmaksûd b. 'Abdirrahîm (yay.), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.

Miras, Kâmil (1331) *Târih-i 'İlm-i Fıkıh*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.

el-Müttakî, 'Alâüddîn 'Alî (2004) *Kenzül-'Ummâl fi Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, I-XVIII. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.

Nassiri, Giv (2002) *Turco-Persian Civilisation and the Role of Scholars' Travel and Migration in its Elaboration and Continuity* (Doctoral Dissertation, University of California, Berkeley).

en-Nu'mânî, Muhammed Abdürreşid (2004) *İmâm Ebû Hanîfe (R. A.)'in Hadis İlimindeki Yeri*. İbrahim Tüfekçi (trc.), İstanbul: Mısvak.

Öçal, Şamil (2000) *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Özaşar, Mehmet Emin (1998) *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu.

— (2000) "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması (Dini, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41: 225-273.

Özpinar, Ömer (2005) "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine," *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (Güz): 129-150.

Saçaklı-zâde, Muhammed b. Ebî Bekir el-Mar'aşî (1988) *Tertibu'l-'Ulûm*. M. B. İsmail es-Seyyid Ahmed (yay.). Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.

es-Sirhindî, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fârûkî (2007) *Risâletü'l-Mebde' ve'l-Me'âd*. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî (yay.), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.

Smith, Wilfred Cantwell (1991) *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress.

Söylemez, Mahfuz (2001) *Bedevilikten Hadariliğe Küfe*. Ankara: Ankara Okulu.

Taftazânî, Sadeddîn (1991) *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (Şerhu'l-Akâid). Süleymân Uludağ (trc.), İstanbul: Dergâh.

et-Tahâvî, Ebû Ca'fer (1370) *Muhtasaru't-Tahâvî*. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (yay.), Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

Taş, Aydın (2003) *Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin Hukuk Anlayışı (Usûl Anlayışı)* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi).

Taşköprü-zâde, Ahmed b. Mustafâ (1985) *Miftâhu's-Se'âdeti ve Misbâhu's-Siyâdeti fi Mevzû'âti'l-'Ulûm*, I-III. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

et-Tehânevî, Muhammed 'Ali (1998) *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, I-IV. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Ünal, İsmail Hakkı (2001) *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhabinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait (1985) "Mâtürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Muîn Nesefî," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27: 281-98.

Yalıtıkaya, Şerafeddîn (1994) *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddîn*, İstanbul: Kitabevi.

Yıldırım, Selahattin (1994) *Osmanlı Dönemi Anadolu Muhaddisleri: Hicri VII-IX. Asır* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi).

Yörükân, Yusuf Ziya (2001) *İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Yiğit, Metin (2009) *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. İstanbul: İz.

Zysow, Aron (2002) "Mu'tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory," *Studies in Islamic Legal Theory*, Bernard G. Weiss (ed.), 235-66, Leiden: Brill.