

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI**

**GAZNEVÎ'NİN USÛLU'D-DÎN ADLI ESERİ
VE
MEZHEPLER TARİHİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Yüksek Lisans Tezi

İhsan TİMUR

Ankara-2009

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI**

**GAZNEVÎ'NİN USÛLU'D-DÎN ADLI ESERİ
VE
MEZHEPLER TARİHİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Yüksek Lisans Tezi

İhsan TİMUR

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Sönmez KUTLU

Ankara-2009

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

**GAZNEVÎ'NİN USÛLU'D-DÎN ADLI ESERİ
VE
MEZHEPLER TARİHİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sönmez KUTLU

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Hasan ONAT

Sönmez KUTLU

Recep KILIÇ

İmzası

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi: 21. 01. 2009

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	VI
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Metodu ve Kaynaklar Üzerine.....	1

I. BÖLÜM

GAZNEVÎ'NİN HAYATI VE YAŞADIĞI DÖNEM	7
1. Gaznevî'nin Hayatı	11
2. Gaznevî'nin Eserleri	14
3. Gaznevî Döneminde Halep'in Coğrafi Durumu	21
a) 12. yy'da Halep'te Siyasi Durum	22
b) Halep'te Dini ve İlmi Durum	28

II. BÖLÜM

GAZNEVÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ.....	39
1. Varlık ve Bilgi	39
2. Ulûhiyet	41
a) Allah'ın Var Oluşu	42
b) Allah'ın Ezeli ve Ebedi Oluşu	44
c) Allah'a Beşeri Sıfatların İzafesi.....	44
d) Allah'ın Sıfatları.....	47
e) Kelâm Sıfatı.....	51
f) Tekvîn-Mükevven İlişkisi.....	54
3. Nübüvvet	56
a) Peygamber Gönderilmesi	56
b) Hz. Peygamber'in Mucizeleri.....	58
c) İsmet-i Enbiyâ.....	60
d) Mucize-Keramet ve Nebi-Veli Karşılaştırması	62
e) Nübüvvete İlişkin Farklı Meseleler	63

4. Kulların Fiilleri	64
a) Fiillerin Yaratılması	65
b) Kulların Fiildeki İstitaati	67
c) Hidayet-Dalalet ve Mükâfat-Ceza	68
d) Kader ve Kaza	71
e) Kulların Fiillerine Mûteallik Diğer Meseleler	76
5. İman.....	79
a) İmanın Tanımı	80
b) İmanda Artma ve Eksilme	81
c) İmanda İstisna.....	81
d) İman-İslam İlişkisi.....	82
e) İman-Amel İlişkisi.....	83
f) Fasık Müminin Durumu	83
g) İmanda Eşitlik.....	84
h) Mukallidin İmanı.....	85
i) İmanın Yaratılmış Olup Olmadığı.....	85
6. Sem'iyât.....	86
a) Kıyamet ve Ahiret.....	86
b) Kabir Azabı	88
c) Şefaât	89
d) Cennet-Cehennem ve Ehli.....	91
e) Ru'yetullah.....	93
7. İmamet.....	94
a) İmametın Gerekliliği.....	96
b) İmamda Bulunması Gereken Şartlar	97
c) İmamın Seçilmesi ve Görevden Alınması.....	78
d) Hz. Ali-Muaviye Mücadelesi ve Sahabilerin Durumu	100

III. BÖLÜM

ESERİN MEZHEPLER TARİHİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ ..	104
1. Eserin Mürcii-Mâturîdî Gelenek İçindeki Yeri	104

2. Eserde Mezheplere Yöneltilen Eleştiriler.....	107
3. Eserin Mürcii-Mâturîdî Eserlerle Karşılaştırılması	113
a) Ebû Hanîfe- Fıkhu'l-Ekber, Fıkhu'l-Ebsat	115
b) İmam Mâturîdî- Kitâbu't-Tevhîd	119
c) Ebu'l-Muîn en-Nesefî- Kitâbu't-Temhîd	126
d) Ebu Hafs Necmeddin Ömer en-Nesefî- Akâid.....	132
SONUÇ.....	136
EK: Cemaluddin Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (593/1197)'ye	
Ait Türkiye Kütüphanelerinde Tesbit Edilen Eserler	138
BİBLİYOGRAFYA	147

ÖNSÖZ

Genelde İslam dünyasında, özelde Türk dünyasında çok sayıda taraftarı olan Mâtûrîdî kelam ekolü mensuplarının yazdığı eserlerin henüz yayımlanmamış olması dolayısıyla maalesef çok az bilinmektedir. Bu sebeple Mâtûrîdî düşünceye mensup kişilerce yazılan ve yazma olarak bize ulaşan herhangi bir eserin araştırma ve incelemeye konu olması son derece önemlidir. Son yıllarda Mâtûrîdî düşünce üzerine yapılan araştırmalar bu ekol için gelecek adına bir umut verse de, çalışmamız esnasında kütüphanelerde Mâtûrîdîliğe dair tesbit ettiğimiz onlarca eser incelenmeyi beklemektedir. Yazma eserlerin araştırmalar için önemini dikkate aldığımızda, bu husus daha iyi anlaşılacaktır.. Özellikle Mâtûrîdî düşünce ile alakalı kapalı kalan pek çok konuya ışık tutacağı muhakkak olan bu yazma eserler, özel bir ilgiyi hakletmektedirler. Pek çok yazma eserin de Türkiye sınırları içindeki kütüphanelerde bulunuşu ise bu hususta araştırma yapanlar için büyük bir fırsattır. Bunlar üzerine yapılacak araştırmalar hem bu coğrafyanın düşünce dünyasını şekillendiren isimleri tesbittte bize ışık tutacak, hem de bu kültürü binbir zahmetle bu coğrafyaya taşıyan ve muhafaza eden ulemaya ve ecdada vefa borcunu ödemeye vesile olacaktır.

Mâtûrîdîliğe ait bu yazmalar üzerine bir çalışma yapmaya karar verdik. Ancak ilk aşamada bir yazma eser üzerinde çalışmanın zorlukları dolayısıyla endişelendik. Uzun sayılabilecek bir süreçten sonra böyle bir tercihte bulunmamızın haklılığı daha iyi ortaya çıktı. Özellikle de çok fazla bilinmeyen bir eseri tez konusu olarak analiz etmek, bir kısım zorlukları beraberinde getirmiş olsa da, bize büyük bir haz vermiştir. Bu açıdan eseri bir yüksek lisans tez çalışması olarak bizlere veren, danışmanlığını üstlenerek çalışmamız esnasında sürekli bize yol gösteren saygıdeğer hocam Prof. Dr. Sönmez KUTLU'ya ve eleştirileriyle katkıda bulunan hocam Prof. Dr. Hasan ONAT'a sonsuz teşekkürlerimi iletme istiyorum. Ayrıca çalışma metninin anlaşılmasında, yeni eserlerin elde edilmesinde ve tez yazımında emeklerini esirgemeyen, isimlerini burada sayamayacağım tüm arkadaşlarıma da teşekkürü bir vazife addediyorum. Şayet onlar olmasaydı bu çalışma neticelenmezdi.

İhsan Timur

KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı müellif
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: İbn
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
GAL	: Geschichte der Arabischen Literatur
GAS	: Geschichte Des Arabischen Schrifttums
Haz.	: Hazırlayan
Krş.	: Karşılaştırınız
MEB İA	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
(m.y.)	: Matbaa/ Yayınevi yok
nşr.	: Neşreden/ Yayımlayan
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TDV İA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Terc.	: Tercüme
Thk.	: Tahkik eden
(t.y.)	: Tarih yok
vd.	: ve devamı
vr.	: varak/ yaprak
Yay.	: Yayınları
(y.y.)	: Yer yok

GİRİŞ

1. Araştırmanın Metodu ve Kaynakları Üzerine

Kendisi hakkında çok fazla şey bilinmeyen, bilinenlerin oldukça sınırlı malumattan ibaret olduğu bir isim hakkında sadece eserleri üzerinden araştırma yapmak ve fikir dünyasını tespit edip değerlendirmek takdir edilmelidir ki oldukça zordur. Hususen eserlerini, yaşadığı dünyadan neredeyse tamamen soyutlamış bir şekilde, bir tarih inşasına da imkân vermeyecek tarzda sosyal vakıalardan arındırmış olan bir eserde ifade edilen zorluk, çok daha fazladır.

Cemaleddin Ahmed b. Muhammed b. Saîd el-Gaznevî (ö. 593/1197)'in hayatını araştırdığımız ve *Usûlu'd-Dîn* eseri üzerinden fikirlerini tespit ettiğimiz bu çalışmamızda, işaret ettiğimiz bu sıkıntıyı fazlasıyla yaşadık. Özellikle eserin şahıs ve kitap isimlerine atıftan titizlikle sakınması ve bulunduğu coğrafyaya ilişkin hiçbir tarihî bilgiye değinmemesi, bahsedilen bu sıkıntının esas noktasını oluşturmuştur. Bu açıdan incelediğimiz eserin bu üslubu, bizi konuyla ilgili olduğunu düşündüğümüz yeni ve farklı pek çok kaynağı okumaya yönlendirmiştir.

Mürciî-Mâturîdî kelâm ekolünün bir temsilcisi olan Gaznevî'nin *Usûlu'd-Dîn* adlı eserini incelediğimiz bu çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde müellifimiz Gaznevî'yi, eserlerini, genel olarak fikirlerini ve yaşadığı coğrafya ile bu coğrafyaya ait hususiyetleri analiz ettik. İkinci bölümde araştırma konumuz olan *Usûlu'd-Dîn* eserini merkeze almak suretiyle klasik Kelâm başlıklarını dikkate alarak, müellifimizin bu konularla ilgili fikirlerini tesbite çalıştık. Çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde ise *Usûlu'd-Dîn* eserini, Mürciî-Mâturîdî düşüncenin önde gelen eserleriyle karşılaştırarak değerlendirmelerde bulunduk.

Çalışmamızın genel çerçevesi bu olmakla birlikte her bölüme ilişkin ayrıntılı ve geniş bir literatür taraması yaptık. Özellikle Gaznevî'nin eserinde herhangi bir kaynağa atıf yapmaması ve faydalandığı hiçbir isme değinmemesi bizleri zorunlu olarak bu çalışmamızda karşılaştırma yolunu takibe yöneltmiştir. Bu açıdan Gaznevî'nin kelâm konularına yaklaşımı, ilgili olduğunu düşündüğümüz eserlerle değerlendirilerek ortaya konmuştur.

Çalışmamızın ilk bölümünü oluşturan müellifimizin hayatı kısmında tabâkât kitapları çok az bilgi vermelerine rağmen esas kaynaklarımız arasında yer almışlardır. Buradaki bilgilerin oldukça sınırlı oluşu bizi satır aralarını okumaya yöneltmiş, böylece elde edilecek bilgilerle mevcut bilgi açıkları giderilmeye çalışılmıştır. Bu bakımdan Hanefî tabâkât kitapları öncelikli olmakla birlikte, genel olarak tabâkât kitapları ilk aşamada başvurduğumuz kaynaklar arasında yer almışlardır.¹ Ancak tabakat kitapları bu açığı gidermede yetersiz kalmış, böylece okumalarımız dolaylı bilgi ihtiva eden kaynaklara yoğunlaşmıştır. Bu okumalarla müellifin hayatına ilişkin soruların cevabı aranmış ve bilgi boşlukları giderilmeye çalışılmıştır.

Müellifimizin sadece doğrudan hayatına ilişkin bilgi veren kaynaklar dışında yaşadığı coğrafyaya ilişkin bilgiler sunan eserler de sıklıkla kullandığımız kaynaklar arasında yer almıştır. Özellikle 6/12. yy. Ortadoğu, Anadolu, Mısır, Hicaz, İran ve Orta Asya coğrafyalarında hüküm süren devletler ile bu bölgelerde egemen olan dînî-siyasî akımlar tesbite çalışılmıştır. Bu akımların sadece fikrî düzeyde olmayıp sosyal bir yansımalarının da olduğu dikkate alındığında cereyan eden savaşlar, vuku bulan isyanlar, yer yer yaşanan çekişmeler hep dikkatle irdelenmiş ve sıradan bir hadise olma ötesinde fikrî perde arkaları tesbite çalışılmıştır. Bu hadiseleri, istediğimiz sûrette bir değerlendirmeye tabi tutmamakla birlikte bize pek çok bilgi nakleden İbn Esîr (630/1232)'in *el-Kâmil fi't-Tarîh'i*, Şemseddin Muhammed b. Osman ez-Zehebî (748/1347)'nin *el-İber fi Haber men Ğaber'i*, Takiyuddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî (845/1444)'nin *Kitâbu's-Sulûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mulûk'u*, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî (820/1417)'nin *Meâsiru'l-Înâfe fi Meâlimi'l-Hilâfe*'si gibi genel tarih kitapları arasında sayabileceğimiz eserler, faydalandığımız kaynaklar arasında yer almıştır.

Müellifimizin hayatı ve yaşadığı coğrafyanın onun fikirlerini tesbitte ne kadar önemli olduğu tartışılmazdır. Bu açıdan müellifimizin hayatının büyük kısmını

¹ Bu kaynaklar arasında: el-Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkadir Ebû'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, Matbaatu Meclisi Daireti'l-Maarif, Haydarabad 1332; et-Temîmî, Takiyüddîn, *Tabakâtu's-Seniyye*, Dârü'r-Rifai, Roma 1983; el-Leknevî, Muhammed Abdulhay, *Fevâidü'l-Behiyye Fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1324; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, Matba'atü Âmm, Bağdat 1962; el-Meragî, Abdullah Mustafa, *el-Fethu'l-Mubîn fi Tabakâti'l-Usûliyyîn*, Matba'atü Ensâri's-Sünne, 1947/1366; Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrut 1957; Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm: Kamusu't-Terâcim*, Matbaatu Kustatsumas, Kahire 1954-59; Taşköprüzâde, *Tabakâtu'l-Fukâhâ*, Ninova Matbaası, Musul 1954.

geçirdiği Halep bölgesi, bu ilk bölümde derinlikli bir incelemeye tabi tutulmuştur. Bu bölgede egemen olan Büyük Selçuklu devleti ve devamında idareyi üstlenen Zengî iktidarı, çalışmamızda ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Bu açıdan Halep idaresinde bulunan yöneticiler, açtıkları medreseler, eğitim veren ulema ve bunların fikri yapıları, buralarda eğitim gören talebeler ve geldikleri bölgeler, bürokratik yapıda görev alan isimler ve mezhebî kökenleri tesbite çalışılmıştır. Bu tesbitleri yapmada Halep tarihinden bahseden Kemaluddin Ebu'l-Kasım Ömer b. Ahmed b. Hibetullah (İbn Adîm)'ın *Buğyetu't-Taleb fi Tarihi'l-Haleb*'i ile bir diğer eseri *Zubdetu'l-Haleb min Târih-i Haleb*'i, Muhammed Râgıb et-Tabbâh'ın *Î'lâmu'n-Nubela bi Tarîhî Halebi's-Şehbâ*'sı, Sıbt b. A'cemi el-Halebî'nin *Kunûzu'z-Zeheb fi Tarîhî Haleb*'i başvuru kaynakların önde gelenleridir.

Genel olarak siyasî yapı hakkında verilen bilgilere ek olarak, bu bölgedeki sosyal hayat hakkında da bilgiler içeren bu kaynaklar bize zengin bir içerik sunmuştur. Dönemin ilmî çalışmaları hakkında da bilgi veren bu kaynaklara ek olarak, esasında doğrudan buradaki medreseler, müderris ve talebelerden bahseden eserlere de sıklıkla atıf yapılmıştır. Bunlardan, Abdulkadir b. Muhammed en-Nuaymî'nin, *ed-Dâris fi Tarîhi'l-Medâris*'i hiç şüphesiz en çok faydalandığımız kaynakların başında gelmiştir. Medreselerin fiziki yapısı, okutulan dersler ve mezhebî kökenine bakarak buradaki eğitim hakkında değerli bilgiler veren bu eser, kapalı kalan pek çok noktanın vuzuha kavuşmasında bize ışık tutmuştur.

Bölgede vuku bulan ve mezhebî kökene dayalı çatışma ve çekişmelerin varlığı dikkate alındığında bahsedilen bu tesbitlerin önemi fark edilecektir. Özellikle çalışmamızın son bölümünde incelediğimiz eserde müellifimizin mezheblere yaklaşımı irdelenirken, burada yapılan okumalar bize ufuk açmıştır. Nitekim bölgede mevcut Şîî nüfusun varlığı müellifimiz Gaznevî'nin, Şîîlere ilişkin değerlendirmelerine doğrudan yansımıştır.

Dönemin ilmi yapısıyla alakalı olarak özellikle Zengî ve Eyyubî devletlerini konu alan çalışmada, bu konulara değinen Bahattin Kök'ün, *Nureddin Mahmud Zengî ve İslam Kurumları Tarihindeki Yeri* adlı eseri ile Ramazan Şeşen'in *Selahaddin Devrinde Eyyubiler* adlı kitapları yine bu hususta sıklıkla başvurduğumuz kaynaklar arasında yer almışlardır.

Gaznevî'nin hayatının son dönemlerini idaresi altında geçirdiği Eyyubiler'den bahseden eserler de çalışmamızda bize kaynaklık etmiştir. Bu açıdan Eyyubilerin mezhep politikaları, bürokraside yaptığı değişiklikler, açtıkları medreseler ve mezhebî ekol dikkate alınarak ulemaya sergilenen yaklaşım, incelemelerimize dâhil edilmiştir. Bu aşamada da Zengî ve Eyyubileri tek bir devlet şeklinde kitabına konu eden Ebû Şame Şihabuddin Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî (665/1267)'nin *er-Ravdateyn fî Ahbâri Devleteyn: en-Nuriyye ve's-Salahiyye* kitabı sıklıkla kullanılmıştır.

Bunlara ilave olarak yine bu dönem hakkında bilgi veren Endülüslü seyyah Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed (İbn Cübeyr)'in *er-Rihle*'si ile döneme bizzat şahitlik eden ve Selahaddin Eyyubî'nin de kâtipliğini yapan, İmadüddin Muhammed b. Muhammed (Kâtip el-İsfahani)'in *Berku's-Şâmî*'si bu bölümle ilgili kaynaklarımız arasında yer almıştır..

Çalışmamızın İkinci Bölümü'nde ise Gaznevî'nin *Usûlu'd-Dîn* eserinin muhtevasını da dikkate alarak klasik Kelâm konuları hakkında, müellifimizin fikirlerini ayrıntılarıyla analize çalıştık. Müellifimizin kelâmî fikirlerini tesbit ederken genel olarak tez çalışmamız olan *Usûlu'd-Dîn* eseri asıl kaynağımız olmakla birlikte, Gaznevî'nin elde ettiğimiz yazma halde bulunan *Mukaddimetu'l-Gaznevîyye fî Furûi'l-Hanefiyye*'si², Bahauddîn Ebu'l-Bekâ Muhammed el-Kureşî (İbn Ziya el-Mekkî) (854/1450)'nin bu esere yazdığı şerh olan *Ziyâu'l-Maneviyye ala Mukaddimeti'l-Gaznevîyye*'si³ ile Gaznevî'nin bir diğer eseri *Havi'l-Kudsi*⁴ kitapları esas kaynaklarımız arasında yer almıştır. Bu eserlerden tesbit edilen fikirler, hususen müellifimizin içinde yer aldığı Mâturîdî düşünce ekolünün önde gelen eserleriyle karşılaştırma yoluna gidilmiştir. Müellifin eserinde kendi geleneğine ismen atıfta bulunmaması ve hiçbir ismi de zikretmemesi bu karşılaştırmalarımızı, zikredilen fikirler üzerinden yapmaya yönlendirmiştir. Bu açıdan müellifin konuya değindiği fasıllar, kendi yapısı ve genel olarak eserin yaklaşımı dikkate alınarak bir bütünlük içerisinde anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu karşılaştırmada, çalışmamızın üçüncü bölümünde zikredilen eserler öncelikli kaynaklar olmakla birlikte, bunlara ilave

²AÜİF Ktp. Yazma Eserler Bölümü, Nu: 0036535 ve 0038185 (iki nüsha); Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Nu: 2604.

³AÜİF Ktp. Yazma Eserler Bölümü, Nu: 0037072.

⁴Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Nu: 668; Süleymaniye Ktp. Murad Molla, Nu: 112.

olarak *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *el-Vasiyye* ve *Risâle ila Osmân el-Bettî* adlı Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen eserleri, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahavî'nin *Akâid*'i, Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin, *Tabsıratu'l-Edille*'si, Sâbûnî'nin *Akâidi* ve Mâturîdî ekolün önde gelen alimlerinin diğer bazı eserleri kullanılmıştır

Müellifin kendi düşünce geleneği içinde yer alan fikirlerle birlikte, muhalifi olduğu düşünceleri de nakletmesi bizi bu ekollere ait kaynaklara yöneltmiştir. Bu açıdan Mutezîlî, Eşarî ve Şîî fikirleri ihtiva eden eserlerle birlikte genel olarak Mezhepler Tarihi için kaynak teşkil eden klasik eserler⁵ çalışmamızın bu bölümündeki kaynakları arasında yer almışlardır. Zâten Mezhepler Tarihi alanında çalışma yapacak olan bir araştırmacının bu kaynaklardan müstağni kalacağı hiçbir zaman düşünülemez.

Çalışmamızın Üçüncü Bölümü'nde ise üzerinde çalıştığımız eser, içinde bulunduğu Mürcîî-Mâturîdî geleneğin belli başlı eserleriyle karşılaştırılmıştır. Bu bölümde Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen *Fıkhu'l-Ekber* ve *Fıkhu'l-Ebsat*'ı, İmam Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i, Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin *Kitâbu't-Temhîd*'i ve Ebu Hafs Necmeddin Ömer en-Neseî'nin *Akâid* eserleri karşılaştırma için tercih edilmiş; üslup, muhteva, metod bakımından benzerlik ve farklılıklar ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışmamızda, oluşacak bir tekrarı engellemek için, ikinci bölümde karşılaştırma genel bir karakter taşıırken, üçüncü bölümde ise bahsedilen eserlerle ilgili ayrıntılı ve birebir karşılaştırmaya gidilmiştir. Böylece müellifin atfı yapmadığı isim ve eserlerle bunların müellifimize kaynaklıkları ve ona tesirinin ortaya konulması amaçlanmıştır.

Bu bölümde ayrıca eserin genel anlamda Mezhepler Tarihi açısından değerlendirilmesi yapılmış ve eserin içinde bulunduğu düşünce geleneğindeki önemi tespiti çalışılmıştır. Eserin muhtemel kaynakları ve varsa tesir ettiği isim ve eserler belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca eserde nadiren zikredilen mezhep isimleri göz

⁵Bu eserlerden bazıları şunlardır: Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eşarî (324/936), *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, çev.: M. Dalkılıç-Ö. Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul 2005; Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî (429/1038), *el-Fark Beyne'l-Firâk*, çev.: Ethem Ruhi Fırlalı, TDV Yay., Ankara 1991; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, çev.: Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev.: Ethem Ruhi Fırlalı, Şa-to Yay., İstanbul 2001; Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslamiyye*, çev.: Sıbğatullah Kaya, Anka Yay.. Ankara (t.y.); Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay., İstanbul 1993.

önünde bulundurulmakla birlikte, müellifin zımnen işaret ettiği ekoller incelenmiş ve bunlar hakkındaki değerlendirmelerinin ortaya konulmasına gayret gösterilmiştir.

Çalışmada betimleyici bir yol izlenerek olabildiğince nesnel olmaya gayret gösterilmiştir. Bilimsel olmayan, gerçekleri çarpıtma ve hakikati gizleme gibi yollardan sakınılmış ve değerlendirmeler tamamen bu ilkeler dikkate alınmak suretiyle yapılmıştır. Bu açıdan müellifi savunmak ya da onu yermek gibi bir gaye güdülmemiştir.

I. BÖLÜM

GAZNEVÎ'NİN HAYATI VE YAŞADIĞI DÖNEM

Cemâleddîn Ahmed b. Muhammed b. Saîd el-Gaznevî (ö.593/1197) tam ismiyle kayıtlarda geçen¹ müellifimizin hayatı hakkında, kaynaklarda maalesef çok az bilgi verilmektedir. İlgili kaynaklarda Gaznevî'den birkaç satır ile bahsedilmesi, bilgilerin birbirinin tekrarı olması ve yeni bir bilgiye yer verilmemesi dolayısıyla, onun hayatı bizler için tam bir muammadır. Bu sebeple çalışmamızın bu bölümünde mevcut bilgiler üzerinde yaptığımız analizlerle ilgili boşluklar giderilmeye çalışılmıştır.

Hakkında pek fazla bilgi olmayan, bilinenlerinin eserleriyle sınırlı olduğu; uzak iki ayrı şehrin adıyla hatırlanan Gaznevî hakkında bir çalışma yapmak oldukça zordur. Anadolu coğrafyasında azami sûrette yüzün üzerinde nüshaları bulunan² ve dolayısıyla fikirleriyle iyi bilinen ve okunduğunu düşündüğümüz Gaznevî'nin, hayatına sadece birkaç satır ile yer verilmesi, şüphesiz bizi hayal kırıklığına uğratmıştır. Eserlerinin nüshası bu kadar yaygın olan bir müellifin, tarih sayfalarında kaybolması ve izinin sürülememesi hazin bir durumdur.

Eserinde Mürcîî-Mâturîdî ve Hanefî geleneğinin savunuculuğunu yapan Gaznevî'nin fikri dayanağı hiç şüphesiz Ebû Hanîfe'dir. Ebû Hanîfe'nin

¹el-Kureşî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkadir Ebû'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Matbaatu Meclisi Dairetu'l-Maarif; Haydarabad 1332, I/120; et-Temimî, Takiyüddîn, *Tabakâtu's-Seniyye*, Dâru'r-Rifai, Roma 1983, II/89; el-Leknevî, Muhammed Abdulhay, *Fevâidü'l-Behiyye Fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1324, 40; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, Matba'atu Âmm, Bağdat 1962, 110; el-Meragî, Abdullah Mustafa, *el-Fethu'l-Mubîn fî Tabakâti'l-Usûliyyîn*, Matba'atü Ensâri's-Sünne, 1947/1366, II/37; İbn Adîm, Ebû Kasım Kemaleddîn b. Ahmed, *Buğyetu't-Taleb fî Târîhi'l-Haleb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut (t.y.), III/1029,1126; Brockelmann, Carll, *GAL*, E. J. Brill, Leiden, 1942-1943, I/470; a.mlf., *GAL Supplementband*, E. J. Brill, Leiden, 1937, I/849.

Bir kısım eserlerde ise soy zincirinde bazı değişiklikler yapılmaktadır. Ancak içeriğinin aynı olduğu bu bilgilerde, nisbetlerdeki farklılık sadece bazı isimlerin atlanmasından ibarettir. Mesela Ahmed b. Muhammed b. Saîd olarak (Kehhale, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, Mektebetü Müsenna, Beyrut 1957, II/156; Zirikî, Hayruddîn, *el-A'lâm: Kamusu't-Terâcim*, Matbaatu Kustatsumas, Kahire 1954-59, I/209). Yine Ahmed b. Mahmûd b. Saîd olarak (Taşköprüzade, *Tabakâtu'l-Fukâhâ*, Ninova Matbaası, Musul 1954, 105)

²Gaznevî'ye ait eserlerin Türkiye kütüphanelerinde yüzün üzerinde nüshası mevcuttur. Biz bunlardan tesbit ettiklerimizi çalışmamızın ekinde sunacağız

fikriyatındaki hoşgörü ve geniş bakış açısı, Müslüman toplumunu, kargaşaya sürükleyecek fikirlerin engellenmesi ve özellikle de iman-amel noktasında geliştirilen sağlıklı yaklaşım tüm boyutlarıyla Gaznevî'nin fikirlerine yansımıştır. İslam toplumunu bir bütün olarak gören; cemaat birlikteliğini bozacak aykırı fikirlerden titizlikle sakınan; İslam'a girişi kolaylaştırıp, İslam dairesinden çıkmayı zorlaştıran; Hz. Peygamberin ashabını ve ilk dönem İslam ulehasını hayır ile yâd eden; tartışmalı olarak bilinen mevzularda meseleyi netice itibariyle Allah'ın bilgisine havale eden akılcı-hadarî bu yaklaşım³, İslam toplumunu bir arada tutmaya muvaffak olmuş ve süreç içinde de egemen olan bir düşüncedir. Tarihi süreç içerisinde yaşanan olaylarla şekillenen, tepkisel boyutu ve insani unsuru hiç bir zaman inkâr edilemeyen bu oluşum, kelâm sahasında merkeze yerleşmeyi başarmış; sosyal ve siyasal boyutuyla da diğer pek çok oluşuma tesirde bulunmuştur.

Gaznevî, şüphe yok ki sıkıntılı bir devrin âlimidir. Hayatını doğduğu topraklarda geçirdiğine dair bir kanıt bulunamadığından, onun fikrî ve ilmî şahsiyetinin, 12. yy'ın en büyük karmaşasının yaşandığı Ortadoğu coğrafyasında şekillendiğini düşünmekteyiz. Hangi süreçleri yaşayarak burada karar kıldığı, kimlerin dünyasına tesir ettiği tam belirgin olmamakla birlikte, isminin geçtiği hemen her yerde Hanefî fıkının klasik devrinin son temsilcilerinden Alauddin Ebû Bekr b. Mesud el-Kâsânî (587/1191)'nin zikri bize fikir vermektedir. Ebû Hanîfe'nin eserlerinin rivayet zincirinde yer alan⁴, kuvvetli bir bağ ile Mâturîdî'nin fikir dünyasıyla ilişkisi bulunan Kâsânî'nin⁵ bu geleneği Gaznevî'ye aktarmadığı düşünülemez. Çalışmamızın ilgili bölümünde eserden hareketle ortaya koyacağımız

³İslam Mezhepler Tarihi'nde mezheplere farklı bir açıdan yaklaşan ve zihin dünyalarını merkeze alarak inceleyen önemli bir çalışma için bkz.: Kutlu, Sönmez, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri", İslamiyat Dergisi, 4 (2001), s. 22 vd.

⁴el-Kâsânî, Ebû Hanîfe'den nakledilen *Fıkhu'l-Ebsat* eserinin rivayet zincirinde yer almaktadır, Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ebsat*, (Ebu Hanîfe'nin Beş Eseri, çev. Mustafa Öz, MÜFV Yay.) içerisinde, İstanbul 2007, 35.

⁵el-Kâsânî'nin eserlerde zikredilen en önemli hocası büyük Hanefî fıkıhçısı Alâuddin Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (539/1144)'dir. Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseffî (508/1114)'den ilim tahsil ettiği ve Neseffî'nin de Mâturîdîlik düşüncesindeki yeri düşünüldüğünde, bu ekol içinde bu ilmi silsilenin ne kadar önemli olduğu hemen farkedilecektir. el-Kâsânî hakkında bilgi için bkz., İbn Adîm, *Buğye*, X/4347; Brockelmann, Carll, *Tarihu Edebi'l-Arabî*, Arapça'ya çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, (y.y.), Mısır 1993, VI/306; Muhammed Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmu'n-Nubelâ bi Târîhi Halebi's-Şehba*, Dârul'l-Kalemi'l-Arabî, Haleb 1988-89, IV/286; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, TDV Yay., Ankara 1990, 54; Yusuf Ziya Kavakçı, *11. ve 13. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maverâünnehir İslam Hukukçuları*, AÜ Yay., Ankara 1976, 122; Heffening, "Kâsânî" md., MEB İA, VI/373-74; Ferhat Koca, "Kâsânî" md., TDV İA, XXIV/531; Halit Ünal, "Bedaiu's-Senai" md., TDV İA, V/294.

Gaznevî'nin kelâmî görüşleri, bu fikrimizi destekleyen önemli bir delildir. Hiç şüphesiz Hanefi-Mâturîdî düşünce 12. yy Ortadoğu coğrafyasında, Haçlı istilaları ve Şîî propagandaları ile mezhep çatışmaları ve siyasi çekişmeler sebebiyle yaşanan bunalımın aşılmasında, soğukkanlılığın ve birlikteliğin korunmasında önemli rol oynamıştır. Çünkü sultan Nureddin Zengî, bölgede iktidar olduktan sonra huzur ve sükûnetin sağlamış, mezhep çatışmalarının kendi idaresindeki topraklarda neredeyse sona erdirmiş ve tam bir siyasi birlik kurarak Haçlı saldırılarına karşı ilk defa ciddi bir güç birliğini oluşturmuştur. Şîî propagandalarını ilk kez ciddi bir tehlike olmaktan çıkarmış ve Sünnîliğin -özellikle de Hanefîliğin- Halep ve civarına yerleşmesine çalışmıştır⁶. Sistemli ve ulema destekli bu çalışma, hiç şüphesiz yukarıdan beri ifade ettiğimiz bir düşünme dünyasının ürünüdür. Sultan Nureddin Zengî'ye verilen Sünnî ulema desteği bu sultanın İslam tarihinde eşsiz bir yer edinmesini sağlamış ve mirasına sahip olarak yine bu coğrafyada egemen olan Selahaddin Eyyubi'nin unutulmaz İslam Sultanları arasında zikredilmesine imkân vermiştir.⁷ Nureddin Mahmud Zengî'ye, Alâaddin es-Semerkandî, Kâsânî ve fakih kızı Fatıma es-Semerkandî'nin verdiği destek hiçbir zaman inkâr edilemez. Kâsânî'nin eşinin Halep'den ayrılmak istemesine rağmen sultanın ricasıyla gitmekten vazgeçmeleri ve bu topraklarda kalmaları sultan için, bu âlimlerin ehemmiyetini gösteren önemli bir kanıttır.⁸

⁶Nureddin Mahmud Zengî devri siyasi olayları, Sünnîlik faaliyetleri, Hanefîliğin bu coğrafyada yayılması ve ilmi faaliyetler için bkz., İbnu'l-Adîm, Kemaluddîn Ebû'l-Kâsım Ömer b. Ahmed b. Hibetullah, *Zubdetu'l-Haleb Min Târih-i Haleb*, Matba'atü'l-Katolikiyye, Dımaşk 1951-1954, II/289 vd.; Sıbt b. A'cemî el-Halebî, *Kunûzu'z-zeheb fi Târihi Haleb*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Halep 1997, I/339 vd.; Zehebî, Şemseddin Mahmud b. Osman, *el-'İber fi Haber men Ğaber*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, III/3 vd.; İbn Kalânîsî, Ebû Ya'la Hamza, *Zeylu Târihi Dımaşk*, (m.y.), Beyrut 1908, s.284; Ebû Şâme, Şihabuddîn Abdurrahman b. İsmail, *fi Ahbâri Devleteyn : Nuriye ve Salahiye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997, (özellikle 2, 3 ve 4. ciltler); İbn Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Bahar Yay., İstanbul 1987, XI/102 vd., XII/17 vd.; en-Nuaymî, Abdulkadir b. Muhammed, *ed-Dâris fi Târihi'l-Medâris*, Matbaatü't-Terakkî, Dımaşk 1948, I/473 vd.

⁷Bir önceki dipnotta zikredilenlerin dışında ayrıca şu eserlere bakılabilir: Köymen, M. Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Selçuklu Tarih ve Medeniyet Enstitüsü Yay., Ankara 1984, II/84; Sevim, Ali, *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset Teşkilat ve Kültür*, TTK Yay., Ankara 1995, 430; H. İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, Kayıhan Yay., İstanbul 1991, V/83, 309; Yıldız, Hakkı Dursun, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul 1992, VI/400, VII/413; Şeşen, Ramazan, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler Devleti*, İÜ Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1983, 80; Kök, Bahattin, *Nureddin Mahmud Zengî ve İslam Kurumları Tarihindeki Yeri*, 28; Bezer, Gülay Ögün, "Zengiler", *Türkler Ansiklopedisi*, ed. H. Celal Güzel, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002, IV/803; Bayat, Fazıl, "Musul Atabeyliği", *Türkler*, IV/814; Eğilmez, Mustafa, "Musul ve Halep Atabeyi Nureddin Mahmud", *Türkler*, IV/825; Bahattin Kök, "Nureddin Zengî", TDV İA, XXXIII/259; Ramazan Şeşen, "Eyyubiler" md., TDV İA, XII/20; Talib Yazıcı, "Halep" md., TDV İA, XV/239.

⁸Râğıb Tabbâh, *İ'lâm*, IV/259; Kavakçı, age., 296.

Buradaki âlimler hiç şüphesiz bu üç isimle sınırlı değildir. Ancak Kâsânî'nin bir ara medreselerden sorumlu en yetkin kişi olarak atanması⁹ onun bu coğrafyadaki etkinliğini gösteren başka bir delildir. Ayrıca Sünnîlik politikası olarak yürütülen medrese açma çalışmalarının sürekli Hanefilerin lehine gelişmesi¹⁰ buradaki Hanefilerin etkinliği olarak yorumlanacağı gibi, siyasi irâdenin de meylini göstermektedir.

Gaznevî bu açıdan hiç de atlanmayacak önemli bir âlimdir. O her ne kadar bir fakih olarak *Mukaddime* eseriyle şöhret bulmuş olsa da¹¹ aslında bir kelâmcı vasfını da hak etmektedir. Eserde derinlikli analizler yapmamakla birlikte üslubundaki kolaylık ve konunun nirengi noktasına vurgu, bu alandaki yetkinliğini ve vukufiyetini gösteren bir emaredir. İçinde bulunduğu ekolün fikirlerini tüm kelâmî konulara başarıyla yansıtan Gaznevî, kelâmî bir orijinallik göstermese de bir kısım hassasiyetleri hissettirmesi açısından önemlidir. Kelâmı insan ile Allah arasında bir çekişme alanı olmaktan ziyade, her iki tarafa da hakkının verilmesi gerektiğini ifade eder tarzda, insan hürriyetine ve Yaratıcının egemenliğine vurgu yapan Gaznevî, bu hassas dengeyi eserinin başından sonuna kadar korumaya gayret göstermiştir. Allah için düşünülebilecek ve ilahlık vasfına hâlel getirecek en ufak bir imayı dahi en başından reddeden Gaznevî, neticesi insan irâdesini ortadan kaldırmak olan tüm yaklaşımları da kabulden uzak görür.¹²

Bunun dışında Gaznevî'nin fikirlerinde dikkatimizi çeken bir diğer özellik ise akılcı-hadarî zihniyeti yansıtmasıdır. İslam toplumunun tüm bireylerini eşit gören, İslam dairesini geniş tutmayı amaçlayan, ona girişi kolay ondan çıkmayı zorlaştıran, eksik hata ve kusurlarına rağmen tüm bireyleri bu topluluğun asli bir üyesi gören Gaznevî, bu yaklaşımıyla ifade ettiğimiz fikir dünyasının tipik bir temsilcisidir.

⁹el-Kâsânî, Nureddin devrinde Halep Hanefî medreselerinden sorumlu olduğu gibi, yıllar sonra şehrin Eyyubîler'e geçmesine rağmen Katib el-İsfahânî'nin kaleminden çıkan bir menşura göre bu dönemde de aynı görevini sürdürmüştür. Bkz., Kâtip el-İsfahânî, İmâdüddin Muhammed b. Muhammed, *Berku's-Şâmî*, Thk., Ramazan Şeşen, İÜEF Yay., 136.

¹⁰Hanefî medreselerinin sayısı Halep ve civarıyla, Dımaşk bölgesinde sürekli diğer mezheplerden fazla olmuştur. Bu durum Eyyubîler'in Şafiileri açıktan destekledikleri dönemlerde dahi çok az değişmiştir. Bölgede Hanefîler'in ilk medresesi Sâdiriye, 491/1098 yılında açılırken, Şafiiler ilk medreselerini 514/1120 yılında açabilmişlerdir. Devrin eğitim hayatında önemli rol oynayan bu medreseler için özellikle bkz.: Nuaymi, *age.*, I/450-600.

¹¹el-Gaznevî'nin biyografisini veren hemen tüm eserler, onun *Mukaddime* adlı eseriyle şöhret bulduğunu ifade ederler. Bkz.: el-Kureşî, I/20; Leknevî, 40, İbn Kutluboğa, 110; Taşköprüzade, 105.

¹²Gaznevî'nin bu görüşleri kelâmî görüşlerinin verileceği bölümde ayrıntılarıyla aktarılacaktır.

Ancak bu hiçbir zaman bu geleneğin ve oluşturulmuş düşüncenin sunduğu mirası inkâr değildir. Bizim ifade ettiğimiz, bu düşünceyi ilk aşamada oluşturan dinamiklerin bir sûrette Gaznevî’de de kendisini gösterdiği gerçeğidir. Bir fikir dünyasını ifade etmesi bakımından anlattığımız bu gerçekler, bu açıdan karşılığı olan tarihsel olaylarla da desteklenen düşüncelerdir.

1. Gaznevî ’nin Hayatı

Gaznevî’nin hayatı ile ilgili bilinmeyen pek çok nokta bulunmaktadır. Ondan bahseden kaynakların verdiği ilk bilgi, Halep’de öldüğüdür.¹³ Gaznevî, nispetine bakılırsa, Gazne şehrinde doğmuştur. Doğum tarihine ilişkin bilginin meçhul olduğunu söyleyen kaynaklar, bu nisbete dayanarak Gazne’ye atıf yaparlar.¹⁴ Ancak Gaznevî’nin doğduğu topraklardan uzaklaşarak neden buraya geldiği, hangi beldeleri dolaştığı, kimlerle görüştüğü ve neden Halep şehrine yerleştiği bizim için meçhuldür. Sebebi bilinmemekle birlikte Gaznevî, bir şekilde Gazne’den ayrılmış ve neticede Halep’e ulaşmıştır. İlim adamlarının yaptıkları seyahatler malumumuzdur, bu açıdan kendi beldesinden ayrılmasını anlaşılır buluyoruz. Ancak hangi sevk edici duygunun onu yollara düşürdüğü henüz aydınlatılmış değildir..

Bize göre Gaznevî için Kâsânî ile karşılaşması hayatının bir dönüm noktası olmuştur. Çünkü bir âlim olarak Gaznevî, Kâsânî’nin ismiyle birlikte anılmıştır. Kâsânî’nin zikredildiği her yerde Gaznevî de zikredilmiştir.¹⁵ Ancak onun Kâsânî ile ne zaman ve nerede karşılaştıkları bilinmemektedir. Zâten iki ismi birden zikreden kaynaklar onları Halep’de birleştirmiş, birini müderris diğerini de ondan fıkıh tahsili yapan ve medresede de onun yardımcılığını yürüten bir asistan (muîd) olarak zikretmişlerdir.¹⁶

Gaznevî ile Kâsânî’yi hoca-talebe ilişkisinden öteye götüren yardımcılık vazifesi onun ilimdeki yetkinliğini gösteren bir delildir. Zira Kâsânî gibi meşhur

¹³el-Kureşî, I/20; Leknevî, 40; İbn Kutluboğa, 110; et-Temimî, II/89; Ziriklî, I/209; Taşköprüzâde, 105; el-Merâğî, II/37.

¹⁴Leknevî, 40; el-Merağî, II/37.

¹⁵Gaznevî’nin biyografisi için müracaat ettiğimiz tüm kaynaklar bunu belirttiği gibi Kâsânî’den bahseden kaynaklar da onun seçkin talebesi olarak Gaznevî’yi zikrederler. Ayrıntılı bilgi için bkz.: 1 ve 5. dipnotta zikredilen kaynaklar.

¹⁶İbn Adîm, *Buğye*, III/1029, 1126; Râgıb Tabbâh, *’l’lâm*, IV/292.

olmuş, hocası Alâaddîn es-Semerkindî ile birlikte fetvalar vermiş ve eşiyile birlikte üçünün verdiği fetvaların en muteber fetva sayılması kadar¹⁷ ilim noktasında kendisini ispatlamış bir âlime medresede yardımcılık yapmak, ciddi ilmî donanım gerektirmektedir. Bu açıdan Kâsânî'den sonraki Hanefî fıkıhı ve yine bu silsile ile devam eden Mâtûrîdî kelâmı için Gaznevî, önemli bir halkadır. Ancak Gaznevî hiçbir zaman hocası gibi şöhret bulmamış ve bilinirliği de yazdığı *Mukaddime* eseriyle sınırlı kalmıştır. Kaynaklar hocasının vefatıyla onun müderrislik yapıp yapmadığından bahsetmemekle birlikte biz bunu imkân dâhilinde görmekteyiz.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Gaznevî hakkındaki bilgileri genellikle Kâsânî üzerinden elde etmekteyiz. Kâsânî ismine ise ilk kez Selçuklu sarayında yaşanan bir olayda rastlamaktayız. Kâsânî burada ismi Şa'ranî olarak zikredilen bir âlimle tartışmış, fikrini beğenmediğinden dolayı da bu şahsa vurmaya yeltenmiştir. Sultan'ın huzurunda cereyan eden bu hadise üzerine Kâsânî, Sultanın hışmına uğramış ve Konya'dan çıkartılmak istenmiştir. Hatırı sayılır kişilerin aracılığıyla sultanın bu teşebbüsü “elçilik görevi” şeklinde hafifletilmiş, böylece Kâsânî şehirden ayrılmıştır.¹⁸ Halep'e elçi olarak gelen Kâsânî burada Sultan Nureddîn Zengi'nin iltifatlarına mahzar olmuş ve yaptığı davetle de buraya yerleşerek Halâviye medresesinde müderris olmayı kabul etmiştir.¹⁹ İşte Gaznevî'nin, yukarıda ifade ettiğimiz hocasının yardımcılığını yürütmesi görevi burada gerçekleşmiştir. Ancak Gaznevî'nin, ne sûretle bu göreve alındığı, Kâsânî ile burada mı yoksa daha önceden mi tanıştığı meçhuldür. Fakat onun böyle bir göreve atanması hocasıyla önceden

¹⁷Alâaddîn Semerkandî, kızı Fatıma ve damadı Kâsânî imzası taşıyan fetvalar, devrinin en muteber fetvası sayılıyordu. Bkz.: Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, IV/259; Kavakçı, 297; Kök, *Nureddin*, 173.

¹⁸İbn Adîm, *Buğye*, X/4347; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, IV/286; Kavakçı, 122; Heffening, “*Kâsânî*” md., MEB İA, VI/373; Ferhat Koca, “*Kâsânî*” md., TDV İA, XXIV/531.

Kâsânî'nin, muhtemelen bu tartışmadan sonra sürekli derslerinde Mutezile'ye eleştiriler yönelttiğini ve onlara lanette bulunduğunu kaynaklar bize naklederler. Bkz.: İbn Adîm, *Buğye*, X/4347; Ferhat Koca, “*Kâsânî*” md., TDV İA, XXIV/531.

Kâsânî'nin Nureddin Mahmud'a tesiri bilinmemekle birlikte, Nureddin'in II. Kılıçarslan ile yaptığı bir anlaşmadan evvel onu zındıklık ile itham edip, imanını tazelemeye daveti (Ragıb Tabbah, *İ'lâm*, II/57), Kâsânî'nin Konya'da iken sultanın huzurunda yaşanan bu tartışmayı Nureddin'e aktardığını ve bunun Nureddin'in Kılıçarslan ile ilgili fikirlerini etkilediğini düşündürmektedir.

¹⁹Bir önceki dipnotta zikredilen kaynaklara ilave olarak bkz., Madelung, Wilfred, “*Mâtûrîdîliğin Yayılışı ve Türkler*”, s. 340; a. mlf., “*11-13. Asırlarda Hanefî Alimlerinin Orta Asya'dan Batıya Göçü*”, s.369, (*İmam Mâtûrîdî ve Maturidilik: Tarihi Arka Plan Hayatı Eserleri*, ed. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2003) kitabı içerisinde; İbn Adîm, *Zübde* II/296; Kök, 174; Sıbt b. A'cemi, *Kunuz*, I/270; Çelebi, Ahmet, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, Damla Yay., İstanbul 1976, s.115; Nuaymî, *Dâris*, I/473.

tanıştığının bir delili sayılabilir. Ayrıca Kâsânî'nin hiç tanımadığı birini kendisine yardımcı alması mümkün olmayabilir.

Kâsânî'nin Halep şehrine gelmesinden bahseden kaynaklar birbirine yakın tarihleri verirler.²⁰ Onlar genellikle 1146 yılı üzerinde dururlar. Bunun, Nureddin Mahmud idaresinin başlaması ve dolayısıyla da Sünnîlik politikasının uygulanmasıyla ilgisi sebebiyle akla daha yakındır. Nitekim sonraki devirlerde Halep, Sünnî ulema için bir cazibe merkezi olmuştur. Özellikle Nureddin Mahmud idaresi, pek çok âlim için kendi bölgelerindeki idarelerden daha cazip gelmiştir.²¹

Gaznevî'nin bu aşamadan sonra nasıl bir ilmi faaliyet içine girdiği, bundan önceki hayatı gibi bir muammadır. Onun mudlik görevi sırasında ilmi çalışmalara yoğunlaşıp eserlerini yazdığı düşünülse de, bunu destekleyecek tarihi verilerden ne yazık ki yoksunuz. Ancak Gaznevî'nin hocasının vefatına kadar (587/1191) Halep'de kalıp bu vazifeyi sürdürdüğü söylenebilir. O'nun vefatıyla da Halâviye medresesine Halep Hanefî reisi İftiharüddin el-Haşimi'nin (617/1221) atanması²² Gaznevî'ye ne etki yaptı bilinmez ancak onun bir ara Halep'ten ayrılması akla böyle bir soruyu getirmektedir. Zira bir kısım kaynaklarda Gaznevî'nin Kudüs'e gittiği aktarılır. Hatta *Hâvil-Kudsî* adlı eserine, burada yazıldığı için bu adı verdiği söylenir.²³ Adı geçen kitabını burada yazması ve 583/1187 yılında Haçlılardan alınan Kudüs'ün İslam dünyasında kazandığı ehemmiyetine ve İslam ulemasının ve diğer Müslümanların buraya yönelmesine bakılırsa, onun Halep'ten ayrılarak Kudüs'e gittiğini bir ihtimal olarak ileri sürebiliriz.²⁴

Gaznevî ister Kudüs'e gitmiş olsun isterse Halep'te kalsın Halep şehrinde vefat ettiği kesindir.²⁵ Kaynaklar onun Halep'te 593/1197'den sonra vefat ettiği

²⁰Kaynaklar özellikle 1144 ve 1146 yılları üzerinde dururlar. Karşılaştırma için bkz.: 18 ve 19. dipnotta zikredilen kaynaklar.

²¹Nureddin Mahmud devrinde Sünnîlik faaliyetlerinin bir uzantısı olarak Suriye bölgesine pek çok âlim ya davet edilmiş yahut kendiliğinde gelmişlerdir. Kaynaklar buraya gelen pek çok âlimin ismini naklederler. Öyle ki Suriye bölgesi, bu ilgi sebebiyle devrin en cazip ilim merkezi olmuş ve Bağdat gibi ilmî bir geçmişi olan bir şehri dahi geride bırakmıştır. Bkz.: Şeşen, Ramazan, "Eyyubiler", *Türkler* V/66; Kök, 174; Şeşen, "Eyyubiler" md., TDV İA, XII/20.

²²İbn Adîm, *Zübde*, I/295; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/63, IV/278; Nuaymî, *Dâris*, I/473 vd.; Sıbt b. A'cemî, *Kunuz*, I/343.

²³Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, MEB Yay., Ankara 1971, I/627.

²⁴Nitekim pek çok âlim Kudüs'ün fethiyle birlikte bu şehri ziyarete gitmişlerdir. İbn Esîr, *el-Kâmil* XI/435.

²⁵Bkz. 13. dipnot.

hususunda aynı görüştedirler. Kabrinin ise Hz. İbrahim (as)’ın makamı yanında bulunan Hanefî kabristanında hocasının yanında olduğunu ifade ederler.²⁶

Sonuç olarak Gaznevî hakkında bilinenler oldukça sınırlıdır. Onun ilmî hayatı, seyahatleri, hoca ve talebeleri ile ilgili bilgiler de oldukça sınırlıdır. Öyle ki onun ilmi hayatına tesir eden, Kâsânî’nin dışında, sadece Ahmed b. Yusuf el-Hüseynî el-Alevî zikredilmektedir.²⁷ Talebeleri hakkında ise “ondan pek çok fakih faydalandı”²⁸ demekle yetinilmekte ve ne yazık ki Ahmed b. Yusuf Ebu’l-Abbâs dışında hiçbirinin adı verilmemektedir.²⁹

Kaynaklardaki bilgi maalesef bunlarla sınırlıdır. Bu tarihi veriler ve kısıtlı bilgilerle yapılan yorumlar onun hayatındaki sır perdesini kaldırmakta bize yardımcı olamamaktadır.

2. Gaznevî’nin Eserleri

Gaznevî dendiğinde akla gelen ilk eser kendisiyle şöhret bulduğu *Mukaddime*’dir. Nerede ne zaman yazıldığı bilinmeyen bu eserin Gaznevî’nin şöhretine uygun olarak sadece Anadolu kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz yüzün üzerinde nüshası mevcuttur.³⁰ Eserin, bilinen üç şerhinin bir kısım nüshaları kütüphanelerimizde bulunmaktadır.

Gaznevî bir fıkıhçı olması hasebiyle bu sahadaki eseriyle şöhret bulmuştur. Nitekim kendisine izafe edilen ve üç bölümden oluşan oldukça muhtevalı *Hâvi’l-Kudsî* eserinin ilk 15 varağı dışında tümünü yine fıkha ayırmıştır.³¹ Gaznevî’nin fıkıh konusunda yazdığı eserlerde bir problem yoktur ancak kendisine izafe edilen kelâmî eserlerin bir kısmının isimleri ile ilgili bazı problemlerle karşı karşıyayız. Kaynakların birbirinde farklı olarak zikrettiği, modern çalışmaların ise daha farklı bir şekilde isimlendirdiği eserleri, bu eserlerin ona aidiyetine şüphe düşürmekte ve bir

²⁶el-Kureşî, I/120; et-Temîmî, II/89; Leknevî, 40; İbn Kutluboğa, 110; el-Merağî, II/37; Taşköprüzâde, 105; Zirikli, I/209.

²⁷el-Kureşî, I/121; et-Temîmî, II/89; Leknevî, 40, 43; İbn Kutluboğa, 110; el-Merağî, II/37.

²⁸el-Kureşî, I/120; Temimi, II/89; İbn Kutluboğa, 110.

²⁹el-Kureşî, I/133; Leknevî, 43; Taşköprüzade, 105.

³⁰Bu nüshaların ve diğer eserlerin bulunduğu kütüphane kayıtları çalışmamızın ekinde sunulacaktır.

³¹Gaznevî’nin bu eseri Kelâm, Fıkıh ve Usulu Fıkha dair olup ilk 15 varağı Kelâm konularını muhtevidir. Esere ilişkin değerlendirmeler ileriki sayfalarda yapılacaktır.

kısım eserlerin birbiriyle karıştırılmasına yol açmaktadır. Gaznevî'ye ait tespit edebildiğimiz ve bir kısmını temin edip inceleyebildiğimiz eserleri şunlardır:

1) *Mukaddimetü'l-Gaznevîyye fi Furû'î'l-Hanefiyye*:³²

Türkiye kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası mevcut olan eser fıkha dairdir. Klasik fıkıh konularını içeren eserin incelediğimiz nüshaları³³ üslup ve muhteva açısından aynı olmakla birlikte bir kısım küçük farklılıklar söz konusudur. Bu farklılıkların eserin müstensihlerinden kaynaklanmış olması muhtemeldir. Nitekim eseri şerheden Bahauddîn Ebu'l-Bekâ Muhammed el-Kureşî İbn Ziya el-Mekkî (854/1450) şerhin hemen başında verdiği genel bilgiyle içeriğin sistematik bir dökümünü vermektedir.³⁴ Sekiz bölümden (bab) müteşekkil olan eserin ilk bölümündeki iki alt başlık (fasıl) dikkat çekicidir. Bu alt başlıkların ilkinde Ebû Hanîfe'nin menakıbı diğerinde ise iman ve tevhid konusu işlenmektedir.³⁵

Gaznevî, Ebû Hanîfe'nin menakıbında onun ilimdeki üstünlüğüne dair ve âlimlerin onun hakkındaki övgü dolu sözlerini nakleder. Ayrıca Hz. Peygamber'den, Ebu Hanîfe'nin faziletine dair rivayetleri oldukça ilginçtir. Bu alt başlıkta (fasıl) Ebû Hanîfe'nin üstünlüğünü uzun uzadıya açıklayan Gaznevî, kelâmî sayılabilecek bir giriş ile meseleyi namaz bahsine bağlar. Gaznevî bu meyanda Cibril hadisini zikreder ve namazı dinin bir esası sayar. Gaznevî kesin sûrette iman ile amel ayrımı yapmaktadır. O insana gerekli ilk şeyin Allah'ı bilmek olduğunu ve bundan sonra da şirk ve küfürden uzak durması gerektiğini ifade eder. “İman edilecek şeylere iman edildikten sonra, o kişinin islamına hükmedilir” diyen Gaznevî, İslam hükümlerinin (ibadetler) ancak bundan sonra gerekli olduğunu savunur.³⁶ Bu açıdan Gaznevî'nin *Mukaddime* eserinde izlediği yaklaşım incelediğimiz eser ile de birebir uyumludur.

³²el-Kureşî, I/120; et-Temîmî, II/89; Leknevî, 40; İbn Kutluboğa, 110; el-Merâğî, II/37; Taşköprüzâde, 105; *Keşfu'z-Zunun*, I/627, Brockelmann, *GAL*, I/470; a.mlf., *Supl.*, I/649; Ahmet Akgündüz, “*Gaznevî, Ahmed b. Muhammed*” md., TDV İA, XIII/486. Eserin tahkiki Lübnan'da Halil Muhyiddin el-Meys tarafından yapılmıştır, Daru'l-Fikr, Beyrut 1404/1984.

³³Eserin birkaç nüshasını inceleme fırsatı bulduk, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, Nu: 0036535 ve 0038185; Konya Bölge Yazma Eserler Ktp. Nu: 2604.

³⁴İbn Ziyâ el-Mekkî, Bahauddîn Ebû'l-Bekâ Muhammed el-Kureşî (789-854/1387-1450), *Ziyâu'l-Ma'neviyye ala Mukaddimetu'l-Gaznevîyye*, AÜİF Ktp., Nu: 0037072, vr. 1a.

³⁵*Mukaddime*, AÜİF Ktp. Nu: 0036535, vr. 4a-b, 13a.

³⁶*Mukaddime*, AÜİF Ktp. Nu: 0036535, vr. ,13a.

Gaznevî, diğer bölümlerde ise klasik fıkıh konularını işler. Taharettten başlamak sûretiyle bütün ilmiyal konularını sistemli bir şekilde ele alır.

Eserin bilinen üç şerhi vardır.

a) Bâhauddîn Ebû'l-Bekâ Muhammed el-Kureşî İbn Ziyâ el- Mekkî (789–854/1387–1450), *Ziyâ'ül Mâneviyye alâ Mukaddimeti'l-Gaznevîyye*³⁷

Bu şerh *Mukaddime* şerhlerinin en meşhurdur. Ülkemiz kütüphanelerinde pek çok nüshası vardır. Bu şerh, *Mukaddime*'ye yapılan ilk şerh olup, zâten bunu şârihin kendisi de ifade etmiştir.³⁸ İbnu'z-Ziyâ eserinin girişinde evvela Gaznevî'nin tercüme-i halini verir. Ancak verdiği bilgiler bilinenlerin tekrarıdır. Bu açıdan şarihin de eser sahibini yeterince tanımadığını düşünmekteyiz. Öyle ki Gaznevî hakkındaki bir değerlendirmesinde, onun *Mukaddime*'nin başında zikrettiği "...insanların kendilerine fayda vermeyen şeylerle uğraştıklarını görünce onlar için faydalı olabilecek bir muhtasar eser yazdım"³⁹ sözlerinden hareketle bu faydasız şeylerden onun Kelam ilmini kastettiğini öne sürmekte ve bunu Halife Harun Reşit ile Ebû Yusuf arasında geçen ve Ebû Yusuf'un kelâm tartışmalarını "boş" olarak nitelendirdiği fikri ile desteklemektedir.⁴⁰ Bu, şarihin ya Gaznevî'nin kelâma dair eserinden habersiz olduğunu yahut da Gaznevî'nin en son fıkıhta karar kıldığını düşündüğünü ifade eder.

İbnu'z-Ziyâ, *Mukaddime*'yi, gayet sistematik bir sûrette uzun uzadıya şerhetmiştir. Bu sebeple şerh ilk olmasına rağmen oldukça başarılıdır.

b) Ahmed b. Hasan el-Kefevî – *Fethu'l-Azîzi'l-Gânî fî Şerhî Mukaddimeti'l-Gaznevî*⁴¹

c) Ebû'l-Bekr Seyfulhak b. Muslihiddîn el-Bosnevî et-Travankî -*Nûru'n-Nebevî*⁴²

³⁷Brockelmann, *GAL*, I/470; a.mlf., *Supl.*, I/649; Özel, *age*, 58; Ahmet Akgündüz, "*Gaznevî, Ahmed b. Muhammed*" md., TDV İA, XIII/486.

³⁸*Ziyau'l-Maneviyye*, AÜİF Ktp., Nu: 0037072, vr. 1a.

³⁹*Ziyau'l-Maneviyye*, AÜİF Ktp., Nu: 0037072, vr. 1a.

⁴⁰*Ziyau'l-Maneviyye*, AÜİF Ktp., Nu: 0037072, vr. 1a.

⁴¹Brockelmann, *Supl.*, I/649; Ahmet Akgündüz, "*Gaznevî, Ahmed b. Muhammed*" md., TDV İA, XIII/486.

2) *Akîdetu'l- Gaznevîye*⁴³

Klasik hiçbir kaynakta geçmemekle birlikte modern çalışmalarda ismi böyle zikredilen eser, muhtemelen üzerinde çalıştığımız ve eserin başında ve sonunda “bu [eser] Gaznevî’nin *Usûlu’d-Dîn*’idir” kaydından anlaşıldığına göre eserin gerçek adı *Usûlu’d-Din*’dir. Bu sebeple bizim üzerinde çalıştığımız eser ile zikredilen eser aynı olmalıdır. Nitekim *Akîdetu'l-Gaznevîyye* eserini İslam Ansiklopedisi’nin “Gaznevî, Ahmed b. Muhammed” maddesinde zikreden yazar Ahmet Akgündüz’ün verdiği kayıt⁴⁴ Süleymaniye kütüphanesinde *Ravdatu'l-Mütekellimin* olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda ise bir tek eserin üç ayrı ismi söz konusudur.

Bu isimlerin Gaznevî’nin bir kelâm eserine işaret ettiği muhakkaktır. Eseri *Usûlu’d-Dîn* olarak zikretmek bizim tercihimizdir ve biz bu tercihimizi de elimizdeki nüshaya dayandırmaktayız. Eserin *Ravdatu'l-Mütekellimin fi Usûlu’d-Din* olması da akla yakındır. Bu, eserin ya iki farklı isimle kaleme alındığı ya kısaltma olarak sadece *Usûlu’d-Dîn* diye meşhur olduğu yahut sonradan isminin değiştirildiği fikrine götürmektedir. Ancak bunlar içinde eserin *Akide* olarak isimlendirilmesi ise uzak bir ihtimaldir. Fakat ne var ki eserin kelâm içerikli oluşu, böyle bu isimlendirmenin günümüz araştırmacıları tarafından yapıldığını düşündürmektedir. Nitekim bu ismin sadece çağdaş araştırmalarda geçmesi⁴⁵ bunu doğrulamaktadır.

3) *Ravdatu'l-Mütekellimîn fi Usûlu’d-dîn*⁴⁶ : Bu eserin önceden zikrettiğimiz, *Akâid* ve *Usûlu’d-Dîn* olması muhtemeldir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi bu adla Süleymaniye kayıtlarında bulunan eser araştırma konumuz olan *Usûlu’d-Din*’dir. Bu açıdan bu kitap farklı bir eser olmayıp, muhtemelen işaret ettiğimiz kitabın başka bir isimle kayıtlı nüshasıdır. Bize ulaşan başka bir nüshası da

⁴²Brockelmann, *Supl.*, I/649; Ahmet Akgündüz, “*Gaznevî, Ahmed b. Muhammed*” md., TDV İA, XIII/486.

⁴³Brockelmann, *GAL*, I/470; Akgündüz, “*Gaznevî, Ahmed b. Muhammed*” md., TDV İA, XIII/486.

⁴⁴Süleymaniye Ktp. Bağdatlı Vehbi nu: 2028. Bu eser araştırma konumuz olan eserdir. Eserin ismi elimizdeki nüshada daha önce de işaret ettiğimiz gibi *Usûlu’d-Din*, TDV İA maddesinde *Akâid*, Süleymaniye kütüphanesi kayıtlarında ise *Ravdatu'l Mütekellimin* adıyla kayıtlıdır.

⁴⁵Brockelmann, *GAL*, I/470; Ahmet Akgündüz, “*Gaznevî, Ahmed b. Muhammed*” md., TDV İA, XIII/486. Brockelmann’ın verdiği kayıt Türkiye dışında olduğundan bu nüshaya ulaşamamıştır.

⁴⁶el-Kureşî, I/120; et-Temimî, II/89; Leknevî, 40; İbn Kutluboğa, 110; el-Merâğî, II/37; Taşköprüzâde, 105; *Keşfu’z-Zunun*, II/1238; Kehhâle, II/186; Akgündüz, “*Gaznevî, Ahmed b. Muhammed*” md., TDV İA, XIII/486.

tespit edilemediğinden değerlendirmelerimiz bununla sınırlıdır. Bu konunun ayrıntılı analizi *Usûlu'd-Dîn* başlığı altında yapılacaktır.

4) *el-Müntekâ min Ravdati'l-Mütekellimîn*⁴⁷: Günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmeyen bu eser *Ravdatu'l-Mütekellimin fî Usûlu'd-Dîn* adlı eserin muhtasarı olmalıdır.

5) *el-Hâvi'l-Kudsî*⁴⁸: Türkiye kütüphanelerinde çeşitli yazmaları olan eserin Gaznevî'nin Kudüs seyahatinde yazdığı iddia edilmektedir.⁴⁹ Üç bölümden oluşan eserin ilk bölümü kelâm, ikincisi usulu fıkıh ve üçüncüsü de ameli fıkıh ile ilgilidir. İnceleme fırsatı bulduğumuz eser⁵⁰, çalışmamızın konusu olan *Usûlu'd-Dîn* paralelinde yazılmış bir eserdir. Eserin ilk kısmında, eserin nispet edildiği yazarın, farklı bir künye ile nakli eserin Gaznevî'ye aidiyetine ilk aşamada şüphe ile yaklaşmamıza neden olmuş olsa da içeriğinin *Usûlu'd-dîn* ile benzerliği eserin Gaznevî'ye aidiyeti hususunda şüphelerimizi ortadan kaldırmıştır. Sisteminin daha karmaşık görülmesi ve ifadelerinin daha muğlâk oluşu onun *Usûlu'd-Dîn*'den daha evvel yazıldığı izlenimini uyandırmıştır. Zira *Usûlu'd-Dîn* sistematikliği ve ifade tarzı açısından *Hâvi'l-Kudsî*'de zikredilen konulardan daha düzenlidir.

6) *er-Ravda fî İhtilâfi'l-Ulemâ*⁵¹: Mukayeseli hukuka dair olduğu zikredilen bu eserin günümüze ulaşmış ulaşmadığı meçhuldür.

7) *Ehâdisu'l-ahkâm*⁵²: Klasik hiçbir kaynakta zikredilmemesine rağmen bir kısım modern çalışmalarda zikredilen eserin mevcudiyeti meçhuldür.

8) *Kitâbun fî Usûli-Fıkh*:⁵³ Usulu fıkha dair olduğu zikredilen, ancak günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmeyen bir eserdir.

⁴⁷el-Kureşî, I/120; et-Temîmî, II/89; Leknevî, 40; İbn Kutluboğa, 110; Akgündüz, “*Gaznevî, Ahmed b. Muhammed*” md., TDV İA, XIII/486.

⁴⁸Taşköprüzâde, 105; *Keşfu'z-Zunun*, I/932; Brockelmann, *GAL*, I/470; a.mlf., *Supl.*, I/649; Akgündüz, “*Gaznevî, Ahmed b. Muhammed*” md., TDV İA, XIII/486.

⁴⁹*Keşfu'z-zunun*, I/627.

⁵⁰Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Nu: 668.

⁵¹el-Kureşî, I/120; et-Temîmî, II/89; Leknevî, 40; İbn Kutluboğa, 110; el-Merâğî, II/37; Taşköprüzâde, 105; Zirikli, I/209; Akgündüz, “*Gaznevî, Ahmed b. Muhammed*” md., TDV İA, XIII/486.

⁵²Brockelmann, *Supl.*, I/649; Akgündüz, “*Gaznevî, Ahmed b. Muhammed*” md., TDV İA, XIII/486. Brockelmann'ın verdiği kütüphane kaydı Türkiye dışında olduğundan esere ulaşılamamıştır.

⁵³el-Kureşî, I/120; et-Temîmî, II/89; Leknevî, 40; İbn Kutluboğa, 110; el-Merâğî, II/37; Taşköprüzâde, 105, Akgündüz, “*Gaznevî, Ahmed b. Muhammed*” md., TDV İA, XIII/486.

9) *Usûlu'd-Dîn*⁵⁴: Eserin bu şekilde isimlendirilmesi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, eserin başında ve sonunda müstensih tarafından düşülen kayıttır. Eserin ilk varlığında başlık halinde “bu [eser] Gaznevî'nin *Usûlu'd-dîn*'idir” kaydı ve son varakta zikredilen “Gaznevî'nin *Usûlu'd-dîn*'i tamamlandı” ibaresi, eserin bu şekilde isimlendirilmesine sebep olmuştur. Ancak elde ettiğimiz nüshanın Süleymaniye Kütüphanesi kayıtlarındaki künyesi,⁵⁵ klasik kaynaklarda zikredilmeyen *Usûlu'd-Dîn* ismi ve eserin tahkikli neşrini yapan ed-Dâuk'un tespitleri⁵⁶ bu eserin *Ravdatu'l-Mütekellimin* olma ihtimalini güçlendirmektedir. Ancak Türkiye kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz bir tek nüshanın ve edindiğimiz tahkikli metnin kesin sûrette bir bilgi vermemesi⁵⁷ bizi bu ismi tercihte ısrarcı olmamıza neden olmuştur. Bu açıdan eserin isminin bu şekilde tespiti ve çalışmamıza ad oluşturma her hangi bir değişiklik düşünülmemiştir.

Eser 34 varaktan ibaret olup, Ebû Hanîfe'nin *Fıkhu'l-Ekber*'i, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî (321/933)'nin *Akîde*'si ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Bahru'l-Kelâmı*'nın bulunduğu bir mecmua içinde yer almaktadır. Her bir varığı 15 satırdan oluşan ve nesih hattıyla yazılan eser, Seyyid Muhammed Mir tarafından 1080 yılında istinsah edilmiştir.⁵⁸

Kelâm konularını bölümler halinde ele alan eser özellikle “yaratıcının sıfatları” bahsini oldukça uzun tutmuştur. Genelde konuları ayrıntıya girmeden, bilinen yönleriyle ve ayırıcı vasıflarla nakleden Gaznevî, içinde bulunduğu Mâtürîdî geleneği birebir yansıtmıştır. Öyle ki eseri okuyan kişi, ilk anda bunun Nesefî'nin

⁵⁴Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Gaznevî'nin bu isim ile anılan bir eseri kaynaklarda mevcut değildir. Ancak elimizdeki nüshada eser, bu adla zikredilmektedir.

⁵⁵Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, Nu: 2028' de kayıtlı eser *Usûlu'd-Dîn* değil, *Ravdatu'l-Mütekellimîn* olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁵⁶*Usûlu'd-Dîn* eserinin tahkikli neşrini yapan Ömer Vefik ed-Dâûk, elindeki nüshadan hareketle eserin *Ravdatu'l-Mütekellimin fi Usûlu'd-Dîn* olduğunu düşünmektedir. Ancak o da neşrini yaptığı eseri *Usûlu'd-Dîn* olarak yayınlamıştır, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, thk.: Ömer Vefik ed-Dâûk, Beyrut, (1419/1998), 39.

Araştırmacının kullandığı tek nüsha Ahmed b. Ebi'l-Hayr el-Merhûmi tarafından h.1139 yılında istinsah edilmiş olup (tahkikli metin, s.316), bizim incelediğimiz nüsha ise h.1080 yılında istinsah edilmiştir. Elimizdeki nüsha tahkik edilen metinden de fark edileceği gibi daha az yanlış ihtiva edip doğruya daha yakındır. Muhakkikin işaret ettiğine göre bu nüsha 24 vr.tan müteşekkildir. Araştırmacı tahkik ettiği nüshanın Dubai'deki Merkezu's-Seyyidi Cumuati'l-Macîd li-Sekafeti ve't-Turas'ın Akâid bölümünde 91 nolu kayıttı olduğunu söylemektedir (tahkikli metin, s. 51).

⁵⁷Daha önce de işaret ettiğimiz gibi eserin içeriğinde *Usûlu'd-Dîn* dışında bir isimlendirme söz konusu değildir. Eserin *Ravdatu'l-Mütekellimin* olabileceği fikri ise ancak bir tahmindir.

⁵⁸*Usûlu'd-Dîn*, vr. 34b. Müstensih kendisinin “Konstantiniyeli” diye meşhur olduğunu söylemektedir.

Temhîd'i ile olan benzerliğini hemen fark eder. Ne var ki Nesefî kadar ayrıntıya girmekten kaçınan Gaznevî, bilinen tartışmalar hariç, meselelerde kendisine bir muhasım da seçmez. Bu sebeple eserinde nadiren mezhebî tanımlamalar yapan Gaznevî,⁵⁹ bu üslubu nedeniyle, bir tarih inşasını imkansız kılmaktadır. Mezhep isimlerinin dışında şahıs isimlerine de değinmeyen Gaznevî, bir fikri bir ekole izafe ederken ‘bazıları’, ‘bir kısmı’, ‘çoğunluğu’ gibi oldukça muğlâk ve Mezhepler Tarihi açısından da oldukça sıkıntılı kelimeler tercih eder. Bu üslup Gaznevî’nin fikirlerini zaman açısından tarihlendirme konusunda sorunlar çıkarmaktadır.

Fikirlerini temellendirmede ayetlere daha fazla başvuran Gaznevî, yer yer de hadisleri kullanır. Kaynaklarda tespit edilemeyen sıhhati şüpheli hadisleri de eserinde zikreden Gaznevî, fikirlerini temellendirmede pek çok âlimin düştüğü hataya düşmekten kendisini alamamıştır⁶⁰.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla fikirlerini geleneksel Hanefi-Mâturîdî çizgide şekillendiren Gaznevî, bunu Allah’ın sıfatları, iman bahsi, fasık müminin durumu gibi konularda belirgin bir şekilde ortaya koyar. İslam toplumunun birlikteliğini ve bir cemaat oluşunu muhafaza etmeyi düşünen Gaznevî, toplumsal birlikteliği zedeleyecek, yersiz gerilimlere ve insanlar arasında çatışmaya sebebiyet verebilecek meselelerde azami derecede titiz davranır. Tartışmalı mevzularda toplumsal maslahatı dikkate alarak, fikir beyan etmekten sakınan Gaznevî, ilk dönem İslam toplumunda ve 12. yy’da yaşanan dinî ve siyasî düşünceye dayalı gerilimlerde⁶¹ cemaat vurgusunu yaparak İslam toplumun birliğini savunur. Bunu Gaznevî’nin yaşadığı çağın bir yansıması olarak algılayabileceğimiz gibi uzun yılların şekillendirdiği bir tecrübe olarak da yorumlayabiliriz. Bu açıdan Gaznevî, oluşmuş bir Mâturîdî düşüncesinin temsili açısından önemli bir konuma sahiptir.

⁵⁹Gaznevî’nin işaret ettiği mezhepler, Kaderiye, Cebriye, Mutezile ve Ehl-i Sünnet’tir. Bunlarla ilgili değerlendirmeler çalışmamızın son bölümünde yapılacaktır.

⁶⁰Gaznevî’nin kullandığı ayet ve hadislerle ilgili bölümlerde atıf yapıp değerlendirilecektir.

⁶¹Yazarın kendi devrine ait gerilimlerden kastımız özellikle Suriye bölgesinde yaşanan Şîî-Sünnî çekişmesi, Irak, Suriye ve diğer bölgelerde yer yer zuhur eden mezhepler arası gerilimlerdir. Bunlara ilaveten uzun süre bir baskı unsuru olarak kendisini Suriye’de hissettiren Haçlı saldırıları dikkate alındığında, Gaznevî’deki üslup özelliği daha iyi anlaşılacaktır.

Gaznevî'nin Mâturîdî devrine pek de fazla uzak olmaması, hoca silsilesinin güçlü temsilcilerle Mâturîdî'ye ulaşması⁶² onu bir başka açıdan da önemli kılmaktadır. Fıkhî açıdan klasik devrin son âlimlerinden sayılan Kâsânî ile çağdaş oluşu ve onun yardımcılığını yapacak kadar yükselmesi, kendisine önemli bir rol yüklemiş olsa da, sonraki devirlerde gelen ulemanın ondan ne kadar faydalandığı ya da eserlerinin ne sûrette etki yarattığı tam olarak bilinemediğinden, onun bu rolü başarı ile yerine getirip getiremediği açık değildir. Ancak isimleri verilmemesine rağmen pek çok fakihin ondan faydalandığı bilgisi⁶³ *Mukaddime* adlı eserinin bu kadar şöhret bulup çok sayıda nüshasının bulunması, bu rolü hakkında bir fikir verse de icra ettiği fonksiyonu açıklıkla ifade etmekten uzaktır. Ancak bütün bunlar dahi Gaznevî'nin ihmal edilemeyeceğinin kanıtı olmalıdır. Eserlerinin Anadolu coğrafyasında bu kadar yaygın oluşu, bu coğrafyanın düşüncesinin şekillenmesinde ve dinî anlayışının oluşmasında Gaznevî'nin de rolünün olduğunun açık bir kanıtıdır.

3. Gaznevî Döneminde Halep'in Coğrafi Durumu

Müellifimiz Gazne'de doğmuş olmasına rağmen kaynaklar hayatından bahsederken sürekli Halep'i vurgularlar. Aslında kaynakların orada öldüğünü ifade etmesine rağmen, Kâsânî ile olan ilişkisi ve Kâsânî'nin uzun yıllar Halep'te kalıp medreselerde hocalık yapması,⁶⁴ onun da burada uzun süre kaldığına işarettir. Zira Kâsânî'nin Halep'e ilk gelişi Nureddin Mahmud devrinde olup burada Halâviye

⁶²Gaznevî'nin Kâsânî ve Alaaddin es-Semerkindî ile Maturidiliğin bir mezhep olarak teşekkülünde önemli bir rol oynamış Ebu'l-Muîn en-Neseffî'ye ulaşan ilmî silsilesi bu açıdan bizce önemlidir.

⁶³el-Kureşî, I/120; et-Temîmî, II/89; İbn Kutluboğa, 110.

⁶⁴Kâsânî ilk kez elçi olarak geldiği Halep'de Halâviye medresesine atanmış ve şehirden bir daha ayrılmamıştır. Biz onun burada uzun yıllar kaldığına, kaynaklardaki bilgilerden hareketle hükmetmekteyiz. Mesela o, Nureddin Mahmud devrinde şehirden ayrılmak istemiş ancak kalması ısrar edilince ayrılmaktan vazgeçmiştir (Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, IV/259; Kavakçı, 296). Yine Nureddin'den sonra yerine geçen oğlu Melik İsmail hastalandığında, doktorlar tedavisini yaparken, haram olan bir içeceği ilaç olarak önermiş ve sultan da bunun hükmünü Kâsânî'den sormuştur (Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/98). Bu da onun Melik İsmail devrinde de hala burada olduğunu gösterir.

Halep'in Eyyubîler tarafından ele geçirilmesinden sonra da onun burada ikameti devam etmiştir. Nitekim şehri ele geçiren Selahaddin Eyyubî, bir kısım idari düzenlemeler yaparken Hanefî medreselerinin de idaresini gözden geçirmiş ve daha önce de bu medreselerden sorumlu olan Kâsânî'nin görevine devam etmesini bir menşurla kendisine bildirmiştir (*Berku's-Şâmî*, V/128). Ancak kaynaklar bununla birlikte onun Halep dışında ve özellikle de Dimaşk'ta bulunan bir kısım medreselerde hocalık yaptığını söylemektedirler. Bu nedenle onun yer yer Halep dışına da çıktığını öğrenmiş bulunuyoruz. (Sıbt b. A'cemi, *Kunûz*, II/354; *Berku's-Şâmî*, V/130)

medresesine müderris olarak atanmasıyla başlamıştır.⁶⁵ Hayatının geri kalan kısmını burada geçirdiğini düşündüğümüz Kâsânî ile birlikte Gaznevî de muhtemelen Halep şehrinde kalmış ve Kudüs seyahati⁶⁶ dışında bu şehirden ayrılmamıştır. Bu açıdan bize göre Halep, Gaznevî için önemli bir şehirdir. Uzun yıllar burada kalmış oluşu, hocasıyla burada ilmi faaliyetler yürütmesi ve neticede burada vefat edip, buraya defnedilmesi bu gerçeği destekleyici unsurlardır.

Gaznevî'yi ve fikirlerini daha iyi anlayabilmek için bu şehrin yapısını, idaresini, dini ve sosyal yaşamını analiz etmeyi gerekli görmekteyiz.

a) 12. yy.'da Halep'te Siyasî Durum

Halep, tarihi olarak Hz. İbrahim'e kadar uzanan bir şehirdir.⁶⁷ 16/637 yılında İslam orduları tarafından fethedilen şehir⁶⁸ tam bir İslam beldesi olmuştur. Süreç içerisinde bir Şîî merkezi⁶⁹ haline gelen Halep şehri, özellikle Selçukluların 1097'de şehri ele geçirmesiyle yeni bir döneme girmiştir.⁷⁰ Uzun yıllar süren Şîî etkisi ve Sünnî Selçuklu idaresi şehirde bir kısım problemler yaratmış olsa da, Sünnî idaresinin güçlenmesiyle Şîî etkisi de gittikçe zayıflamıştır. Bu değişimde hiç şüphesiz en büyük etken Zengi sultanı Nureddin Mahmud'un yürüttüğü politikadır.⁷¹

Zengi idaresi ilk aşamada Büyük Selçuklu devletine bağlı Irak Selçukluları'nın bir Atabeyliği idi. Musul-Halep dolaylarında merkeze bağlı bir karakterde idareyi sağlayan ilk Zengi idarecisi İmadüddin Zengi (1146), süreç içerisinde bağımsız hareket edecek bir konum kazanmıştır. Vefatıyla birlikte sahip

⁶⁵ *Berku's-Şâmî*, V/129. Kâsânî'nin müderrisliğe başlangıç tarihi tartışmalıdır. Kaynaklar 1144, 1146, 1148 tarihlerini zikrederler. Bkz. 18 ve 19. dipnot.

⁶⁶ Gaznevî'nin muhtemel Kudüs seyahatini *Havi'l-Kudsi*'den bahseden Katip Çelebi nakletmektedir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi bu seyahati biz mümkün görmekteyiz. Bkz.: *Keşfu'z-Zunun*, 105.

⁶⁷ Hemevî, Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, Matbaatu's-Saade, 1320-1324/ 1906, III/311.

⁶⁸ İbn Esîr, *el-Kâmil*, II/454.

⁶⁹ Ali Sevim, "Irak Selçukluları", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VII/413. Nitekim Suriye Selçuklu Meliki Rıdvan bir ara bölgede Fatımî halifesi adına hutbe okutmuş (490/1097) ve Batınîlerin de Halep'de bir propaganda merkezi kurmalarına müsaade etmiştir.

⁷⁰ Madelung, "Maturîdîlik ve Türkler", 345; Ali Sevim, "Irak Selçukluları", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VII/415. Ancak süreç oldukça yavaş ilerlemiştir. Nitekim yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Rıdvan'ın açılmasına izin verdiği propaganda merkezinin faaliyetleri kısa süre sonra durdurulmuş ve pek çok Batınî unsur şehirden sürülmüştür. Bunda sonra Batınîler baskı altında tutulsa da, varlıkları sürekli bir tehdit unsuru olmuş ve bu durum Nureddin iktidarına kadar sürmüştür.

⁷¹ Bu gerçeği kaynaklar ittifakla kaydederler, İbn Adîm, *Zübde*, II/289; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/13; İbn Esîr, *el-Kâmil*, XI/319; M.G. S., Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev.: Mutlu Bozkurt, İz Yay., İstanbul 1993, II/279; Kök, 70; Madelung, "Maturîdîlik ve Türkler", 340; İbn Kalanisi, *age.*, 297.

olduğu topraklar oğulları arasında Musul ve Halep merkezleri olarak paylaştırılmış ve Halep koluna da Nureddin Mahmud sahip olmuştur.⁷²

Halep'deki bu küçük emirliği kısa sürede bir devlet yapısına kavuşturan Nureddin Mahmud, Cezire bölgesini yönetimi altına almış, nüfuzunu Mısır, Hicaz ve Anadolu topraklarının bir kısmını da içine alacak şekilde genişletmiştir. Nureddin Mahmud'u tarih içinde özel bir konuma yerleştiren olay ise onun, uzun yıllar İslam dünyasında sıkıntılar yaratan ve iki ayrı dünyanın ciddi manada ilk kez karşılaştığı ve etkilerinin yüzyıllar boyu süreceği Haçlı savaşlarında⁷³ gösterdiği başarılarıdır. Bölgede etkin bir güç oluşturan Nureddin bu siyasi irâdesi sayesinde Haçlı ilerlemesini engellemiş ve nihayetinde mirasına sahip olarak altın bir zafer kazanan Selahaddin Eyyubi'nin bu büyük başarısının alt yapısını oluşturmuştur.⁷⁴

Nureddin Mahmud'un bir diğer özelliği ise idaresindeki topraklarda yürüttüğü Sünnîlik faaliyetleridir ki biz bunu daha sonraki başlıkta genişçe ele alacağız.

12.yy.da Halep bölgesinde bunlar yaşanırken Büyük Selçuklu idaresinde sultan Sencer, Irak Selçuklu idaresinde Sultan Mesut, Anadolu Selçuklu idaresinde ise Sultan I.Mesut bulunuyordu. Bağdat'ta ise hilafette Muktedî bi-Emrillah bulunurken, Mısırdaki Şîf Fatımî idaresi egemendi.⁷⁵

Halep şehri coğrafi konumu gereği ve güçlü idaresi sebebiyle bütün bu idarelerle ilişki içerisinde olduğu gibi, bir de batıdan gelen ve doğrudan kendi

⁷²Zengiler ve Nureddin Mahmud için bir önceki dipnotta zikredilen kaynaklardan başka ayrıca, Ebû Şâme, *Ahbârü Devleteyn*, I/31 vd., özellikle de II ve III. ciltler; Zehebî, *el-İber*, III/3; Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, s.127; H. İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, VI/83 vd.; Eğilmez, Mustafa, “Musul ve Halep Atabeyi Nureddin Mahmud”, *Türkler*, IV/825; Bayat, Fazıl, “İmadeddin Zengî ve Musul Atabeyliği”, *Türkler*, IV/814; Bezer “Zengiler”, *Türkler*, IV/803; K.V. Zettersteen, “Nureddin” md., MEB İA, IX/358; Bahattin Kök, “Nureddin Zengî” md., TDV İA, XXXIII/259.

⁷³Haçlı saldırıları ve iki dünya açısından neticeleri için, bkz.: Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, TTK, Ankara 1987, III/396; Düzgün, Şaban Ali “Müslüman ve Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Döneminde İlişkiler”, *Türkler*, VI/669; Demirkent, Işın, “Haçlı Seferleri ve Türkler”, *Türkler*, VI/651; a. mlf., “Haçlılar” md., TDV İA, XIV/525.

⁷⁴Nitekim kaynaklar Selahaddin'in kazandığı başarıların temelinde mirasını devraldığı Nureddin'in çalışmalarının yer aldığına işaret ederler, Hodgson, II/291; Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, s. 56; a.mlf., “Eyyubiler”, *Türkler*, VI/60; Gül, Muammer, *Ön Asya'da Bir Türk Devleti: Eyyubiler*, *Türkler*, V/77; Sobernheim, “Selahaddin Eyyubi” md., MEB İA, X/103.

Ebû Şâme'nin Zengileri ve Eyyubileri bir bütün olarak ele aldığı 5 ciltlik eseri ve bu iki sultanı birbiriyle sıkı bir şekilde ilişkilendirmesi bu açıdan önemlidir.

⁷⁵İbn Esîr, *el-Kâmil*, XI/102 vd.; el-Kalkaşendî, *Meâsiru'l-Înâfe fi Meâlimi'l-Hilâfe*, Alemu'l-Kutub, Beyrut (t.y.), II/35.

topraklarına saldıran Haçlı güçleriyle mücadele halindeydi. Bu açıdan Halep, adeta diken üstünde bir şehir konumundaydı. Ancak Nureddin Mahmud'un idaresi bu durumdaki şehri yine de güvende olmasına yetiyordu. İşte bu güven sebebiyle pek çok beldeden ulema Halep'e yerleşmiş,⁷⁶ ilmi açıdan şehrin gelişmesine yardımcı olmuşlardır.

Zengi idaresinin bu şekilde güçlenmesinin şüphesiz etrafındaki devletlerin konumuyla da bir ilişkisi vardır. Zâten siyasi otoritesini neredeyse yitirmiş olan Büyük Selçuklu idaresi bu sırada doğudan gelen yeni Türk boylarının göçüyle sıkıntılı bir süreç yaşarken,⁷⁷ Anadolu Selçuklu idaresi de batıdan gelerek kendi topraklarını kullanan Haçlı kuvvetleri ve kendi içlerindeki taht mücadeleleri ile uğraşmaktaydı.⁷⁸ Mısır'daki Fatımi idaresi de aynı şekilde sıkıntılı bir süreci yaşıyordu. Bir yandan şehre saldıran Haçlı kuvvetleri, öte yandan hilafette gözü olan gruplar Fatımî idaresini zor durumda bırakıyordu.⁷⁹ Öyle ki Fatımi halifesi Adîd li-dinillah (1160–1171) bu sorunları çözmek için Nureddin Mahmud'un yardımına başvurmuş bu da Mısır'daki idare için sonun başlangıcı olmuştur.⁸⁰

Bütün bunlarla birlikte Nureddin Mahmud'un adaletli idaresi, ilmi, takvası, âlimlere yönelik hürmetkârlığı ve ince zekâsı⁸¹ şehrin bu konuma yerleşmesinde rol oynamış olmalıdır. Bunları ifade ederken sultan Nureddin'in siyasi irâdesini de unutmamak gerekir. Zîra o haçlı saldırılarına karşı bölgedeki devletlere öncülük

⁷⁶Halep'e gelen bu âlimlerin buraya geliş sebepleri hiç şüphesiz sadece bu güven ortamına bağlanamaz. Nureddin'in ulemaya ilgisi, bu çerçevede yürüttüğü Sünnîlik faaliyetleri, ulemayı buralara yönlendiren bir başka unsurdur. İleriki sayfalarda Halep'e gelen bu âlimlerden bahsedilecektir.

⁷⁷Büyük Selçuklu devletini sarsan bu göçler esnasında bir kısım Oğuz boyları, bir ara Sultan Sencer'i dahi esir almışlardır. Bkz.: el-Kalkaşendî, II/52.

⁷⁸Batıdan gelen Haçlı kuvvetleri sık sık Orta Doğuya geçiş için Anadolu topraklarını kullanmışlardır. bkz.: 73. dipnot.

⁷⁹İbn Esîr, *el-Kâmil*, XI/243; el-Kalkaşendî, II/35 vd.

⁸⁰İbn Esîr, *el-Kâmil*, XI/271. Aslında Nureddin'nin Mısır'la ilgilenmesi daha evvel başlamıştı. Zîra idarede vezirlik için Şaver ile Dirğam mücadelesini Şaver kaybedince Nureddin'e sığınmış ve Nureddin de onu desteklemek için komutanı Şirkuh'u Selahaddin ile Mısır'a göndermiştir. İstedğini yaptırmaya muvaffak olan Nureddin, önce ordu komutanı Şirkuh'un ardından da Selahaddin'in Mısır'da vezirlikleriyle Fatımi idaresini bertaraf etmiş ve burada Abbasi hutbesi okutmayı başarmıştır. Mısır'da gerçekleşen bu başarı Eyyubî devletinin yolunu açmıştır. Bkz.: İbn Esîr, *el-Kâmil*, XI/237.

⁸¹Burada İbn Esîr'in Nureddin'le alakalı şu sözü nakledilmelidir. "Ben, daha önceki hükümdarların da ahlak ve yaşayışlarını inceledim. Dört halife ve Ömer b. Abdülaziz'den başka, ondan daha güzel ahlaklı veya adalet için ondan daha fazla araştırıp tetkik eden birini görmedim." Bkz.: İbn Esîr, *el-Kâmil*, XI/323.

yapmış ve Haçlıların ilerlemesini kesin sûrette engellemiştir.⁸² Haçlı kuvvetlerine bu mukavemeti ile birlikte Nureddin'in düşüncesi Kudüs şehri idi. Nitekim Nureddin'in bu fikrinden bahseden kaynaklar, onun fetih için Kudüs'de camiye yerleştirilecek bir minber dahi hazırladığını bize naklederler.⁸³

Nureddin'in bu siyasi otoritesi hiç şüphesiz Halep içinde de düzenin sağlanmasında etkili oldu. Bu sebeple Halep'teki Şîîler bir güç oluşturmalarına rağmen herhangi bir faaliyette bulunamamış hatta ilk icraat olarak Nureddin tarafından ezanın Şîî unsurlardan arındırılmasına bazı küçük tepkiler dışında etkili bir eylem gerçekleştirememişlerdir.⁸⁴ Bunları zaptu rapt altına almakta zorlanmayan Nureddin, bu idaresi sebebiyle Sünnî ulema tarafından desteklenmiştir. Nureddin'in 1157 yılında şiddetli bir hastalık geçirdiği haberi Nureddin'in öldüğü şeklinde şehre yayılınca Şîîler hemen taşkınlığa başlamış ve ilk iş olarak da ezanı eski haline çevirmişlerdir. Ancak Nureddin'in sağlıklı olduğu haberi gelince de buna son vermişlerdir.⁸⁵

Zengi devleti için Hicaz ve Mısır'ın ele geçirilmesi hiç şüphesiz önemli bir başarı olmuştur. Bunda Eyyubi ailesinin rolü de inkâr edilemez.⁸⁶ Özellikle Mısır'ın Şîî Fatımî idaresinden alınması ve hutbenin Selahaddin aracılığıyla Abbasi halifesi adına okunması büyük bir başarı olarak kabul edilmiştir. Yıllarca Sünnî dünyası için bir tehlike arz eden, İslam topraklarına gönderdikleri dailerle Sünnî idareler için sıkıntı teşkil eden Fatımî idaresi⁸⁷ bu fetih ile bertaraf edilmiş ve yeni bir devletin de

⁸²Onun bu faaliyetleri için sık sık çevre emirliklerle birlikler oluşturduğu malumdur. Bkz.: İbn Esîr, *el-Kâmil*, XI/271; İbn Adîm, *Zübde*, II/326; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/57; İbn Kalânîsî, s.297; Hodgson, II/291.

⁸³İbn Esîr, *el-Kâmil*, XI/418; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/139.

⁸⁴İbn Adîm, *Zübde*, II/294; İbn Kalânîsî, 301; Sıbt b. A'cemi, *Kunûz* II/344; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/13; Zehebî, *İber*, III/6; Kök, 170; Madelung, "Maturidilik ve Türkler", 345.

⁸⁵İbn Adîm, *Zübde*, II/309; İbn Kalânîsî, 349; Kök, 170.

⁸⁶Mısır, Hicaz ve Yemen, Eyyubi ailesi tarafından Nureddin Mahmud adına ele geçirilmiş ve idare edilmiştir. Hicaz ve Yemen'i, Mısır'ın elinden alınması durumunda yeni bir sığınma bölgesi olarak düşünen Selahaddin, her açıdan Nureddin'in otoritesini kuvvetlendirdiği gibi Sünnî-Abbasi halifesinin de nüfuz alanını genişletmiştir. Bkz.: İbn Adîm, *Zübde*, II/339; İbn Esîr, *el-Kâmil*, XI/303.

⁸⁷Fatımîler Mısır'ı ele geçirdikten sonra özellikle Suriye bölgesine özel önem vermiş ve propagandalarını bu bölgede yoğunlaştırmışlardır. Sonraki dönemde yaşanan bölünme ve Nizari İsmaililerce yürütülen çalışmalar ve tedhiş faaliyetleri; İslam dünyasında ve özellikle de Suriye bölgesinde yapılan suikastlar sonraki yıllarda da idareciler için sıkıntı oluşturmuştur. Sürekli baskı altında tutulmalarına rağmen yine de faaliyetlerini yeralından sürdürebilen İsmaililer (Suriye'de Haşhaşiler), Selahaddin Eyyubi'ye de iki kez suikast girişiminde bulunabilmişlerdir. Merkezi yerlerden ziyade dağlık bölgelerde barınan ve merkezi idareler için sürekli bir sıkıntı sebebi olan İsmâîlî bu grupların İran kolu Moğol saldırıları, Suriye kolu ise sonraki yıllarda Memlûklularca

yolunu açmıştır. Nitekim Selahaddin'in Mısır'ın alınmasından sonra Nureddin'e bağlılığına rağmen şehirden ayrılmaması ve aile efradını burada toplaması yeni devletin hızla gelişmesine ve sağlam bir temele oturmasına imkân vermiştir. Bu arada Selahaddin'in savaşımaya yanaşmaması onun politik dehası ile birlikte, Nureddin'in de siyasi otoritesini göstermesi açısından dikkat çekicidir.⁸⁸

Uzun yıllar istikrarsız bir idare yaşayan Halep, Zengiler ile en parlak devrini yaşamıştır. Şehirde sağlanan düzen Haçlı saldırılarına karşı gösterilen mukavemet, medreseler vasıtasıyla yürütülen düzenli dini eğitim Halep için gelişim emareleridir. İdaredaki bu düzeni sağlayan Nureddin vefat edip oğlu Meliku's-Salih İsmail'e idare devredildikten sonra ise Zengi idaresi sadece Halep şehri ile sınırlı kalmış ve sürekli kuşatmalar yaşayarak en parlak devirlerini geride bırakmıştır.⁸⁹ Siyasi irâde olarak babasının yerini dolduramayan Melik İsmail, elindeki toprakların bir kısmını yitirmesine rağmen Halep'e sahip olmayı sürdürmüştür; Halepliler Nureddin'e bağlılığından dolayı olsa gerek Halep kapısına kadar dayanan Selahaddin'in şehri ele geçirmesine izin vermeyerek Melik İsmail'e bağlı kalmışlardır.⁹⁰ Halep, Melik İsmail devrinde de önemini korumakla birlikte yaşadığı kuşatmalarla önemini kaybetmeye başlamıştır. Nitekim İsmail'in ölümüyle de şehir tamamen istikrarsız bir sürece girmiş, sık sık değişen idarelerden sonra şehrin idaresi Selahaddin'in oğlu Ebul-Feth Gıyasuddin el-Meliku'z-Zahir Gâzî (613/1216)'ye verilmiştir.⁹¹

Bundan sonra Eyyubî idaresinde olan şehir, ilk aşamada önemini muhafaza edip bir ilim merkezi olma vasfını sürdürürken doğudan gelen Moğol istilası, yılların

bertaraf edilmiştir. Suriye bölgesindeki İsmaililer ve faaliyetleri için bkz.: İbn Esîr, *el-Kâmil*, XI/331; İbn Cübeyr, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed, *er-Rihletu ibn Cübeyr*, (y.y.), Bağdat 1937, 206; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/92; Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 391; Mustafa Öz, "Haşîşiye" md., TDV İA, XVI/418; Eymen Fuad Seyyid, "Fatımiler" md., TDV İA, XII/228; Mustafa Öz-Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmailiye" md., TDV İA, XXXIII/128.

⁸⁸Selahaddin'in Nureddin ile savaşı göze almasına rağmen, babası Eyyub'un direktifleri ile bu fikirden vazgeçmiş, kısa bir süre sonra da vefat eden Nureddin'in beldelerini kolaylıkla elde etmiştir. Bkz.: ez-Zehebî, *İber*, III/49.

⁸⁹Nureddin'in vefatıyla bölgede ciddi bir otorite sarsıntısı yaşanmıştır. Bunun en büyük yansıması ise Halep şehrine olmuştur. Dımaşk'ta oturmayı tercih eden yeni Zengî hükümdarı, Halep'de yaşanan otorite kavgasına müdahale etmiş ve idarede hak iddia eden bir kısım Haleplileri bertaraf etmiş, siyasi mukavemette bulunan Şîî lider Ebû Fadl b. Haşşab'ı idam etmiştir. (Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/76). Bu olaydan sonra olsa gerek Şîîler Halep çarşısını ateşe vermiş ve bu Haleplileri oldukça etkilemiştir, (Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/96). Bu bilgiler bölgede Şîî unsurların hala etkinliğini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

⁹⁰İbn Esîr, *el-Kâmil*, XI/332; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/92; Şeşen, "Eyyubiler", *Türkler*, V/62.

⁹¹İbn Esîr, *Kâmil*, XI/391; ez-Zehebî, *İber*, III/74; el-Kalkaşendî, II/64; *Berku's-Şâmî*, V/101; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/117.

birikimini tahribata uğratmış ve şehrin 1260 yılında Eyyubîler' in elinden çıkmasına neden olmuştur.⁹²

Siyasi idare bakımından ilk aşamada sıkıntılar yaşayan Halep şehri, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Zengî idaresiyle bir sükûnet ve gelişme yaşamıştır. Uzun yıllar burada idarede kalan Zengiler, Halep'in gelişmesinde önemli rol oynamış, şehri bir ilim ve kültür merkezi haline getirmişlerdir. Özellikle Nureddin Mahmud devrinde açılan medreseler, çeşitli bölgelerden çağrılan ulema şehrin dini yapısına etki ederken bir istikrar ve ilim merkezi olma açısından Halep'i eşsiz bir konuma yükseltmiştir. 12. yy. da çeşitli coğrafyaları terk ederek Halep şehrine gelen âlimler arasında şu isimler sayılmaktadır:⁹³ Burhâneddin el-Belhî (548/1153), Alâuddin Abdurrahman el-Gaznevî (564/1169), Râziyüddîn es-Serahsi (571/1176), Nâsirüddin Ali b. İbrahim el-Gaznevî el-Belekî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mesûd el-Kâsânî (587/1191), Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî (593/1197), Muhyiddîn Şehrazûrî, İftihâruddîn Abdulmuttalib b. Fazl (616/1219), Şehabuddîn es-Sühreverdi (586/1190), İbn Ebî Asrûn (585/1189), Kutbuddîn en-Neysabûrî, İmadüddin el-İsfahanî (597/1201), Muhyiddin Arabî (638/1240), Lisanüddin el-Belhî, Ebul-Hayyat Muhammed el-Belhî, Fahreddin Ebu'l-Mansûr Muhammed et-Tarsûsî,...⁹⁴

b) Halep'de Dinî ve İlmî Durum

Genel de Suriye bölgesi, özelde ise Halep, dini hareketler ve faaliyetler için önemli bir merkez olmuştur. Uzun yıllar Şîî tesir⁹⁵ altında bulunan Kuzey Suriye

⁹²Moğol istilası ile Halep şehri tahribata uğramış ve ulema Mısır'a yönelmiştir. Ancak şehrin istilası kısa sürmüş, aynı yıl Moğolların Memlûklularca Aynî Calut'ta mağlup edilmesiyle Moğollar geri çekilmiştir. (Şeşen, "Eyyubiler", *Türkler*, V/66; Yazıcı, "Halep" md.; TDV İA, XV/239; Şeşen, "Eyyubiler" md., TDV İA, XII/20.

⁹³İlmi seyahatleri esnasında Halep'e uğrayan alimler için bkz., İbn Kalânîsî, 323; Subki, Tâciüddîn Ebî Nasr Abdulvehhâb, *et-Tabakâtu's-Şafîyyeti'l-Kübrâ*, Matbaatu'l-Hüseyniye el-Mısri, Mısır 1324, IV/74; İbn Adîm, *Zübde*, II/289; ez-Zehabî, *İber*, III/6 vd.; Sibt b. A'cemi, *Kunûz*, I/270, en-Nuaymî, *Dâris*, I/473 ve II/342 vd.; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/22; Özel, 76; Kök, 70 vd.; Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 247; Madelung, "Maturidilik ve Türkler" 340; Sevim, *agm*, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VII/413; Yıldırım, Ahmet, "Türkistan Coğrafyasında Yetişen Ünlü Türk Bilginleri" *Türkler*, V/681; Şeşen, "Eyyubiler", *Türkler*, V/68; a.mlf., "Eyyubiler" md., TDV İA, XII/20.

⁹⁴Bu âlimlerin çoğu fıkıh ehlinde olup, ekseriyeti Orta Asya kökenli idi. Devletin farklı kademelerinde bürokrat olarak çalışma imkânı bulan bu âlimler için sultanlar genelde isimlerine nisbetle bir de medrese tesis etmişlerdir.

⁹⁵İbn Kalânîsî, 284 vd.; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/7 vd.; Madelung, "Maturidilik ve Türkler", 340; Mehmed Şerafeddin, "Selçuklular Devrinde Mezâhib", *Türkiyat Mecmuası*, 1925, I/110; Mehmet

bölgesi bu sebeple neredeyse bir Şîî bölgesi haline gelmiştir. Selçukluların eline geçmeden evvel Sünnî bir hanedan olan Artuklular tarafından da desteklenen Sünnîlerin faaliyetleri⁹⁶ netice vermemiş, Şîîler etkin olmaya devam etmiştir.

Halep, Selçukluların idaresindeyken dahi ilk dönemlerde bu yapısını korumuştur. Öyle ki Halep sorumlusu Fıhrı'l-Mulûk Rıdvân (ö. 507/1113), Selçuklu desteğine rağmen etkili bir politika izleyememiş, neticede Fatımî merkezli baskılar ve Dımaşk idaresini ele geçirme arzusu, bölgede bir Şîî propaganda merkezi kurulmasına izin vermiştir.⁹⁷ Ancak gördüğü baskı ve Fatımîlerce vaad edilen yardımın gelmemesi bu merkezin kapatılmasına ve Şîîlerin de buradan sürülmesine yol açmıştır.⁹⁸

Halep şehrinde Bâtınî karakterde pek çok Şîî oluşum da mevcut idi.⁹⁹ Bu açıdan Sünnî akide için bir tehlike arz eden Fatımî destekli yürütülen ve oldukça da etkili olan dailerin faaliyetlerini engellemek mümkün olmuyordu. Bu nedenle Zengiler devrine kadar bölgede yürütülen Sünnîlik faaliyetleri netice vermemiştir. Bunda hiç şüphesiz bölgede uzun süre bir baskı unsuru olarak bulunan Haçlı kuvvetlerinin önemli bir rolü bulunmaktaydı.

Kalaycı, “H.5. Yüzyılda Ehl-i Sünnet”, AÜ Sosyal Bil. Enst., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 68; Yazıcı, “Halep” md., TDV İA, XV/239.

⁹⁶Madelung, “Maturîdîlik ve Türkler”, 345; Sevim, *agm, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VII/415. Öyle ki Artuklu Sultanı Bedruddevle Süleyman 516/1122’ de Halep’de ilk Sünnî medreseyi inşa ederken, inşaat sürekli Şîîlerin saldırılara maruz kalmış, gündüz yapılan kısım gece ateşe verilmiştir (Madelung, “Maturîdîlik ve Türkler”, 351). Meselenin netice vermediğini gören bâni, inşaatı Şîî lider Şerif Zehre b. Ali’ye zimmetlemiş, böylece bina 516/1120’de tamamlanabilmiştir. Medresenin adı kaynaklarda Züccâciye, ilk müderrisi de Abdurrahman el-A’cemî olarak zikredilir (Sıbt b. A’cemî, *Kunûz*, I/270). Bu medrese Gaznevî’nin hayatını naklederken sıklıkla zikrettiğimiz ve bundan sonraki sayfalarda da kendisine çokça atfı yapacağımız Halâviye medresesidir. Nureddin, Halep’e yerleştğinde bu yapıyı yeniden elden geçirmiş ve eklemeler yapmak sûretiyle burayı Halep’in en büyük medresesi yapmıştır (Sıbt b. A’cemî, *Kunûz*, I/270). Ortaçağ seyyahı Endülüslü İbn Cübeyr’in Halep ziyaretinde gördüğü ve övgüyle bahsettiği medrese de bu olmalıdır. (*Rihle*, 205).

⁹⁷Bkz. 69. dipnot.

⁹⁸Sevim, *agm, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VII/415; Yazıcı, “Halep” md., TDV İA, XV/239.

⁹⁹Bu Bâtınî karakterli Şîî gruplar, şehirde her vakit etkili olmuş ve izaleleri de mümkün olmamıştır. Öyle ki Nureddin dahi bunları ortadan kaldıramamıştır. Halep’in dış bölgelerinde bulunan mağaralar tamamıyla bu unsurlarca istila edilmiş idi. (Râgıb Tabbâh, *İlâm*, II/92; Şeşen, *Eyyubiler*, *Türkler*, V/68; a.mlf, “*Selahaddin Devrinde Eyyubiler*”, 391; Sevim, *agm, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VII/420; Avni İlhan, “*Batıniye*” md., TDV İA, V/190.

İbn Cübeyr, Eyyubi sultanı Melik Zahir devrinde Halep’i ziyaret ederken bu bölgedeki dağlık bölgelerde yaşayan İsmailî gruplardan ve sapkın addettiği fikirlerinden bahseder. Bkz.: (*Rihle*, 206).

Halep'in dinî yapısı siyasî destekli ilmî çabalardan soyutlanamaz. Zîra biz yukarıdan beri ifade ettiğimiz Sünnîlik faaliyetlerinin akamete uğramasını, yürütülen politikanın yetersizliği ile birlikte eğitim kurumları destekli olmamasıyla da ilişkili olduğunu düşünmekteyiz. İşte bu sebeple Nureddin'in yürüttüğü ve Selçuklu veziri Nizamu'l-Mülkün (ö. 485/1092) çalışmasına paralel olan medrese açma çabası oldukça önemlidir.¹⁰⁰

Nureddin Mahmud, Halep tarihini değiştiren ve bölgenin dini yapısını ciddi boyutta etkileyen bir idarecidir. Onun yürüttüğü politika ve uyguladığı sıkı disiplin bölgedeki dini yapının değişmesine yol açmış ve Sünnîliğin zaferi ile sonuçlanmıştır.¹⁰¹ Bu çalışmada açılan medreseler ve dışarıdan gelen ulemanın payı oldukça önemlidir.

Sultan Nurettin devrinde ise bu caba adeta bir devlet politikası haline gelmiştir. Medrese inşasına hız veren Nureddin ilk icraat olarak da yıllardır Halep'te okunan ve Şîî unsurlar taşıyan ezan ile sahabeyi kötüleyen hutbeleri yasaklamıştır.¹⁰² Özellikle Sünnî ulemeden Burhaneddin el-Belhî (548/1153)'nin desteğini alarak yapılan bu uygulama Nureddin tarafından ciddiyetle takip edilmiştir. Öyle ki “Her müezzinin başına bir fakîh yerleştirilecek ve ezanı Sünnî kâidelere göre okumayanlar minareden bu fakîhler tarafından atılacaktır”¹⁰³ haberi şehirde yayılmıştır. Bu, Nureddin'in bu konudaki katı tutumunu ve meseleyi sıkı takibini gösterir.

Bu uygulamadan sonra Şîîler şehirde taşkınlık yapmış, ancak alınan sert önlemler, şehrin kısa sürede sükûnete kavuşmasını sağlamıştır.¹⁰⁴ Fakat Şîîler bunu unutmamış, ilk fırsatta ayaklanmış ve şehirde karmaşaya sebebiyet vermişlerdir.

¹⁰⁰Nureddin'den evvel Halep'de birkaç medrese vardı. Onunla birlikte medrese inşası bir devlet politikası halini aldı. Açılan medreseler ve dışarıdan davet edilen pek çok âlim, Halep ve Dımaşk'ı Bağdat ve Mısır'dan daha cazip hale getirmiştir. Nureddin'in yürüttüğü bu faaliyet, Selahaddin devrinde de sürdürülmüş, Suriye bölgesinde oluşturulan ilmi gelenek Mısır'a nakledilmiştir. Bu açıdan Suriye'de oluşan bu gelenek ilk aşamada Mısır, sonraki dönemde ise Anadolu'yu etkilemiştir. Kaynaklar Nureddin devrinde açılan medreseleri, banilerini ve müderrislerini tek tek naklederler. Bkz.: İbn Adîm, *Zübde*, II/289; Sıbt b. A'cemî, *Kunûz*, I/270 vd. ve II/339 vd.; Nuaymî, *Dâris*, I/473 vd; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/63; Şeşen, “*Selahaddin Devrinde Eyyubiler*”, 254; Kök, 163.

¹⁰¹Hodgson, II/279.

¹⁰²İbn Kalânîsî, 300; İbn Adîm, *Zübde*, I/172, II/294; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/7; Zehebî, *İber*, III/3; Madelung, “*Mâturîdîlik ve Türkler*”, 343.

¹⁰³İbn Adîm, *Zübde*, II/294.

¹⁰⁴İbn Adîm, *Zübde*, II/294; İbn Kalânîsî, 301; Sıbt b. A'cemî, *Kunûz*, II/344; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/13; ez-Zehebî, *İber*, III/6.

Hatta Nureddin'in 554/1158 yılında ciddi bir rahatsızlık geçirmesi üzerine Şîîler, idarede vekâleten bulunan Nâsiruddîn'i etkilemeyi başarmış ve şehirde yeniden Şîî unsur taşıyan ilaveyi ezana katmayı başarmışlardır.¹⁰⁵ Fakat bu uzun sürmemiş ve ezan bir daha değişmemek üzere Halep'te Şîî ilavelerden arındırılmıştır.

Halep'te medrese yapımına önem veren Nureddin ilk olarak Halâviye¹⁰⁶ Medresesi'ne açmış ve başına da Dimaşk'ta bulunan fakih Burhaneddin El-Belhî¹⁰⁷'yi getirtmiştir. Doğu asıllı olan bu âlim Nureddin'in Halep'te yürüttüğü Sünnîlik faaliyetine ciddi destek sağlamıştır. Bu âlim dışında pek çok âlimi Halep ve Dimaşk'a davet eden Nurettin¹⁰⁸ buraların Bağdat'la yarışacak boyutta bir ilim merkezi haline getirmiş ve son dönemlerinden itibaren bu merkezler kesinlikle Bağdat'tan daha cazip bir hale gelmiştir. Halep'te Hanefî ve Şafîî medreseleri açmakla ve Dimaşk'ı ele geçirmesiyle Nureddin, Sünnîliğin buralara kesin sûrette yerleşmesini sağlamıştır.¹⁰⁹

¹⁰⁵İbn Adîm, *Zübde*, II/309; İbn Kalânîsî, 349; Kök, 170.

¹⁰⁶Bu medrese Gaznevî'nin hocası Kâsânî ile birlikte görev yaptığı Halep'in en büyük ve en kalabalık medresesidir. Eski adı Serracîn olup, aslında kiliseden çevrilme bir camidir (Sıbt b. A'cemî, *Kunûz*, II/339). Nureddin burada düzenlemeler yapmış fakihler ve talebeler için kalacak yerler inşa ettirmiştir. Bu düzenlemelerin yapıldığı tarihi, kaynaklar 543/1147 veya 544/1148 olarak zikrederler. (Sıbt b. A'cemî, *Kunûz*, II/340; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/63). Kâsânî, elçi olarak Halep'e geldiğinde buraya müderrislik için daha evvel Musul'da bulunan Ali b. İbrahim b. İsmail el-Gaznevî davet edilmiş idi. Ancak Kâsânî onun yerine tercih edilmiş, mezkûr fakih ise Haddâdiye medresesine atanmıştır. (Sıbt b. A'cemî, *Kunûz*, II/343). Kaynaklar Nureddin'in bu medreseye pek çok vakıf bağladığını, fakih ve talebelerin de tüm ihtiyaçlarının karşılandığını naklederler. Yine Kâsânî'nin eşi Fatıma es-Semerkandî'nin bu medrese hocalarına her Ramazan ayının 27. gecesini bir iftar verdiği ve bu sayede bunun bir gelenek haline aldığı ifade edilir. (Bkz.: Sıbt b. A'cemî, *Kunûz*, II/341; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, IV/341).

¹⁰⁷İbn Adîm, *Zübde*, II/309; Sıbt b. A'cemî, *Kunûz*, II/339; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/63. Burhaneddin el-Belhî (548/1153)'den sonra burada, Abdurrahman el-Gaznevî (564/1169), Raziyyuddîn es-Serahsî (571/1175), Alâuddîn el-Kâsânî (587/1191) ve ondan sonra da Abdulmuttalib b. Fadl (617/1220) görev yapmışlardır.

¹⁰⁸Nureddin'in daveti veya kendiliğinden Halep'e gelen bir kısım âlimlerin isimleri için bkz.: 93. dipnot.

¹⁰⁹Halep'de Halâviye, Asrûniye, Nûriye, Şuaybiye gibi medreseler açan Nureddin (Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/63 vd.)'in dışında emirleri de medrese inşasına ehemmiyet vermişlerdir. Esediye, Şazbahtiye, Mecidiye el-Cevvaniye, Mecidiye el-Berâniye gibi medreseler bu emirlerin yaptığı medreselerdendir. (Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/72). Nureddin'in çalışması Halep ile sınırlı değildir. Özellikle başkent edindiği Dimaşk şehrinin ayrı bir önemi vardır. Burada inşa ettiği Nûriyetü'l-Kübrâ medresesinden kaynaklar övgüyle bahsederler. (Nuaymî, *Dâris*, I/606). Nureddin ve emirleri medreseleri bütün Zengî topraklarına yaymışlardır. Halep ve Dimaşk dışında Hama, Baalbek, Humus, Rakka gibi merkezlerde Hanefî, Şafîî ayrımı yapılmaksızın pek çok medrese inşa edilmiştir. Bu açıdan Nureddin'in Hanefî olmasına rağmen mutaassıb bir tutum takınmaması Sünnîliğin bölgede yayılmasını kolaylaştırdığı gibi, toplum içinde de bir birlik unsuru olmuştur. Bkz.: Nuaymî, *Dâris*, I/207; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/60; Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 254; Kök, 108; Çelebi, 115; Kalaycı, 76.

Nurettin'in Suriye bölgesinde oluşturduğu ilmi gelenek Selahattin Eyyubî tarafından Mısır'a taşınmıştır.¹¹⁰ Öyle ki bu faaliyet, Halep'te tehlike unsuru olan İsmailî akideyi, merkezi olan Mısır'da alt etmeyi başarmıştır.¹¹¹

Suriye bölgesine dışarıdan çağırılan ve özellikle de Orta Asya kökenli olan fakihler¹¹² Zengî devletinin yürüttüğü bu politikada ciddi anlamda destek sağlamışlardır. İnşa edilen medrese, cami, hangah ve zaviyelerle ulema için tercih edilen bir bölge olan Suriye, özellikle Şâfiîlik ve Hanefîlik için iktidar alanı olmuştur. Bir Hanefî olmasına rağmen mutaassıp biri olmadığından Şâfiî ulemayı da tercih edebilen Nureddin,¹¹³ Şâfiîliğin yayılmasını sağlarken; Şâfiîlik hususunda oldukça titiz olan Selahaddin, verdiği destekle Şâfiîlere altın bir çağ yaşatmıştır.¹¹⁴ Selahattin'in bu destekleriyle Suriye'de Şâfiîlik, eğitim kurumları bazında Hanefîlik kadar yayılmıştır.¹¹⁵ Eyyubiler'in, görevlerinden alınan pek çok Hanefî ulema yerine mensubu bulundukları Şâfiîleri tercih etmeleri önemlidir.

Halep ve Suriye bölgesinde yürütülen bu faaliyetler Şîî karşıtı bir karakter taşıyordu. Bölgede gücünü yitiren Şîî oluşumlar ise sık sık şehirde çıkardıkları

¹¹⁰Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 262.

¹¹¹Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 291. Mısır Suriye'nin aksine Şîî nüfus açısından tabandan yoksundu. Şîî idareye rağmen halka olan tesir o kadar azdı ki, Selahaddin, burada Abbasi hutbesi okutmaya başladığında çok az direnişle karşılaşmış, yeniden Fatimî idaresi için mücadele veren bir kısım emirleri de, mukavemetle karşılaşmadan idam etmiştir. (İbn Esir, *el-Kamil*, XI/290; Kalkaşendî, 50; Şeşen, "Eyyubiler", *Türkler*, V/60.

¹¹²Bu fakihler genelde Türkistan, Maveraünnehir, Horasan bölgelerinden olup, ekseriyeti Hanefî idi. Bkz.: Madelung, "Mâtûrîdîlik ve Türkler", 348; a. mlf., "Hanefî Alimlerinin Orta Asya'dan Batıya Göçü", *İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*, 370; Sevim, *agm*, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VI/412 vd.

¹¹³İbn Esir, *el-Kâmil*, XI/320; Nuaymî, *Dâris*, I/609; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/60.

¹¹⁴Selahaddin bu özelliği ile Nureddin'den ayrılır. O hemen tüm atamalarında Şâfiîleri tercih etmeye özen göstermiştir. Öyle ki, Halep'i Zengiler'den teslim aldığında, "görevdeki Hanefîlerin azledilmemesi" şartına rağmen Selahaddin, Halep baş kadısını azledip yerine Şâfiî Muhyiddîn b. Zeki'yi; azledilen hatibin yerine ise bir başka Şâfiî Ebû'l-Berekât Saîd b. Hâşimî'yi atamıştır. (*Berku's-Şâmî*, V/127; Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 130). Selahaddin Halep'de yapılan yeni düzenlemelere rağmen Hanefî medreselerinin sorumluluğunu Kâsânî'ye vermiştir. (*Berku's-Şâmî*, V/129).

¹¹⁵Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 247; Sevim, *agm*, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VI/412. Hanefîler ve Şâfiîler için bir rekabet unsuru gibi algılanan bu medrese yarışıyla birlikte, bir kısım medreselerde iki fıkıh ekolü birden eğitim görüyordu. Bazı medreselerin vakfiyelerinde bu, bir şart olarak yazılmıştı. (Sıbt b. A'cemî, *Kunûz*, II/380; Nuaymî, *Dâris*, I/475 vd.; Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 254; Kalaycı, 84). Nureddin devrindeki fıkıh ekollerine yönelik bu eşit tutma, Selahaddin devrinde kısmen terk edilse de, oluşan genel kanaat Memlûklularca tüm fıkıh ekollerini kapsayacak şekilde genişletilmiştir. (Madelung, "Mâtûrîdîlik ve Türkler", 360).

yangınlarla adlarını duyuruyorlardı.¹¹⁶ Baskı nedeniyle faaliyetlerini yeraltında yürüten Şîîler, dâîler aracılığıyla varlıklarını hissettiriyorlardı.¹¹⁷ Hatta şehirden uzak bazı bölgelerde özgürce yaşıyor, yer yer de yolları keserek yerli halk için tehdit unsuru oluyorlardı.¹¹⁸ Bunların varlığı Nureddin'in katı uygulamalarına rağmen sürdüğü, hatta Selahattin devrinde dahi bu çalışmalarını devam ettirdikleri malumdur. Bölgeye 1187 yılında bir seyahat düzenleyen Endülü's asıllı seyyah İbn Cübeyr, bu Şîî unsurlardan ve akidelerinin bozukluğundan bahseder.¹¹⁹

Özellikle İsmailî/Bâtınî oluşumlar bölge halkı için ciddi bir tehlike arz ediyorlardı. Yolları keserek eşkıyalık yapan ve Halep şehrini de sık sık ateşe veren bu guruplar, bazen de bürokratlara suikastlar düzenleyebiliyorlardı. Hatta iki kez Selahaddin'e suikast girişiminde bulunmuş ancak başarılı olamamışlardı.¹²⁰ Bunun üzerine Selahaddin, merkezleri Menbec'i bir, Halep'i ise iki kez kuşatmıştır.¹²¹ Nureddin'in vefatından sonra idarede bulunan oğlu Melik Salih İsmail şehri Halep halkıyla Selahaddin'e karşı savunmuş ve Hanefîleri Şafiîlere tercih eden Şîîler de bu savunmada onlara destek vermişlerdir.¹²²

Şîî unsurlar bütünüyle bir çatışma içinde bulunmuyorlardı. Sünnîlerle gayet iyi geçinen ve birbirinden ilim tahsil eden âlimler de mevcuttu. Nitekim müellifimiz

¹¹⁶Halep şehri kaynakların naklettiğine göre pek çok ahşap binadan müteşekkildi. Bu sebeple küçük bir yangın şehri harabeye çevirebiliyordu. Sünnîler ile Şîîler arasında çıkan çatışmalarda Şîîler pek çok kez şehri ateşe vermişlerdir. Bu ise şehirde ciddi boyutta zararlara neden olabiliyordu. Hatta bir ara çıkan bir yangında Halep Camii de tutuşmuş ve caminin minberi de yanmıştır. Nureddin bunun üzerine Kudüs için hazırladığı oldukça tezyinatlı bir minberi geçici olarak buraya yerleştirmiştir. Bu minber daha sonra Selahaddin tarafından Kudüs'ün fethiyle buraya taşınmıştır. (İbn Esîr, *el-Kâmil*, XI/419; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/34, 49, 78, 130).

¹¹⁷İsmailîler'in bu faaliyetleri baskılara rağmen devam etmekteydi. (Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 292).

¹¹⁸Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 247. İbn Cübeyr, seyahatinde bu İsmailîlerden bahseder ve eski güçlerini yitirdiklerini söyler. (*Rihle*, 207).

¹¹⁹*Rihle*, 207.

¹²⁰İbn Esîr, *el-Kâmil*, XI/342; ez-Zehabî, *İber*, III/459; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/92.

¹²¹Bkz.: Bir önceki dipnot. Selahaddin'in Halep'i kuşatmasında bir kısım farklı gayeleri olsa da Halep'teki Bâtınî grupların onun aleyhine yürüttüğü çalışmalar da göz ardı edilemez. Nitekim bunu bilen Bâtınîler her iki kuşatmada da Zengî savunmasına destek vermiş ve Selahaddin'in şehre girişini engellemişlerdir. Zengîlere olan bu desteklerinden dolayı da Sultan Melik İsmail'den imtiyazlar koparmayı da başarmışlardır. Ancak Selahaddin'in şehre girişiyle bu imtiyazlar ellerinden alındığı gibi şehirden sürülmekten de kurtulamamışlardır. (Madelung, *"Mâturîdîlik ve Türkler"*, 349; Sobernheim, *"Selahaddin Eyyubî"* md., MEB İA, X/103).

¹²²Madelung, *Mâturîdîlik ve Türkler*, 349.

Gaznevî'den fıkıh tahsil ettiği söylenen İmâdüddin Ahmed b. Yusuf el Hüseyinî (648/1250) bir Şîî/Alevî idi.¹²³

Bölgede yürütülen Sünnîlik çabaları güçlü bir tabanın olmaması sebebiyle oldukça zordu. Bu açıdan Nureddin tarafından yürütülen politikada medrese ve dışarıdan çağırılan ulemanın rolü oldukça önemli olmuştur. Halep ve Suriye bölgesinde böyle bir zorluk yaşanırken Mısır'da ise tam tersi söz konusuydu. Siyasî nedenlerle Mısır'da bulunan ve Nureddin'e bağlı olan Selahaddin, burada çok az mukavemetle karşılaşarak Fatimî idaresini bertaraf etmiş ve Kahire'de Abbasî hutbesini okutarak bu devlete son vermiştir.¹²⁴ Ciddi manada desteği bulunmayan Mısır Fatimî idaresi, direniş gösterememiştir.¹²⁵ Selahaddin'in uyguladığı dikkatli politika, devleti ihya etmeye çalışan unsurlara da fırsat vermemiştir.¹²⁶

Halep'te Şîîlerle bir çekişme olmuş ve bu yer yer çatışmaya dönüşmüş olsa da durum hiçbir zaman Bağdat'ta yaşanan boyuta ulaşmamıştır. Bunda idarenin uyguladığı politika hiç şüphesiz etkilidir. Nitekim Nureddin'in vefatıyla Halep'te yaşanan iktidar kavgası Şîîlerle Sünnîleri yeniden çatışmaya sürüklemiştir. Neticede Dimaşk'ta bulunan Melik Salih İsmail olaya müdahale etmiş ve iktidar mücadelesi veren Şîî lider Ebû Fazl Ali b. Haşveb idam edilmiştir.¹²⁷

Nurettin'den sonra idarede yaşanan sıkıntı da Sünnî-Şîî çatışmasını körüklemiş ve halkın yaşamını olumsuz açıdan etkilemiştir. Öyle ki 575/1179'da Şîîlerin bir kez daha şehri ateşe vermeleri üzerine Halep halkı oldukça fakirleşmiştir.¹²⁸

Halep'te cereyan eden hadiseler sadece Şîî ve Sünnîler arasında yaşanmıyordu. Sünnîler de kendi aralarında zaman zaman çatışıyorlardı. Nureddin devrinde yürütülen politika bu sürtüşmeyi önlerken, onun vefatından sonra Halep ve çevresindeki merkezlerde Hanefî-Şafîî çekişmesi de yaşanmıştır. Ancak bunlar hiçbir

¹²³Madelung, *Mâturîdîlik ve Türkler*", 350.

¹²⁴İbn Adîm, *Zübde*, II/333; İbn Esîr, *el-Kâmil*, XI/296; el-Kalkaşendî, II/50; ez-Zehebî, *İber*, III/49; Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/53.

¹²⁵İbn Esîr, *el-Kâmil*, XI/296; Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 292.

¹²⁶Bkz.: 124. dipnot.

¹²⁷Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/76.

¹²⁸Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/96.

zaman Şîf-Sünnî kavgası kadar büyümemiştir.¹²⁹ Özellikle Nureddin devrinde yürütülen eşitlikçi politika ve -aynı çizgide olmasa da- Selahaddin devrinde de sürdürülen uygulama, Hanefî-Şafîî ilişkilerini ciddi boyutta yumuşatmıştır. Bir kısım medreselerde iki ekole yönelik eğitim vakfiyelerinde belirtilirken,¹³⁰ devam eden süreç Memlûklularla nihai noktaya ulaşmıştır.¹³¹

Suriye bölgesindeki ulemayı himaye eden politika ulemanın burayı tercihinde önemli rol oynamıştır. Âlimler için tanzim edilmiş medrese odaları, bağlanan yüksek maaş, talebeler için barınma, yiyecek ve giyecek imkânları; medreselere bağlanan pek çok vakıf ve ulemaya gösterilen itibar çok sayıda talebeyi ve hocayı bu merkeze çekmiştir.¹³² Ayrıca medreselerin uygun fiziki yapısı ve mezuniyetten sonra istihdam da önemli teşvik unsurlarındandır. İşte bütün bunları dikkate almış olacak ki, bu bölgeyi ziyaret eden seyyah İbn Cübeyr, bâtlı öğrencilere eğitim için doğuya gitmelerini öğütlemekteydi.¹³³

Bu bölgeye duyulan ilgi buralarda medrese sayısını artırmıştır. Öyle ki Eyyubîler devrinde sadece Dımaşk'ta 40 tane medreseden bahsedilmektedir.¹³⁴ Diğer büyük merkezleri ve medrese dışındaki başka eğitim kurumlarını da dikkate aldığımızda¹³⁵ Suriye bölgesindeki ilmi faaliyet şaşırtıcı bir boyut almaktadır. Nitekim Şeşen'in kaynaklardan tespit ettiğine göre Dımaşk'taki fakih sayısı 600

¹²⁹ Abbasiler devrinde Bağdat'ta, Zengî ve Eyyubî dönemlerinde Suriye bölgesinde Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında yaşanan çekişmeler hakkında değerlendirmeler için bkz.: Mehmed Şerafeddin, *agm.*, 101 vd.; Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 292; Kalaycı, 61.

¹³⁰ Kalaycı, 61. Nitekim dönemin medreselerine atıf yapan kaynaklar, bu medreselerin isimlerini zikrederler. Bkz.: Nuaymî, *Dâris*, I/473 vd.; Sıbt b. A'cemî, *Kunûz*, I/270 vd., II/339 vd.

¹³¹ Madelung, *Mâturîdîlik ve Türkler*, 356.

¹³² Kaynaklar, Suriye bölgesindeki medreselerin vakfiyelerinden sitayişle bahsederler. Zîra bu medreselere pek çok vakıf bağlandığı gibi en ince ayrıntılar dahi dikkate alınmıştır. Mesela Halâviye müderrisleri için yüksek maaş, kalacak yer, kıyafet ve yiyecek yardımı, hastalananlara ilaç alımı, yaz ve kış ikram edilecek meyveler...vs ayrıntılar vakfiyelerde zikredilmektedir. (Sıbt b. A'cemî, *Kunûz*, II/342).

¹³³ Şeşen, *“Eyyubiler”, Türkler*, VI/70.

¹³⁴ Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 254. Medreselerin bu kadar yayılması hiç şüphesiz Nureddin'in başlattığı çalışmanın bir neticesidir. Onun devrinde medreselerin köylere kadar yayılması bunu göstermektedir. Şeşen, Eliseff'i kaynak göstererek Nureddin'in vefatı sırasında Dımaşk'ta 22, Halep'de 8, Musul'da 5, Sincar'da 6, Cizre'de 4, Menbic ve Rakka'da 2'şer, Baalbek, Busra, Hama, Hımis, ve Urfa'da birer medresenin varlığından bahseder. (Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 254. Ayrıca bkz.: Kök, 171; Nebi Bozkurt, *“Medrese”* md., TDV İA, XXVIII/323.

¹³⁵ Nitekim medreseler dışında başka eğitim kurumları da mevcuttur. Mesela darulhadis, darulkurra, ribat, bimarhane, tercüme merkezleri, kütüphaneler, türbeler... vs. bunlardandır. Bu eğitim kurumları için bkz.: Nuaymî, *Dâris*, I/473 vd.; Sıbt b. A'cemî, *Kunûz*, I/270 vd., II/340, 372, 377, 382, 426; Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 247, 254, 262; Kök, 172 vd.

civarında idi.¹³⁶ Bu durum Anadolu'ya gelmiş olan ulemanın¹³⁷ neden hep bu coğrafyadan geçerek geldiğini bize açıklamaktadır. Anadolu'yu ciddi boyutta besleyen Suriye bölgesindeki bu ilmî gelenek, hiç şüphesiz müellifimizin eserlerinin Anadolu kütüphanelerindeki bu kadar fazla yazma nüshalarının bulunduğunu bize açıklamaya ihtiyaç duymayacak kadar ortaya koymaktadır.

Suriye bölgesi ilim sahasında genelde fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tefsir, tarih gibi ilimlere meylederken, kelâm, felsefe, mantık, tasavvuf çok fazla ilgi çekmemiştir. Nureddin Mahmud Süfîlerin barınma ve eğitim imkânları için hangah, ribatlar inşa ederken¹³⁸ bunların medreseler kadar revaç bulmadığı muhakkaktır. Felsefî ve Tasavvufî ilimlere yönelik fıkıhçıların göstermiş olduğu tepki, bu coğrafyada “Ehl-i Sünnet” dışında addedilen fikirlerin kesinlikle müsamaha ile karşılanmadığı ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan Nureddin Mahmud ile II. Kılıçarslan arasında yaşanan polemik oldukça dikkat çekicidir. Kılıçarslan'ın felsefe merakı bilinen bir şeydir. Öyle ki onun pek çok kez ulemayı bir mesele hakkında tartıştığı vakidir. Kılıçarslan'ın bu konudaki fikirlerini bildiğinden olsa gerek Nureddin, onunla yaptığı anlaşmadan sonra ona bir mektup yazmış, kendisini zındıklıkla suçlayarak imanını tazelemeye davet etmiştir.¹³⁹ Nureddin'in bu fikri, Kılıçarslan'la birlikte felsefeye bakışını da gösteren önemli bir ayrıntı sayılmalıdır. Kendisi bir mutaassıp olmamasına rağmen böyle bir fikre ulaşması oldukça dikkat çekicidir.

Nureddin böyle düşünürken ulema biraz daha katı bir yol izlemiştir. Nitekim Dımaşk'ta felsefe eğitimi veren Seyfeddin Amidî bu nedenle şehirden sürülmüştür.¹⁴⁰ Halep'te Suhreverdi ise daha fecisini yaşamış, tasavvufî fikirleri nedeniyle ulemanın fetvası ve Selahaddin'in emriyle oğlu Halep sultanı Melik Zahir

¹³⁶Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 248.

¹³⁷İlk dönemlerden itibaren Anadolu'ya gelen ilim adamları genelde Suriye bölgesinden gelmişlerdir. İlim adamlarının bu yöreden gelmesi Osmanlı medreselerindeki eğitimde kendisini hissettirmiştir. (Cihan, Ahmet, “*Osmanlı Medreselerinde Sosyal Hayat*”, *Osmanlı*, VI/182; Unan, Fahri, “*Osmanlı Medrese Uleması*”, *Türkler*, XI/437). Tasavvuf düşüncesinde Anadolu'ya tesir eden şu isimler de Suriye üzerinden gelmişlerdir: Muhyiddin Arabî (638/1240), Sadreddin Konevî (671/1274), Mevlana Celaleddin Rûmî (672/1273), Şemsî Tebrîzî (7/13. yy). (Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 248). Osmanlı medreselerinin düşünce yapısına tesir eden bu gelenekle alakalı değerlendirmeler için bkz.: Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergâh Yay. İstanbul 1983, 123.

¹³⁸Suriye bölgesinde hangah, ribat sayıları azımsanmayacak derecede idi, bkz.: 135. dipnot.

¹³⁹Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/57.

¹⁴⁰Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 248; a. mlf., “*Eyyubiler*”, *Türkler*, VI/75.

Gazi tarafından 587/1191 yılında idam edilmiştir.¹⁴¹ Ancak bu hiçbir sûrette mutasavvıflara iyi gözle bakılmadığı şeklinde anlaşılamamalıdır. Zîra Nureddin devrinde düzenlenen “Şeyhu’ş-Şuyûh”luk kurumu sûfîlerin çalışmalarına sistem getirmiştir. Bu nedenle tasavvufun meşru görülmesinde “Ehl-i Sünnet” olma şartından söz edebiliriz.¹⁴²

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi özellikle hukuki uygulamalarında ihtiyaç duyulan eleman nedeniyle Suriye bölgesinde de fıkıh ilmine özel bir önem verilmiştir. Bu eğitimde özellikle Şafîî ve Hanefî geleneği revaç bulmuştur. Bu açıdan siyasi otorite ve ulema arasında sürekli bir ilişki söz konusudur. Hanefilik bu açıdan Selçuklu ve Zengiler devrinde tercih edilirken, Eyyubîler devrinde Şâfiîler tercih edilmiştir. Özellikle Selahaddin Eyyubî, kadı seçiminde titiz davranmış ve tercihini tamamen Şâfiîlerden yana kullanmıştır.¹⁴³ Bu açıdan Eyyubîler’de, Selçuklu ve Zengiler’deki gibi bir yaklaşımdan bahsedemeyiz. Öyle ki Halep’i teslim alan Selahaddin, teslim şartlarındaki “hatip ve kadılar Hanefî mezhepli olacaktır.” şartına rağmen hemen değişikliğe gitmiş ve bunları azlederek yerine Şâfiîleri tayin etmiştir.¹⁴⁴ Bu sebeple Şâfiîlik, Eyyubîler devrinde altın çağını yaşamıştır.

Hanbelî ve Malikî mezhepleri ise hiçbir zaman Şâfiî ve Hanefîler kadar burada himaye görmemişlerdir. Her ne kadar bu mezhebe yönelik medreseler açılmış olsa da, hususen bunların seçilerek bürokratik yapıya iltihakı vâki olmamıştır. Bu açıdan bu iki mezhep daha lokal manada yayılmışlardır. Yine de 12. yy Suriye

¹⁴¹ez-Zehebî, *İber*, III/95; Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 249, 361; a. mlf., “Eyyubiler”, *Türkler*, V/75; a. mlf., “Eyyubiler” TDV İA, XII/20; Abdülkerim Özeydin, “el-Meliku’z-Zâhir Gâzî” md., TDV İA, XIX/83.

Suhreverdi 579/1183 yılında Halep’e gelmiş ve Halâviye medresesine uğramıştır. Hanefî reisi Şerif İftiharuddin’in iltifatlarına mazhar olan Suhreverdi, kısa sürede ulemanın ilgisini çektiği gibi Melik Zahir Gâzî’nin de himayesine girmiştir. Ancak bir kısım ulemanın rahatsız olarak durumu Selahaddin’e bildirmesi ve oğlunun itikadından endişelerini dile getirmesi üzerine Selahaddin, oğlundan Suhreverdi’yi idam etmesini istemiştir. (İbn Ebî Usaybia, Muvaffakuddin Ebû’l-Abbâs b. Kasım b. Halife b.Yusuf es-Sa’dî el-Hazrecî, *Uyûnu’l-Enbâ fî Tabakâti Etibbâ*, Bulak 1299, 641). Kaynaklar Suhreverdi’nin idam fetvasını veren fukâhanın isimlerini zikretmezler. Sadece Zehebi 596/1200 yılında vefatından bahsettiği Mecidüddin Tahir b. Cehbel eş-Şafîi’nin, onun idam fetvasında imzası bulunduğunu nakleder. (ez-Zehebî, *İber*, III/110).

¹⁴²Merkezi Dimaşk’ta olan Şeyhu’ş-Şuyûh’luk kurumunun başına Nureddin, İmadeddin Ebu’l-Feth Muhammed b. Hammuye’yi atamış, onun vefatıyla da oğulları bu vazifeyi üstlenmiştir. Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 262; a. mlf., “Eyyubiler”, *Türkler*, V/71; Sevim, *agm*, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VI/425.

¹⁴³Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 127, 283; Madelung, “Mâturîdîlik ve Türkler”, 355; Berku’ş-Şâmî, V/127.

¹⁴⁴Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 134.

bölgesindeki Hanbelî medreseleri o kadar da azımsanamaz. Hanbelîler bu yapısına rağmen Bağdat ve Suriye bölgelerinde yer yer Şâfiîlerle çatışmışlardır. Bu bazen fikhî konulara ilişkin meselelerde olurken, bazen de Kelâm'a muteallık meselelerde yaşanıyordu. Ulema arasında yaşanan münakaşalar bazen halka yansıyor, bu sebeple de hoş olmayan hadiseler vuku buluyordu.¹⁴⁵ Hanbelîlerin bu yapısına karşılık Malikîler ise nispeten daha azdırlar.

Şîî gruplardan İmamiye Halep'te oldukça kalabalıktı. Halep'te Sünnî gruplarla gerilim içerisinde bulunanlar arasında bunlar da olmalıdır. Zeydîlik ise daha çok merkezden oldukça uzak olan Yemen topraklarındaydı. Bâtınîlikle ilişkisi olmakla birlikte müstakil faaliyetlerde bulunan Haşhaşî,¹⁴⁶ Dürzî ve Nusayrî varlığı da Suriye bölgesinde söz konusuydu.¹⁴⁷

Sünnî gruplarda belirgin bir itikad üzerinden ayırım genelde yapılmıyordu. Eş'arîlerin güçlü olduğu kesin olmakla birlikte doğudan gelen Hanefî ulemanın da Mâturîdîliğe mensup olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu ayırım üzerinden bir karmaşanın yaşandığını söylemek zordur. Ancak Eş'arîlerin Ehl-i Hadîs olarak bilinen Hanbelîlerle bazı anlaşmazlıklar yaşadığı kesindir.¹⁴⁸

Suriye bölgesinde, kaynaklar bir Mûtezîlî yahut bir Hâricî varlığından bahsetmezler. Bu, bu fırkaların oldukça güç yitirmesinden yahut tamamen bu bölgeden silinmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Ancak eserlerde bir Mûtezîlî muhasımın sürekli varlığı, yılların getirdiği bir alışkanlığın hala canlılığını koruduğuna delil sayılmalıdır.¹⁴⁹

Felsefe bu dönemde bu coğrafyada çok fazla ilgi uyandırmamıştır. Bu, Mutezîle ile ilişkilendirme ya da kadîm kültürle bağlantılı olmasından kaynaklanmış

¹⁴⁵Şeşen, "Eyyubiler", *Türkler*, V/91.

¹⁴⁶Haşhaşîler, özellikle Suriye bölgesinde Batını karakterde çalışmalar yapan Şîî gruplara verilen aşağılayıcı bir isimdir. bkz.: Öz, "Haşîşîyye" md., TDV İA, XVI/418.

¹⁴⁷Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 392.

¹⁴⁸Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 392.

¹⁴⁹Nitekim sosyal bir tabanı olmamasına rağmen Kaderiye, Cebriye, Mürcie gibi mezhepler eleştirilmeye devam edilmiştir. Gaznevî'nin hocası Kâsânî'nin derslerinde sürekli Mutezîle'yi eleştirdiği ve onlara lanette bulunduğu zikredilir. (İbn Adîm, *Buğye*, X/4348).

olabilir. Ayrıca felsefenin Şîî gelenek tarafından kullanılması da böyle bir mesafeli duruşa yol açtığı düşünülebilir.¹⁵⁰

Şam bölgesi bütün bu medreselerle birlikte güçlü bir kitap birikimine de sahiptir. Pek çok medresenin ve caminin zengin kütüphanesi mevcuttu. Halep'te bu açıdan oldukça şanslı bir yerdir. Kaynaklar Halep camisinin ve en büyük medresesi Halâviye'nin zengin kütüphanesinden bahsederler.¹⁵¹ Selahaddin Mısır'a girdiğinde oldukça zengin bir kütüphaneyle karşılaşmış ve bu Şîî eserlerinin dağılmasına göz yummuştur. Böylece pek çok eser özellikle âlimler tarafından alınmıştır.¹⁵²

Dini ilimler sahasında oluşturulan bu köklü gelenek, tabî ilimlere de tamamen yansımamışsa da böyle bir çalışmanın varlığı da yadsınamaz. Suriye'de bu ilimler için hususi bir medreseden bahsedilmese de mesela tıp için hastanelerde tıp eğitiminin varlığı bilinen bir gerçektir.¹⁵³ Bu bölgenin 12. yy. Haçlı Seferleriyle doğrudan yüz yüze geldiği, bu dünyada pek çok şey aldığı, Batı uyanmasının temelini Haçlı seferleriyle atıldığı düşünüldüğünde, ilmî gelenek dışında ciddi bir teknik bilginin de bulunduğu düşünülebilir.

¹⁵⁰Nitekim Mısır Fatımîlerinin girişiyle kurulan Daru'l-Hikme'ler, Eyyubiler devrinde İskenderiye, Halep, Kudüs, Dımaşk'ta da açılmış, ilk aşamada felsefe ve buna ilişkin bilimler okutuluyorken süreç içerisinde buralar bir Şîî-Batınî propaganda merkezine dönüşmüş ve gelen tepkiler üzerine de kapatılmışlardır. (Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 249). Bununla birlikte Selahaddin'in felsefecilere karşı tavrının iyi olmadığı da bilinmektedir. (Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/158). Yine Selahaddin'in Mısır başkadısı Muhyiddin b. Zeki de felsefe ve mantıkla uğraşmaktan menederdi. (Şeşen, "Eyyubiler", *Türkler*, V/91).

¹⁵¹Sıbt b. A'cemî, *Kunûz*, II/341.

¹⁵²Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, s.267.

¹⁵³Nitekim Nureddin'in inşa ettiği بیمارستانlar bilinmektedir. (Râgıb Tabbâh, *İ'lâm*, II/69). Bunun dışında astronomi, kimya fizik, optik, cebir, mimarlık, denizcilik, askeri teknik, tarih, edebiyat... vs. sahalarda ilim adamlarının yetiştiği muhakkaktır. (Sevim, *agm*, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, VI/412 vd.; Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 127 vd.).

II. BÖLÜM

GAZNEVÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

1. Varlık ve Bilgi

İmam Mâturîdî'nin bilgi edinme yollarına ilişkin sistematik yaklaşımı, akıl ve nakil birlikteliğini dikkate alarak gerçeğe ulaşma yollarını benimsemesi, Mâturîdî kelâmının bilgi kuramının (epistemoloji) şekillendirmiştir. Özellikle Mâturîdî kelâmına yeni bir boyut kazandıran ve İmam Mâturîdî'nin kapalı kalmış fikirlerini vuzuha kavuşturan Ebû'l-Muîn en-Neseî (508/1115)¹ ile sürdürülen İmam Mâturîdî'nin bilgi felsefesi, sonraki Mâturîdî kelâmcılarının da yaklaşımlarını etkilemiştir. Necmeddin Ömer Neseî (537/1142)'nin, Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin *Tabsıratu'l-Edillesi*'ne bir fihrist niteliği taşıyan *Akâid* risalesine bu problemle başlaması ve son bölümde benzerliklerini daha geniş bir şekilde ortaya koyacağımız Gaznevî'nin, bu iki âlimden ciddi şekilde faydalanışı, Gaznevî'nin bilgi teorisinde bu geleneği aynen takip ettiğini göstermektedir.²

İmam Mâturîdî'nin bilginin imkânını, değeri ve bilgi yollarını inceleyen bilgi kuramı Gaznevî tarafından aynen benimsenmiştir. Gaznevî, İmam Mâturîdî'nin yöntemini takip ederek eserine “bilgi edinme yolları”nı analizle başlayarak kelâmî problemleri tartışmıştır.

Gaznevî'ye göre, bilgi üç yolla elde edilir. Bunlar, sırasıyla “beş duyu, nakil ile gelen doğru haber (haber-i sadık) ve akıldır.”³ Gaznevî, bilgi kuramı konusunda İmam Mâturîdî gibi uzun uzun tahlillere girmemiştir. Meselenin ayrıntılarına

¹İmam Mâturîdî'nin anlaşılmasında ve bir ekol olarak Mâturîdîliğin teşekkülünde Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin rolü asla inkâr edilemez. Bu hususta bkz.: Topaloğlu, Bekir, (*Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2003) içinde, çevirenin önsözü, 24; Ebû'l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100) de İmam Mâturîdî'nin eserindeki kapalılıktan dolayı yeni bir eser yazdığını söyler. Bkz.: *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev., Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1994, 3.

²Nitekim Gaznevî, *Hâvi'l-Kudsî* adlı eserinin ilk konusunu “ilim ve ilmi edinme yolları” na ayırmış, *Usûlu'd-Dîn* adlı eserinden daha tafsilatlı bir şekilde bu konuyu ele almıştır. Bkz.: Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Nu: 668, vr. 1a vd.

³el-Gaznevî, *Usûlu'd-Dîn*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi, nu: 2028, vr. 3a.

girmekten kaçınan Gaznevî, çözümü güç bir kısım meseleler hariç bütün çözümlemelerini bu bilgi kuramı doğrultusunda yapmıştır.⁴

Eserinde fikir sahiplerinin ismini vermekten ziyade, fikirleri eleştiren Gaznevî, doğru bilginin imkânsızlığını öne süren veya bilgi vasıtalarından birini yahut birkaçını inkâr edene seleflerinin yöntemiyle cevap vermiştir. Bir başka ifadeyle Gaznevî, bilginin imkânını geleneksel Mâturîdî çizgide yorumlamış ve bu vasıtaları üç ile sınırlandırmıştır. Bu sebeple Gaznevî, kâhin, arraf ve benzerlerinin, bu vasıtalar dışında bilgi edindiği iddialarının doğrulanamayacağını ve bu iddianın reddedilmesi üzerinde birlik sağlanmış bir mesele olduğunu ifade etmiştir.⁵

Bilgi edinme yollarını açıkladıktan sonra bilgiye konu olan varlığı ele alan Gaznevî, bunu en geniş anlamıyla “âlem” olarak adlandırmıştır. Âlemin “yaratılmış” olduğunu benimseyen Gaznevî, bunu Yaratıcı-yaratılan ilişkisi şeklinde ele almış ve ikisinin kesin sûrette ayrılığını benimsemiştir.⁶ Daha sonra değineceğimiz Yaratıcı-yaratma-yaratılan ilişkisi bu zeminde değerlendirilmiş ve çözümlenmeye çalışılmıştır. Gaznevî, âlemi “Allah’ın dışında kalan her şey” olarak açıklamıştır.⁷ Ona göre âlem, tüm varlıkları içine alan bir isim olup, bütün parçalarıyla yaratılmıştır. Burada derin bir analize girmekten kaçınan Gaznevî, basit bir akıl yürütme ile âleme “sükûn” ve “hareket”i izafe ederek yaratılmışlığını ispata çalışmıştır. Zîra ona göre birbirine zıt olan bu iki hali de kendinde barındıran âlem, “zıtların aynı anda bir arada bulunamayacağı” ilkesinden hareketle hudus olmakla nitelenmiştir.⁸

Ulûhiyet bahsinde ele alacağımız “bir Yaratıcı’nın varlığı” meselesi de aslında bu konuyla doğrudan ilişkilidir. Çünkü âlemin hudusuyla beraber, onun kendiliğinden meydana geldiğini öne süren felsefi akımlar da yok değildir. İşte bunu

⁴Nitekim el-Gaznevî *Hâvi’l-Kudsî* eserinin kelâm bahsinde bu konuyu uzunca tahlil eder. Bilgi çeşitleri ve bilgi edinme yollarına yönelik yapılan bu uzun ve karmaşık tahlil, muhtemelen araştırma konumuz olan eserden daha evvel kaleme alınan ve sistemi tam oturmamış bir eserdir. Krş.: *el-Hâvi’l-Kudsî*, vr. 1a vd.

⁵*Usûlu’d-Dîn*, vr. 22a.

⁶*Usûlu’d-Dîn*, vr. 3a vd. Nitekim tekvin-mükevven ayrılığından bahseden bölümde de bu çerçevede açıklamalar yapılmıştır, bkz.: *Usûlu’d-Dîn*, vr. 10a-b.

⁷*Usûlu’d-Dîn*, vr. 3a.

⁸*Usûlu’d-Dîn*, vr. 3a. el-Gaznevî, âlemin yaratılmışlığını ispat ederken sadece hareket ve sükûn delilini kullanmış ve meseleyi oldukça kısa tutarak, asıl ilgilendiği “Yaratıcı ve sıfatları” bahsine geçmiştir.

da dikkate alan Gaznevî, geleneksel fikirleri zikrederek bir yaratıcının varlığını ispata çalışır.⁹

Bilgi ve varlık mevzuuna sadece iki fasıl ayırmak sûretiyle meseleyi inceleyen müellifimiz, eserinde belki de en çok üzerinde durduğu yaratıcı ve sıfatları konusunda yer yer varlığa ilişkin değerlendirmelerde bulunmuştur. Ancak bu yaklaşımlar temelde “yaratıcı” sorunuyla ilintili olduğundan bunu ulûhiyet bahsinde ele almayı daha doğru buluyoruz.

Gaznevî'nin bilgi vasıtalarından bahsederken aklı da buna dâhil ettiğini zikretmiştik. Allah'ın varlığını bilme noktasında akla ayrı bir değer biçen Gaznevî, “nazar” (akli değerlendirme, akıl yürütme) konusundan bahsederken, yaratıcıyı bilmede bu yolun zorunlu olduğunu beyan eder. *El-Mukaddime* eserinin ilk bahislerinde de bu mevzuya değinen Gaznevî, “Kula gerekli olan ilk şeyin yaratıcıyı bilmek”¹⁰ olduğunu zikretmiştir. Nazarın bu işlevi gören bir yol olduğunu ifade eden Gaznevî, işte bu nedenle onun da bilgi vasıtaları arasında zorunlu olarak yer aldığını ifade etmiştir.¹¹ Bundan kastı ise, şüphesiz ki delillerden hareket ederek aklın bir hüküm vermesidir.

2. Ulûhiyet

Ulûhiyet, kelâm âlimlerinin üzerinde en fazla durduğu ve belki de derinlemesine tahlil ettikleri konuların başında yer alır. Özellikle yaratıcı hakkında akla gelebilecek her türlü yanlış anlamının önüne geçmeyi amaçlayan bu uzun ve derinlemesine tahliller, hiç şüphesiz bir kaygının neticesiydi. İşte bu nedenle yaratıcıya izafe edilecek sıfatlar, bu sıfatların niteliği, özellikleri ve birbirleriyle ilişkileri ve yaratıcının ilmi ve kudreti vb. pek çok mevzu mezhepler arasında uzun

⁹el-Gaznevî, Ulûhiyet konusuna giren bu meselede ekseriyetle, yaratılardan hareketle yaratıcıya ulaşma ve teselsülün imkânsızlığı delillerini kullanır. Bkz.: *Usûlu'd-Dîn*, vr. 3a-b vd.

¹⁰el-Gaznevî, *el-Mukaddimetu'l-Gaznevîyye fî Furûi'l-Hanefiyye*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler Arşivi, Nu: 00036535, vr. 13b.

¹¹*Usûlu'd-Dîn*, vr. 3b. el-Gaznevî'nin “akıl yürütme, düşünme, tefekkür” diye ifade edebileceğimiz “nazar” kavramı, atıf yapılan akıldan başka bir şeydir. Ancak burada onun fonksiyoner bir boyutuna ve yaratıcıya ulaştırmadaki işlevselliğine özel bir atfı söz konusudur. Yaratılanlara ilişkin dikkatli bir düşünce ve tefekkür, el-Gaznevî'nin de işaret ettiği gibi bir yaratıcının kudretine ve dolayısıyla varlığına götürür.

sürekli tartışmalara neden olmuştur.¹² Ulûhiyet bahsinin, diğer pek çok kelâmî mevzuyla ilişkisi ve Tanrı/Yaratıcı tasavvurunun diğer kelâmî fikirleri birebir şekillendirdiği düşünüldüğünde, bu kaygının ne kadar yerinde bir kaygı olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Yaratıcı hakkında, özellikle keyfiyete ilişkin analizlerden dikkatle kaçınılmış, Onun “ne olduğu”ndan ziyade “ne olmadığı” konusu irdelenmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşım nedeniyle de fikri oluşumların ortaya koyduğu bir “yaratıcı tasavvuru” üzerinden eleştiriler şekillenmiş ve yaratıcı hakkında doğru kanaat oluşturulmaya çalışılmıştır.¹³

Ulûhiyet bahsinde üzerinde en çok fikir ayrılığının yaşandığı konu şüphesiz “Allah’ın sıfatları”dır. Aslında sıfatlar bahsiyle hem kulların fiilleri ve özgürlüğü; hem kutsal kitapların-özellikle de Kur’an’ın- niteliği ve anlaşılması, hem de ahiret halleri vb. pek çok mevzuda fikirler ortaya konmaktadır. Bu açıdan ulûhiyet bahsinin sıfatlar konusu bir nirengi noktasıdır. Burada Mâturîdî geleneği ve dolayısıyla müellifimizi diğer mezhebî geleneklerden ayıran bazı görüşler söz konusudur.¹⁴

a) Allah’ın Var Oluşu

Bir yaratıcının varlığı ispat edilmeden, onun sıfatları ve fiillerinden bahsetmek şüphesiz gereksiz bir çaba olacaktır. Ancak Kur’an bu mevzuya değinmiş değildir. Bunun böyle oluşu şüphesiz Kur’an’ın ilk muhataplarının bir kabulünden kaynaklanır. Fakat sonraki dönemlerde yeni topluluklarla karşılaşmalar pek çok

¹²Yaratıcı’nın sıfatları ve bunlarla ilgili mezheplerin farklı görüş ve tartışmaları için bkz.: el-Eşarî, Ebû’l-Hasan Ali b. İsmâîl, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâful Musallîn*, çev. M. Dalkılıç-Ö. Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul 2005, 345; el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *el-Fark Beyne’l- Fırak*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, TDV Yay., Ankara 1991, 50; eş-Şehristânî, Muhammed Abdulkerim, *İslam Mezhepleri (el-Milel ve’n-Nihal)*, çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, 57 vd.; Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Şa-to Yay., İstanbul 2001, 125 vd.

¹³Şekillenenden dini düşüncenin hiç şüphesiz zihinde yerleşmiş Tanrı tasavvurları ile sıkı bir ilişkisi vardır. Bu açıdan Tanrı tasavvuru dinden dine geçebilecek gibi mezhepten mezhebe hatta insandan insana geçebilmektedir. Bu farklılığın mezheplerin oluşumunda ve söylemlerinin şekillenmesinde rolü inkâr edilemez. Bkz.: Kutlu, Sönmez, “*İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri*”, İslamiyat Dergisi, (2001/IV), 27.

¹⁴Mâturîdîliğin bu konudaki yaklaşımları için bkz.: *Kitâbu’t-Tevhîd*, 58; Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsîratu’l-Edille*, Thk.: Hüseyin Atay, DİB Yay., Ankara 2004, I/246; a.mlf. *et-Temhîd fî Usûlu’d-Dîn*, Kahire 1987, 21; Pezdevî, age., 50 vd.

felsefi ekol ile ilişkiler ve yeni kültürlerle temaslar, bu problemin de tartışılmasını gerekli kılmıştır. Özellikle de bu tarz fikirlerin taraftar bulmaya başlaması öncelikli konu olarak Tanrının varlığını ispat etmeyi gerektirmiştir. Felsefe ile Kelâm bu noktada bir nevi ortak argümanlar kullanarak bu problemi çözmeye çalışmıştır. Tanrının varlığına ilişkin öne sürülen delilleri ve bunların tahlillerini burada yapacak değiliz.¹⁵ Bununla birlikte özellikle de Kur'an-ı Kerim'in tabiattan hareketle Allah'ın varlığını kabule daveti,¹⁶ bu argümanın İslam kelâmcıları ve filozofları tarafından “Tanrının varlığının delili” olarak kullanılmasına imkân vermiştir. İşte bu argümanı müellifimiz de olduğu gibi kabul etmiş ve bunun dışında başka deliller sunmaya gerek duymamıştır.

Gaznevî'ye göre bir Yaratıcı'nın varlığını bilmek aslında o kadar da zor bir şey değildir. Zîra tabiat yaratılmış olduğuna göre ve kendisi de kendi kendini var edemeyeceğine göre bu, kesinlikle bir yaratıcı tarafından yaratılmıştır. Gaznevî, bunu ispatlarken bir bina örneğini kullanır ve binanın yapımı için bir “bâni”nin varlığına ihtiyaç duyulduğunu söyler. Bu mevzuda derin analizlerden kaçınan Gaznevî, bir yaratıcıya ihtiyaç duyulamayacağı fikrini âleme bakan biri için imkânsız görür. Zîra ona göre yaratıcının varlığına ilişkin deliller ayan-beyan ortadadır.¹⁷ İşte bu sebeple olsa gerek Gaznevî için yaratıcıyı bilmek, kul için zorunludur. Yani, bu delillere rağmen bir yaratıcının varlığından habersiz olmak aklen imkânsız görünmektedir.¹⁸ Muhtemelen burada Gaznevî, özellikle insan fiilleri bahsinde ele alınacak olan “hidayete erme” veya “ancak peygamberlerin gelmesi ile yaratıcı hakkında bilgi sahibi olmanın mümkün olacağı” iddiasını reddetmektedir. Çünkü tabiat üzerinde yapılacak yüzeysel bir analiz böyle açıklayıcı ve destekleyici bir delile dahi ihtiyaç duymadan bir yaratıcının varlığını bizlere gösterecektir.

Âlemi yaratan bir yaratıcının var oluşunun ispatı, meseleyi tamamıyla çözmüş değildir. Zîra diğer bir problem de başka tanrıların var olup olmadığı problemidir. Bu mevzuya da bir fasıl ayıran Gaznevî, ayrıntılı bir analizden kaçınır.

¹⁵Tanrının varlığına ilişkin öne sürülen deliller hakkında geniş bilgi için bkz.: Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 2001, 19 vd.

¹⁶Kur'an'da buna ilişkin pek çok ayet mevcuttur: 41. Fussilet, 53; Konuyla ilgili ayetler için bkz.: M. Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Beyrut, (t.y.).

¹⁷*Usûlu'd-Dîn*, vr. 3a-b.

¹⁸*Usûlu'd-Dîn*, vr. 3b.

Yaratıcının “bir ve tek” olduğunu ifade eden Gaznevî herhangi bir ayete değinmeden, birden fazla tanrının olmasının fesada ve karmaşaya neden olacağını ifade ederek aklen “bir”in zorunluluğunu ispata çalışır.¹⁹ Zîra birden fazla ilah olması, birbiri arasında bir çekişmeye neden olur ki, bu da düzeni bozduğu gibi birinin üstünlüğü, diğerinin ise mağlup olması ile neticelenirdi. Mağlup olan için “Tanrı” demek ise mümkün değildir. Zîra âcizlik bir ilah vasfı olamaz. İki tanrının varlığı mümkün olmadığına göre “bir”in varlığı da böylece ispatlanmış olur.²⁰

b) Ezeli ve Ebedî Oluşu

Gaznevî, Yaratıcının varlığı ve birliği ispatlandıktan sonra O’nun kadîm oluşunu ve ebedîliğini tartışır.

Yaratıcının kadîm oluşunu zorunlu gören Gaznevî, böyle kabul edilmediği zaman bir teselsülün oluşacağını savunur. Teselsülün ise nihayeti yoktur. Bu açıdan bir yaratıcıyı kadîm olarak kabul, meseleyi problem olmaktan çıkarmaktadır. Yaratıcının kadîm oluşundan hareketle onun ezeli oluşunu da kabul eden Gaznevî, “kıdemi sabit olanın yok olması saçmadır” diyerek Yaratıcının hem ezeli hem de ebedi olduğunu ifade eder.²¹

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu mevzularda derinlikli ve tafsilatlı değerlendirmelerden kaçınan Gaznevî, bu üslubuyla bir nevi Ebû Hafs Necmeddin Ömer en-Neseffî’yi, kullandığı dil ve argümanlarla da sık sık Ebû’l-Muîn en-Neseffî’yi çağırıştırılmaktadır.²² Ancak ileriki bahislerde göreceğimiz gibi bir kısım değerlendirmeler, bir fihrist niteliği taşıyan Ömer en-Neseffî’nin *Akâid* risalesinden tamamen ayrılmaktadır.

c) Allah’a Beşerî Sıfatların İzafesi

Bu konudaki tartışmalar Allah’a izafe edilen sıfat ve isimlerle ilgilidir. Yani Kur’an’da Allah için kullanılan bir kısım sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği

¹⁹*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 4a. Gaznevî burada zımnen 21. Enbiya, 22’ye işaret etmektedir.

²⁰*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 4a.

²¹*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 4a.

²²Nitekim işaret edilen bu benzerlikler çalışmamızın son bölümünde ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

problemidir. Buna ilişkin mezheplerin fikirleri ve bu noktadan hareketle birbirlerini bir kısım kınayıcı isimlerle niteledikleri (Müşebbihe, Muattıla, Mücessime, Haşviyye... vs.) ve İslâm tarihinde hoş olmayan olayların meydana geldiği bilinen bir husustur.²³ Böyle teorik bir mevzunun sosyal bir kısım hadiselerle neden oluşu şüphesiz yaratıcı hakkındaki bir kısım kaygılardan ileri gelmektedir. Bu sebeple “aykırı” kabul edilen yorumlar ve Tanrı’ya izafe edilen sıfatların “yanlış” yorumlanması bir sosyal tepkiye neden olmuştur. Böyle hadiselerde ise çarpıtılan fikirleri, önyargıları ve siyâsî mücadeleleri hesaba katmamak safdillik olacaktır.

Gaznevî, beşerî bir yaratıcı imajı oluşturacak düşünceleri yaratıcıdan nefy etmektedir. Müellifin eserinde en çok üzerinde durduğu mevzulardan biri şüphesiz budur. Sıfatlar bahsiyle birlikte, neredeyse eserinin yarısını bu konuya ayıran Gaznevî, bu yönüyle benzerlikler taşıdığını ifade ettiğimiz Ebû'l-Muîn en-Neseî’den ayrılmaktadır. Her ne kadar fasılları kısa kısa ele almış olsa da, pek çok konuya değinmesi onun bu mevzuyu oldukça ciddiye aldığını göstermektedir.

Gaznevî, yaratıcıyı beşerî sıfatlardan nefy ederken aynı zamanda cisim olmasını düşündürecek sıfatların izafesinden de onu nefyeder. Bu sebeple alemin yaratıcısı için cevher, cisim, âraz, sûret, renk, tat, koku, yönünün olması vs. izafelerini kesinlikle kabul etmez.²⁴ Zîra cevher, yer kaplayan cisme ve yaratılmaya; cisim, cevherden oluşmaya; âraz, var olmak için başka bir şeye; sûret, terkibe; renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk vb. ârazlığa; yön, tahsise; mekan, tağayyüre delalet eder. Bütün bunlar ise cisme ait vasıflar olup kesinlikle Yaratıcı için düşünülemez. İşte bu noktadan hareketle Gaznevî, yaratıcı için bir kısım suallerin de sorulmasını abes bulur. Bu nedenle âlemin yaratıcısı için “ne”, “nasıl”, “nerede”, “kaç”, “ne zaman”, “niçin” soruları da yersizdir. Zîra bunlar cins, görünüş, mekân, adet, zaman ve neden hakkında sorulan sorular olup yaratıcı için cevaplanması mümkün olmayan sorulardır.²⁵ Gaznevî, bu aşamada Yaratıcıya mekân izafe etmeyi çağrıştıracak bir

²³ Bu konudaki tartışmalar kelâm eserlerinde yer almakla birlikte sosyal hayatta bir kısım çatışma ve çekişmelere neden olduğuna tarih kitapları yer yer değinmişlerdir. Bunun incelediğimiz devre tarihen yakın yerel bir değerlendirmesi için bkz.: Mehmed Şerafeddin, *agm.*, I/101; Şeşen, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler*, 391; Kalaycı, 76.

²⁴ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 4-5a.

²⁵ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 4-5a. Gaznevî, bu yaklaşımıyla ve örneklendirmeleriyle Ebu'l-Muin en-Neseî'ye neredeyse birebir benzemektedir. (Bkz.: *Temhîd*, 7 vd.). Ancak Neseî'nin Mezhepler Tarihi için çok daha önemli sayabileceğimiz, fikirlerin mezheplere izafesi onu Gaznevî'den ayrılmaktadır. Neseî'nin

uygulamaya da işaret etmekte ve bunun yanlış anlaşılmasını önlemeye çalışmaktadır. Bu da duâ esnasında ellerin göğ'e kaldırılmasıdır. Gaznevî bu hususta şöyle der: “Duâ esnasında ellerin göğ'e kaldırılması, göğ'ün -bir nevi- kible oluşundandır. Bu tıpkı namazda yüzü Kâbe'ye dönmeye veya secde anında başı yere koymaya benzer. Oysa Allah ne Kâbe'de ne de yerin altındadır.”²⁶ Gaznevî böyle demekle adeta bu tarz bir itirazın mantıksızlığını ifade eder gibidir.

Yaratıcıdan cisim olma vasfını bu açıklamalarla reddeden Gaznevî, beşerî sıfatların izafesinde de yanlış anlamaların önüne geçmeye çalışır. Özellikle bu konuda Kur'an'da zikredilen ve bir kısım Kelâm ehline anlaşıldığı şekliyle²⁷ ayetleri tetkik etmeye çalışır. Bu ayetlerin başında şüphesiz istiva ayeti gelir.²⁸ Mezhepler arasında tevil edilip edilmemesi, tevil edildiğinde de nasıl anlaşılacağı hep tartışılmıştır. Gaznevî, bu mevzuyu irdelemekten kaçınır ve “bunu kabul edip iman ile yetinmemiz gerekir” diyerek tevilinden dahi sarfı nazar eder.²⁹ Tabi Gaznevî'nin burada teviden dahi kaçınması, akla gelebilecek her türlü beşerî çağrışımların bertaraf edilmesine yöneliktir. Zîra Gaznevî'nin burada Yaratıcı için bir beşerilik vasfını kabul ettiğini düşünmemiz mümkün değildir. Yine aynı çerçevede Kur'an'da Yüce Allah için kullanılan “gelme,³⁰ iki el,³¹ yüz³²” izafesine de değinen Gaznevî, istivanın aksine bu konularda tevil yapmaktan kaçınmaz.³³

Gaznevî'ye göre Yüce Allah'ın nüzûlü, lütûf ve rahmet ifade eden bir anlama gelmekte olup hiçbir sûretle nakil ve hareket olarak anlaşılmamalıdır.³⁴ Aynı

bu yönü bir kaç istisna dışında Gaznevî'ye hiç yansımamıştır. Bu konuda diğer karşılaştırmalar için bkz.: Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 58 vd, 132 vd.

²⁶ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 5a. Bu örneği en-Nesefî de aynen kullanmıştır. Krş.: *Temhîd*, 18.

²⁷ Kur'ân-ı Kerim'de zikredilen bu sıfatlar ve mezhepler tarafından anlaşılma biçimleri için 12. dipnotta zikredilen kaynaklara bakınız.

²⁸ 20. Taha, 5.

²⁹ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 5a-b. Gaznevî, burada tevilde bulunan İmam Mâtürîdî'nin aksine (Krş.: *Kitâbu't-Tevhîd*, 86 vd.), teviden kaçınan en-Nesefî'ye uymaktadır. (Bkz.: *Temhîd*, 18).

³⁰ 89. Fecr, 22.

³¹ 38. Sad, 75.

³² 2. Bakara, 115.

³³ Bunun nedeni muhtemelen istivanın geçmişte daha çok tartışılmış olması ve daha keskin bir ayrıma neden olmasındandır. Eserin genelinde gerilim yaratan tartışmalara titiz bir üslupla değinen Gaznevî, bunu bir yöntem olarak benimsemiş gibidir. Bu yaklaşımıyla Gaznevî, Ebu Hanîfe'ye kadar uzanan geleneksel uzlaşmacı Mürciî akideyi temsil eder. Gaznevî'nin bu üslubu eserinin tamamına yansımakla birlikte, iman konusunda daha belirgin olarak kendisini göstermektedir. Bu konu daha sonra genişçe ele alınacaktır.

³⁴ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 5a.

şekilde “iki elinden” bahseden ayet, yaratma ve kudret olarak tevil edilmelidir, yoksa anladığımız manada “tutma” olarak anlaşılmamalıdır.³⁵ “Yüz”den bahseden ayet de ikram ve ikbal olarak anlaşılmalı beşeri anlamıyla kesinlikle düşünülmemelidir.³⁶ Zâten Gaznevî, daha sonra “Allah’ın âleme ve içindekilere kesinlikle benzemediğini” ifade etmektedir.³⁷

Gaznevî, bu çerçevede beşerî bir kısım sıfatları Allah’tan nefyederek bu olumsuzlama ile Yaratıcı’nın ne olmadığını ifadeye çalışmaktadır. Bu sebeple yaratıcıdan inme, çıkma, yükselme, düşünme, şehvet, uyuklama, kusur sahibi olma, sevinme, üzülme, yeme, içme vb. pek çok fiili ondan nefyeder. Çünkü bütün bunlar beşeriyetin ve dolayısıyla da yaratılmışlığın vasıflarıdır. Aynı şekilde Gaznevî Yaratıcı’dan eş edinmeyi, çocuk sahibi olmayı vb. de bununla ilintili olarak reddeder. Ayrıca Allah’ın hüküm ve kudretinde de bir hatanın bulunmasını imkânsız bulur.³⁸

Aslında yaratıcı için hiç de düşünölmeyecek bu tür sıfatların zikri, bunun bir geleneksel uygulama olmasından kaynaklanmaktadır. İslam dünyasında Tanrı için tahayyüllerin ötesinde veya beşerî anlamda zihinlerin idrak edeceği tarzda bir niteleme olduğu muhakkaktır. Ancak bunun böyle geniş bir tarzda ve her fiili içine alacak şekilde zikri, ifade ettiğimiz gibi, geleneksel bir yazım tarzının yansıması olmalıdır. Ayrıca İslam dışı felsefî ve dinî akımların varlığı düşünöldüğünde böyle bir üslup belki de zorunlu kabul edilmiştir.

Yaratıcıdan cisimlik ve beşerîlik vasıflarını nefyetmek için eserinde geniş yer ayıran Gaznevî, bunun neticesinde şu tahlile ulaşır: “Onu anlayışlar kavrayamaz, tahayyüller tasvir edemez, göz ve akıl idrakte bulunamaz, ilimler ise onu anlamaya yetmez. Neticede de Yaratıcı, akla gelebilecek her türlü beşerî nitlemeden ârîdir.”³⁹

d) Allah’ın Sıfatları

Âlemin yaratıcısından cisme ve beşeriyete delalet edecek tüm sıfatları nefyeden Gaznevî, Allah’a “yaratıcılık/ilahlık” çağrıştıran sıfatları izafe eder.

³⁵ *Usûlu’ d-Dîn*, vr. 5b.

³⁶ *Usûlu’ d-Dîn*, vr. 5b.

³⁷ *Usûlu’ d-Dîn*, vr. 5b.

³⁸ *Usûlu’ d-Dîn*, vr. 6a-b.

³⁹ *Usûlu’ d-Dîn*, vr. 6b.

Öncelikle Gaznevî'ye göre Allah için sıfat ve isimler aynıdır. Onun isimleri aynı zamanda onun sıfatlarıdır.”⁴⁰ Bunun böyle olması her bir ismin bir sıfata ve fiile delalet etmesindendir. Yani Allah'ın âlim oluşu ilim ile nitelenmesine ve fiili olarak da bilmesine delalet eder. Bu açıdan Gaznevî, bu yaklaşımla sıfatlar bahsinde, yer yer eleştirdiği Mutezîle'ye genel bir çerçeve çizerek kendi düşüncesinde bir paralellik kurmaya çalışmıştır.

Gaznevî'ye göre Allah'ın sıfatları ezelidir ve Yüce Allah'a has kılınmıştır. Ancak bu sıfatlar için “ne onunla birliktedir, ne ondan ayrıdır, ne de kısmen onunladır” denebilir. Sıfatlar genel olarak bâkîdir, kesinlikle âraz değildir. Zîra âraz bakiliği ortadan kaldırır. Yine onlar, zâtın gerisindedirler ancak zât ile kâimdirler. Bu açıdan sıfatları Allah'tan ayırmak veya ayırştırmak mümkün değildir. Ezelî olan, zât ile kâim olan ve bâkî olan sıfatlar için değişken durumlar (ahval) ile vasıflanmak da mümkün değildir. Zîra ahval, kendi içinde değişmeyi barındırır. Oysa bu ne Allah için ne de onun sıfatları için söylenebilir.⁴¹

Gaznevî'nin sıfatlar için genel kabullerinden bir diğeri de sıfatların “fiilî olma” vasfını kabul etmemesidir. Zîra Gaznevî'ye göre bu, sıfatlarda, dolayısıyla zâtta bir hudûsun varlığını gerekli kılar. Bu ise yaratıcı için düşünölemeyecek bir nitelemedir.⁴²

Göröldüğü gibi Gaznevî, sıfatlar mevzuunda karmaşık bir yapıdan ziyade daha basit bir tarzda ve anlaşılır bir şekilde fikir beyan etmektedir.

Gaznevî, Yaratıcı için ilk önce Hayat sıfatını zikreder. Hayat ise ne bir ruha ne de bir nefesin varlığına delalet eder. Zîra Yaratıcı için böyle bir şeyi gerekli görerek hayatı izafe etmek, bir nevi yaratıcıya eksiklik izafe etmektir. Bu sıfatın zâttan izalesi, ilah için mümkün olmadığından ve ilaha da rubûbiyet vasfı yakışacağından, Allah'a hayatın izafesi zorunludur.⁴³

⁴⁰*Usûlu'd-Dîn*, vr. 9a. Gaznevî burada “en güzel isimler O'nundur” (7. Araf, 180) ayetini zikrederek isim ve sıfatların ayniliğine işarete bulunur.

⁴¹*Usûlu'd-Dîn*, vr. 9-10.

⁴²*Usûlu'd-Dîn*, vr. 10b. Gaznevî, Mâturîdî gelenek ile aynı düşüncüyü ifade etmesine rağmen farklı bir yol benimseyerek burada fiilî sıfatların kabulünü reddeder. Onun bu reddi sadece bu “fiilî sıfatlar” isimlendirmesinin Allah'ın sıfatlarında bir sonradan yaratılmayı akla getirmesindendir.

⁴³*Usûlu'd-Dîn*, vr. 6b-7a.

Yaratıcı hayat sahibi olmakla birlikte ilim sahibidir, yani âlimdir. “Onun ilmi ne kesbîdir ne de zarûridir. Zîra bunlar yaratılmışlık emareleridir.”⁴⁴ Allah’ın ilmi bahsinde Gaznevî, isim vermeden Mutezîle’yi ve bir kısım filozofları eleştirir. Zîra Gaznevî, âlemin Yaratıcı’sının bütün şeyleri, bütün ve parçalar halinde bildiğini ifade eder. Bunun böyle olmaması ise ona cehâleti vasf ettirmemizi gerektir ki bu Allah için saçmadır.⁴⁵

Gaznevî, yukarıda bahsettiğimiz gibi sıfatlarla isimleri benzer kabul ettiğinden Âlim olan Allah için bilmeyi, yani ilmi de zorunlu kabul eder. Bu sebeple Gaznevî, burada yine isim vermeden “Allah âlimdir, ancak ilim sahibi değildir”⁴⁶ iddiasında bulunanları eleştirir. Bu sözü tıpkı şu söze benzeterek saçma olmakla itham eder, “O hareket edendir ancak hareketi yoktur, durandır ancak durması yoktur; ya da onun ilim ve kudreti vardır ancak bu bize tesir etmez”⁴⁷

Gaznevî, ilim bahsinde Allah için sınırlandırma yapmayı da reddeder. Aslında bu “ Allah olacakları ayrıntılarıyla değil, genel olarak bilir” iddiasına yöneltilecek bir eleştiridir. Gaznevî böyle bir sözü ilmin tahdit edilmesi olarak görür ve Allah için böyle şeyi imkân dışı bulur.⁴⁸

Gaznevî’nin ilim sıfatını zikrinde değinilecek diğer bir mevzu, ilmin Allah’ın irâde ve meşiyeti ile ilişkisidir. Yani Yaratıcı’nın bir şeyi irâde etmesi onu bilmek manasında mı, yoksa Mutezîle’nin kastettiği emir ve nehiyle mi ilintili olarak anlaşılmalıdır. Aslında bu mevzu kullar hakkında diğer takdir edilen fiilleri ve insan irâdesini içine aldığından, bunu “kulun fiilleri” bahsinde ele almayı daha uygun buluyoruz.

⁴⁴ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 9a. Gaznevî, yaratılmışlara ait olan bu zarurî ve kesbî ilmi *el-Hâvi’l-Kudsî* adlı eserinin ilk kısmında kullara ait olması açısından ve ilmin elde edilmesi boyutuyla ayrıntılı bir şekilde ele alır. (Bkz.: *el-Hâvi’l-Kudsî*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Nu.: 668, vr. 1b)

⁴⁵ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 7a.

⁴⁶ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 9a. Gaznevî burada kullandığı örneği aynı şekilde diğer eseri *el-Hâvi’l-Kudsî*’de de kullanmış ve bu iddia sahiplerinin “sofistaiyye” olduğunu ifade ederek, bir kısım felsefecilere işaret ettiğini ortaya koymuştur. (Bkz.: *el-Hâvi’l-Kudsî*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., Nu.: 668, vr. 1b)

⁴⁷ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 9a. Gaznevî’nin burada kullandığı örnekler birebir Nesefî’nin sıfatlar bahsinde kullandığı örneklerdir. (Kırş.: *Temhîd*, 28). Ancak Nesefî, fikrini ifade ettikten sonra böyle düşünenleri “küfür” ile itham ederken Gaznevî, böyle bir ithamdan kaçınmıştır.

⁴⁸ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 9b.

Yaratıcı için bir kudret sıfatını da gerekli gören Gaznevî, bu sıfatın varlığına, Allah'ın varlığını ispatta kullandığı argümanı delil olarak kullanır. Ona göre tabiattaki ince düzen ve derinlemesine nüfuz edilerek gerçekleşen yaratma, pek kudretli bir yaratıcının varlığını gerektirir.⁴⁹ Çünkü şayet yaratıcının bu kudret vasfı olmasaydı, böyle derinlemesine düşünülerek bir yaratmanın vuku bulması asla mümkün olmazdı.⁵⁰ Aslında Gaznevî, bu ve diğer bir kısım sıfatlarda bir “Tanrı” kelimesinden hareketle sıfatlarının tespitine çalışır görünmektedir. Sanki o, bir “Tanrı” tasavvuru ve onda bulunması gereken sıfat ve isimlerden hareketle bunu ispatlamaya çalışmaktadır.⁵¹ Bu sebeple Gaznevî, bazen ispatı nefiy üzerinden yapmakta ve Tanrı için yokluğu düşünilemeyen sıfatları, O’nun için zorunlu olarak kabul etmektedir.

Gaznevî için Yaratıcı’nın kudreti de sınırsız bir kudrettir ve yine kudret bakımından da yücedir. Kudreti ilim ile ilişkilendiren Gaznevî için kudretinin sınırlı olması bir nevi bildiklerinin, yani ilminin sınırlı olmasını ifade etmektedir. Bu açıdan daha önce ifade edildiği gibi ilmi nasıl mahdud değilse kudreti de aynı şekilde mahdud değildir.⁵²

Yaratıcı’nın irâde sıfatı da mevcuttur. Şayet O, irâde eden olmasaydı o zaman kendi irâde ve meşiyetiyle yaratamaması söz konusu olurdu ki bu durumda mecbur kalmış olurdu. Zorunlu olmak ise âcizlik alameti olup ilah için söz konusu olamaz.⁵³ Allah’ın irâdesinin tüm yaratılanlara nüfuz ettiğini ifade eden Gaznevî, bu açıdan irâdeyi sınırsız sayar. Öyle ki o, “O’nun irâde ettiği kesinlikle vuku bulur, irâde etmediği ise hiçbir sûrette vuku bulmaz”⁵⁴ diyerek bu fikrini açıkça savunur. Zîra irâde ettiğini gerçekleştirememek ya da irâde etmediği bir şeyin vukuu, ilah için bir âcizlik sayılır ve dolayısıyla böyle bir düşünce kesinlikle Tanrı’dan nefiy edilmelidir.

⁴⁹*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 7a.

⁵⁰*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 7a.

⁵¹Gaznevî’nin işaret ettiğimiz bu özelliği pek çok sıfatın tespit ve değerlendirilmesinde açık şekilde fark edilmektedir. Mesela, zâtıyla kâim olma (*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 10a), Allah’ın ilmi (*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 7a), Allah’ın irâdesi (*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 7a), Semi’ ve Basîr oluşu (*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 7a), Mütetekellim sıfatı (*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 7b)... vs. gibi.

⁵²*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 7a.

⁵³*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 7a.

⁵⁴*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 9b.

Âlemin yaratıcısı için işitme ve görmeyi de sıfatları arasında kaydeden Gaznevî, bunları övme ve olgunluk sıfatları olarak isimlendirir. Her iki sıfatın Allah'tan nefyinin onun için bir noksanlık olacağını ifade eden Gaznevî, bu sebeple bu sıfatları zorunlu sayar.⁵⁵

Sıfatlar bahsinde yukarıdan beri saydığımız hayat, ilim, irâde, kudret, semi ve basar gibi sıfatları Gaznevî, bir bütün olarak ilahlık vasfı için zorunlu saymaktadır. Sıfatları zikrinde tevhidi koruma kaygısı güden Gaznevî, bunların Allah'a izafesinde titiz bir dil kullanır. Bu açıdan beşerî bir anlamı ifade edebilecek nitelemelerden kesinlikle kaçınır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Kur'ân'ın kullandığı beşeri nitelemeleri o, ayrıntıya girmeden tevil eder ve insan idrakinin çağrıştırdığı ilk anlama delalet etmediğini ısrarla vurgular. Onun buradaki amacı hiç şüphesiz teşbihi engellemektir.

Yaratıcı'nın sıfatlarına ilişkin bahsedilmesi gereken iki önemli sorun daha vardır. Birisi İslam toplumunda Mutezîle ile birlikte farklı bir boyut kazanan ve devlet politikası şeklinde topluma dayatılan Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve kelâm sıfatı; diğeri ise Mâturîdî geleneğin mümeyyiz vasfı olan tekvîn sıfatıdır. Gaznevî'nin bu iki mevzuyu da incelemesi ve diğer sıfatların aksine bunlara daha fazla ayrıntıyla değinmesi bu iki sıfatı ayrı birer başlık halinde ele alıp incelememizi zorunlu kılmıştır.

e) Kelâm Sıfatı

İslam toplumunda uzun yıllar tartışılan ve Abbasiler eliyle devlet politikası haline dönüştürülen kelâmullahın yaratılmışlığı fikri, hiç şüphesiz Müslüman toplumunda gereksiz bir gerilime ve Ehl-i Sünnet tarihinde bir kırılmaya sebep olurken, Mutezîle'nin de sonunu getirmiştir. Özellikle Ahmed b. Hanbel (241/855)'in şahsında yaşanan mihne ve nihayetinde gelen Ehl-i Hadîs'in zaferi düşünce tarihinde önemli bir kilometre taşıdır.⁵⁶

⁵⁵ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 9b.

⁵⁶ Abbasilerin Kelâmullah'ın yaratılmışlığına ilişkin dayatması, mihne ve neticeleri için bkz.: İbn Esîr, *el-Kâmil*, VI/367; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkülü*, 345; Hayrettin Yücesoy, “*Mihne*” md., TDV İA, XXX/26-28.

Kelâmullahın ve dolayısıyla da Kur'ân-ı Kerim'in mahlûk oluşuna yönelik tezin şüphesiz siyasî bir perde arkası mevcuttur. Biz bunun siyasi yönünü bir tarafa bırakarak, meselenin Allah'ın sıfatları açısından değerlendirmesini yapmak istiyoruz.

Kelâmullahın mahlûk oluşuyla ilişkilendirilen Allah'ın kelâm sıfatı tartışması, esasında Mutezîle çevresinde yoğunlaşan bir tartışmanın yansımasıdır. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu meseleye ilişkin itirazlarının merkezinde Mutezîle bulunmaktadır.

Bu geleneksel uygulama müellifimiz Gaznevî tarafından da sürdürülmekte ve bu meselede muhasım olarak Mutezîle seçilmektedir. Ancak Gaznevî, bir üslup tercihiyle olsa gerek, Mutezîle ismini burada hiç kullanmamıştır.

Gaznevî, meselenin ilk faslında yaratıcı için mütেকellim sıfatının gerekliliğinden bahseder. Şayet Allah mütেকellim olmasaydı, o zaman dilsizlikle itham edilirdi ki bu Allah için saçmadır.⁵⁷ Zâten yaratıcının emir ve nehiyelerinin tamamlanması ancak bir kelâm sıfatına sahip olmakla mümkündür. Bu kelâm sıfatı Yüce Allah'ın diğer sıfatları gibi kadîm olup kesinlikle muhdes değildir. Bunun böyle kabul edilmesi zorunludur. Zîra sonradan var olması Yüce Allah için bir değişikliği ifade eder ki, Yüce Allah bundan berîdir.⁵⁸

Gaznevî, Kuran metni ile Allah kelâmını birbirinden ayırır ve gayr-ı mahlûk olanın Allah kelâmı olduğunu ifade eder. Bu sebeple o, okunan metin ile Allah kelâmı arasında bir ayrımın yapılmasını zorunlu görür. Metin olarak okunan, harf ve seslerle telaffuz edilen, bir mahalde bulunan elimizdeki metin bu vasıfları ile mahlûk iken mana itibari ile Allah kelâmı olup gayr-ı mahlûktur.⁵⁹ Meselenin adeta nirengi noktasına değinen Gaznevî, problemin gayri mahlûkun ancak mahlûk olanla ifade edilebilmesinden kaynaklandığını söylemek istemektedir. Kalpte olana dilin söylediğinin şahitlik etmesini örnek olarak vermesi, bu meselenin ne kadar iç içe bir bütün olduğunu, ancak aralarında bir ayrıntı bulunduğunu, bunun da kalpte olanın

⁵⁷ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 7b.

⁵⁸ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 7b.

⁵⁹ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 8a-b. Gaznevî'nin bu konuda, tartışma neticesinde "bizim meşayihimizin dediği 'Allah'ın kelâmı olan Kur'ân gayr-ı mahlûktur' sözü en doğru olandır" diyerek sadece "Kur'ân gayri mahlûktur" demenin eksik olduğunu ifade etmektedir. Gaznevî'nin bu ince ayrımı meselenin karmaşık boyutunu ifade etmesinin ötesinde, onun ciddi bir tetkikini de göstermektedir (*Usûlu'd-Dîn*, vr. 8b).

kendini ancak bu yol ile ifade edebilmesinden kaynaklandığını söyleyerek göstermektedir.⁶⁰

Allah'ın kelâmı ile metin arasında böyle bir ayrım yapan Gaznevî, adeta Mutezîle ile Hanbelî çekişmesinin orta yolunu benimser gibidir. Bu kabul şüphesiz Ebû Hanîfe'den nakledilegelen, Mâtürîdî ve Neseî tarafından da savunulan bir tezin, yeniden ifadesinden başka bir şey değildir.⁶¹

Kelâm sıfatına ilişkin uzun değerlendirmelerde bulunan Gaznevî, sonraki fasıllarda Allah'ın kelâmının ne olmadığını ifadeye çalışır. Bu ifade önceki mevzularda işlediğimiz beşerî sıfatların Allah'tan nefyi konusunu kelâm sıfatına yansımasıdır. Bu meyanda Gaznevî, Allah kelâmının ses olmadığını zîra bunun bir cins niteliği olduğunu ve bütün bunlarla birlikte gayri mahlûk olup mana açısından da anlaşılmasını mümkün olmadığını savunur.⁶²

Gaznevî, Allah'ın Arapça okunan kelâmını Kur'ân diye isimlendirir. Bunun yanında Süryanice olanı İncil, İbranice olanı ise Tevrat'tır. Bunların tamamı mana bakımından Allah kelâmı olup okunması kendi dillerindedir. Bununla birlikte Gaznevî, Allah'ın kelâmının ne Arapça ne İbranice ne de Süryanice olduğunu söyleyerek daha önce ifade ettiğimiz, gayr-ı mahlûk olanın ancak mahlûk olana benzetilerek ifade edilmesi yolunu kullanır. Allah'ın kelâmının farklı dillerde ve kitaplarda yansımasının, onun kelâmının çokluğuna delalet edemeyeceğini yeniden ifade eden Gaznevî, bunu şu örneğe benzeterek anlaşılır kılmaya çalışır: “Arapça’da Yüce Yaratıcı Allah, Farsça’da Hüda, Türkçe’de ise Tanrı olarak isimlendirilir. Oysa bu O’nun çokluğuna delalet etmez. İşte Allah’ın kelâmı da tıpkı böyledir.”⁶³

Kur'an-ı Kerim'i de Allah kelâmının Arapça olan şekli olarak ifade eden Gaznevî, kesin sûrette mahlûk oluşunu reddeder. Öyle ki sahifelerde yazılması, dillerde okunması ve kalplerde ezberlenmesi dahi ona bir yaratılma vasfı vermez.

⁶⁰*Usûlu'd-Dîn*, vr. 7b-8a.

⁶¹Ebû Hanîfe, *Fıkhü'l-Ekber*, (*Ebu Hanîfe'nin Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, MÜİFV Yay., İstanbul 2002) içerisinde, 53 vd.; el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 69; en-Neseî, *Temhîd*, 23; el-Pezdevî, *age*. 77.

⁶²*Usûlu'd-Dîn*, vr. 8a-b.

⁶³*Usûlu'd-Dîn*, vr. 8b.

Bunu Allah’a mescitlerde şekli olmayarak ibadet etmeye, kalplerde onu bilmeye ve dilde ise onu zikretmeye benzetir.⁶⁴

Meseleyi genişçe izaha çalışan müellifimiz, konuyu enine boyuna tahlil etmediğini düşünerek daha geniş izahatlarda bulunur: “Kur’ân, Allah kelâmı olup kulun okuma fiilinden ayrıdır. Zîra Kur’ân, her ne kadar lügatte “kıraat” manasına gelse de, bizim burada kastettiğimiz şey fiilin kendisi değil, bizzat okunan Kur’ân’dır.”⁶⁵ Okuma ile okunanı birbirinden ayıran Gaznevî, ses ve harflerle telaffuz edilen hali mahlûk sayıp kulun fiili addederken, okunan metni mana açısından Allah’a izafe ederek gayr-ı mahlûk saymıştır. Bu ince ayrımı ifade ettikten sonra Gaznevî, Kur’ân’a ilişkin ifade edilecek nitelemeyi şu şekilde yapmayı daha uygun bulmaktadır: “Bizim meşayihimize göre ‘Kur’ân gayr-ı mahlûktur’ sözü yerine esasında daha doğru olan şu söz tercih edilmelidir: Allah’ın kelâmı olan Kur’ân gayri mahlûktur.”⁶⁶

f) Tekvîn-Mükevven İlişkisi

Tekvin ve mükevvenin ayrılığı tezi Mâturîdî akideyi diğerlerinden ayıran en belirgin hususlardan birisidir. İlk defa İmam Mâturîdî tekvin ve mükevveni birbirinden ayırmış ve tekvini de diğer sıfatlar gibi zâtî ve ezeli bir sıfat olarak saymıştır.⁶⁷ Daha sonra bütün Mâturîdîler bu görüşü aynen benimsemiştir. Bu nedenle Mâturîdîler, Eşarîleri bu konu üzerinden sık sık eleştirmişlerdir.⁶⁸ Mâturîdîliğin tekvin-mükevven ayrımı, âlemin yaratılışının, bir yaratıcı olmaksızın meydana gelişi ve Allah’ın zâtında meydana gelecek olan değişiklik şeklinde anlaşılması endişesinden kaynaklanıyordu. Biz bu endişeyi müellifimiz Gaznevî’de de görmekteyiz. O, tekvin bahsinde de İmam Mâturîdî’nin takipçisi Ebû’l-Muîn en-Nesefî’yi aynı şekilde izlemektedir.

⁶⁴*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 8a-b. Gaznevî’ye göre “Allah’ın dillerde zikredilmesi onun yaratılmış olduğunu ifade etmediği gibi, Kur’ân’ın da dillerde tilaveti ona yaratılmışlık vasfı vermez”.

⁶⁵*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 8b.

⁶⁶*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 8b.

⁶⁷*el-Mâturîdî, Kitâbu’t-Tevhîd*, 58 vd.

⁶⁸Tekvîn konusunda Mâturîdîler ve Eşarîler’in tartışmaları için bkz.: en-Nesefî, *Tabşıra*, 400; el-Pezdevî, *age*, 99; es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2005, 86.

Gaznevî'ye göre tekvin Allah'ın ezeli bir sıfatı olup mükevvenden farklıdır. Tekvin yoktan var etme (îcad) manasında olup tahlîk, ihdâs, ibda', ihtira' ve îcad kelimeleriyle eş anlamlıdır.⁶⁹

Gaznevî, meseleyi derinlemesine analiz etmek yerine, sadece genel problemler üzerinde durur. Bu problemlerin başında şüphesiz tekvin-mükevven ayrılığı gelmektedir. Gaznevî, tekvin ve mükevvenin aynîleştirilmesini saçma bulur ve örnek olarak da vurma ile vurulan, öldürme ile öldürülenin benzeşmesini kullanır. Bunların aynı kabul edilmesini mantıksız bulan Gaznevî, tekvin-mükevven benzerliğini de muhâl olmakla niteler.⁷⁰ Bu hususta tartışma yapılan diğer bir ayrıntı tekvin sıfatının Allah ile olan ilişkisidir. Mâtürîdîliğin bu hususta Mutezîle'ye yönelik tenkitleri malumdur.⁷¹ Gaznevî de bu konuya değinerek isim vermeden Mutezîle'nin fikrini eleştirir ve tekvini ezeli bir sıfat olarak zikreder. Zîra tekvin ezeli bir sıfat olmasa idi, o zaman onun yaratıldığı düşünülürdü ki bu, Yüce Allah'ın zâtında bir yaratılmanın meydana gelmesi demek olurdu. Oysa bu, Yüce Allah için söz konusu olamaz.⁷²

Gaznevî, geleneksel Mâtürîdî eğilime uyarak tekvin sıfatını diğer sıfatlar gibi kabul eder. Dolayısıyla diğer sıfatlar için söylenen her şey tekvin için de geçerlidir. Böyle düşünüldüğünde de tekvinin ezeliği, Allah'ın zâtı ile kâim olduğu ve yaratılmamışlığı kabul edilir. Gaznevî, bu tezi şu şekilde temellendirir: "Bu sebeble [tekvin için] fiilî sıfattır denilemez. Eğer böyle denilirse O zaman Allah'ın zâtında bir yaratmanın varlığı söz konusu edilmiş olur. Ayrıca Allah, mahlûkat var olmadan evvel yaratıcı ismini almıştır."⁷³ Gaznevî'nin buradaki son cümlesi şüphesiz bu tartışmanın esas noktasını belirtmektedir. Zîra tekvinin ezeliği görüşü buna bağlı olarak mükevvenin de ezelden varlığını düşündürmektedir. Nitekim Mâtürîdîliğe yöneltilen itirazlar bu nokta esas alınarak yapılmıştır. Burada dile getirilen tekvin-mükevven ayrılığı hiç şüphesiz bu itirazın izale etme amacı taşımaktadır. Dolayısıyla Gaznevî de bu itirazı dikkate alarak tekvin-mükevven ayrılığını vurgulamış ve

⁶⁹ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 10a.

⁷⁰ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 10a-b.

⁷¹ Tekvîn konusunda Mâtürîdîliğin Mutezîle'ye tenkitleri için bkz.: el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 60 vd.; en-Nesefî, *Tabsıra*, I/40; el-Pezdevî, *age.*, 99; es-Sâbûnî, 86 vd.

⁷² *Usûlu'd-Dîn*, vr. 10b.

⁷³ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 10b.

tekvinin de ezeli olmaması halinde yaratıcı için ne tür problemlerin ortaya çıkabileceğini ifade etmiştir. Mesela onun “O, yaratıcılık vasfını yaratıkları yaratmadan evvel elde etmiştir. Tıpkı onun daha şimdiden- ahirette gerçekleşecek olan ölüleri diriltici fiiline binaen- yeniden diriltici vasfını almış olması gibi...”⁷⁴

Gaznevî bu meseleyi daha önce ifade ettiğimiz ve adeta bir yöntem olarak kullandığını düşündüğümüz yaklaşımla neticeye bağlamaktadır. “Allah’a rubûbiyyet ve yaratma manalı isimler aittir”⁷⁵ Gaznevî bu sonuca “Tanrı” kelimesinin anlamından hareketle varmış olmalıdır.

3. Nübüvvet

Nübüvvet bahsi, kelâm meselelerinin ana konularındandır. Kelâmcılar bu meselede ilk olarak bu kurumun gerekliliğini ispat etmişlerdir. Bunun ispatı için bir kısım aklî deliller getirmişler ve mantıkî izahlarla yapmışlardır. Özellikle insanın, hakikati tespit etmede yetersiz kalması, kişisel aklın doğru olana tamamıyla ulaştıramaması ve bir kısım karmaşık problemlere çözüm üretememesi gibi mantıkî izahların böyle bir kurumu zorunlu kıldığı öne sürülür.⁷⁶

Gaznevî de bu açıklamalardan başlamak sûretiyle nübüvvet bahsini ele alır ve geleneksel kelâm problemlerinin değerlendirmesini yapar. Bu mevzudaki derin tahliller Gaznevî’nin Kelâm ilmindeki yetkinliğini gösterecek mahiyettedir.

a) Peygamber Gönderilmesi (İrsal-ı Resul)

Peygamber gönderilmesi meselesi Tanrı’nın varlığı ile ilişkili bir mesele olduğundan bunun inkârcıları, şüphesiz risaleti de inkâr ederler. Bunun yanında Tanrının varlığını kabul etmekle birlikte nübüvveti inkâr edenler de mevcuttur.⁷⁷ Bu inkârın temelinde beşerî yeterlilik (istiğna) fikri yatmaktadır. Ancak kelâm âlimleri nübüvveti ispatlarken ilk önce buradan hareket etmekte ve tam aksine insanı bir kısım hakikatleri anlayamayacağını, bunun için de açıklayıcı bir resule ihtiyaç

⁷⁴Usûlu’-d-Dîn, vr. 10b.

⁷⁵Usûlu’-d-Dîn, vr. 10b.

⁷⁶İmam Mâtürîdî’nin bu çerçevede değerlendirmeleri için bkz.: *Kitâbu’t-Tevhîd*, 221 vd.

⁷⁷Nübüvveti inkâr edenler ve tezleri için bkz.: Aydın, *age*, 180.

duyulduğunu ifade etmişlerdir. Bu hususta, İmam Mâtûrîdî'nin geniş ve son derece önemli mantıkî izahları bulunmaktadır.⁷⁸

Gaznevî de meseleyi çözümlmeye peygamber göndermenin aklen imkânına vurgu yaparak başlar. Zîra ona göre peygamber gönderilmesi kullar için bir katkıdır. Yaratıcı olan Allah'ın yarattığı şeyleri böyle bir nimetle faydalandırması ise anlaşılmayacak bir olgu değildir.⁷⁹ Kaldı ki nübüvvetin varlığı saçmalık değil düşünüldüğünde hikmete binaen iki açıdan zorunludur, diyen Gaznevî bu iki açığı şöyle açıklar: “Bunlardan birincisi nimeti verenin nimetine şükür aklen vaciptir. Akıl ise tek başına bu gerçeğin ayrıntılarını belirleyemez. Bunları elde edebilmek ancak bir haber ile mümkündür. Bu haber ise resul göndermek ile gerçekleşir. İkincisi ise resullerin gönderilmesi ile Yüce Allah, dini delillerle ispat etmekte ve hüküm ile üstünlük sağlamaktadır. Şayet peygamber gelmeseydi o zaman inkârcıların imanının yokluğuna yönelik tezleri ispatlanmış olurdu.”⁸⁰

Gaznevî “aklın, nimeti verenin nimetine nasıl şükredileceğini belirlemede yetersiz kalabileceği” ilkesini esas alır. Gaznevî'nin bu meselede öne sürdüğü ikinci bir delil daha vardır. Ona göre peygamberler de destekleyici birer delildir. Peygamberin destekleyici olması hem va'd hem de vaide ilişkin Yüce Allah'ın kullarına olan haberleriyle alakalıdır.⁸¹ Bu açıdan Gaznevî'nin bu konuya ilişkin kullandığı “resuller müjdeleyici, uyarıcı ve insanlar için bir delil olarak gönderilmiştir”⁸² ayeti kendisi için önemli bir temel oluşturur.

“Bu iki açığı dikkate aldığımızda peygamber gönderilmesi saçmalık bir yana, vaciptir”⁸³ diyen Gaznevî bu husustaki itirazları anlamakta güçlük çekmektedir.

⁷⁸ *Kitâbu't-Tevhîd*, 219 vd.

⁷⁹ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 11a.

⁸⁰ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 11a-b.

⁸¹ Burada Gaznevî, peygamberi kaynak olarak Allah'a dayandırmakla birlikte, onun ya kendisinden evvel yahut kendisi ile birlikte gönderilen hakikatleri desteklediğini ifade etmektedir. Bu açıdan Gaznevî, peygamberliği bir kurum olarak destekleyici vasıfta olduğunu düşünmektedir. Gaznevî'nin bu yaklaşımı İmam Mâtûrîdî'nin yaklaşımına benzemektedir. (Kırş.: *Kitâbu't-Tevhîd*, 226 vd.).

⁸² 4. Nisa, 165.

⁸³ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 11b. Gaznevî, burada nübüvvet için, “vaciplik” kelimesini kullanmakla birlikte, devamında yaptığı açıklamada bunun kesinlikle “Allah'ı mecbur bırakmak” şeklinde anlaşılmaması gerektiğini, bilakis hikmetin gerçekleşmesi açısından gerekliliği ifade ettiğini beyan etmektedir.

Gaznevî, meseleyi tam bir bütünlük içerisinde ele alır. Ona göre, “Allah yaratandır ve yaratılmışların sahibidir. Yaratıcı kim ise emir, otorite, servet de onundur. Ve o dilediğince mülkünde tasarruf eder.”⁸⁴ Yani Gaznevî, adeta bu tartışmayı yaratıcının irâdesine bir dil uzâtma olarak telakki etmektedir. Ancak sonraki satırlarda yapılan ayrıntılı tahliller ve mantikî izahlar, onun hiçbir şekilde bu münakaşaları hoş görmediği neticesine bizi ulaştırmaz.

Gaznevî’ye göre peygamberliğin belli bir şahsa has kılınması zorunlu değildir. Bunun yerine başka bir şahıs da peygamber olabilirdi. Bu hususta delil olarak Gaznevî mucizeyi öne sürer. Yani bir açıdan peygamberlik, teorik olarak belirlenmiş olan peygamber dışında başka birine verilebileceği gibi, bunun gerçekleşmesi ancak mucize desteği ile mümkün sayılmaktadır.⁸⁵ O adeta şunu ifade etmektedir: “Delil kimde ise nübüvvet de onundur.” Bu sanki nübüvvet iddiasında, iki ayrı şahsın bu iddialarında doğru olup olmadıklarını ispata yönelik farazî bir tartışmadır.

b) Hz. Peygamber’in Mucizeleri

Nübüvveti bir kurum olarak ispat eden kelâmcılar, özel bir alan olarak Hz. Peygamberin nübüvvetini de bu çerçevede ispatlamaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de başta Kur’ân-ı Kerim olmak üzere Hz. Peygamber aracılığıyla müşahade edilen pek çok hâdise bu başlık altında zikredilmiştir.⁸⁶ İmam Mâturîdî’nin bu meyanda Hz. Muhammed’in peygamber oluşuna dair bir bölüm açması ve burada bir kısım mantiki izahlarla Hz. Muhammed’in nübüvvetini ispata çalışması ve bunu yaparken de Hadis kaynaklarında geçen pek çok rivayeti zikretmesi görünen o ki sonraki Mâturîdî kelâmcılarınca da sürdürülmüştür. Neseî *Temhîd*’inde bu konuya İmam Mâturîdî çerçevesinde yaklaşmış ve bu geleneği sonraki nesle aktarmış görünmektedir. Zira daha önce Gaznevî’nin mevcut ilim silsilesini verdiğimizde

(*Usûlu’-d-Dîn*, vr. 11b). Gaznevî’nin yaratıcıya ilişkin yanlış anlamalara yönelik bu hassas tavrı dikkat çekicidir.

⁸⁴*Usûlu’-d-Dîn*, vr. 11a-b.

⁸⁵*Usûlu’-d-Dîn*, vr. 11b. Ancak Gaznevî, Mâturîdî düşünceden sapma olarak nitelenebilecek, nübüvvetin kadınlara da izafesi fikrine değinmez.

⁸⁶Nübüvvet ve Hz. Peygamber (sas)’in nübüvvetini ispatlamada kullanılan deliller için bkz.: *Kitâbu’t-Tevhîd*, 241 vd.; en-Neseî, *Tabsıra*, II/246; a.mlf., *Temhîd*, 41 vd.; el-Pezdevî, *age.*, 136; es-Sâbûnî, *age.*, 103.

bunun güçlü bir şekilde Ebû'l-Muîn Neseî aracılığıyla İmam Mâturîdî'ye ulaştığını ifade etmiştik.

Gaznevî de bu geleneğin bir halkası olarak pek çok konuda olduğu gibi bu burada da bir şekilde bu ilmî geleneğe tabi olmuştur. Hz. Peygamber (sas)'ın nübüvvetini, pek çok mucizesini naklederek ispatlamaya çalışan Gaznevî, burada İmam Mâturîdî ve Neseî gibi mucizeleri sınıflandırma yoluna gitmez.⁸⁷ Kaynaklarda çokça rastladığımız rivayetleri nakletmek sûretiyle Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu ispatlamaya çalışan Gaznevî, bu mucizeler üzerine değerlendirmeler yapmaz. Sadece en son zikrettiği ve en fazla önem verdiğini düşündüğümüz Kur'an-ı Kerim mucizesini Arapların fesâhat ve belâgattaki şöhretlerine rağmen âciz bıraktığını söyler.⁸⁸

Gaznevî'nin bu meyanda zikrettiği ve İmam Mâturîdî ve Neseî ile hemen aynı olan ancak onlar gibi herhangi bir sınıflandırmaya tabi tutmadığı bir kısım mucizeler şunlardır: “İnşikak-ı kamer, ağacın Hz. Peygamber (sas)'in işareti ile hareketi, taşların ona salât ve selamda bulunması, kütüğün ondan ayrılışından dolayı ağlaması, az yemek ve su ile pek çok kimseyi yemeğe ve suya kandırması, iki omuzu arasında nübüvvet mührünün bulunması, gaybten haber vermesi ve bugün elimizde bulunan Kur'an-ı Kerim.”⁸⁹

Bütün bu mucizeleri zikreden Gaznevî, ayrıntıya girmemekle İmam Mâturîdî ve Neseî'den ayrılır. Zaten daha önce de ifade ettiğimiz gibi Gaznevî üslup ve metot olarak Neseî ile hemen hemen aynı iken tafsilattan kaçınması ve nadiren ayrıntılı uzun tartışmalara girmesi sebebi ile Neseî'den ayrılır.

Gaznevî, miracı mucizelerden biri saymış, ancak özel konumu nedeniyle ayrı bir fasılda ele almıştır. Üzerinde bir tahlîl ve değerlendirme yapmaktan ve mahiyetine ilişkin tartışmalara değinmekten kaçınan Gaznevî, isra olayını da bununla birlikte zikrederek onun hakikatini ifade ile yetinmiştir. Kur'an ve Sünnetten deliller

⁸⁷İmam Mâturîdî, Resulullah (sas)'ın mucizelerini, a) kendi şahsıyla alakalı b) hissî ve aklî boyutlu c) sosyolojik gerçeklerle ilişkili deliller olarak sınıflandırırken (Bkz.: *Kitâbu't-Tevhîd*, 254 vd.), Neseî hissî ve zâtî deliller diyerek ikili bir ayrıma gider (Bkz.: *Temhîd*, 41 vd.) ve bizce oldukça orijinal olan sosyolojik delilleri dikkate almaz.

⁸⁸*Usûlu'd-Dîn*, vr.12a.

⁸⁹*Usûlu'd-Dîn*, vr.11b-12a.

getiren Gaznevî, “Yüce Allah’ın kudreti dikkate alındığında bu mesele hiç de imkânsız değildir”⁹⁰ diyerek aklî bir temellendirme yapar.

c) İsmet-i Enbiya

Peygamberlerin günahlardan korunmuşluğu hususunda Mutezîle’ye eleştiriler yönelten Gaznevî, onlardan kimlerin bu fikri benimsediğini belirtmeksizin “bir kısım Mutezîle” kaydı ile yetinir. Gaznevî bu gruba “Peygamberler hata zelle ve masiyet sayılacak şeyleri işlemezler” fikrini nisbet eder. Buna karşılık diğer bir Mutezîle grubuna da “Peygamberlerin böyle masiyet sayılacak fiilleri yapmaları mümkün iken onları ifade etmeleri caiz değildir” şeklinde bir görüşü izafe eder ve her ikisini de isabet etmekten yoksun görür.⁹¹ Mutezîleye nispet ettiği her iki fikri reddeden ancak bir değerlendirme yapmayan Gaznevî, bu sefer Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ten nakilde bulunur. Ancak bu fikrin hangi Ehl-i Sünnet mensuplarına ait olduğu hakkında bilgi vermeyip sadece fikrin tahliliyle ilgilenir. Gaznevî’nin ifade ettiğine göre bu grup “nebilerin işlediği zelle ancak efdal olan ameli terk etmektir”,⁹² fikrini savunmaktadır. Gaznevî bu fikri doğru bulmayarak bu fikrin yanlışlığını ispata çalışır. Ona göre bu fikir her ne kadar görünüş olarak iyi olsa da dikkatle tetkik edildiğinde yanlışlığı ortaya çıkar. Bir kere, der Gaznevî, “efdal”ın karşısında mantiken “fadl” bulunur. O zaman Hz. Âdem’i örnek aldığımızda onun nehyedildiği ağaçtan yemememesi gerekirdi. Oysa Hz. Âdem, nehyedildiği halde bu ağaçtan yemiştir. Bu fikre göre ise Hz. Âdem’in yasaklandığı halde bu ağaçtan yemesi “fadl” olurdu. Oysaki Yüce Allah hiç de öyle dememektedir.⁹³ ‘Âdem Rabbine isyan etti ve yüz çevirdi.”⁹⁴

Gaznevî, Ehl-i Sünnet’e izafe ettiği bu ilk fikri ciddi bir tetkike tabi tutar ve bir örneklerle reddeder. Gaznevî’nin daha sonraki fasıllarda da ifade edeceğimiz gibi kendisini Ehl-i Sünnet’e nispet etmesi, mensubu bulunduğu ekolü daha derin analizlere tabi tutmasına yol açmış olmalıdır. Nitekim yine Ehl-i Sünnet’ten başka bir gruba izafe ettiği başka bir yaklaşımı da nakleden Gaznevî, bunu eleştirmemekle

⁹⁰*Usûlu’ d-Dîn*, vr.12a-b.

⁹¹*Usûlu’ d-Dîn*, vr.12b.

⁹²*Usûlu’ d-Dîn*, vr.12b.

⁹³*Usûlu’ d-Dîn*, vr.12b.

⁹⁴20. Taha, 121.

birlikte onu kabule de yanaşmayıp kendi fikrini savunur. Bu hususta naklettiği Ehl-i Sünnet'in diğer görüşü şudur: “Nebiler küçük günahlardan değil büyüklerinden korunmuşlardır. Çünkü onlar için şefaet makamının varlığı ancak bu şekilde bir anlam kazanır. Zîra böyle bir derdi bilmeyen biri, bu duruma düşmüş kimseye yardım sağlayamaz.”⁹⁵ Gaznevî'nin ancak nakille yetindiği bu fikri tenkide tabi tutmaması her ne kadar akla onun da böyle düşündüğü fikrini getirse de sonrasında söyledikleri bu görüşü de tam olarak isabetli bulmadığını ortaya koymaktadır. Gaznevî bu meseleye ilişkin kendi yaklaşımın şöyle ifade eder. “En doğru olan görüş ise Kur'ân'ın peygamber hakkında söylediği şeylere iman ile yetinmektir. Buradan anlaşılan ise onların bu küçük günahlardan masum olmadığı yorumudur. Fakat bununla birlikte bize düşen, bu mevzudan el çekmektir. Zîra biz bu mesele ile mükellef değiliz.”⁹⁶

Gaznevî, her ne kadar bu meselede tartışmanın doğru olmadığını düşünse de neticede o da bir fikir ileri sürmekte ve bu fikri de daha önce zikrettiği Ehl-i Sünnet'in ikinci gurubu ile benzeşmektedir. Görünen o ki Gaznevî aynı neticeye ulaşmasına rağmen bu fikrin gerekçesini beğenmemiş ve doğru bulmamıştır.

Hakkında açık bir nass bulunmayan ve tevillerden hareketle pek çok farklı yorumun bulunduğu meselelerde sözü çok fazla uzatmadan meseleyi açıklayan bu tavır, hiç şüphesiz aklımıza iman mevzuunda buna paralel tavır takınan Mürcie'yi getirmektedir. Ebû Hanîfe'nin Mürcie ile ilişkisine yönelik söylenenler, Orta Asya'ya yayılan Ebû Hanîfe'nin fikhî ve akidevî fikirleri ve bu coğrafyada İmam Mâturîdî ile yeniden şekillen düşünce, hiç şüphesiz iman mevzuundaki iyi niyetli yaklaşımı, süreç içinde diğer pek çok kelâmi problemde de kendini göstermiştir. Öyle ki ilk aşamada aşırı gibi görünen fikirler, süreç içinde bir değişim göstererek esneklik kazanmıştır. Gaznevî'nin uzlaşmacı yaklaşımın temsilcilerinden biri olduğu, üslubundan fark edilmektedir.⁹⁷

⁹⁵ *Usûlu'd-Dîn*, vr.12b-13a.

⁹⁶ *Usûlu'd-Dîn*, vr.13a.

⁹⁷ Nitekim Gaznevî'nin bir takım tevil gerektiren yorumlarda orta yolu benimseyip aşırılığa kaçmaması, farklı fikir serdedenleri itham etmemesi ve çok faydalandığı Neseî'nin muhâlif bir takım fikirlere verdiği tepkiyi kendisinin vermemesi ve üslubuna oldukça dikkat etmesi, onun önemli vasıfları arasındadır. İşaret edilen bu vasıflar Gaznevî'nin iman anlayışını incelerken daha belirgin ortaya çıkmaktadır.

d) Mucize–Keramet ve Nebi-Veli Kıyaslaması

Böyle bir meseleyi ele almamız yadırgansa da özellikle Tasavvuf ehlinin bir kısım veli kullara ilişkin değerlendirmeleri ve uç noktaya ulaşan bir kısım izahları, bu meselenin Kelâm sahasında da değerlendirilmesine neden olmuştur. Bu konuda yaşanan problem hiç şüphesiz akide kitaplarında velilere nisbet edilen kerametler değil, nebi ile velileri ve onlardan zuhur eden mucize ve kerametleri kıyaslayan yaklaşımlardır. Bu tartışmanın tasavvufî cereyanların yaygınlaştığı dönemlerde bir kısım fikirlerden ve hareketlerden dolayı zuhur ettiği muhakkaktır.

12. yüzyıl’da yaşamış müellifimizin böyle bir fikri zikretmesi, hiç şüphesiz bu sorunun hala tartışıldığını gösterir. Gaznevî, böyle bir tartışmada genel olarak Ehl-i Sünnet tarafından benimsenen geleneksel çizgide fikir beyan etmektedir. Ona göre velilerden zuhur eden kerametler haktır. Zîra böyle bir şey Allah’ın kudreti düşünüldüğünde hiç de imkânsız değildir.⁹⁸ Yüce Allah’ın bir kısım ayetlerle veli kullarına ayrıcalık tanımasını imkân dâhilinde bulan Gaznevî, bunun Kitap ve Sünnet ile sabit olduğunu zikreder. Ancak bu hususta her hangi bir nakilde bulunmaz.⁹⁹

Nebi ve velinin karşılaştırılmasına bir başlık ayıran Gaznevî, böyle bir kıyas yapmayı uygun bulmaz. Velinin nebiden üstün olabilme ihtimalini şiddetle reddeden Gaznevî, bilakis bir tek nebinin dahi tüm velilerden üstün olduğunu ifade eder ve bu hususun delil zikretmeyecek derecede açık olduğunu söyler.¹⁰⁰

Veli ve kerametleri hakkında mutedil bir yaklaşım sergileyen Gaznevî’nin biraz da aşırı sayabileceğimiz nebi ve veli kıyasında sert bir yaklaşım sergilemesi bize göre oldukça makuldur. 12. yy Suriye Coğrafyası, cereyan eden tasavvufî akımlar, bölgede güçlü olan Bâtınî hareketler düşünüldüğünde, bu coğrafyada böyle bir fikrin hala câri olması ve taraftar bulması mümkündür. Ancak Gaznevî’nin yine bu coğrafyada hatırı sayılır bir Şafiî ve Hanbelî cemaatinin varlığına rağmen geleneksel Mürcîî-Mâturîdî tavrı sürdürdüğünü görmekteyiz. Gaznevî’ye bu noktada izafe edilen ancak ona nisbetinin kesin olmadığı bir beyit, onun tasavvufî fikre nasıl baktığına dair bir kısım ipuçları verse de bu küçük bilgi kırıntısı geniş bir

⁹⁸*Usûlu’ d-Dîn*, vr.14a.

⁹⁹*Usûlu’ d-Dîn*, vr.14a.

¹⁰⁰*Usûlu’ d-Dîn*, vr.14a.

değerlendirme imkânı sunmamaktadır.¹⁰¹ Bu sebeple Gaznevî'nin tasavvufa ilişkin fikirlerini belirlemek ve onları burada tartışmak mümkün olmayıp zâten çalışmamızın konusu da bu değildir.

Gaznevî, velilerin belli bir aşamaya ulaşmasından sonra, onlardan ibadetlerin kalkacağı görüşünü şiddetle eleştirmiştir. Gaznevî'ye göre hiçbir veliden hiçbir şekilde farz kılınan ibadetler düşmez. Veli her ne kadar makam açısından yükselirse yükselsin bu böyledir. Dolayısıyla “bir aşamadan sonra veliden ibadetler düşer” fikri bir sapıklıktır. Çünkü nebiden dahi düşmeyen ibadetler nasıl olur da evliyadan düşer?¹⁰²

Gaznevî, hem veli kullara ilişkin bir kısım harikulade olayları kabul ederek bunu kabul etmeyen Mutezile'yi, hem de velilere ilişkin aşırı bir iddia güden bir kısım tasavvuf erbabını eleştirmiştir. Gaznevî'nin takip ettiği yol, geleneksel kabule karşı çıkmadan, aşırılıkları eleştirmektir. Diğer pek çok konuda olduğu gibi Gaznevî'nin bu hususta da Ebû'l-Muîn en-Nesefî'yle olan benzerliği dikkatten kaçmamaktadır.¹⁰³

e) Nübüvvete İlişkin Farklı Meseleler

Gaznevî'ye göre nebiler arasında bir üstünlük derecesi vardır ki en üstte Hz. Muhammed (sav) bulunmaktadır. Bu fikrin Kur'an ve Hadis ile ispatlandığını ifade eden Gaznevî, bununla ilgili ayet ve Hadîs nakline ihtiyaç duymaz.¹⁰⁴

Nebilerin sayısına ilişkin tartışmalara da değinen Gaznevî, sayı olarak nebilerin 124 bin, resulleri ise 313 olarak zikreder. Bunlardan beşinin ulu'l-azm olarak bilindiğini ifade eden müellifimiz, sırasıyla bunları Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed (sas) olarak zikreder.¹⁰⁵ Resullerden de üçünün hâla yaşadığını iddia eder ve bunlar arasında Hz. İdris, Hızır (as) ve Hz. İlyas'ı

¹⁰¹İbn Adîm, *Buğye*, III/1029. İbn Adîm'in naklettiği beyit şudur:

“Raks, naks ve sema ahmaklıktır ve bunlara sevgi duymak baştaki hafifliktendir.

Allah'a andolsun ki onlar, Allah'a itaat üzere toplanmazlar. Ancak onları azı dışlarınle ezersen bu olur.”

¹⁰²*Usûlu'd-Dîn*, vr.14a-b.

¹⁰³Nesefî'nin kerametlere ilişkin fikirleri için bkz.: *et-Temhîd*, 51.

¹⁰⁴*Usûlu'd-Dîn*, vr.13a-b.

¹⁰⁵*Usûlu'd-Dîn*, vr.13a-b.

sayar.¹⁰⁶ Varlıklar arasında bir üstünlük değerlendirmesi yapan Gaznevî, buradan hareketle nebi ve melekleri, ardından da insanoğlu ve melekleri birbiriyle kıyaslar. Bu konuda Hz. Âdem (as)’ın yaratılış kıssasını kullanan Gaznevî, secde edilenin, secde edenden üstün olduğunu kabul ederek, nebilerin meleklerden üstünlüğünü kanıtlamaya çalışır.¹⁰⁷ Nebilerden sonra sıradan insanları da meleklerle kıyaslayan müellifimiz, “eğer dindar iseler sıradan meleklerden üstünlüdürler” diyerek kıyaslamayı insanların seçkinlerini seçkin meleklerle, insanların sıradan olanlarını da sıradan meleklerle sınırlı tutar.¹⁰⁸ Meleklerle kıyaslama hiç şüphesiz onların tabiatında var olan itaatkâr yapı ve günahlardan korunmuşluğudur. Böyle bir kıyas, insan için aslında üstünlük ifade eden bir değerlendirmedir. Bunu zımnî ifade eden Gaznevî, melekleri masum olarak nitelerken insanları -resuller hariç- cinlerle birlikte aynı kategoride değerlendirir.¹⁰⁹

4. Kulların Fiilleri

İtikadi mezhepler arasında en çok tartışılan konuların başında hiç şüphesiz kulların fiilleri gelmektedir. Diğer taraftan Allah’ın irâde ve ilim gibi sıfatlarıyla ilişkisi ve kulun fiilleri, özellikle kader sorunuyla ilişkisi dolayısıyla Kelâm ilminin de başlıca problemleri arasında yer almasına sebep olmuştur.

Kur’ân-ı Kerim’de yaratıcıyla ilgili isim, sıfat ve O’nun kudretine yönelik nitelemeler, kullara nisbet edilen eylemler ve bunun neticesinde gerçekleşen sorumluluktan bahseden ayetler, mezheplerin farklı anlamalarına imkân vermiştir. Bu sebeple Kur’ân’ın kendi metni bu meselenin muhtelif şekillerde anlaşılmasına imkan vermektedir. İmam Mâturîdî’nin bu mevzuyla doğrudan ilintili kader bahsini çetrefilli bir konu olarak kabul etmesi, bu gerçeğin ifadesi olmalıdır.¹¹⁰

Kulların fiilleri bahsinde Ehl-i Sünnet’in en büyük muhalifi hiç şüphesiz Mutezîle mezhebidir. Ehl-i Sünnet ile Mutezîle arasında cereyan eden çekişme “kulların fiilleri” bağlamında pek çok konuyla da ilişkilendirilmiştir. Özellikle fiillerin yaratıcısının kim olduğu, fiillerin kime ve ne sûrette izafe edileceği,

¹⁰⁶ *Usûlu’ d-Dîn*, vr.13b.

¹⁰⁷ *Usûlu’ d-Dîn*, vr.13b.

¹⁰⁸ *Usûlu’ d-Dîn*, vr.13b.

¹⁰⁹ *Usûlu’ d-Dîn*, vr.13b.

¹¹⁰ *Kitâbu’t-Tevhîd*, 393.

yaratıcının fiilleri irâde etmedeki rolü, kulun bu fiilleri yapmaktaki kudreti ve irâdesi... vs gibi konular uzun süre tartışmanın çerçevesini belirlemiştir.

Bu meseleleri bağımsız başlıklar halinde ele alan müellifimiz de geleneksel tavrı benimseyerek bu konuda Mutezîle'yi hedef almakta ve argümanlarını da bu ekolü dikkate alarak sunmaktadır. *Yaratıcının sıfatları* bahsinden sonra en çok yeri bu konuya ayıran Gaznevî, diğer konulardaki üslubundan farklı olarak, burada mezhep adını kullanarak bizzat Mutezîleyi eleştirdiğine şahit olmaktayız. Bununla birlikte Gaznevî'nin isim vererek Mutezîlî fikirleri eleştirmesi, malumu ilamdan başka bir şey değildir.¹¹¹

a) Fillerin Yaratılması

Fiillerin yaratılması hususunda Mâtürîdî âlimleri genellikle Mutezîle ile tartışmışlardır. İmam Mâtürîdî'nin bu hususta eserinde Ka'bî ile yaptığı uzun tartışmalar¹¹² ve sonraki âlimlerin bu mevzuda genelde Mutezîle'ye yönelik tenkitleri malumdur.¹¹³ İmam Mâtürîdî, fiilleri yaratma açısından Allah'a, iktisap açısından ise kula nispet etmiş, dolayısıyla fiilde iki kudreti caiz görmüştür. Bu sebeple bir yandan Allah için fiili yaratma vasfını kabul ederken diğer yandan kulun sorumlu olmasını açıklamaya çalışmıştır. "Allah her şeyin yaratıcısıdır."¹¹⁴ ayetini fiillere de şamil kılan Mâtürîdîler, bu sebeple kul için yaratıcılık vasfını mahzurlu saymışlardır. İşte bu kabulü dikkate alan Gaznevî de kula, kesinlikle fiilin yaratıcısı olmayı izafe etmekten kaçınır. Fiilin Allah tarafından yaratılmasını onun kudretiyle ilişkilendiren Gaznevî, "Allahın kudreti, sadece bir kısım makdûrât ile değil bütün yaratılmışları kapsamaktadır"¹¹⁵ diyerek buna fiilleri de katar. Kula kendi fiilin mucidi olma vasfının verilemeyeceğini düşünen Gaznevî, bunu mantıkî olarak izaha çalışır. Ona göre " kul şayet fiilin yaratıcısı olsaydı o zaman fiilin kendi irâdesi ile mutabık

¹¹¹ Gaznevî'nin, Mutezîle ile birlikte ismen ya da zımnen işaret ettiği diğer ekollere çalışmamızın son bölümünde değinilecektir.

¹¹² *Kitâbu't-Tevhîd*, 300.

¹¹³ en-Nesefî, *Tabsıra*, II/224; a. mlf., et-*Temhîd*, s. 59 vd.; el-Pezdevî, 143 vd.; es-Sâbûnî, *age.*, 135.

¹¹⁴ 39. Zümer, 62.

¹¹⁵ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 14b.

olarak vuku bulması gerekirdi. Oysa bu, hiç de öyle değildir”¹¹⁶ diyerek bunu reddeder.

Gaznevî’nin kula fiili izafe ederken bazı endişeler taşıdığı farkedilmektedir. Onun kuşkusu, kula fiilin nisbet edilmesiyle yaratıcının kudreti sınırlandırılmakta ve kula yaratıcılık gibi beşer üstü bir sıfatın izafesine yol açmaktadır. Gaznevî, bu endişelere binaen yaptığı açıklamalarda fiilin kula yaratıcılık açısından izafesini açık ve net bir şekilde reddetmektedir.

Gaznevî, Yaratıcı’ya yaratıcı olma açısından izafe edilen fiillerin, hiçbir şekilde kuldan sorumluluğu da kaldıramayacağını ifade etmiştir. Zira fiil, her ne kadar Allah tarafından yaratılmış olsa da kul, bir kasıttan bulunmakta ve irâdesiyle de fiilin oluşumunu desteklemektedir. İşte kul, bu irade ve azmi sebebiyle kesinlikle fiillerden sorumludur ve dolayısıyla da sevap ve cezayı hak eder.¹¹⁷

Kulun sorumluluğunu öne çıkaran Gaznevî, fiile yönelik kast ve irâdeden dolayı da fiilde kesin sûrette bir icbar ve tesadüfü de reddeder.¹¹⁸ Yani Gaznevî bu bahiste “orta yolu” benimsemeyi daha doğru bulmaktadır. Buna göre kul fiilinde ne yaratıcı ne de mecburdur. Dolayısıyla kul, fiilini işlerken hiçbir sûrette yaratıcıdan müstağni kalamaz. Yine aynı şekilde fiilinde mesuliyetinin olmadığı da düşünülemez. Bunun neticesinde ise “kul fiillerinden dolayı itaatkâr ve isyankâr olup sevap ve cezaya tabi”¹¹⁹ olur.

Gaznevî, kulların fiillerinden doğan ikincil (mütevellid) fiillerin de kesin sûrette Allah tarafından yaratıldığını düşünür. Ona göre, şayet kulun bu fiilleri diğer fiillerinden farklı olarak yaratılmamış olsaydı, o zaman mütevellid fiilin zuhuru engellenebilmeliydi. Oysa biz, vurmadan dolayı yaşanan elemenden kendimizi kurtaramamaktayız. Bu ise mütevellid fiilin de yaratıcının yaratmasıyla ortaya çıktığını göstermektedir.¹²⁰

¹¹⁶*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 14b. Gaznevî, daha önce de işaret ettiğimiz gibi bir kısım değerlendirmeleri pratik hayatta karşılaştığımız veya tecrübe ettiğimiz olaylarla yapmaktadır. Fiillerin her zaman kulların irâdesine mutabık olarak vaki olmamasını ifade eder tarzda Gaznevî’nin “ oysa gerçek öyle değildir” kaydı bahsettiğimiz bu yöntemin ifadesinden başka bir şey değildir.

¹¹⁷*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 14b-15a.

¹¹⁸*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 14b-15a.

¹¹⁹*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 14b.

¹²⁰*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 15a.

Gaznevî, kul ile yaratıcı arasındaki karşılıklı bir ilişkiye bakarak fiilde iki kudretin varlığını benimser. Onlar ihtira (yaratma) ve iktisap (elde etme/kazanmak)'dır. Bu her iki kudret iki ayrı varlığa izafe edilir. Bu iki kudretin tek bir varlığa izafesi doğru değildir.¹²¹ Yani kula ancak iktisap, Allaha ise ancak ihtira izafe edilebilir. Gaznevî'nin bu ifadesi, kula yaratıcılık sıfatının verilemeyeceği düşüncesinin başka bir ifadesi olarak anlaşılmalıdır.

b) Kulun Fiildeki İstitaati

Fiilin ortaya çıkışında yaşanan zorunlu silsile ve kulun bundaki etkinliği istitâat bahsinin en önemli problemidir. Kul bu fiilin zuhurunda acaba hangi etkinlikte tesirli olmuştur? Veya yaratıcı bu fiilin oluşumuna ne sûrette katılımda bulunmuştur? Bu sorular özelde Mutezîle ve Mâtûrîdî âlimler, genelde de Ehl-i Sünnet'e mensup âlimlerce tartışılmıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Gaznevî'ye göre kul, fiilinde Allah'tan müstağni kalamaz ve kul, fiilinde mutlak manada egemen değildir. Bu sebeple Gaznevî, kulun fiile güç yetirebilmesi sorununu da bu doğrultuda analiz eder.

Gaznevî'ye göre istitâatte iki yön vardır: a) Hal istitâati: Bu, sağlam azalar ve yeterli sebeplerin oluşmasıdır. b) Fiil istitâati:¹²² Esas problem yaratan budur. Zira bu mevzuda Mutezîle, istitaatin fiilden önce varlığını kabul ederken, Mâtûrîdîler fiilin vukuu anında var olduğunu kabul etmişlerdir.¹²³ Gaznevî de bu farklılığı dikkate alarak meselenin bu boyutunu izah etmeye çalışmıştır. Ona göre bu fiil istitaati, ârazdır ve yapısı gereği de sürekliliği kabul edilemez. Bilakis ârazlığı sebebiyle o, an be an ortaya çıkar ve fiille de sıkı bir ilişki içindedir. Şayet fiilden evvel varlığı kabul edilirse fiil anında bunun yokluğu düşünülmüzdü. Oysa bu söz konusu olamaz. Bu açıdan Gaznevî fiil istitaatini fiilin oluşumu anında Allahın yaratmasıyla meydana geldiğini kabul etmeyi daha mantıklı bulur.¹²⁴

¹²¹*Usûlu'd-Dîn*, vr. 15a. Gaznevî, burada fiilde iki ayrı kudreti kabul etmekle İmam Mâtûrîdî'nin fikrini benimsemiştir. Zira İmam Mâtûrîdî'ye göre fiil bir yönüyle kula, diğer bir yönüyle de Allah'a nisbet edilir. Kula nisbet "iktisab", Allah'a nisbet ise "halk"dir. (Bkz.: *Kitâbu't-Tevhîd*, 286 vd.).

¹²²*Usûlu'd-Dîn*, vr. 14a-b. Gaznevî'nin istitâate ilişkin bu ikili tarifi, İmam Mâtûrîdî ve Neseffî'nin tasnifiyle birebir uyumludur. Bkz.: *Kitâbu't-Tevhîd*, 328 vd.; en-Neseffî, *Temhîd*, 53 vd.

¹²³Mutezîle'nin bu husustaki yaklaşımları için bkz.: el-Eşarî, *Makâlât*, 198; el-Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 300, 328; el-Pezdevî, *age.*, 159; en-Neseffî, *Temhîd*, 60 vd.; eş-Şehristani, *Milel*, 57 vd.; Sâbûnî, *age.*, 129 vd.

¹²⁴*Usûlu'd-Dîn*, vr. 14b.

İstitaatle ilişkili olarak bir diğer sorun ise gücünün üzerinde bir şey ile kulun sorumlu olup olmayacağı meselesidir. Bu husustaki tartışmalar bir yana Mâtürîdî gelenek bunun imkânsızlığını savunmuştur.¹²⁵ Gaznevî de bu fikre bağlı kalarak kulun kudreti üzerindeki bir teklifi imkân dâhilinde görmez. Ona göre böyle bir teklifin varlığı bir kere kuldaki acziyet sebebiyle gerçekleşemez. Oysa fiile verilecek mükâfat ve ceza bu fiilin yapılmasına göredir. Zîra kul fiili yaparsa bundan dolayı itaatkâr olur ve sevap kazanır, yapmasa isyankâr olur ve bundan dolayı da ceza alır. Ancak taati aşan bir teklifte ise fiil daha başında gerçekleşmemektedir. Böyle olunca da fiile ne ceza ne de mükâfat terettüp eder. İşte bundan dolayı da kulun takati aşan bir şey ile mükellef kılınması mümkün değildir.¹²⁶

Görüldüğü gibi Gaznevî, böyle bir teklifin imkânsızlığını kulun fiili gerçekleştirmedeki âcizliğine dayandırmaktadır. Teklif kulun kudretinin üzerinde olduğundan onun bu fiili işlemesi beklenemez. Dolayısıyla da kul, kudretini aşan bu tekliften dolayı ne cezaya ne de sevaba muhatap olur.

c) Hidâyet-Dalâlet ve Mükâfat-Ceza

Bu konu bir boyutuyla kader bahsini ilgilendirmektedir. Ancak müellifin bu sorunu ayrı bir başlıkta ele alması ve daha çok Yüce Allah'ın sıfatlarıyla ilişkilendirmesi sebebiyle bunun ayrı bir başlık altında ele alınmasını gerektirmiştir. Gaznevî, hidâyetle mükâfat ve dalâlet ile ceza arasında sebep sonuç ilişkisini kesinlikle reddeder. Çünkü o, bunun “Allah için bir zorunluluk” anlamı taşımasından endişe eder. Bu açıdan Gaznevî, taati sevabın, masiyeti ise cezanın zorunlu bir neticesi olarak kabul etmez. Ona göre bu, zorunlu bir netice değil bilakis bir alamettir. Çünkü bunun zorunlu bir netice olarak görülmesi Yüce Allah için mecburiyeti gerektirir.¹²⁷ Oysa amellerin karşılığı fiillere göre olup kesinlikle Allah'ın takdiriyle değildir.¹²⁸

Gaznevî, hidayet ve dalaleti Allah'ın sıfatlarıyla ilişkilendirerek açıklamaya çalışır. O, kulun tüm fiillerini ve hidâyet ile dalâleti, Allah'ın irâdesi kapsamına

¹²⁵Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 339; en-Nesefî, *Temhîd*, 53 vd.; Ömer en-Nesefî, *Akâid*, 3; es-Sâbûnî, *age.*, 141 vd.

¹²⁶*Usûlu'd-Dîn*, vr. 15a-b.

¹²⁷*Usûlu'd-Dîn*, vr. 15b.

¹²⁸*Usûlu'd-Dîn*, vr. 16a.

sokar. Ancak Gaznevî, Mutezîle'nin bu konudaki fikirlerini eleştirerek: “Kulun bütün fiilleri hangi sıfat üzere bulunursa bulunsun Allah'ın irâde, dileme, hüküm, kader, rıza, muhabbet, emri üzerinedir. Ancak masiyet fiili ise Allah'ın emri, rızası ve muhabbeti üzere değildir. Çünkü Allah'ın emir, rıza ve muhabbeti güzel olan şeye yöneliktir. Bu ise taattir masiyet olamaz”¹²⁹ şeklinde açıklamada bulunur. Ona göre Mutezîle, “Allah'ın irâde ettikleri emri ile muvafıktır” ifadesiyle hataya düşmüştür. Çünkü Allah'ın irâdesi emri ve nehyi ile değil bilakis ilmiyle muvafıktır. Vuku bulan her şey ister hayır, isterse de şer olsun Allah'ın irâdesiyledir. Gaznevî, bu hususu şu örnek ile delillendirmeye çalışır: Yüce Allah Firavun'dan imanı değil, küfrü murad etmiştir ve bu murad da emri ifade etmez. Zira irâde ile emri paralel bir ilişkiyle ele alan Mutezîle'nin bu fikri kabul edilirse, iman ile muhatap olan, ancak bunu kabul etmeyen birinin, Allah'ın emrettiği –ve dolayısıyla da irâde ettiği – bir şeye, karşıt bir irâdeyle cevap vermiş ve kulun bu irâdesi de yaratıcının irâdesine galebe çalmıştır. Böyle bir neticeyi Yüce Allah için kabul etmek ise O'nun için bir âcizlik emaresidir.¹³⁰

Emir ve nehyi ilim ile ilişkilendiren Gaznevî, kulun hidayet ve dalaletinin Allah tarafından bilinen bir şekilde cereyan ettiğini savunur. Allah'ın kulun fiiline yönelik bilgisiyle kulun fiili tahakkuk eder. Gaznevî'ye göre bu bilgi hiçbir şekilde icbara yol açmaz. Çünkü Yüce Allah, kula imanı vacip kılmış, küfrü ise haram kılmıştır. Oysa kul haram kılınan şeyi tercih etmiş, vacip olan şeyden ise sakınmıştır. Kul işte bu tercihten dolayı azaba müstahak olmuştur.¹³¹ Gaznevî, bunu şöyle temellendirmektedir: “Allah, o kişinin üzerine vacip olan imanı terk edip, kendisi için tehlikeli olan küfrü irtikâp edeceğini ve bunun nihayetinde ise böyle yaptığı için ebedî bir azaba uğrayacağını bilmektedir.”¹³² Bu açıdan Gaznevî'ye göre Yüce Allah'ın bu bilgisi icbar yaratan bir ilim değil, bilakis meseleyi ayrıntısıyla bilmeyi ifade eden ilahi bir yetkinlik olarak anlaşılmalıdır.

¹²⁹ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 16b. Gaznevî'den alıntı yaptığımız bu uzun cümle Hanefî-Mâturîdî geleneğinin formüle etmiş olduğu bir ilkenin naklinden başka bir şey değildir. Öyle ki Ebû Hanîfe ve İmam Mâturîdî bu tarzdaki cümlelerle aynı gerçeği ifade etmektedirler, Ebu Hanîfe, *Fıkhü'l-Ebsat*, 47; a. mlf., *el-Vasiyye*, 60; el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 366.

¹³⁰ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 17a-b.

¹³¹ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 17b.

¹³² *Usûlu'd-Dîn*, vr. 17b.

Gaznevî'ye göre şayet insan Allah'ın irâdesi dışına çıkamasaydı o zaman ihtiyarî bir fiilden bahsedilemezdi. Böyle olması durumunda ise insan için iman ve küfür, dolayısıyla da bir ceza ve mükâfat söz konusu olamazdı. Bunların varlığı mevcut olduğuna göre iman ve küfür için (dolayısıyla hidâyet ve dalâlet) bir icbardan bahsetmek söz konusu değildir.¹³³

Gaznevî bu konuya, ilgili yerlerde tekrar değinmekte ve sık sık kulun Allah'ın emir ve nehiylerini kabul ya da reddetmede mecbur olmadığını ve bu nedenle de mazur sayılamayacağına vurgu yapmaktadır.¹³⁴

Hidâyet ve dalâleti kulun tavrıyla doğrudan bu şekilde ilişkilendiren Gaznevî, yaratıcının da muvaffak kılmasını da dikkate almayı ister. Bu açıdan kul için doğruya ulaşmak Yüce Allah'tan gelen bir fazilet, kulun günahı ve başarısızlığı ise Yüce Allah'ın adaletinin tecellisidir. Bunların her ikisini de Allah'ın sıfatlarıdır. Kula gelen hidâyet ve dalâlet de bu sıfatlara uygun olarak kul için fazilet ve adalettir. Allah için bunun zıttının söz konusu edilemeyeceğini ifade eden Gaznevî, kulun bu hususlarda hiçbir şekilde mazeret öne süremeyeceğini savunur.¹³⁵ Hidayeti elde etmede Yüce Allah'ın tevfikini de önemli gören Gaznevî, insanın bir şekilde kendi tabiatıyla da karşı karşıya kalabileceğini ve kulun kesinlikle bu hususta Allah'tan müstağni kalamayacağını ifade eder. O, bu fikrini Hz. Peygamber (sas)'den nakledilen şu Hadisle delillendirir: “Yüce Allah kullarını yaratınca, tabiatlarına nehiyleri hareketli, emirleri durgun şekilde yerleştirdi. [Sonra] kullara bu hareketli olanları durdurmaya, durgun olanları ise harekete geçirmeyi emretti. Bunu yapmak ise ancak Allah'ın güç ve kuvveti ile mümkündür.”¹³⁶

Gaznevî, hidâyet ile dalâleti ve mükâfat ile cezayı, kulların fiilleri ve Allah'ın sıfatları, kader, kaza ve insanın kudreti gibi sorunları birbiriyle ilişkili olarak tartışır. Konuların bir birleriyle sıkı ilişkisi düşünüldüğünde bu karmaşık yapıyı gidermek neredeyse imkânsız gibidir. Başlık kullanmadan fasıllar halinde fikirlerini beyan eden Gaznevî'nin bu metodu, karmaşık yapıyı daha da içinden çıkılmaz hale

¹³³ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 17b.

¹³⁴ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 17b, vr. 19a.

¹³⁵ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 19a-b. Yüce Allah adaletle kula hükmettiğinden ve bir icbar da söz konusu olamayacağından dolayı, kul için bir mazeret beyanı da mevzu bahis edilemez.

¹³⁶ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 19b. Bu Hadîs'in kaynağı tespit edilemedi.

getirmekle birlikte, fasılların tertibinde de bir ahenkten söz etmemek mümkün değildir. Bu konuların nirengi noktası hiç şüphesiz kader konusudur. Hem yapısından gelen karmaşıklık hem de eserin belli oranda girift olması sorunu tahlil etmede ayrı bir zorluk çıkarmaktadır.

d) Kader ve Kaza

Kulların fiillerine ilişkin üzerinde fikir yürütülen ve hakkında en çok konuşulan mevzuların başında kader ve kaza gelir. Selef âlimlerinin bu mevzuyu konuşmaya ilişkin olumsuz yaklaşımlarına rağmen kader, kelâm bahsinin üzerinde en çok konuştuğu konu olmuştur. Bu hususta özellikle Mutezîle'nin yaklaşımı ve kullandığı argümanlar tartışmaları iyice körüklemiş, buna tepki olarak Ehl-i Sünnet kelâmının da bu konudaki yaklaşımı şekillenmiştir.¹³⁷

Kader mevzuu hiç şüphesiz yapısı itibarıyla karmaşıktır. Bir yönüyle yaratıcı ve sıfatlarını diğer yönüyle insan ve kudretini ilgilendirmektedir. Bu iki yapıyı bir arada değerlendiremeyen ekoller aşırı diyebileceğimiz noktalara giderek ya insanı pasifleştirmiş yahut yaratıcıyı fonksiyonsuz kılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'e bütüncül yaklaşmak yerine, fikirleri destekleyecek deliller bulmak amacıyla parçacı bir yaklaşımla okuma, bu ayetlerin her iki görüş tarafından da kullanılmasına imkan vermiştir. Neticede söylenen her söz kader mevzuunu daha da karmaşıklaştırmış ve insan idrakinden uzak bir noktaya çekmiştir.

Kader konusundaki tartışmalar 12. yüzyıla kadar iyice şekillenmiştir. Ancak bu, yeni yaklaşımların ortaya konulamayacağı anlamına gelmez. Bu konuyla alakalı bu tür yeni yaklaşımlar, hep olacaktır. Gaznevî de, kader mevzuunu kelâmın aslî meselelerinden sayarak ve diğer pek çok konuyla ilişkilendirerek analiz etmiştir. Ancak kader konusunda yaptığı analizlerden önce, müellifin neticede söylediği şu sözü meselenin hemen bidayetinde hatırlatmada bir sakınca görmemekteyiz: “Kader konusunda söylenen her şey dedikodu ve söylentiden ibarettir. Kulun bu konuda derinleşmesi düşünülemez. Kula düşen şey Allah'ın hakkında takdir buyurduğu şeylere layık olmak ve teslimiyet göstermektir.”¹³⁸

¹³⁷Kader konusuna itikadî ekollerin yaklaşımı için bkz.: el-Eşarî, *Makâlât*, 198, 238; el-Bağdadi, *el-Fark*, 266; Watt, *age.*, 98 vd.; Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 74 vd.

¹³⁸*Usûlu'd-Dîn*, vr. 19b.

Gaznevî kaza ve kader meselesinin tartışmasına kelime tahliliyle başlar. Ona göre kader bir örtü, kaza ise gizlenmiş olan hükmün kul üzerinde cereyan etmesidir.¹³⁹ Gaznevî'ye göre kader için levhi mahfuzda yazılması ve olayların önceden takdirinden ziyade, bunların Allah'ın ilminde bulunması fikri söz konusudur. Ancak bu fikri açıklamakta sıkıntılar yaşayan Gaznevî'nin konunun açıklamasını başarıyla yaptığını söyleyemeyiz. Konunun karmaşıklığını üslubuna da yansıtan Gaznevî bu açıdan biraz muğlâk kalmıştır.

Kader ve kazayı birbirinin devamı sayan Gaznevî, kul için sır olanın kul üzerinde açığa çıkmasını tanımlama açısından yeterli görmüştür. Bunu aynı zamanda hüküm kavramıyla da açıklamaya çalışan Gaznevî, her birini Allah katından kula gelenlerin birer evresi olarak zikreder. Bu açıdan ilk aşamada Allah'ın ilminde takdir edilen ve kul için sır olana kader; bunun ortaya çıkmasına kaza; kula ulaşarak üzerinde vuku bulmasına ise hüküm denmiştir.¹⁴⁰ Meseleyi böylece basite indirgeyerek idrake yaklaştıran Gaznevî, kul için buna takınılacak tavrı ise sadece teslimiyet ve rıza olarak açıklar.¹⁴¹ Kulun takdir edilen bu şeylere böylece

¹³⁹ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 17b-18a. Gaznevî'nin *Usûlu'd-Dîn*'de yaptığı kadere ilişkin tanımlama her ne kadar Mâtürîdî'nin tanımlamasına paralel olsa da ondan bir kısım farklılıklar arz etmektedir. Gaznevî bir takdir ile birlikte kaderi "sır" olarak ifade ederken Mâtürîdî, kadere iki anlam vermekte ve bunları "yaratma" ve "vasıflarını bilerek tayin etme" olarak sıralamaktadır. Kazayı ise Gaznevî, bu sırrın açığa çıkması olarak ifade ederken Mâtürîdî, bunu "sonucu belirlemek ve son sözü söylemek" olarak açıklamaktadır. Oysa Gaznevî bu anlamı ifade etmek için ayrıca "hüküm" kavramını kullanmaktadır. İmam Mâtürîdî'nin kelimenin kök anlamlarına inerek dikkatli bir analiz yaptığı göz önüne alındığında, Gaznevî'nin bu husustaki tahlili ona göre daha yüzeysel kalmaktadır. Krş.: Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 390 vd.

¹⁴⁰ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 18a. Gaznevî burada hükmü böyle açıklamakla birlikte başka bir yerde aynı kavramı yeniden değerlendirmektedir. (*Usûlu'd-Dîn*, vr. 20a). Burada hükümleri 1) Allah'ın istedikleri ve emrettikleri, 2) Allah'ın dilediği ancak emretmedikleri (Nafile), 3) Allah'ın dilediği ancak ne istediği ne de emrettiği hükümler (Masiyet) olarak sıralar. Kulların fiilleri bahsinden hemen sonra gelen ve ilgisiz görünen bu konunun Gaznevî tarafından bir ilişki kurularak burada zikredilmesi mümkündür. Biz bu sınıflamaya Ebû Hanîfe'nin *el-Vasiyye* eserinde de şahit olmaktayız. (Bkz.: *el-Vasiyye*, 61). Ancak orada ilişki iman-amel bahsinde olup amellerle ilgilidir. Bu açıdan yaklaşımları birbirinden farklıdır.

¹⁴¹ Gaznevî burada hükme karşı takınılacak bir tek tavırdan bahsederken, kulların fiillerine ayırdığı bahsin sonundaki bir yerde (*Usûlu'd-Dîn*, vr. 20a), hükümleri ve bunlara takınılacak tavrı, bunun neticesinde de Allah'ın bu tavra mukabelesini uzunca zikretmiştir. Herhangi bir kelâmî başlık altına alamayacağımız bu faslı, yeri gelmişken burada aktarmayı uygun buluyoruz. Gaznevî'ye göre kulun verilen hükümlere tavrı ve yaratıcının bunlara mukabelesi şöyle olacaktır: "Bil ki Allah'ın hükmettiği şeyler (kaza) dört tanedir: itaat, masiyet, nimet, şiddet (bela) hükmü. 1) Allah kuluna itaati emrederse kula düşen hamd ve ihlâs ile mukabele etmektir. Buna karşılık tevfik ile mükâfatlandırılır. 2) Allah kul hakkında masiyet hükmeder, kul da tevbe ve istiğfar ile karşılık verirse, muhabbet ve mağfiret ile rızıklandırılır. 3) Allah, kula nimet ile hükmeder ve o da şükür ve sadakatle karşılık verirse rızkın ziyadesiyle ikramlandırılır. 4) Allah ona şiddet (bela) ile hükmeder ve o da sabır ve rıza gösterirse buna karşılık ecir ve sevab ile mükâfatlandırılır."

teslimiyetle yaklaşmasını Yüce Allah'ın Rab oluşuyla açıklamaktadır. Zîra kader Allah'ın bir sıfatı olup, takdir edilen şeyler de O'nun mülküdür. Yani Gaznevî bu açıdan kulun üstesinden gelemeyeceği, mahiyetini pek de açıklayamayacağı ancak Allah katında bir ilim ve ölçü dâhilinde kula inen bir hükmün kabulünü ve buna teslimiyeti ifade etmiştir.

Gaznevî kul için takdir edilmiş şeylerin varlığıyla beraber kulun özgürlüğü problemini de burada tartışmıştır. Cebir meselesini kader konusunda analiz etmeye çalışan Gaznevî, insanın da kesin sûrette fiilinde muhtar olduğu neticesine ulaşmıştır. Onun bu fikri şüphesiz ki Mâturîdî ekolün benimsediği ve Mutezîle ile Eşarîlik arasında bulunan konumla örtüşmektedir. Yaratıcı'nın yaratıcı ve ilahlık vasıflarını da dikkate alarak meseleye yaklaşan Gaznevî, bu vasıfların kulun özgürlüğüne halel getirmemesi için özel bir çaba sarf etmektedir. İnsan fiilleri açısından meseleye bakan Gaznevî, bu fiilleri cebre konu olmaları itibarıyla tartışmıştır. O, icbar yönünden cebir ve ceberût yönünden cebir olmak üzere meseleyi iki şekilde ele alır. İcbar yönünden cebir, ona göre fiili izale ederken, ceberût yönüyle cebir, istîğnayî izale eder. Kul icbar açısından zorunlu değildir. Bilakis kul, fiili gerçekleştirme yeteneği ve bunu başarma açısından Allah'a muhtaç olmayı ifade eden ceberut cebri altında fiili seçme hürriyetine sahiptir.¹⁴²

Gaznevî burada fiilin, kulun imkânı dışında ve fonksiyonu olmaksızın gerçekleşmesini ifade eden cebri (icbar) reddetmektedir. Zira anlaşıldığına göre Gaznevî'nin bu tasnifinde icbar cebri, seçme yeteneğini ortadan kaldırmakta ve fiilin kula ait olma imkânını izale etmektedir. Oysa ceberut cebri bambaşka bir anlam ifade etmekte ve kulun kimseye ihtiyaç duymadan fiili işlemesi anlamına gelmektedir. Bu ise Gaznevî'nin Mâturîdî gelenekçe de kabul edilen ve müellifimizin eserinin başından beri ifade ettiği “kulun yaratıcı olamaması” ilkesine aykırıdır. Zira kulun

Eserin tahkikli neşrini yapan Muhammed Ömer ed-Dâûk, bu fasıldan hareketle Gazzali'ye ait *Erbaîn* eserine atıf yapmıştır, (Gaznevî, *Usulu'd-Din*, thk. Ömer Vefik ed-Dâûk, Beyrut, 1419/1998, 193). Gaznevî ile Gazzâlî arasında benzerliği ima eden bu atıf, *Erbaîn*'in kelimatî bir eser olmaması bir tarafa, sadece bir tek fasıl benzerliğinden hareketle verilmiş bir netice olması sebebiyle bize göre acele verilmiş bir hükümdür. Gaznevî'nin Gazzâlî'den faydalanması imkân dâhilinde olmakla birlikte, *Usulu'd-Din*'in genelinde öne sürülen fikirler ve Gaznevî'nin içinde bulunduğu ilmî gelenek dikkate alındığında, böyle bir ihtimalin oldukça zayıf olduğu fark edilecektir. Bu açıdan böyle bir benzerliği biz üçüncü bir eser, ya da daha iyimser bir yaklaşımla, tasavvuf boyutlu bir yansıma olarak görmekteyiz.

¹⁴²*Usûlu'd-Dîn*, vr. 18a.

fiilde kendisini yeterli görmesi bir istiğna sayılmakta ve Yüce Allah'ı fiili yaratma hususunda fonksiyonsuz bırakmaktadır. İşte bu nedenle Gaznevî, ceberût cebri adını verdiği bu cebir açısından insanın fiilinde zorunlu olarak ona ihtiyaç duyduğunu ifade etmiş olmaktadır.

Gaznevî bu ayrımıyla şüphesiz şunu amaçlamaktadır: Ne yaratıcının ilahlık vasıfları devre dışı bırakılsın, ne de insan hürriyeti dumura uğrattılsın. İnsan fiillerinden sorumlu olduğu, yapıp etmelerine göre mükâfat ve cezaya muhatap kabul edildiğinden, Gaznevî'nin, bu kaygılarla bu problemi analiz etmesi gayet makuldür. Ancak bütün bunlarla birlikte, onun sık sık vurguladığı bir gerçek vardır ki, o da kulun fiillerinin yaratıcısı olmadığıdır.

Yaratma açısından kula izafet edilecek bir şey olmamakla birlikte kul için gerekli olan şey seçme hürriyetidir. Bu gerçeği Gaznevî, aşırı uç bir örnek olan “rüzgârın önünde salınan bir ağaç parçası”nı zikrederek açıklar. Ona göre insan için hiçbir zaman böyle bir şey düşünülemez. Zîra kul akıl, anlayış, zihin yeteneğine sahip ve tercihleri olan bir varlıktır. O ne bir bulut, ne güneş, ne ay, ne de emre amade kılınmış başka bir varlık gibidir. Bilakis insan emir ve nehiylerle mükelleftir. Ancak emre amade kılınan varlıklara ne emir ne de nehiy vardır. Yine kul sevap ve cezaya muhatap iken diğer varlıklar böyle bir şeyle de muhatap kılınmamışlardır.¹⁴³

Gaznevî, hissî bir tecrübeden hareketle kulun fiilinde mecbur olmadığını, bilakis bunu istediğini ve kulun kendisinin de bunu hissî olarak bildiğini ifade etmişti. Ancak konunun sarmal bir yapıda yeniden ana noktaya değerek geçmesi, Gaznevî'nin bu neticeyi tekrar tekrar zikrine neden olmuştur. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi insan ve fiilleri, bütün içeriğiyle beraber yaratıcı ve sıfatları, kader ve kaza gibi pek çok konuyla ilintilidir. Böyle olması ise bu gerçeğin yeniden tekrarını kaçınılmaz kılmaktadır.

Kaderi insan fiillerinden başka ona takdir edilen şeylere de şamil kılan Gaznevî, buraya hayır ve şerri de dâhil eder. Hayır ve şerrin Allah tarafından takdir edildiğini beyan etmekle birlikte o, fiilin hayır ve şer oluşunu ayrı bir şey olarak

¹⁴³*Usûlu'd-Dîn*, vr. 18a-b.

değerlendirmekte ve bunu da kula izafe etmektedir.¹⁴⁴ Meseleyi yine bu noktaya getiren Gaznevî, kulun özgürlüğünden bahseder. Konuya her değindiğinde farklı bir boyut ile değerlendirme yapan müellifimiz, burada ise kulun kader ve kaza açısından değil, emir ve nehiylere muhatap olması açısından sorumlu olduğunu ifade eder. Kulun bunu bilerek emir ve nehiylere takınılacak tavrı belirlemesi gerektiğini düşünen Gaznevî, bunu, korku ve ümit içinde çaba sarf etmek ve talep etmek olarak sıralar.¹⁴⁵ Yani Gaznevî neticeyi bekleyerek çaba içerisinde olmamayı, kaderin olduğu gibi kul üzerinde cereyan edeceği inancını kesinlikle reddettiği anlaşılmaktadır. Nitekim kulun bütün bunlara rağmen kalkıp, “Ben ne yapayım? Kader ve kaza üzerimde böyle cereyan etti, benim günahım nedir?”¹⁴⁶ diye yakınmasını o, hiç de gerçekçi bulmaz. Bilakis o, böyle bir düşüncüyü eleştirerek “mademki sen Allah’ın rububiyetini kabul ettin, kader ve kazanın da Allah katında olduğunu benimsedin, o zaman emir ve nehiylerin de ona ait olduğunu kabul etsene!”¹⁴⁷ diyerek öne sürülen mazeretin mantıki gerekçelerden ve gerçeklikten yoksun olduğunu ifade eder.

Kulun bu şekilde tercihleri açısından muhtar olduğu ve bir icbara da maruz kalmadığı ortaya çıktığına göre, kulun hidayete ermemesinde, fiilleriyle masiyet edinmesinde, yaratıcının emirlerini inkârda mazur olmadığı da ispatlanmış olmaktadır.

Bütün bu izahlardan sonra Gaznevî’nin söylemek istediği asıl şey, kulun fiilinin yaratıcısı olmayıp, onun tercih edicisi olduğu ve kesinlikle de bu tercihinde muhtar olduğudur.

Gaznevî’nin bu konuda eleştirdiği ekoller, Mutezîle, Cebriye ve Kaderiye’dir. Gaznevî, bu üç ekolün görüşlerini genellemek suretiyle bütün bir gruba izafe etmektedir. Eserini herhangi bir ekolü muhasım kabul ederek yazdığını düşünmediğimiz Gaznevî, bu sebeple olsa gerek ne fikirlerin sahibini ifade etmeyi gerekli görmüş ne de bir muhasıma işaret etmiştir. O, sadece belli başlı birkaç konuda meşhur olmuş fikirleri, mensubu olduğu geleneği kısmen zikretmek suretiyle

¹⁴⁴ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 18b-19a.

¹⁴⁵ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 19a.

¹⁴⁶ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 19a.

¹⁴⁷ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 19a.

değerlendirmiştir. Müellifimizin böyle bir yöntemi takip etmesi, eserini bir problemi çözmek yahut tartışılan bir konuda mensubu bulunduğu ekolün fikirlerini ifade etmek için yazmadığının kanıtı olabilir.

e) Kulların Fillerine Müteallik Diğer Meseleler

Gaznevî'nin eserinde fiillerle ilişkilendirilecek bir kısım başlıkları kısa bölümler halinde ayrı ayrı zikretmesi, bunları böyle bir başlık altında toplayarak aktarmamıza yol açmıştır. İçerikte yer alan başlıkları fiillerle ilişkilendirir tarzda ele alması müellifimizin bunları bir özgürlük problemi olarak algıladığının göstergesi sayılabilir.

1. Ecel: Gaznevî özelde Mâturîdîliğin genelde ise Ehl-i Sünnet'in ecel üzerine benimsediği fikri aynen kabul etmiştir. Bu sebeple ona göre ecel bir tanedir. O da kişinin her ne sûretle olursa olsun öldüğü andır. Dolayısıyla onun için ikinci bir ecelden bahsedilemez.¹⁴⁸

Kelâm ekolleri arasında meselenin tartışılmasına neden olan esas nokta katilin eylemiyle gerçekleşen ölümdür. İşte bu ölüm acaba takdir edilen ecel midir, yoksa ondan evvel vaki olmuş bir hadise midir? Ve yine katilin bu fiildeki rolü nedir?

Mâturîdî kelâmının bu meseledeki muhasımı diğer pek çok konuda olduğu gibi Mutezîle'dir. Mutezîle'nin ecel konusundaki değerlendirmelerine cevap veren Mâturîdî âlimlerden bir farkı olmayan Gaznevî, bu açıdan geleneksel kabulle kesişmektedir.

Gaznevî'ye göre kâtilin fiili bizzat ölüme yol açmışsa da gerçekte ölüm ve ruhun alınması Allah'a aittir. Kâtilin burada bir eylemi söz konusu edilemez. Ona göre kâtil ancak fiilin sahibidir ve bu sebeple de sorumludur.¹⁴⁹

Bunun bilinen ecelden önce vuku bulduğu fikrine de karşı çıkan Gaznevî, maktûlun ölüm anının, onun eceli olduğu fikrini benimser. Çünkü ecel olmaksızın o kişinin ölmesi söz konusu değildir. Zîra insanlar ayet-i kerimede ifade edildiği gibi

¹⁴⁸*Usûlu'd-Dîn*, vr. 16a-b.

¹⁴⁹*Usûlu'd-Dîn*, vr. 16a.

“ecellerini ne ileri alabilirler ne de geciktirebilirler.”¹⁵⁰ Şayet bunun ecelde bir değişiklik olduğu düşünülürse bunun da yaratıcının sıfatları hakkında bir endişeye yol açacağını düşünen Gaznevî, “eğer Allah birinin yarın öleceğini biliyor fakat o da bugün öldürülüyorsa, o zaman Allah’ın o kişiyi yarına kadar yaşatamadığı akla gelir ki bu, Allah için söz konusu olamaz. Yine şayet insan için bir değil de iki ecel düşünülürse o zaman Allah’ın işlerin akıbetini bilemediği fikri hâsıl olurdu ki bu da yaratıcı için düşünülemeyecek bir nitelemedir.”¹⁵¹

Ecel bahsinde ömrün uzayıp uzamaması da bir tartışma konusudur. Bu konu Hz. Peygamber (sas)’den nakledilen bir hadis dikkate alınarak tartışılmaktadır. Hadise değinmeyen ancak buna zımnen işaret eden Gaznevî, eceli bir müddet ve bu müddetin tükenmesinden ibaret saydığından, bu tükenme anının kullanım açısından artabileceğini ifade etmektedir.¹⁵² Gaznevî’nin buradaki sözü pek de açık değildir. O, müddet kabul ettiği ecelin bu açıdan değil, kullanım açısından uzayabileceğini ifade etmekte ancak burada açıklayıcı bir bilgi vermemektedir. Bu açıdan Gaznevî’nin buradaki üslubunda bir muğlâklık söz konusudur.

2. Rızık: Bu konuda esas tartışma noktası olan “haramın rızık olup-olmaması” meselesidir. Gaznevî, bunu mensubu olduğu geleneksel Hanefî-Mâturîdî anlayışa göre cevaplandırır.¹⁵³ Ona göre rızık, “helal yahut haram olsun kula ulaşan tüm nimetler” anlamına gelir. Gaznevî’ye göre şayet haram rızık olmasaydı, o zaman helal ile beslenmeyen ve başka bir şeye de sahip olmayanların rızıklandığı düşünülürdü ki bu saçma bir fikirdir. Bu nedenle de o, rızık Mutezile’den daha geniş bir anlamda değerlendirmiş ve onu tüm faydalanılan şeylere şamil kılmıştır. O’na göre kişi kesinlikle kendi rızıkını yer ve hiçbir sûrette de başkasının rızıkından alamaz.¹⁵⁴

¹⁵⁰ 7. A’raf, 34; 16. Nahl, 61; 63. Münafikun, 11.

¹⁵¹ *Usûlu’ d-Dîn*, vr. 16a.

¹⁵² *Usûlu’ d-Dîn*, vr. 16a-b.

¹⁵³ el-Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 364; en-Nesefî, *Temhîd*, 74; Ömer en-Nesefî, *Akâid*, 4; es-Sâbunî, *age.*, 103.

¹⁵⁴ *Usûlu’ d-Dîn*, vr. 16b.

3. Fiyatların Takdîri: Gaznevî'ye göre fiyatlar Allah'ın takdiriyledir. Kulların bu husustaki kazanımları buna tesir etmez. O, bu hususta “Allah, dilediğine rızık tutan, dilediğine ise bağışlayandır”¹⁵⁵ ayetini delil olarak kullanır.¹⁵⁶

4. Nimetlenme: Aslında kelâmi bir başlık olarak karşılaşmadığımız bu konuya Gaznevî, farklı yerlerde değinmektedir. Gaznevî, nimet kavramını rızıktan ayrı olarak değerlendirerek iyilik, hayır, bilgi... vs gibi manevi boyutlu pek çok şeyi de nimet olarak görür. Ona göre verilen nimet, şükür gerektirir. Şükür süreklilik isteyen ve bu tavrı her zaman göstermeyi ifade eden bir anlamdadır. Şükür, yaratıcıyı bilmekle mümkündür. Bu açıdan nimeti vereni bilmek, onu tanımak şükürün ilk basamağı olup kula vacip olan ilk eylemdir.¹⁵⁷ Bu yaklaşımla kul için lüzumlu olan ilk bilgiyi “marifet” olarak isimlendirmektedir. Bu Tanrı'yı bilmeyi mümkün kılan bilgi yollarını kullanmakla ilgilidir. Bu açıdan Gaznevî'nin bu değerlendirmeleri bir yönüyle ilk konumuz olan varlık ve bilgi konusuyla ilintilidir.¹⁵⁸

Bilgiyi (Tanrıyı bilmek/marifet), sorumluluğun ilk aşaması sayan Gaznevî, bunu iman ile birlikte en büyük nimet olarak sayar. Tüm bu bilgi ve iman kulu taatlere ve en büyük mükâfata ulaştırır. Buna sahip olamayan inkârcılar ise aslında dünyevî nimetlere sahip olmuş olsalar bile nimetlenmiş sayılmazlar. Zira nimet görünür bir faydadan ziyade itaat ve ebedî bir mükâfata götüren şeydir.¹⁵⁹ Gaznevî bu ifadesiyle “nimet” kavramını belirgin bir surette “rızık” kavramından ayırır. Çünkü o, nimeti kısa süreli bir faydalanmadan ziyade ebedî bir mükâfat veya lezzet veren bir taat ile açıklamaktadır.¹⁶⁰ Bu sebeple Gaznevî, inanan kullara gelen musibetleri ve inanmayanlara gelen fayda ve acil lezzetleri de bu kategoride değerlendirmiştir. Zira mümin, bunlarla taate yönelip ebedî mükâfat edinirken, kâfir aksine bunlarla taatten daha da uzaklaşmakta ve ebedî mükâfatı yitirmektedir.

¹⁵⁵2. Bakara, 245.

¹⁵⁶*Usûlu'd-Dîn*, vr. 20b.

¹⁵⁷*Usûlu'd-Dîn*, vr. 20b. Gaznevî bu fikri ve değerlendirmesini meşhur eseri *Mukaddime*'nin girişinde de yapmakta ve yaratıcıyı bilmenin (marifet), tüm eylemlerin ilk basamağı olduğunu ifade etmektedir. O, “kula gerekli olan ilk şey Yaratıcı'yı bilmektir” (*Mukaddime*, AÜİF Ktp. Yazma Eserler Arşivi, Nu.: 00036535, vr. 15a) diyerek kelâmi konulara girişin ya da farz olan tüm fikhî emirlerin ilk aşamasının marifet olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Gaznevî için temel ön koşul, Yaratıcıyı bilmektir.

¹⁵⁸Gaznevî'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı başlığında bu konu incelendi.

¹⁵⁹*Usûlu'd-Dîn*, vr. 20b-21a.

¹⁶⁰*Usûlu'd-Dîn*, vr. 20b-21a.

Gaznevî, bu konuda şöyle bir hükme varır: “Eğer zarar ve fayda, kulu itaat ve ebedî nimete ulaştırıyorsa -o görünürde öyle olmasa da- gerçekte bir nimettir. Yine kullara bunu ulaştırmıyor, aksine masiyetleri kazanmasına sebebiyet veriyorsa –görünüşte nimet de olsa- o, onun için bir cezalandırmadır.”¹⁶¹

Gaznevî, tasavvufî yaklaşımdan etkilenmeyi ifade eden bu derlendirmeleriyle, marifet ve iman konusunu tüm meselelerin esas noktası saymıştır. Yaratana bilmeye çalışmak zorunlu olarak bilgi yollarına başvurmayı ve değerlendirmeyi, iman ise bu süreç sonunda ulaşılan neticeyi ifade etmektedir. Bu açıdan Gaznevî’nin, imanı akli bir sürecin nihayeti olarak gördüğü düşünülebilir.

5. İman

Lügatte ‘*tasdik*’ manasına gelen iman,¹⁶² literatürde ‘Hz. Peygamber(sas)’i, Allah tarafından getirdiği kesin olarak bilinen şeylerle doğrulamaktır.’¹⁶³ İmanın tanımı İslam Mezhepleri arasında en çok tartışılan konuların başında gelmekte olup, diğer pek çok konuyla da doğrudan ilişkilidir. İmanın tanımından amellerle ilişkisine, yaratılıp yaratılmadığından İslam ile olan bağlantısına varıncaya kadar pek çok konu İslam mezhepleri arasında tartışmalara sebep olmuştur.

İslam toplumunda iman konusunda en sistematik yaklaşım, şüphesiz Mürcie’nin ileri sürdüğü yaklaşımdır. Özellikle Haricî fırkalara tepki olarak teşekkül eden ve daha çok İslam toplumunda oluşturulan tedhiş politikasını izale etme amacı güden Mürcie’nin bu yaklaşımı, özellikle İslam’ı yeni benimseyen toplumlarla birlikte, genel olarak tüm İslam toplumunda kabul görmüştür. Bu çerçevede ilk kez vurguladıkları ‘iman-amel ayrılığı’ İslam toplumunun hemen tamamında ilgi görmüştür.

Ebû Hanîfe’nin Mürcie ile ilişkisi bir yana, yaptığı iman tanımı sonraki dönemde iman konusunda Mürciî gelenekten ciddi şekilde faydalanan İmam Mâturîdî ve Mâturîdî âlimlerince kabulü, ana bünye kabul edilen Ehl-i Sünnet’in

¹⁶¹ *Uşûlu’-d-Dîn*, vr. 20b. Gaznevî’nin bir kelâm konusu tarzında ele aldığı bu mesele müellifin üslubundan dolayı adeta bir Tasavvufî boyut kazanmıştır. Meselenin zahirinden ziyade bâtınına bakışını ifade eden bu tasavvuf kokan yaklaşım, Gaznevî’nin Tasavvufî bir kimliğinin olup olmadığını da düşündürmektedir.

¹⁶² İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, XIII/21.

¹⁶³ Ömer en-Nesefî, *Akâid*, 4.

iman konusundaki yaklaşımını ifade açısından oldukça önemlidir.¹⁶⁴ İşte bu silsilenin bir takipçisi olan ve daha çok Hanefî bir fakih kabul edilen Gaznevî'nin de “iman” ve “imanla ilgili diğer kelâmi sorunlar” başlıklarında benimsediği fikirler, Ebû Hanîfe, İmam Mâtürîdî ve dolayısıyla Mürciî geleneğin bir takipçisi olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Gaznevî, araştırma konumuz olan *Usûlu'd-Dîn* adlı eserinde birbirini izleyen on kadar bölümü iman konusuna ayırmış ve imana ilişkin tüm sorunlara yer vermiştir. Burada yer alan konuları sırasıyla ele almak istiyoruz.

a) İman'ın Tanımı

Gaznevî'ye göre, kalbin fiili olan iman, dilin ikrarı ile birlikte zikredilmesine rağmen, hakikatte sadece ‘kalb ile tasdik’ tir. Ona göre kula farz olan sadece bu tasdiktir. Dil ile ikrar ise sadece dünyada kendi durumunun belirlenmesi ve üzerine İslam ahkâmının uygulanması içindir.¹⁶⁵ Ebû Hanîfe'nin ‘iman dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir’ tanımlamasıyla birlikte imanın yerinin kalp olduğunu ifadesi ve bu noktada imanı amelden ayırması bilinen bir husustur. Yine İmam Mâtürîdî'nin de iman tanımında Ebû Hanîfe'ye tabi olmasının yanında kalbin tasdikine ayrı bir değer verdiği de gözden kaçırılmamalıdır. Gaznevî'nin de bu çizgide iman tanımını yaptığı ve imanın gerekli olan kısmını, kalbin eylemi olan tasdikle açıklaması ve ikrarı da ahkâmın uygulanması için gerekli görmesi aynı bakış açısının yansımasıdır. Öyle ki sadece kalbin tasdiki ile Allah'ın huzuruna varan, O'nun katında mümin muamelesi görecektir. Bununla beraber dil ile ikrarın da olması insanlar nezdinde mümin olmasının delilidir.¹⁶⁶

Küfrü imanın zıttı olarak gören Gaznevî, küfrü tekzibin eş anlamlısı kabul eder. Tasdik de tekzib de ancak kalbin fiilidir. Bu açıdan Gaznevî için imanda “tasdik ve ikrar” unsurları olmakla beraber vurgulanması gereken şey, “kalbin fiili olan tasdiktir”.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Ebû Hanîfe'nin iman tanımı için bkz.: *el-Alim ve'l-Müteallim, (İmam Azam'ın Beş Eseri içerisinde)*, 13.

¹⁶⁵ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 27a.

¹⁶⁶ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 27b.

¹⁶⁷ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 27b.

b) İman'da Artma ve Eksilme

İmanda herhangi bir artma ve eksilmeyi kabul etmeyen Gaznevî, bu anlamda Mürcie'nin teorisini olduğu gibi kabul eder. Ona göre iman taatlerle ilişkilendirilemez. Yapılan taatler imanda herhangi bir artmaya sebep olmadığı gibi, işlenen masiyetler de imanda bir eksilme vücuda getirmez. Zira iman, tasdik ve ikrardan ibaret olup bunların her ikisi de artma ve eksilme kabul etmezler.¹⁶⁸

İmanın artmasına yönelik fikir beyan edenler Kur'an-ı Kerim'de geçen bir kısım ayetleri delil olarak kullanırlar. Gaznevî, bu konuda ileri sürülen ayetler üzerinde bazı tevillerde bulunur ve kesin sûrette bunun artma ve eksilme ifade etmediğini savunur.

Gaznevî'ye göre imanda ziyade ifade eden ayetler¹⁶⁹ birkaç açıdan yorumlanabilir. Bu tevillerden biri, müminlerin Allah katında indirilen şeylere toptan iman etmeleri ve fakat yeni bir kısım farzların da yeniden gelmesiyle mevcut imanların olgunluk kazanmasıdır. Dolayısıyla buradaki artma olgunlaşma anlamındadır. Bir diğer yorum ise imanda sebat ve devamlılığın da bir nevi ziyade ifade ettiğidir. Üçüncü olarak da imanın ziyadesi şüphe olmaksızın her an ve her yerde yakın ve ihlâsın artmasıdır. Yani müminlerin Nebi (sas)'in mucizelerinden sonra bir kısım yeni mucizeler, kendisine yapılan ilahi yardımlar, insanların bölük bölük İslam'a girdiklerini gördükçe, İslam'ın hak din olduğu yönündeki yakın ve ihlâslarının artmasıdır.¹⁷⁰ Dolayısıyla ziyade kabul etmeyen imana, artmanın izafe edilmesi ancak olgunluk, sebat, ihlâs ve yakın gibi kendi yapısına ilişkin sıfatlarla yorumlanmalıdır.

c) İman'da İstisna

Gaznevî'ye göre “ben inşallah müminim” sözü istisna olup bu imanın varlığı hakkında şüphe etmektir. Buradaki şüphe ise imanın aslından olduğundan dolayı küfürdür.¹⁷¹ İmanın bir bilinç hali, kabul ve devam olduğunu ifade eden

¹⁶⁸ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 27b.

¹⁶⁹ İmanın artmasına ilişkin bazı ayetler şunlardır: 8. Enfal, 2; 3. Âl-i İmran, 173; 9. Tevbe, 124; 33. Ahzab, 22.

¹⁷⁰ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 27b ve 27a.

¹⁷¹ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 29a.

Gaznevî, istisnânın bunlar hakkında bir şüpheyi ifade edeceğini savunur. Bu şüphe imanın aslına ilişkin bir şüphe olduğundan kesinlikle kabul edilemez.

Bununla birlikte Gaznevî, Eşarîlerin muvâfât görüşünden etkilenmiş görünmektedir. Çünkü o, istisnayı bu mananın dışında farklı bir anlamda da ele alır ve yukarıda ifade ettiğimiz istisnayı reddeder. Ömrün sonuna ilişkin ifade edilen “inşallah mümin olarak ölürüm” ve “imanım inşallah makbul olur” sözünü ise güzel bulur. Zira müminin “havf ve reca” arasında olması gerekir. Özellikle kötü neticeden dolayı korkulması gerekir ve ölüm anıyla ilgili bu endişesinin bulunması ona göre önemlidir.¹⁷²

d) İman-İslam ilişkisi

İman ile İslam’ın ilişkisi, birbirine benzerliği yahut farklılığı kelâmcılar arasında münakaşa konusu olmuştur. Özellikle “Cibril hadisi”¹⁷³ olarak bilinen rivayeti delil getirerek yapılan tartışmalar, daha çok Mürcie-Ehl-i Hadis arasında olmuştur.¹⁷⁴ Bu tartışmalarda iman konusundaki tüm mevzularda olduğu gibi burada da İmam Mâtürîdî başta olmak üzere Mâtürîdî ulema, Mürcie saflarında yer almış, kelime farklılığına rağmen İman ve İslam’ı aynı kabul etmişlerdir.¹⁷⁵

Gaznevî, İman ve İslam’ın aynı şey olduğunu ifade eder ve bu iki kelimeyi eş anlamda kullanır. Dolayısıyla “her müslüman’ı mümin, her mümini de müslüman” olarak isimlendirir.¹⁷⁶ O, bunu bir kısım ayetlerden hareketle çıkarır. Şöyle ki, Yüce Allah, Kur’an-ı Kerim’de Allah için kabul edilen dinin İslam olduğunu beyan etmiştir. Yani geçerli olan din İslam’dır. İmanı da din olarak açıklayan Gaznevî, neticede İslam ile imanı birbirine eş değer görür.

Gaznevî’de göze çarpan önemli bir husus, onun İslam ile iman eşitliğine “din” kavramı da eklemesidir. İslam ile imanı din kavramıyla birbirine bağlayan Gaznevî, böylece dini de İslam ve imanla aynı manada kullanır.

¹⁷²*Usûlu’-d-Dîn*, vr. 29a.

¹⁷³Cibril Hadisi için bkz.: Buhârî, Sahîh, İman, 37. Diğer kaynaklar için bkz.: Wensinck, A. J. *Concordance*, ‘e-m-n’ md., Leiden, 1936.

¹⁷⁴Mürcie ve Ehl-i Hadis arasındaki iman tartışmaları hakkında geniş bilgi için bkz.: Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat Yay., Ankara 2002, 73 vd.

¹⁷⁵İmam Mâtürîdî ve bir kısım Mâtürîdî âlimlerin İman-İslam benzerliğine ilişkin fikirler için bkz.: el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 511; Ömer en-Nesefî, *el-Akâid*, 4; Pezdevî, *Akâid*, 220 vd.

¹⁷⁶*Usûlu’-d-Dîn*, vr. 28b.

e) İman–Amel İlişkisi

İman tanımında da ifade ettiğimiz gibi Gaznevî, imanı kalbin tasdîki olarak tanımlamakta, dolayısıyla imanı kalbe ait bir fiil olarak görmektedir. O, Dilin ikrarını ise sadece İslam ahkâmının uygulanması için gerekli görür.

Bununla birlikte Gaznevî, bir başlığı imanın amellerle ilişkisine ayırır ve burada amellerin imana dâhil olmadığını ancak imanın ahkâmından olduğunu ifade eder.¹⁷⁷ Yani bir nevi amelleri iman üzerine ihdas edilen uygulamalar olarak görür. Gaznevî bunu şöyle açıklar: “Eğer iman amelleri de kapsamış olsaydı o vakit bir kısım amellerin ya da tüm amellerin yokluğuyla iman da ortadan kalkması gerekirdi. Oysa amellerin yokluğuna rağmen iman ortadan kalkmaz.” Gaznevî, iman artması ve eksilmesi ile günahkâr müminin durumu konularında da bu mevzuu ile alakalı fikirlerini ele alır. Her iki mevzuda da birbirine paralel fikirleriyle o, Mürcîî çizgideki duruşunu sürdürmektedir.

f) Fâsık Mümin’in Durumu

Gaznevî, fasık müminin durumu ve ahirette bulacağı karşılık konusuna birkaç başlıkta değinmiş ve ahiret bahsinde de konuyu bir başka açıdan ele almıştır.¹⁷⁸

Gaznevî, doğal olarak günah işleyen mümini imandan çıkarmayıp “fisk” ile niteler. Çünkü ona göre iman, ancak tasdikın ortadan kalkması ile yok olur. Müminde ise tasdik mevcut olduğundan iman da mevcuttur. Bu sebeple günah işleyen mümin, ancak fâsık olarak adlandırılabilir.¹⁷⁹

Bilindiği gibi günah sahibi mümini küfür ile itham eden Hariciler ile iman ve küfür arasında bir yere yerleştiren Mutezîle, günah işleyen müminin affedilmeyeceğini ileri sürmektedirler. Oysa Gaznevî, buna karşı çıkarak günah işlemiş mümini mağfiret ehlinden sayar. Zîra “Allahu Teâlâ afuv, ğafûr ve rahîmdir. Tüm bu sıfatların tecellisi ise ancak azabı hak eden birinden azabı kaldırmakla mümkün olur. Kaldı ki günahkâr kula mağfiret etmesi mümkün olan Yüce Allah,

¹⁷⁷ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 27b.

¹⁷⁸ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 21a-b, vr. 26b.

¹⁷⁹ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 21a.

aynı zamanda şefaathçilerin şefaatiyle de o kulundan azabı kaldırabilir.”¹⁸⁰ Dolayısıyla Gaznevî, günahkâr müminin ahiretteki durumuna, zikredilen iki ekolden farklı olarak yaklaşır ve fasık mümini imanı sebebiyle Allah’ın merhametine layık biri olarak görür.

Gaznevî, tövbe etmeksizin dünyadan ayrılan günah sahibi müminle ilgili olarak, ihtiyatlı davranmayı tercih eder. Ona göre böyle biri için ne “kesin olarak affedilecektir” denilir, ne de “kesin olarak azaba uğrayacaktır” denilir. Bilakis bu kişi Allah’ın dilemesine kalmıştır. Dilerse onu “fazl ve keremiyle” ya da “şefaathçilerin şefaatiyle” bağışlar; dilerse da günahı miktarınca azab eder.¹⁸¹ Fakat böyle birinin ebedî olarak cehennemde kalacağına ihtimal vermeyen Gaznevî, buna sebep olarak da imanı gösterir. Zira fâsık, her ne kadar günah işlemişse de onda iman hala mevcuttur. Çünkü fâsık insanı imandan çıkarmaz. Zâten ebedî azab ise ancak kâfirler içindir. Günahkâr kişi ise hala tasdiki olan bir mümindir.¹⁸² Resulullah (sas)’ın şu hadisi de onun ebedî olarak cehennemde kalmayacağına delildir: “Kalbinde zerre kadar iman olan kişi cehennemden çıkarılır.”¹⁸³

g) İman’da Eşitlik

Gaznevî, “iman edenlerin imanlarında eşit oldukları” şeklindeki Mürcî görüşü aynen benimser ve imanda eşitliği savunur. Ona göre iyilik sahibi ile kötülük işleyen birinin (musî’) imanı birdir.¹⁸⁴ Ebû Hanîfe’de tespit ettiğimiz bu fikrin¹⁸⁵ siyasî bir boyutu olmakla birlikte aslında Mürcie’nin imanla ilgili diğer tüm görüşleriyle tam bir bütünlük arz eder. Amelden ayrı olarak tasdik ile ilişkilendirilen ve kalbî bir fiil olarak kabul edilen iman, bu yapısı gereği zâhirî bir boyuttan ziyade bâtinî bir karakter arz eder.

Gaznevî, müminlerin imanlarının amellerine bakılmaksızın eşit olduğunu kabul etmesini bir kısım ayetlerle delillendirmeye çalışır. Ona göre “Allah, melekler

¹⁸⁰ *Usûlu’ d-Dîn*, vr. 21a-b.

¹⁸¹ *Usûlu’ d-Dîn*, vr. 21b, vr. 26b.

¹⁸² *Usûlu’ d-Dîn*, vr. 21a.

¹⁸³ vr. 26b. Rivayet edilen Hadîs için bkz.: el-Buhârî, *Sahîh*, *Tevhîd*, 36. Diğer kaynaklar için bkz.: Wensinck, *age.*, “z-r-r” md.

¹⁸⁴ *Usûlu’ d-Dîn*, vr. 29b.

¹⁸⁵ Ebû Hanîfe’nin imanda eşitlik fikri için bkz.: Ebu Hanîfe, *el-Alim ve’l-Muteallim*, 13, (*İmam Azam’ın Beş Eseri* içerisinde); *Fıkhul-Ekber*, 58, (*İmam Azam’ın Beş Eseri* içerisinde).

ve adaleti ikame eden ilim sahipleri şahittir ki, Allah'tan başka ilah yoktur"¹⁸⁶ ayetinde Yüce Allah'ın "ilim sahipleri"nden kastı müminlerdir. Ona göre onların şehadetleri birbirine eşit olduğuna göre onların imanları da birbirine eşit olmalıdır.¹⁸⁷ Yine Yüce Allah'ın Ehl-i Kitab'a hitaben: "Şayet onlar da iman edenler gibi iman etmiş olsalardı, doğru yola erişirlerdi"¹⁸⁸ ayeti, müminlerin iman bakımından birbirine eşit olduğuna delil sayar. Buna göre Hz. Peygamber (sas) ile ashabının imanı birbirine eşit olduğu gibi, müşriklerle Ehl-i Kitab da iman etselerdi bunların da imanı müminlerin imanına eşit olacaktı.¹⁸⁹

h) Mukallidin İmanı

Gaznevî bu konuda İmam Mâturîdî'nin görüşlerini aynen benimser.¹⁹⁰ Sonraki dönem Mâturîdî âlimlerin mukallide bir kısım sorumluluklar yüklemelerine rağmen, bunda bir sakınca görmemeleri, sonraki dönemlerde yaşanan yumuşama ve esnekliğin bir yansıması olarak kabul edilmelidir. Aslında Gaznevî de adeta bir kısım şartları öne sürerek bu imanın geçerliliğini kabul etme eğilimindedir. Ona göre böyle bir iman farz kılınan şeylerin tamamına ilişkin olmalıdır. Zira onlar içerisinde âlemin yaratılmış olduğunu kabul; bir yaratıcının varlığını, O'nun ezeli ve tüm sıfatlarıyla bir ve tek olduğunu; resulleri gönderici; kitapları indirici olduğunu kabul yer almaktadır. Mukallid bu imanına ise doğru bir şekilde, emin olarak, hiçbir şüpheye düşmeden ve aklî bir endişe duymadan ulaşmalıdır. Gaznevî, bu şekilde gerçekleşen imanı taklîdî oluşuna rağmen kabul eder ve dünyada da ahirette de böyle bir imanın mukallide faydasının olacağına inanır.¹⁹¹

ı) İmanın Yaratılmış Olup Olmadığı

Gaznevî, İmam Mâturîdî gibi¹⁹² imana bir de Allah'ın fiilli açısından yaklaşır. Ona göre imanın iki boyutu vardır. Bunlardan biri Allah'ın fiili iken diğeri kulun fiilidir. Allah'ın fiili kula hidayet vermesi ve onu imana ulaştırmasıdır. Bunlar

¹⁸⁶3. Âl-i İmran, 18.

¹⁸⁷*Usûlu'd-Dîn*, vr. 29b.

¹⁸⁸2. Bakara, 137.

¹⁸⁹*Usûlu'd-Dîn*, vr. 29b

¹⁹⁰İmam Mâturîdî'nin bu konudaki görüşlerinin bir analizi için, Kutlu, "*Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî*", (Kutlu, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* kitabı içerisinde), s. 47.

¹⁹¹*Usûlu'd-Dîn*, vr. 28b.

¹⁹²el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 501 vd.

Allah'ın sıfatlarındandır. Sıfatlar ezeli olduğundan, iman bu yönüyle gayr-ı mahlûktur. Bir de meseleye kulun fiili açısından yaklaşmak gerekir ki bu da tasdik ve ikrarla ilgilidir. Bu ikisi ise bizzat kulun eylemi olduğundan ve kulun tüm filleri de Allah tarafından yaratılmış olduğundan iman bu boyutuyla da mahlûktur.¹⁹³

6. Sem'ıyyât

Kıyamet ve ahiret, İslam'ın iman konuları içinde, Allah'a ve peygamberlere iman ile birlikte zikredilir. Kur'ân'ın pek çok ayeti ahirete iman, kıyamet, cennet ve cehennem ehlinin durumu¹⁹⁴... vs. konulara değinir.

Konunun geneli üzerinde fikir birliğinden söz edilmekle birlikte, ayrıntıda İslam mezheplerinin birbirinden ayrıldıklarına şahit olmaktayız. Ölüm ile başlayan bu yeni alemde vuku bulacağı bildirilen pek çok şey hakkında mezhepler birbirinden ayrılmış, fikirlerine akli ve nakli deliller getirmek sûretiyle “doğru” düşüncelerini delillendirmeye çalışmışlardır. Ölüm ile başlayan bu süreçte kabir ve kabir azabı, ruhun bedene iadesinin mahiyeti, münker ve nekirin sualleri, yeniden diriliş, kıyamet ve ahiret, hesap, mizan, amellerin tartılması, sırat, cennet ve cehennem... vs. gibi pek çok meselede farklı fikirler ortaya konmuştur. Bu çerçevede kabir azabı, ruyetullah, şefaât konuları ayırıcı yorumların yapıldığı başlıklar olarak zikredilebilir.

a) Kıyamet ve Ahiret

Kıyamet ve ahiret konusunda Gaznevî meseleye kıyamet alametlerini zikrederek başlamaktadır. Bu konuda geleneksel kabule uyarak Hz. Peygamber (sas)'den nakledilen rivayetleri zikreder ve bunlara iman etmeyi tartışmasız benimser. Gaznevî bu alametler arasında şunları nakleder: Deccalın zuhuru, Hz. İsa (as)'ın nüzulü, Dabbetu'l-Arzın ortaya çıkışı, güneşin batıdan doğması, Yecüc ve Mecüc'ün ortaya çıkması, fitnelerin zuhuru, ilim ve âlimlerin ortadan kalkması ve bunlar dışında Resulullah (sas) den nakledilen diğer haberler.¹⁹⁵

¹⁹³ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 28a-b.

¹⁹⁴ Bu konuda ayetler için bkz.: M. Fuad Abdülbâki, *Mu'cemü'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim*, “e-m-n”, “a-h-r”, “k-y-m”, ... vs. md.

¹⁹⁵ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 21b.

Gaznevî, Kıyametin alametleri ile ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmaksızın “bunlar haktır” demekle yetinir. Ancak Hz. İsa’nın nüzulü konusuna iki satırlık bir yer ayıran Gaznevî, onu Hz. Peygamber (sas)’in şeriatine çağıran sıradan bir davetçi (dâî) olarak nitelendirir.¹⁹⁶ Muhtemelen müellifimiz, onun nüzulüne ilişkin aşırı değerlendirmelerde bulunan ve bu değerlendirmeleriyle de Hz. İsa’yı Hz. Peygamber (sas)’in önüne geçiren bir anlayışı reddetmek için böyle ilginç bir kayıt düşmüştür. Gaznevî’nin bulunduğu Ortadoğu coğrafyasının 12. yy.’daki konumu ve yaşanan dinî-sosyal olaylar böyle bir kaydın düşülmesini gerektirmiş olabilir.¹⁹⁷ Önceki Hanefî-Mâturîdî âlimlerin Hz. İsa’nın konumuna ilişkin “Hz. Peygamberin şeriatına çağıracağı “ fikri mevcut iken, “onun diğer dâîlerden bir dâî gibi olacağı” kaydı, Gaznevî’nin ifade ettiğimiz gibi kendine özgü yerel bir değerlendirmesi olmalıdır.¹⁹⁸

Gaznevî, ahirete ilişkin sûrun üflenışı hakkında, farklı bir kısım değerlendirmeleri naklederek, “bir kısım insanlar, sura iki kez, diğer bir kısmı ise üç kez üflenecek” diye fikir beyan ettiklerini nakleder. Sura üfürülüşün helak ve yeniden dirilişi ifade ettiğini belirten Gaznevî, ayetten delil getirmek sûretiyle bir üçüncü üfürülüşün olduğunu ileri sürerek, “bu da korkutma amaçlıdır” fikrini savunur.¹⁹⁹ O, ölümden sonraki dirilişi ve yaşanacak halleri ayrıntılı bir şekilde vererek, ayetlerden delil getirmek sûretiyle kıyamet sahnelerinin dehşetli bir tasvirini yapar.²⁰⁰ Yeniden dirilişin inkârını, adeta kabullenemeyen Gaznevî, “... O her şeye kadir olandır... ve O Allah, kabirlerde olanı diriltecektir”²⁰¹ ayetini zikredip, “ölümden sonraki diriliş haktır ve onu tasdik de vaciptir”²⁰² diyerek bunun inkârını adeta imkansız görür.

¹⁹⁶ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 22a.

¹⁹⁷ Buradaki kastımız İslam dünyasında uzun yıllar sıkıntılara sebep olan Haçlı Seferleridir. İki ayrı dünyanın ciddi anlamda ilk kez karşılaştığı ve sonraki yüzyıllar boyunca tesirlerini sürdürecektir olan bu tanışma, hiç şüphesiz iki tarafın da düşüncelerine tesir etmiş, bir kısım önyargıların kaldırılmasını sağlamakla birlikte, yeni bir kısım çözülemez anlaşmazlıkların da temelini atmada önemli etken olmuştur. Haçlı Seferlerinin İslâm ve Batı dünyasına etkileri için bkz.: Runciman, *age.*, III/396; Demirkent, “*Haçlılar*” md., TDV İA, XIV/525; Düzgün, *agm.*, *Türkler*, VI/669.

¹⁹⁸ Karşılaştırma için bkz.: et-Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1951, 300.

¹⁹⁹ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 24a.

²⁰⁰ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 24a-b.

²⁰¹ 22. Hac, 6–7.

²⁰² *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 24a.

Gaznevî, ahiret hayatında yaşanacak olayları canlı bir üslupla tasvir etmeye çalışmaktadır. Mesela insanların Arasat meydanında toplanacakları, elli ayrı noktada biner sene müddetle bekletilecekleri, şaşkın bir vaziyette dolaşacakları... vs. durumları ayetlerden hareketle açıklamaya çalışır. Gaznevî, bu meyanda hesap ile ilintili olan kitapların okunması, kitapların sağdan ve soldan verilmesi, iki kefeli terazinin kurulup amellerin tartılması, sırat köprüsünden geçiş ve neticede insanları mükâfat ve cezayla yüzleştireceklerini, ayetlere başvurmak sûretiyle açıklamaya çalışır.²⁰³

Gaznevî'nin buraya kadar naklettiği mevzular aslında diğer mezheplerle polemik oluşturmamayan ve geneli tarafından benimsenen fikirlerdir. Bu açıdan Gaznevî'nin bu konudaki değerlendirmeleri, ayrıntılı bir açıklamaya ve değerlendirmeye ihtiyaç duymamaktadır. Kaldı ki diğer kelâm eserlerinde de bu konuların derin bir ayrılığa sebep olmaması hasebiyle nakil ile yetinilmekte ve “bunların varlığı haktır” kaydı yeterli görülmektedir.²⁰⁴

Konuya aslında bir giriş mesabesindeki bu ifadelerimizden sonra esasında uzun süreli tartışmalara neden olan ve özellikle de Mutezîle ile çekişmelerin yaşandığı bir konuyu yani kabir azabını analiz etmek istiyoruz.

b) Kabir Azabı

Ölüm ile başlayan ve insanlar için bir muamma olan kabir hayatı üzerinde yapılan yorumlar, aklî bir takım değerlendirmeler yapmayı da kelâmcılar için mümkün kılmıştır. Kelamcılar genelde sekerat halinden itibaren kişinin yaşadığı değişiklikleri “hak” kabul eder, ancak konuyla ilgili nasların yorumunda ve bunlara ilişkin değerlendirmelerde birbirlerinden ayrılırlar. Bu ayrılığın hiç şüphesiz önceden kabul edilen genel ilkeler, insan tasavvuru, felsefî altyapı, nakillerin yapısındaki mücmellik, nakil yolu ve nihayetinde de tecrübî bir delillendirmenin olmaması gibi genel ve indî değerlendirmelerle ilişkisi söz konusudur.

²⁰³ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 24b-25a. Gaznevî'nin bu konularda kullandığı ayetlerden bir kısmı şunlardır: 70. Mearic, 4; 22. Hac, 2; 39. Zümer, 68; 86. Tarık, 9; 40. Mümin, 17; 17. İsrâ, 13-14; 84. İnşikak, 10; 21. Enbiya, 47; 23. Müminun, 102-103; 7. Arâf, 8-9; 17. İsrâ, 71.

²⁰⁴ Nitekim ahirete imanın, kabul edilen aşgari müştereklerden biri olduğu bilinmektedir.

Kabir azabına ilişkin farklı değerlendirmelerin temelinde aslında insana iade edilecek olan hayatın imkânı yatmaktadır. Bunu imkân dâhilinde gören Gaznevî, geleneksel kabulden hareketle kabir azabını mümkün görür. Ona göre kabirde hayat ya tamamen iade edilir yahut soruları anlayıp cevap verebilecek şuurun oluşmasını sağlayacak kadar iade edilir. Yani dolayısıyla iade en az ikramdan lezzet, azaptan ise elem duymayı sağlayacak kadardır.²⁰⁵ Bu hayat iade edildikten sonra ise kabir azabının varlığı artık mümkündür. Zira o, “ateş onlara sabah akşam sunulur”²⁰⁶ ayetini zikrederek, bunun kesinlikle kabir azabına işaret ettiğini ifade eder.²⁰⁷

Gaznevî, hayatın iadesinin asgari süresinin “soruları anlayacak kadar şuur” verilmesi fikriyle başka bir şeye işaret etmektedir. O da Mutezile tarafından inkâr edilen münker ve nekir’in sualleridir. Bu hususta Hz. Ömer’den nakledilen uzunca bir hadisi rivayet eden Gaznevî, hem münker ve nekir hakkında açıklayıcı tasvirler hem de soruların mahiyeti hakkında bilgiler nakleder.²⁰⁸

Gaznevî, kabir hayatına ilişkin aklî bir değerlendirmede bulunmaz. Meseleyi ifade ettiğimiz gibi birkaç ayet ve bir tek hadis ile delillendirmekle yetinir. Diğer pek çok konuda olduğu gibi burada da muhtemelen Ebu’l-Muîn en-Nesefî’den faydalanmıştır. Ancak Nesefî, meseleyi biraz daha derinlemesine ele almıştır.²⁰⁹ Ayrıca diğer konularda da vurguladığımız gibi Gaznevî, muhalifleri olmasına rağmen bir polemiğe girmekten titizlikle kaçınmaktadır.

c) Şefaât

Şefaât konusu mütekaddimin mütekellimlerce çokça tartışılmış ve kulların fiilleri, Allah’ın adalet sıfatı, fâsık müminin durumu... vs. gibi konularla da doğrudan ilişkilendirilmiştir. Şefaate iman konusu, Ehl-i Sünnet âlimlerince benzer

²⁰⁵ *Usûlu’ d-Dîn*, vr. 23a.

²⁰⁶ 10. Yunus, 46.

²⁰⁷ *Usûlu’ d-Dîn*, vr. 23a.

²⁰⁸ *Usûlu’ d-Dîn*, vr. 23b.

²⁰⁹ en-Nesefî, *Temhîd*, 88. Nesefî, Gaznevî’den farklı olarak filozofların tartıştığı hayat ve ruhun iadesi ve bunların farklılığı... vs. konularında da bu tartışmanın varlığını zikreder. Ancak Gaznevî’ye tesir açısından bu başlık bizce önemli bir göstergedir. Ayrıca krş.: Ebû Hanîfe, *el-Vasiye*, 60, (*İmam Azam’ın Beş Eseri* içerisinde); *Fıkhü’l-Ekber*, 55, (*İmam Azam’ın Beş Eseri* içerisinde).

şekilde kabul görmüştür.²¹⁰ Gaznevî de bu geleneğe uygun şekilde ve benzer yaklaşım tarzını kullanarak ispatlamaya çalışmıştır.

Şefaât konusunda Ehl-i Sünnet uleması şefaât hakkını peygamberlerle sınırlı tutmayarak âlimler, sıddıklar, şehitler ve salih kimseler için de söz konusu olduğunu savunmuşlardır.

Peygamberler'in şefaâtini dahi kabul etmediği için şefaatin varlığını inkâr eden Mutezile, bu fikriyle Ehl-i Sünnet kelâmcılarının eleştirilerine muhatab olmuştur. Ancak Gaznevî, böyle bir eleştiri ve tartışmadan uzak durarak sadece bir ayet vererek “şefaât, Peygamberimiz (sas), diğer peygamberler, âlimler, sıddıklar, şehitler ve salihler için hak”²¹¹ olduğunu açıklar.

Gaznevî, şefaatin hangi günahlar için, nasıl ve kimlere olacağını müstakil olarak tartışmaz. Ancak eserin değişik yerlerinde yer yer bunları ele alır. Mesela o, “müminler, muvahhidler, muttakilerin tamamı neticede cennete gireceklerdir. Bu ya amelleri yahut da şefaâtçilerin şefaatiyle mümkündür.”²¹² Burada Gaznevî'nin herhangi bir kayıta bulunmaması ve imanı şefaât için yeterli görmesi, büyük günah sahipleri için de bir şefaatin mümkün olduğunu kabul ettiği izlenimi vermektedir. Ona göre Allah inanan kulları açık bir küfür ve inkar söz konusu olmadıkça her zaman affedebilir. Bu, ya Allah (cc)'nın fazlı yahut şefaât ile büyük günah sahiplerinin affedilebileceği anlamına gelir.²¹³ Bu fikir aslında Gaznevî'nin içinde bulunduğu ve günah sahibi müminin akıbetini Allah'a havale eden, neticesi hakkında bir fikir beyan etmekten kaçınan, ancak cehennemde ebedî kalışı, hiçbir mümine yakıştırmayan Mürciî-Mâturîdî düşünce geleneğiyle birebir uyuşmaktadır.

²¹⁰Örneğin bkz.: Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, 60, (*İmam Azam'ın Beş Eseri* içerisinde); *Fıkhu'l-Ekber*, 55, (*İmam Azam'ın Beş Eseri* içerisinde); el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 475; en-Nesefî, *Temhîd*, 98; Ömer en-Nesefî, *Akâid*, 4; es-Sâbûnî, *Mâturîdîye Akâidi*, 165.

²¹¹*Usûlu'd-Dîn*, vr. 25b. Gaznevî, Hz. Peygamber (s.a.s.) için şefaati 17. İsrâ, 79 ayetindeki, “makam-ı mahmud” ibaresiyle delillendirir.

²¹²*Usûlu'd-Dîn*, vr. 13a-b.

²¹³*Usûlu'd-Dîn*, vr. 21a-b. “Fasık mümin ebedi olarak cehennem azabında kalmaz... O, mağfîret ehliendir, af ise ancak azaba müstahak olan birini bundan korumakla sağlanır... Yüce Allah'ın günahkâr kimseyi şefaâtçilerin şefaatiyle bağışlaması mümkündür. Zira şefaatsız bağışlanma imkânı varken, şefaât ile bağışlanma hayli hayli mümkündür... Fasık mümin dünyadan tevbesiz ayrılırsa, Yüce Allah onu fazl ve keremiyle yahut imanına bereketiyle ya da şefaâtçilerin şefaatiyle bağışlayabilir...”

Gaznevî'ye göre “kişi zâten şefaât olmadan sırf Allahın fazlıyla bağışlanabilmektedir. Bu bağışlanma ise büyük günahlar için dahi söz konusu olabilmektedir. Mademki büyük günah için bir sebep yokken bağışlanmak mümkün, o zaman bir şefaât ile aynı günahın veya daha küçüğünün bağışlanması hayli hayli mümkündür.”²¹⁴ Görüldüğü üzere Gaznevî, imanı, bağışlanmaya bir sebep olarak görmekte, bunun da bir şefaâtçi ile gerçekleştirilmesini hiç de yadırgamamakta, hatta akla daha yakın bulmaktadır. Gaznevî'nin bu yaklaşımı aslında onun iman anlayışının, büyük günah fikrinin ve fasık müminin durumuna ilişkin değerlendirmesiyle doğrudan ilişkilidir.

d) Cennet-Cehennem ve Ehli

Cennetin ve cehennemin içindekilerle birlikte şu anda yaratılmış olduğu fikri Ehl-i Sünnet'in benimsediği ve Mutezîle'nin de muhalefet ettiği bir konudur. Bu mesele hiç şüphesiz bir yandan kaza ve kader, bir yandan Allah'ın sıfatları, diğer bir yandan ise kulların fiilleriyle ilişkilidir.

Gaznevî'ye göre cennet ve cehennem hak olup²¹⁵ ehliyle beraber şu an yaratılmışlardır.²¹⁶ Dolayısıyla cennete de cehenneme de girenlerin sayısı bellidir ve bu sayıda da herhangi bir değişiklik söz konusu olamaz.²¹⁷ Ona göre “Allah, kulların nasıl fiiller yapacağını biliyorsa, kullar da bu bilgiye uygun olarak fiilleri işlerler. Yani her kula üzerinde yaratıldığı şey kolaylaştırılmıştır.”²¹⁸

Gaznevî, burada meseleyi kulların fiilleri ve Allah'ın irâde ve ilmiyle ilişkilendirerek yeniden kader boyutunda değerlendirmiştir. Aslında mesele ister istemez bu boyuta kaymaktadır. Gaznevî'nin buradaki açıklaması derin analiz gerektiren bu konuda yüzeysel kalmakla birlikte, meselenin bir problem teşkil ettiğini ve başka boyutlarının da bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Gaznevî'nin “mükâfat itaatin zorunlu neticesi değildir”²¹⁹ sözü bu bağlamda yeniden hatırlanmalıdır. Bu hem kulun Allah'ın fazl ve kereminden müstağni

²¹⁴ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 21a-b.

²¹⁵ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 25b.

²¹⁶ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 26a.

²¹⁷ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 27a.

²¹⁸ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 27a.

²¹⁹ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 15a.

kalamayacağı hem de Yüce Allah için bir zorunluluğun söz konusu edilemeyeceği gerçeğinin ifadesidir.²²⁰ Bununla birlikte Gaznevî, kulun çabasının da hiçbir sûrette göz ardı edilemeyeceğini ifade eder. Mesela o, şöyle bir örnek zikrederek mükâfatın itaatkârın, azabın da isyankârın hakkı olduğunu savunur: “Şayet Allah, tüm insanları ayırım yapmadan cennetine veya cehennemine koyarsa bu güzel olur mu? Cennete konulma hikmetli olsa da cehenneme atılma öyle değildir. Zira burada Yüce Allah, dost ile düşmanı arasında bir ayırım yapmaksızın ikisine de aynı şey ile karşılık vermiştir.”²²¹

Görüldüğü gibi Gaznevî, insanların Yüce Allah tarafından lütfuyla mükâfatlandırmasını mümkün, hatta hikmetli bulurken, cezalandırmayı bu şekilde düşünmemektedir. Zira ona göre insan çabasının değersiz addedilmesi ve boş görülmesi hikmete ve adalete uygun görünmemektedir.

Gaznevî’nin cennete gidecekler arasında zikrettiği mümin, muvahhid ve muttaki kavramlarıyla kimleri kasdettiği ve bunları nasıl tanımladığı belli değildir. Ancak “ya amelleriyle, ya şefaât yoluyla yahut Allah’ın fazl ve keremiyle cennete girecekler”²²² olarak bir açıklama getirmesine bakılırsa, burada kusurları da olsa bütün Müslümanları kastettiği gibi geniş bir anlam çıkarılabilir. Zira ona göre “hiçbir müslüman ebedî olarak cehennemde kalmaz.”²²³

Müslümanlar arasında cennete girecek ilk kişi ise, Gaznevî’ye göre, Hz. Muhammed (sas)’dır. O, diğer peygamberler gibi ümmeti ile birlikte cennete girecektir. Gaznevî bu fikrini, “biz geride kalanlar öne geçenleriz, cennetin kapısını ilk olarak çalacak kişi benim”²²⁴ rivayetine dayandırır.

Gaznevî’ye göre cennet ehlinin de cennette mertebeleri söz konusudur. Ancak tamamı orada ikrama nail olurlar ve ebedî olarak orada kalırlar. Kâfirler de

²²⁰Mesela Gaznevî, pek çok meseleden sonra Allah için zorunluluk ifade edebilecek neticeleri reddetmektedir. Örneğin “adaletin Allah’a zorunlu olması” (*Usûlu’-d-Dîn*, vr. 15b), “aslahın O’nun için zorunlu kabul edilmesi” (*Usûlu’-d-Dîn*, vr. 15b).

²²¹*Usûlu’-d-Dîn*, vr. 21a. Gaznevî’nin kulların irâdesiyle yaptığı şeylere değer verdiğini gösteren başka deliller de vardır. Bkz.: *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 15a-b, 16a-b, 17a, 18b, 19a.

²²²*Usûlu’-d-Dîn*, vr. 26a.

²²³vr. 26b. Gaznevî bu çerçevede Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “Kalbinde zerre kadar iman olan kimse dahi cehennemden çıkarılır” hadisini nakleder. Hadis için bkz.: Buharî, İman, 37. Benzer rivayetler için bkz.: Wensinck, *Concordance*, ‘e-m-n’ md.

²²⁴*Usûlu’-d-Dîn*, vr. 26b. Hadis kaynaklarında böyle bir rivayete rastlamadık.

yine ebedi olarak cehennemde kalırlar. Onların da cezası isyan ve küfürleri miktarıncadır.²²⁵ Gaznevî burada cehennemden bahsederken, günahkâr müminlere yeniden değinir ve onların Allah'ın meşiyetine kaldığını ifade eder. Allah dilerse azab eder, diler ise rahmet eder, ancak azab etse dahi bu, günahları miktarıncadır. Nihayetinde mümin cehennemden çıkarılır ve cennete yerleştirilir.²²⁶ Kul bütün iyi fiillerine rağmen yine de Allah'ın rahmetine ihtiyaç duyar ve imanı, bu noktada ayırıcı bir vasıftır. Nitekim kâfir imansızlığı nedeniyle ebedî bir azaba müstahak olurken, mümin imanı nedeniyle er-geç cehennemden çıkarılacaktır. Sonuç olarak Gaznevî'nin "cennetlik olanlar Allah'ın fazlıyla cennetlik, cehennemlikler ise onun adaletiyle cehennemliktirler ve cennet ehli nimetlerle mükâfatlandırılırken, cehennemlikler de azaba muhatap olurlar"²²⁷ ifadesi bu meselenin ona göre neticesidir.

e) Ruyetullah

Ruyetullah aslında Allah'ın sıfatlarıyla ilgili bir zeminde tartışıldığından müellifimiz Gaznevî de sıfatlar bahsinin sonunda bu meseleyi incelemiştir. Ancak bununla birlikte Gaznevî, cennet ve cennetliklerden bahsederken bu konuya yeniden değinmiş, Allah'ın görülmesi meselesini ilgili bir kısım ayetlerle yeniden dillendirmiştir. Aslında meselenin bu bölümde değerlendirilmesi bir açıdan ruyetullaha delil olarak sunulan ayetin bağlamıyla da ilişkilidir.

Ruyetullah konusu diğer pek çok mesele gibi Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasında tartışılmıştır. Burada her iki fırkanın delillerini sıralayacak değiliz. Ancak Gaznevî'nin faydalandığını düşündüğümüz ekolden gelen yorum hiç şüphesiz onun tercihi, delillendirmelerine tesir etmiştir.

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen eserlerde Ruyetullaha ilişkin bir değerlendirme bulunmazken onun ruyetullahı mümkün gördüğü ifade edilmiştir.²²⁸ Yine Ebu

²²⁵ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 26b, 27a.

²²⁶ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 26b.

²²⁷ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 27a.

²²⁸ Ebû Hanîfe ruyetullaha ilişkin fikri için bkz.: Beyazıade, *İşaretül-Meram*, (m.y.) Mısır 1949, 201 vd.

Mansûr el-Mâturîdî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Ebu Hafs Ömer en-Nesefî ve diğer Hanefî-Mâturîdî ulema da benzer delillerle bunu açıklamaya çalışmışlardır.²²⁹

Gaznevî de benzer delillerle bu fikri kabul etmiş, 75. Kıyâme suresi, 23 ve 24. ayeti zikrederek bu hususta tafsilatlı bir değerlendirmeden kaçınmıştır.²³⁰ Ancak yine de Gaznevî bu hususta söylenmesi gereken şeyleri söylemiştir. Tartışmaya girmekten kaçınarak sadece ilgili ayeti ruyetullaha delil getiren Gaznevî, ruyetin mahiyetine ilişkin ise bir şey bilinemeyeceğini ifade ile yetinmiştir. Karşıt delillere hiç atıf yapmadan “Âlemin yaratıcısı ahirette gören gözlerle, tam ihata edilmeksizin, keyfiyeti bilinmeden ve nihayetsiz bir sûrette ve tam idrak olmaksızın görülecektir”²³¹ der. Ona göre, yaratıcının varlığı kabul edildikten sonra görülmesi de imkân dâhilindedir. Bunu demekle yetinen Gaznevî, aslında nassın ifade ettiği manayı sanki sadece yorumlamaya çalışmıştır. Yani bir nevi nassı bilinen manada anlamış ve bunun imkânını sorgulayanlara mantıkî bir gerekçeyle açıklama getirmiştir. Zîra Allah var olduğuna göre ve onun görüneceği ifade eden bir nass mevcut olduğuna göre; onun görülmesi imkân dâhilinde hatta bu nass ile de kat’i derecededir. “O gün yüzler vardır pırıl pırıldır, ona bakıp dururlar”²³² ayeti Gaznevî için bu gerçeği ifade eden yeterli bir delildir.

Âlemin yaratisının sıfatlarına ilişkin bahislerde, sürekli bir kaygının hissedildiğini ifade ettiğimiz Gaznevî, ruyetullah konusunda da Allah’a nisbet edilecek cisim, mekan, boyut, mahiyet... vs gibi akla gelebilecek muhdes varlıklara ait nitelikleri Allah’tan nefyetmek sûretiyle konuyu açıklamaya çalışmıştır.

7. İmamet

İmamet konusunda akla gelen ilk fırka hiç şüphesiz Şia’dır. Bunun sebebi onların bunu bir iman esası olarak benimsemeleridir. Bu hususta öne sürdükleri imamın ismi, özellikleri, vasıfları, ona itaatin gerekliliği gibi görüşleri nedeniyle Şia, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının şiddetli itirazlarına hedef olmuştur. İşte bu itirazlar ve

²²⁹el-Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 98; en-Nesefî, *Temhîd*, 38, Ömer en-Nesefî, *Akâid*, 3; es-Sâbûnî, 93 vd.

²³⁰*Usûlu’d-Dîn*, vr. 10b, 11a, 26b.

²³¹*Usûlu’d-Dîn*, vr. 10b-11a.

²³²75. Kıyâme, 23-24.

Şia'nın imameti Akâid konusu haline getirmesi nedeniyle, bu mevzu zorunlu olarak kelâm kitaplarında tartışılır olmuştur.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları Şia'nın aksine imamete dünyevi maslahatlar açısından yaklaşmışlardır. Dolayısıyla imametın gerekli olup olmadığı, imam olacak kişide aranacak şartlar, göreve gelmesi ve ayrılmasında uygulanacak kaideler... vs vasıflar dikkate alınarak konu incelenmeye çalışılmıştır.

İmamet konusu bu teorik boyutuyla birlikte, esasında İslam tarihinde hiç de hoş olmayan olayların vuku bulduğu ilk dönem iç çatışmaların gölgesinde şekillenmiştir. Bu mesele, nereden ele alınırsa alınsın, neticede Hz. Ali-Muaviye mücadelesi ve sahabîler konusuyla ilişkilendirilmektedir. Özellikle Şia ve Ehl-i Sünnet arasında bu konudaki çekişme bir kısır döngünün yaşanmasına neden olmuştur.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının imamet konusundaki yaklaşımı, “Şia'nın imamet anlayışını yalanlama” şeklinde ele alındığından, ister istemez bu karşıtlık, bir mücadeleye dönüşmüştür. Bu çerçevede Gaznevî'ye baktığımızda aynı şeyin sürdürüldüğüne şahit olmaktayız. Zira o da imametle ilgili çerçeveyi korumuş ve muhalif olarak da Şiî düşünceyi hedef almıştır. Meseleye daha çok toplumsal barış ve cemaat birlikteliği açısından bakan Gaznevî, vuku bulacak bir “fitne” endişesiyle, devlet başkanına yönelik isyan sayılabilecek her türlü davranışı olumsuz bulmuştur. Aslında o, yapısı gereği sosyal düzeni sağlayacak ve İslam toplumunu bir arada tutacak bir kurumun fitne kaynağı olmasını arzulamamaktadır. Eserinde de hassas bir dil kullanması, polemiklerden itina ile kaçınması, içinde yaşadığı siyasî ve toplumsal çevrenin üslûbuna tesir ettiğini gösterir.²³³

²³³Gaznevî'nin uzun süre hocası Alauddin el-Kâsânî ile ikamet ettiği Halep şehrinin dinî-sosyal yapısı incelendiğinde bu husus daha iyi anlaşılacaktır. Şöyle ki uzun yıllar Şiî gruplara mesken olan Halep şehrinin, Selçuklularla birlikte dinî yapısında değişmeler olmuş, ancak Şiîlerin varlığı hiçbir zaman ortadan kalkmamıştır. Öyle ki egemenliklerini yitirmelerine rağmen Şiîler, varlıklarını zaman zaman çıkardıkları olaylarla hissettirmişlerdir.

a) İmametin Gerekliliği

Gaznevî imamın gerekliliğine hiçbir sûrette Şia'nın kastettiği manada akidevî bir boyutla yaklaşmaz. Ona göre imamet, toplumsal yarar, hükümlerin uygulanması, hadlerin yerine getirilmesi, orduların hazırlanması vergilerin ve sadakaların toplanması ve harcanması gibi sosyal işlevleri icra edecek bir kurumdur.²³⁴ Bunların bir idareci değil de kişisel çabalarla yapılması hiç şüphesiz bir insicamsızlığın ve fesadın ortaya çıkmasına neden olur. Bu açıdan Gaznevî'nin meseleye toplumsal zorunluluk, sosyal ihtiyaç ve içtimaî fayda nazarıyla yaklaştığına şahit olmaktayız.

Müslüman toplumda bir idarecinin olmaması hiç şüphesiz kaosa neden olur. Bu hususta adeta “en kötü nizam nizamsızlıktan iyidir” prensibini tercih eden Gaznevî, kesin sûrette imama isyanı, ona kılıç çekip azline çalışmayı fitne ateşini tutuşturmak olarak değerlendirir.²³⁵ Toplumda bir kargaşa yaratacak, otorite boşluğu meydana getirecek, işlerin icrasında sıkıntı oluşturacak bir eylem meşru değildir. Öyle ki imamın doğru yoldan sapması, zulmetmesi, büyük günah işlemesi dahi ona karşı bir isyan sebebi sayılmamıştır.²³⁶

Gaznevî'nin bir isyan teşvikine yine de karşı olması hiç şüphesiz onun toplumsal düzenin bozulması endişesini taşımasındandır. İsyanı kesin sûrette reddetmesi, imamın yanlış yaptığında sadece sulh ve adalete davet edilmesi, kusurlarına rağmen yine de itaat ile ardında namaza durulması biraz garipsense de, aslında bir kaygıyı ifade etmesi ve özellikle de İslam toplumunda onulmaz yaralar açan olaylar düşünüldüğünde, hiç de garipsenecek ya da farklı yorumlanacak bir yaklaşım değildir. Gaznevî'nin bu fikirleri şahsî olarak benimsemesinden ziyade, geleneksel bir yoruma tabi olduğu ve bunun da “ümmeti bir arada tutma” (cemaat vurgusu) gayesi olduğu açıktır. Bu düşüncüyü oluşturan sosyal kaygı hiç şüphesiz Gaznevî ve asrının da paylaştığı bir fikir olmuş ve bu düşünce sebebiyle de geleneksel fikrî yapı geçerliliğini korumuştur.

²³⁴ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 30b.

²³⁵ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 31a-b.

²³⁶ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 31b.

b) İmamda Bulunması Gereken Şartlar

İmameti sosyal maslahatlar için gerekli gören bir düşüncenin, onda olması gereken nitelikleri ifadede de bunları yapabilecek yeterliliğe sahip olmasını istemesi beklenir. Gaznevî de buna uygun olarak devlet başkanı için, otoriteyi sağlamakla birlikte icra kabiliyeti olması gerektiğini ifade eder. Bu şartların tespitini bu açıdan sosyal ihtiyaçlar şekillendirmekle beraber, Şîf akideye bir cevap niteliğinde olduğu da gözden kaçmamaktadır.

Gaznevî, geleneksel Sünnî düşünceye uyarak, imamet için akıl-baliğ, erkeklik, adalet, helal ve haramı bilme, siyasete vakıf olup toplumu yönlendirebilme, harp sanatından anlama, mazlumun haklarını alabilecek kadar kudretli, namazlarda imamlık yapabilecek kadar dinî yeterliliğe sahip ve toplumun ihtiyaç duyduğu diğer konularda yeterli donanımına sahip olma gibi şartları gerekli görür. Bunların olmamasını ise devlet başkanlığı için bir kusur ve eksiklik olarak değerlendirir.²³⁷

Gaznevî, yukarıda görüldüğü gibi bütün bu şartları sosyal boyutlu olarak tespit etmektedir. Bunların tamamını otoriteyi sağlayıcı unsurlar olarak benimseyen müellifimiz, doğal olarak bunlardan bir veya bir kaçının olmamasının “fitneye sebep olacağını” düşünmektedir.²³⁸

Gaznevî, bir nass ile desteklediği “Kureyş’ten olma” şartını ise vakiya da uygun görür. Ona göre ilk dört halife de Kureyş kabilesindendir ve sahabîler de bunu dikkate alarak²³⁹ imametlerini onaylamışlardır. Ancak toplumda bir otorite unsuru olmakla birlikte Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde yaşanan karmaşa bunun çok da fonksiyoner olmadığını göstermektedir.²⁴⁰

Devlet başkanının Kureyş’ten olmasına ilave olarak bir Haşimîlik şartı da ekleyen ve bundan kendi dinî-siyasî düşüncesine pay çıkaran fikir, Gaznevî

²³⁷ *Usûlu’ d-Dîn*, vr. 30b.

²³⁸ *Usûlu’ d-Dîn*, vr. 30b.

²³⁹ Gaznevî, ilk dört halifenin sübutunu ifade ederken, neticede bir ikna delili olarak “ilk üçü Kureyş’ten, dördüncü ise buna ilaveten Haşimîdir” diyerek bunu bir ispat delili olarak kullanmıştır (*Usûlu’ d-Dîn*, vr. 32a). Nesefî’de de buna benzer bir yorum, hatta daha net bir ifade ile sahabenin bu Hadîse binaen Hz. Ebu Bekir’i imam olarak benimsediklerini ifade etmektedir. Nesefî, İmam Mâturîdî’nin de böyle düşündüğünü nakleder. (Bkz.: *Temhîd*, 106 vd.).

²⁴⁰ Nitekim bu rivayete yönelik ciddi tenkitler için bkz.: Hatipoğlu, M. Sait, “İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşiliği” AÜİFD, XXIII/121 vd.

tarafından kabul görmemektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Gaznevî'nin imamet fikri, toplumsal gerçekler ve Şîî düşünceye bir cevap niteliğindedir. Bu açıdan Haşimî olma şartının reddi, Şîî düşünceye açık bir cevaptır. Gaznevî, Şia'ya eleştirilerini başka bir şart olarak öne sürülen efdaliyet, masumiyet, usul ve furûda müctehid derecesinde olma konularında da sürdürür.²⁴¹ Ona göre bunlar imam olmak için aranan vasıflar arasında zikredilemez. Ayrıca o, Şia'ya imamet konusunda yöneltilen eleştiriler arasında yer alan ve Ehl-i Sünnet tarafından bir imamet vasfı olarak zikredilen “imamın zahir olması” şartına hiç değinmez.

c) İmamın Seçilmesi ve Görevden Alınması (İmama İtaat ve İsyan)

Devlet başkanının idareye geçme şekli konusunda, Müslümanlar arasında bir fikir birliği yoktur. Hz. Peygamber (sas)'ın bu hususta bir emir vermeden vefatı, Hz. Ebu Bekir'in idareye geçiş şekli, onun Hz. Ömer'i tayini, ardından oluşturulan şûralar ve nihayetinde oluşan saltanat, bu sistemin oluşmamasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte kelâmcılar vakıadan hareketle ve özellikle de ilk uygulamalara atıf ile bir teori geliştirmeye çalışmışlardır. Gaznevî de aynı yöntemi kullanmış ve ilk halifelerin idarelerini, sahabenin uygulamasına bağlayarak meşru saymıştır. O, bu uygulamadan hareketle imamın seçilmesi için iki unsuru zikretmiştir: 1) Ehl-i salahın seçimi, 2) Ehl-i adalet ve ictihaddan en az birinin akdi.²⁴²

Gaznevî, konuya hukuki açıdan bakması sebebiyle Hz. Ebu Bekir'in imametini Ehl-i salah olan ashabın tercihin ve biat için zorunlu bir şeyi aramamalarına bağlamıştır. İşte bu nedenle de o, Hz. Ebu Bekir'in, Hz. Ömer'i imam olarak tayinini meşru saymıştır.²⁴³ Ancak Gaznevî'ye göre ilk tayin ve akitten sonra biat zorunludur. Zira akdin varlığı, imamet için yeterli olmakla birlikte diğerlerinin de bunu uygun bulup onaylamaları gereklidir.²⁴⁴

Gaznevî'nin burada Hz. Ebu Bekir'in ve diğer halifelerin göreve gelmesinden hareketle bir metot geliştirdiğini görmekteyiz. Bunu tespiti mantıklı olarak ilk dönem uygulamalara uygunluk göstermekle birlikte, tercih edilen

²⁴¹ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 31a.

²⁴² *Usûlu'd-Dîn*, vr. 31a.

²⁴³ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 31a.

²⁴⁴ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 31a.

kavramların kapalılığı, bu fikrin çok da sistematik bir düşüncenin ürünü olmadığını göstermektedir. Kaldı ki Ehl-i Salah ve Ehl-i Adalet gibi farklı yorumlanmaya oldukça açık geniş kavramlardan hareketle ve sadece birinin akdiyle imameti meşrulaştırmak, toplumsal hayatta çok da karşılığı olmayan ifade ve uygulamalardır. Bu açıdan Gaznevî'nin devlet başkanı seçme yöntemini eksik ve muğlâk bulmaktayız.

İdarede bulunan devlet başkanına itaat, Gaznevî'ye göre şeriatın farzlarından olup²⁴⁵ itaatsizlik de bir fitne aracıdır. Zira bu durum sayılamayacak pek çok fesada sebep olabilir. İmama itaati “sizden olan emir sahiplerine itaat edin”²⁴⁶ ayetiyle delillendiren Gaznevî, bunun sınırını da “masiyetleri emretmemekle” çizer. Ancak buna rağmen kesinlikle bir isyana davet etmez. Ona göre “imama isyan helal değildir.”²⁴⁷ İmanın doğru yoldan sapması dahi Gaznevî'ye göre bir azledilme sebebi olamaz.²⁴⁸ İmanın zulmetmesi, büyük günah işlemesi de yine insanları ona karşı isyana çağırmaya neden değildir. Böyle bir idareci için halkın veya ulemanın yapacağı şey, sulh ve adalete davet etmektir.”²⁴⁹

Gaznevî'nin imamet üzere düşünceleri ve ilk dönem uygulamalardan hareketle öne sürdüğü fikirleri, muhtemelen yine o dönemlerde yaşanan karmaşa nedeniyle bir kaygı gölgesinde şekillenmiştir. O, idareyi sağlayacak, toplumsal düzeni koruyacak, karmaşaya son verecek her girişimi olumlu bulurken; anarşiye neden olup toplumda bir kargaşaya neden olacak her türlü girişimi de olumsuz görür. Bunun, tarihî olaylardan edinilen bir tecrübe mi, imamet fikrinden dolayı siyasî hayatı isyanlar tarihine dönen Şîlikten mi, yoksa idareye isyan ile vasıf kazanmış Haricîlik'in toplumda yarattığı terör ve anarşiden mi kaynaklandığı meçhuldür. Öyle ya da böyle Gaznevî, bir ümmet, cemaat birlikteliği arzusu olan ve toplumsal bütünlüğü korumaya çalışan bir düşünceyi temsil ediyor görünmektedir.²⁵⁰

²⁴⁵ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 31a-b.

²⁴⁶ 4. Nisa, 59.

²⁴⁷ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 31b.

²⁴⁸ Burada muhtemelen “kendiliğinden idareden düşmemesi” kastedilmiş olmalıdır. Zira idarenin bütün uygulamalarına sessizlik ve siyasî bir duruş sergilememe garipsenecek bir davranıştır. Bunu destekleyen bir yorum için bkz. es-Sâbûnî, *age.*, 119–120.

²⁴⁹ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 31b.

²⁵⁰ Zihniyetlerin mezhepleri nasıl şekillendirdiği ile ilgili bkz.: Kutlu, “*Tarihsel Din Söylemleri*”, *İslamiyat Dergisi*, 2001/4, s. 22.

Siyaset noktasındaki bu fikirlerinde sürekli bir kaygı taşıyan Gaznevî'nin, fikirlerinin şekillenmesinde geleneksel yorumla birlikte içinde yaşadığı coğrafi ve siyasî ortamın da etkisi olmuş olmalıdır. Hocası ile birlikte Zengî idaresinden destek bulması, bölgeyi sürekli baskı altında tutan Haçlı saldırıları, yer yer etkisini gösteren mezhep kökenli çekişmeler... gibi döneme ait kargaşalar düşünüldüğünde, Gaznevî'nin toplumsal birlikteliği amaçlayan bir söylemi yansıtmayı anlaşılabılır bir olgu olarak durmaktadır

d) Hz. Ali-Muaviye Mücadelesi ve Sahabilerin Durumu

İlk dönem İslam tarihinde hilafet merkezli yaşanan çekişme hiç şüphesiz İslam toplumunda ciddi bir bölünmeye sebep olmuştur. Siyasî boyutlu olmasına rağmen itikâdî sahaya taşınan bu olaylar,²⁵¹ uzun yıllar Müslümanların zihninde taze tutulmuş ve sürekli dinî-edebî metinlerde kullanılagelmıştır. Kelâm kitaplarında imamet ele alınırken Hz. Ali-Muaviye mücadelesi, ashabın tavrı, nitelikleri ve adet olmadığı halde ashab arasında bir fazilet sıralaması üzerinde durulmuştur. Haricîlerin sahabeyi tekfîri ve Şiâ'nın imamet görüşleri dolayısıyla, ashabın bir kısmından teberri etmeleri, böyle bir uygulamaya sebep olmuş olabilir. Ehl-i Sünnet uleması ise bu fikirlere tepki vermiş ve meseleyi vuku bulan bir hadise olarak değerlendirip, yaşanan bu elim hadise üzerinden ashabı itham etmeyi çirkin görmüşlerdir.²⁵²

Gaznevî eserinde Ehl-i Sünnet'in genel kabulüne uymuş ve ashab hakkında çok titiz bir dil kullanmıştır. Özellikle Hz. Ali-Muaviye mücadelesinde iki tarafın fikirlerini içtihadı mebnî addetmesi ve bu sebeple de bundan hata payının çıkarılamayacağı yaklaşımı bunun bir göstergesidir. Meseleyi içtihadı mebnî bir iş olarak gören, her iki tarafın muhtemel akıl yürütmelerini ortaya koyan Gaznevî'nin, kesin surette arada kaldığını söylemek ise mümkün değildir. O, iki tarafta da Hz. Peygamber (sas)'in önde gelen ashabının bulunması nedeniyle meseleye daha dikkatli yaklaşır ve şunu söyler “...Şayet bütün bunlara rağmen illa bir suçlu/hatalı bulunacaksa o, bize göre Hz. Ali değil Muaviye'dir.”²⁵³ Aslında bu Ehl-i Sünnet

²⁵¹ İlk dönem siyasî olayların itikâdî düşüncelere tesiri hakkında geniş bilgi ortaya koyan bir çalışma için bkz.: Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaa, Ankara 2001, 220 vd.

²⁵² Ehl-i Sünnet ulemasının Cemal, Sıffin olaylarına yaklaşımı için bkz.: el-Eşarî, *Makâlât*, 327; el-Bağdâdî, *el-Fark*, 252 vd, 277; eş-Şehristânî, *Milel*, 107 vd.

²⁵³ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 32b-33a.

âlimlerinin son tahlilde benimsediği bir fikirdir. Ancak Hz. Ali'ye olan bu meyle rağmen, Muaviye ve taraftarları da ancak uzun bir tahlilden sonra hatalı görülmüşlerdir.

Gaznevî, aslında Hz. Ali'nin ta ilk aşamada doğru yol üzerinde olduğunu düşünmektedir. Ona göre Hz. Ali savaşı tercihinde, sulhu kabulünde ve diğer tüm tercihlerinde isabet etmiştir. “O hak üzerindeydi ve hak ehli de onunla birlikteydi.”²⁵⁴ Mesele Muaviye'nin Hz. Ali'ye sataşmasıyla başlamıştır ve neticede Muaviye bu işten mesuldur.²⁵⁵

Gaznevî, “Hz. Ali'nin her tercihinde haklı olduğu” fikriyle, aslında Haricîler'e bir cevap verir. Zira onların tahkim meselesinden sonra takındıkları siyasî tavır, tartışmayı bir akâid konusu haline getirmiş ve neticede İslam toplumunda bu fırka eliyle tedhiş eylemleri yapılmıştır. Gaznevî, Haricîlere yönelik üstü kapalı eleştiri üslubunu, imamet konusunda Şia için de kullanır. Onların Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman hakkındaki imamet iddialarına değinmeden, geleneksel kabulde bir hilafet sıralaması yapar ve bunu tarihî vakıa ile temellendirir.²⁵⁶ Bu sıralama aynı zamanda ona göre bir fazilet sıralamasıdır.²⁵⁷ Yaşanan olaylardan dolayı sahabeyi karalamak, onları kötülemek uygun olmayan haksız bir davranıştır.²⁵⁸

Gaznevî'nin Ehl-i Beyte yaklaşımı, mensubu olduğu geleneksel çerçeveyi zorlayacak niteliktedir. Şöyle ki ona göre, “Hz. Peygamber (sas)'ın Ehli beyti, zevceleri, soyu, akrabaları, sahabilerin tamamını sevmek, onları hayır ile yad etmek, onlar için rahmet talebinde bulunmak, onları sevmeye aşırı gitmeyip buğz etmemek, onları sevenleri sevip onlardan nefret edenlerden nefret etmek dinin bir emridir.”²⁵⁹ Hatta onları sevmeyi dinin, onlara buğz etmeyi ise küfrün bir alameti olarak görür. Kötülük ile onları yâd eden doğru yoldan sapar. En iyisi kendileri arasında cereyan eden hadiseler hakkında sükût etmektir.²⁶⁰ Bu açıdan Gaznevî'nin buradaki tavrı,

²⁵⁴ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 32b.

²⁵⁵ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 32b-33a.

²⁵⁶ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 31b-32a.

²⁵⁷ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 32a-b.

²⁵⁸ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 32a-b.

²⁵⁹ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 32b.

²⁶⁰ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 32b.

eserin genelinde benimsediği ve içinde bulunduğu mezhebî gelenekten bir adım ilerde bulunmaktadır.

Gaznevî, sadece sahabîler hakkında değil, iman konusunda ifade ettiğimiz gibi büyük günah sahibi kimseler için de titiz bir üslup kullanır. İman ve onun yansıdığı meseleler hakkında ihtilaf olmuşsa, bunu yöntemi gereği Allah’a havale edileceğini düşünür. Bu yönüyle de Mürciî-Mâturîdî gelenekle birebir uyuşur. O aynı zamanda hiçbir mümine, cennetlik veya cehennemlik olduğu konusunda her hangi bir hükümde bulunmaz. Ancak bunun istisnası peygamberler ve onların işaret ettiği kimselerdir ki, bunlar haber verildiği gibi cennet ehлиндendirler.²⁶¹

Sonuç olarak Gaznevî, toplumda gerilim yaratacak tüm eylem ve söylemleri yanlış bulmaktadır. İslam toplumunun bütünlüğüne zarar verecek bu tür eylemlere engel olması, geleneksel Mürciî-Mâturîdî kelâmî yorumları benimsemesinden ve yaşadığı toplumsal ve siyasî ortamın etkisiyle ilgilidir.

²⁶¹*Usûlu’d-Dîn*, vr. 32b-33a. Burada “işaret edilenler”den kasıt dar anlamda aşere-i mübeşşeredir.

III. BÖLÜM

ESERİN MEZHEPLER TARİHİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Eserin Mürcî-Maturîdî Gelenek İçindeki Yeri

Gaznevî, kelâmî açıdan Mürcî-Maturîdî akideden etkilenen bir âlimi olup Maturîdîliğin, müteahhirin devri temsilcilerinden sayılabilir. Bu dönem Maturîdî düşüncenin duraklama devridir.¹ Aslında fıkıhçı kimliği ile Gaznevî, Hanefî fıkıh ekolü açısından da hemen hemen aynı konumdadır. Çünkü hocası Kâsânînin Hanefî fıkıhının klasik devrinin son âlimlerinden sayılması² fikhî ve kelâmî açıdan Hanefî-Maturîdî düşüncenin bir paralellik gösterdiğinin delili sayılmalıdır.

Maturîdî akideyi sistemleştiren ve bir mezhep olarak bilinmesine imkân sağlayan ve fikirlerinin yayılmasında en etkili isim hiç şüphesiz Ebu'l-Muîn en-Nesefî'dir. Özellikle Semerkant ve Maverâünnehir coğrafyasında Mürcî kökenli kelâmî fikirleri ve buna paralel olan Ebû Hanîfe kaynaklı fikhî düşünce, bu ekolün şekillenmesinde hiç şüphesiz en önemli etkendir.³ Bu coğrafyadan ilim tahsil etmiş pek çok talebe, gittikleri yerlere de Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşleri ile bu kaynaktan beslenen Maturîdî fikirleri birlikte taşımışlardır. Ancak bu coğrafyadan gidenler değil de Semerkand ve Maverâünnehir'de kalanlar daha bilinir olmuşlardır. Bu açıdan Maturîdî fikirler için merkez konumundaki Maverâünnehir bölgesi tanınmayı bir açıdan kolaylaştırıcı bir unsurdur.

Gaznevî, bu ekolün bir temsilcisi olmasına rağmen kelâmî açıdan bilinmiyor olması, bu coğrafyadan uzakta olması ile açıklanabilir. O, uzun yıllar Ehl-i Sünnet dışı akımların faaliyetlerine maruz kalmış ve çok fazla temsilcisi bulunmayan Sünnîliğin Kuzey Suriye'de siyasi bir proje olarak yayılışının ilk dönemlerinde bu bölgede bulunmuştur.⁴ Aslında bir fıkıh ekolü olarak Hanefîliğin bu coğrafyada yerleştiği iddia edilebilir. Ancak özellikle diğer mezheplere de gösterilen müsamaha ve bu çerçevede

¹Maturîdî düşünce aslında Ebu'l-Muîn en-Nesefî ile oluşumunu ve düşüncesini tamamlamış gibidir. (Bkz. İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, , Umran Yayınları, Ankara 1981, 67; Yavuz, Yusuf Şevki, “Maturîdiyye” md., TDV İA, XXVIII/165-175, TDV Yay., İstanbul. Ayrıca bk. Yazıcıoğlu, Mustafa Said, “Maturîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması, İmam Maturîdî ve Ebül-Muîn en-Nesefî”, (Maturîdîlik kitabı içerisinde), 155.

²Özel, Ahmet, “Hanefî Mezhebi” md., TDV İA, XVI/1-26, TDV Yay., İstanbul 1997.

³Kutlu, Sönmez, “Ebu Mansur el-Maturîdî'nin Mezhebi Arka Planı” (Maturîdîlik Kitabı içerisinde), s.119.

⁴Burada kastedtiğimiz Suriye bölgesinde sistemli sûrette ilk kez yapılan Sünnîleştirme çabasıdır. Nureddin Mahmut Zengi ile yapılan ve Sünnî pek çok âlimin de fiilen desteklediği bu faaliyetleri çalışmamızın ilk bölümünde aktarmıştık.

Nureddin Mahmud'un geniş açılımlı Sünnîlik faaliyeti, süreç içerisinde Şâfiîlik lehine gelişmiştir. Aslında ilk aşamadan itibaren Sünnîlik bir nevi Şafîlik merkezli gelişim gösteriyordu. Açılan ilk medreselerde dahi Hanefî bir müderrisin bulunamaması zorunlu olarak bir Şafîlik tercihini gerektirmiştir.⁵ Bunun yanında devlet kademelerinde Şafîîlerin sürekli tercihi⁶ Hanefîleri sonraki süreçte medreseye yönlendirse de bu çaba Şafîîlerin bölgede gerçekleştirdiği etki kadar olamamıştır. Nitekim bir Hanefî olmasına rağmen mutaassıb bir karakteri olmayan Nureddin Mahmud, ulema tercihinde Şafîîleri bir tehlike olarak görmezken, bu anlayış Selahaddin Eyyubi devrinde tam da taassub boyutuna varmış ve Şafîlik bu görevler için bir şart halini almıştır. Bu açıdan Ehl-i Sünnet'in Hanefîlik ile ilişkilendirilen kelâmî yorumu çok da fazla etkili olamamıştır. Mâturîdî kelâmın süreç içinde Eşarîliğe boyun eğmesi⁷ ve fiili olarak Mâturîdîliğin Eşarîlik üzerinden okunması⁸ dikkate alındığından Suriye bölgesi için bir Mâturîdî âlimin çok erken unutulması ya da hiç fark edilememesi şaşırtıcı değildir. Kaldı ki Suriye merkezli Hanefî düşüncenin burada ikametden ziyade Anadolu'ya taşınması müellifimiz Gaznevî'nin de fıkıh açısından neden Anadolu da bu kadar bilinir olduğunu açıklamaktadır.⁹

Suriye bölgesinin bu konumu, duraklama dönemine giren Mâturîdî düşüncesi ve buna karşın güçlü isimlerle temsil edilen Eşarî kelâmının güçlenmesi sebebiyle fıkıhçı kimliği ile bilinen Gaznevî'nin tanınmamasında etkili olmalıdır. Daha sonra da ifade edeceğimiz gibi Gaznevî'nin Ebu'l-Muîn en-Nesefî ile olan benzerliği ve Nesefî ile onun bir fihristi niteliğinde olan Ömer en-Nesefî'nin *Akidesi* arasında bir yer ediniyor görüntüsü, belki de kendisinin fark edilmemesine neden olmuştur. Ebu'l-Muîn en-Nesefî oldukça iyi yansıtmış olmasına ve Ömer en-Nesefî'den daha yoğun içerikli bir eser yazmasına rağmen Gaznevî'nin fark edilmemesi eserinin fonksiyonelliği ile de alakalı olabilir.

Aynı çağın âlimi olmasına rağmen Buhara bölgesinde kalmış olan Sâbûnî, muhitinden olsa gerek Gaznevî'den çok daha fazla bilinir. Aslında Gaznevî'nin bir fıkıhçı

⁵Nitekim açılan ilk Haddadin medresesinde Hanefîlik eğitimi amaçlanmasına rağmen Şafîi bir fakih olan Ebû Talib Abdurrahman İbu'l-A'cemi tercih edilmiş idi. Bkz.: Madelung, “*Mâturîdîliğin Yayılışı*”, (*Maturidilik* kitabı içerisinde) 346.

⁶Bu tercih Selahaddin Eyyubi devrinde bilinçli ve sistematik bir çabaya dönüşmüştür.

⁷Eşarîliğin bu süreçte güçlü temsilcilerle savunulması ve siyasi otorite tarafından kollanıp desteklenmesi böyle bir netice vermiştir.

⁸Osmanlı eğitim kurumlarında fiilen Eşarîliğin öğretilmesi böyle bir yansımanın örneğidir. Bu hususta bk. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s. 116; Yazıcıoğlu, Mustafa Said, “*Osmanlılar ve Sunni-Hanefî Anlayışı*”, *Türkler Ans.*, XI/110; Karlağa, Bekir, “*Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu*”, *Osmanlı Ans*, VII/31 vd.

⁹Suriye bölgesindeki Hanefîlik tecrübesi ve birikimi Osmanlı ile Anadolu'ya taşınmıştır. Bkz.: Şeşen, *Selahaddin*, 264.

olarak şöhret bulmasına rağmen kelâmcı kimliğine bir iki eseri dışında atıf yapılmaması, bir açıdan eserlerinin de okunmamış olmasına işaret eder. Nitekim Anadolu coğrafyasında *Mukaddime* eserinin yüzden fazla nüshasına şahit olmuşken çalıştığımız kelâmi eserin sadece bir nüshasının mevcut olması¹⁰ bu durumu bize en iyi açıklayan bir delildir. Bu açıdan bize göre Gaznevî kelâmi kimliği ile bilinen bir âlim değildir. O her ne kadar Suriye bölgesinde yürütülen Sünnileştirme faaliyetlerinde hocası Kâsânî'nin en önemli destekçisi olsa da¹¹ bu çabası muhtemelen Hanefîlik boyutlu fıkıh ile sınırlı kalmıştır. Gelişen tarihi olaylar ve fikir dünyasındaki gelişmeler ve en önemlisi de kesintiye uğrayan Mâturîdî düşünce, bize göre Kuzey Suriye'de Gaznevî'nin fark edilmemesine neden olmuştur.

Mâturîdî düşüncenin şekillenişinde Nesefî'ye tarihen çok da fazla uzak olmayan ve hocası Kâsânî ve onun da hocası Alaaddin Semerkandî ile Nesefî'ye bağlanan Gaznevî¹² bu bilinemezliğe rağmen bizim için mühimdir. Kâsânînin bilinen bir kelâmî eseri nakledilmemekle birlikte bu kelâmî düşünceyi Gaznevî'ye aktarmış olması muhtemeldir.¹³ Bunun yanında yine Gaznevî'nin farklı isimlerden de kelâm okuması mümkündür. Ancak giriş bölümünde de ifade ettiğimizi gibi, Gaznevî'nin ilim hayatına ilişkin bilgilerimiz maalesef bu konuda bizi aydınlatmaktan uzaktır. Aynı zamanda, kaynakların sınırlı bir bilgi ile “ondan bir kısım fıkıhçılar faydalandı”¹⁴ kaydı, onun sürekli vurgu yapılan fıkıhçı kimliğini teyit eden bir ifadedir.

Fıkıhçı kimliği ve bir kelâmcı olarak şöhret bulamamış olmasına rağmen, Gaznevî'nin eseri kelâmi içerik açısından bizce önemlidir. Mâturîdî fikirleri çok az farklılıklarla nakletmesi, üslup açısından titiz yaklaşımı ve yaşadığı coğrafyaya rağmen kesinlikle taassubu eserine yansıtmaması bizce altı çizilmesi gereken noktadır. Gaznevî'nin sürekli itinalı bir dil seçimi, problemleri konularda ithamdan kaçınması, sürekli cemaat, İslam toplumu vurgusunu öne çıkarması ve Ehl-i Sünnet ortak paydasını ifadesi, Mezhepler Tarihi açısından önemlidir. Ayrıca eserinde çok az mezhep adı kullanması ve bunların da yaşadığı coğrafyada tabanı olmayan Mutezîle, Kaderiye ve Cebriye olması dikkat çekicidir. Bu yaklaşımı nedeniyle Gaznevî, kelâmi yazım türünde de Mâturîdî

¹⁰Türkiye kütüphanelerinde Gaznevî'nin *Usulid-Din*, *Akâid* adıyla kayıtlı hiçbir eserine ulaşamadık. Elimizdeki eserin bir başka nüshasına ulaşan ve tahkikinin neşrini yapan Ömer Daûk, bu nüshaya hiç atıf yapmamıştır. Bu açıdan onun da bu nüshadan haberdar olmadığı gibi ulaştığı nüshanın da tek olduğu düşünülebilir.

¹¹Madelung, “*Mâturîdîliğin Yayılışı*”, (*İmam Maturidi ve Maturidilik* kitabı içerisinde), 346.

¹²Gaznevî ve diğer Hanefî-Mâturîdî âlimlerin ilişkisine çalışmamızın giriş bölümünde değinmiştik.

¹³Kâsânî'nin derslerinde sürekli Mutezîleyi eleştirip onlara lanet okuduğu (İbn Adîm, *Buğye*, X/447) dikkate alındığında onun bir açıdan kelâmi konuları da derslerine taşıdığı düşünülebilir.

¹⁴el-Kureşî I/120; et-Temimi, II/89; İbn Kutluboğa, 10.

geleneği olgun eserlerinden sayılabilir. Aslında Mürcîî-Mâtûrîdî akide yapısı itibariyle böyle bir yaklaşımı esas almıştır. Nitekim sosyal boyuta yansıyan ve tarihsel süreç içinde de başka ekollerce sürekli bir çatışma unsuru olarak dile getirilen iman nazariyesinin Mürcîî-Mâtûrîdî ekol tarafından daha farklı değerlendirilişi ve bunun sosyal birlikteliği sağlama açısından olumlu bir işlev görmesi önemli bir yaklaşım idi. Bu açıdan bize göre Mürcîîler'in bu iman nazariyesi ve cemaat vurgusu Gaznevî'de bir kelâm sathına yayılma hali almıştır. Bu yapısı nedeniyle de Gaznevî, Mâtûrîdî gelenek içinde dikkate değer bir üslubun temsilcisidir.

Gaznevî'nin kendisinden sonra kaleme alınan eserlere ne derece etki yaptığı meçhuldür. Onun hakkında verilen tarihi verilerden böyle bir bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Kendisinden önceki Mürcîî-Mâtûrîdî geleneği eserinde oldukça başarılı yansıtmasına rağmen onun kelâmi bir şöhret bulamaması daha önce de ifade ettiğimiz bir kısım sebeplerle ilişkili olsa da, onun kesin sûrette bilinemediği de iddia edilemez. Ancak şu ana kadar onun bu yönüne atıf yapan bir kaynaktan haberdar değiliz. Gaznevî'nin böyle bir etkisi söz konusu ise yansıyacağı ilk coğrafya hiç şüphesiz Anadolu'dur. Özellikle Suriye bölgesinde süreç içinde Şafîîliğin etkinliği ve ilk aşamada başlatılan Sünnîlik faaliyetinin, özellikle Şafîîlik lehine gelişmesi ve Gaznevî'ye ait eserlerin nüshalarının, Anadolu'daki kütüphanelere yayılması bu tezimizi destekleyen en önemli kanıttır. Gaznevî'nin Suriye bölgesinde Hanefîlik şöyle dursun Sünnîlik tabanının bile olmadığı bir coğrafyada¹⁵ bulunması yaşanan tarihi olaylar ve fikir dünyasındaki Eşarîlik lehine gelişmeler dikkate alındığında çok da fazla bilinmemesi makul görülmektedir. Mâtûrîdî ekolün Semerkand ve Maverâünnehir coğrafyasıyla özdeşleşmesi aslında bu gerçeği kabul açısından bir gösterge olmalıdır. Osmanlı döneminde de Suriye bölgesinden gelen ulemanın bir Eşarî tesirine maruz kaldığı dikkate alındığında¹⁶ ilk çalışmaları 11-12. yüzyılda yapılan Sünnîlik faaliyetlerinin Suriye'de tamamen Şafîîliğin kontrolüne geçtiğini göstermesi açısından önemlidir.¹⁷ Hanefîlik düşüncesini hakikatte kabulüne rağmen kelâm açısından ekolü temsil eden Mâtûrîdîliği ismen kabul ettiği bilinen Osmanlı'nın, bu Mürcîî-Mâtûrîdî geleneği fark edememesi ya da daha önemli gördüğü diğer eserlere yönelmesi oldukça manidardır. Yaşanan tarihi olaylar ve bununla ilişkili olarak Mâtûrîdî düşüncenin yeniden keşfi dikkate alındığında, bize göre Gaznevî'nin eserlerinin de bu süreçte

¹⁵ Selçuklularda ilk çabaları görülen Sünnîlik faaliyetinin böyle bir tabanın olmamasından dolayı başladığı unutulmamalıdır.

¹⁶ Bkz. 8. dipnotta zikredilen kaynaklar.

¹⁷ Aslında Şafîîlik lehine ciddi gelişmeler Selahaddin Eyyubi devrinde başlamış idi. Sonraki süreç ise bunun daha istikrarlı bir boyuta taşımıştır.

nüshalarının çoğaltılması dikkate şayandır. Mevcut pek çok eserin dikkat çekilen Mâtürîdî keşfinden sonra ve bir birine yakın tarihlerde çoğaltılması üzerinde düşünülmesi gereken bir mevzudur.¹⁸

2. Eserde Mezheplere Yöneltilen Eleştiriler

Gaznevî'nin *Usulu'd-Din* eserinin en dikkat çeken yönü onun eserinde ekol ismine çok az atıf yapmasıdır. O, eserinde üç kez Mutezîle'ye ve birer kez de Cebriyye ve Kaderiyye'ye atıfta bulunmaktadır.¹⁹ Genelde bu ekollerin kendileri ile bilinen fikirlerini ifade ederek eleştiren Gaznevî, buna karşı, kendi fikrini ise Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'e²⁰ izafe ederek açıklamaktadır. Gaznevî, kendisini Ehl-i Sünnet'e izafe etmekle birlikte bir yerde de, Ehl-i Sünnet'in üzerinde ihtilaf ettiği bir mesele hakkında şahsi fikrini önde gelenlere atıf yaparak “meşayihimiz şöyle demiştir”²¹ diyerek bir nevi Ehl-i Sünnet'i de şemsiye bir kavram olarak kullanır. Onun genelde bir bütün olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat ismini tercih ettiğini görmekteyiz. Nitekim eserinin son bahsinde mensubu olduğu akideyi ifade ederken “Biz sünnet ve cemaate tabi olur, bidat ve delalet ile yok olası heva ehlinden yüz çeviririz”²² diyerek adeta bütüncül manada Ehl-i Sünnet ve ehl-i bidat ayırımına gider. Bu ayırım aslında kavramların yerli yerine oturduğu bir dönem için uygun bir kullanımdır.

Gaznevî, eserinin hiçbir yerinde ne Ebû Hanîfe'ye ne İmam Mâtürîdî'ye, ne de eserinden çokça faydalandığı Ebu'l-Muîn Nesefî'ye atıfta bulunur. Ancak onun “meşayihimiz” diyerek atıf yaptığı da bu âlimlerden başkası olmamalıdır.

Gaznevî, Ehl-i Sünnet'i farklı gruplardan oluşan bir bütün olarak algılamasına rağmen bunların kimler olduğundan ya da kendisinin hangisine dahil bulunduğundan hiç

¹⁸Osmanlı'da Mâtürîdîliğin keşfinin siyasi boyutta Şîlik ile girişilen mücadelede sıkı bir ilişkisi vardır. Bu mücadelede fonksiyonel olamayan Eşari düşüncesi yerine zâten bağlı bulunulan Mâtürîdîlik düşüncesine fiilen yönelenmiş ve bir Mâtürîdîlik keşfi yapılmıştır. Bu yönelmenin Mâtürîdî eserlerine yönelik bir araştırmaya yönlendirdiği ise muhakkaktır. Bu açıdan Gaznevî'ye ait eserlerin de bu süreçle ilgili olarak istinsahının yapılmış olması düşünülebilir. Ancak bunun sadece fikhî boyutla kalması akla yeni bir takım sorular da getirmektedir.

¹⁹Gaznevî, eserinde Mutezîle'ye “ismetî evliya” (*Usûlu'd-Dîn*, vr. 126) “kulların fiilleri ve Allah'ın irâdesi” (*Usûlu'd-Dîn*, vr. 17a) ve “Allah'ın irâdesinin meşiyeti, ilmi, emri ile ilişkisi” konularında (*Usûlu'd-Dîn*, vr. 17a), Kaderiyye ve Cebriyye ise “kader ve kaza” konularında (*Usûlu'd-Dîn*, vr. 19b) ismen atıfta bulunmuştur.

²⁰Gaznevî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kelimesine “ismetî enbiya” (*Usûlu'd-Dîn*, vr. 12b), “Allah'ın fiillerinde hikmet olması” (*Usûlu'd-Dîn*, vr. 21a) ve” bağlı bulunduğu mezhebi” ifade ederken (*Usûlu'd-Dîn*, vr. 33a) atıf yapmaktadır.

²¹*Usûlu'd-Dîn*, vr 21a. Gaznevî'nin burada Mâtürîdîliğin önde gelenlerini işaret etmesi muhtemeldir.

²²*Usûlu'd-Dîn*, vr.33a-b.

bahsetmez. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi o kesinlikle bir Mâtûrîdî'dir. Buna rağmen Gaznevî Mâtûrîdî gelenek içinde bir tek isme dahi atıf yapmış değildir. Bu yaklaşım daha önce de ifade ettiğimiz gibi onun üslubunun bir özelliği olmalıdır. Bu açıdan onun az da olsa mezhep isimlerine atfı bir istisna olarak ele alınmalıdır.

Gaznevî Ehl-i Sünnet'e atıflarını ismet-i enbiya ve masiyeti olmaksızın kulların cehenneme atılmasının hikmet açısından değerlendirilmesi, konusunda yapmaktadır. O nebilerin günahsızlığını açıklarken Ehl-i Sünnet'ten bir grubun zelleyi "efdal olanı terk etmek" şeklinde yorumladıklarını ifade eder. Ancak Gaznevî bu fikre karşı çıkar. O bunun aksine yaptığı açıklama ile diğer bir grup Ehl-i Sünnet âliminin fikrini benimser görünür.²³

Gaznevî'nin burada isim vermeden bu genel atfı fikir sahiplerini tespit bizi zor durumda bırakmıştır. Ancak onun burada Eşarî ve Mâtûrîdî gelenek içindeki isimlere atıf yapmış olması kuvvetle muhtemeldir.²⁴

Gaznevî'nin Ehl-i Sünnet'e bir diğer atfı ise, Yüce Allah'ın fiillerindeki/hükümlerindeki hikmet konusundadır. O, bu çerçevede masiyet sahibi olmayan kimselerin cehennem ile cezalandırılmasını hikmet açısından sorgular ve Ehl-i Sünnet'in bir kısmının bunun hikmete uygun olduğunu ifade eder. Ancak Gaznevî bu fikre katılmadığını "bir kısım meşayihimiz ise bunu hikmet açısından güzel bulmaz"²⁵ diyerek ifade eder. Onun burada Eşarî düşünceye izafe edilen fikre atıf yaptığı muhakkaktır.²⁶

Bundan hareketle aslında Gaznevî'nin Ehl-i Sünnet'in Eşarîlik ve Mâtûrîdîlik'ten müteşekkil bir oluşum olarak tanımladığı düşünülebilir.

Gaznevî aslında sadece ismen atıf yaptığı bu noktalarda Ehl-i Sünnet'e işaret etmiş değildir. O zâten eserinin sonunda bütün bu fikirlerinin Ehl-i Sünnet itikadının beyanı olarak²⁷ atıf yapmadığı her konunun da aslında Ehl-i Sünnet fikrini yansıttığına işaret eder.

Gaznevî işaret ettiği bu noktalarla birlikte Mâtûrîdîliği Eşarîlik'ten ayıran meselelerde de Mâtûrîdî olması hasebiyle meşayihine uyumlu fikirler serdedir. Onun

²³ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 21a

²⁴ "İsmet-i enbiya" ve "Allah'ın fiillerinde hikmet" bahislerinde bu iki Ehl-i Sünnet ekolünün yaklaşımları için bkz.: el-Bağdâdî, *el-Fark*, 270, es-Sâbûnî, 214.

²⁵ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 21a.

²⁶ Bk. 24. dipnotta yer alan kaynaklar.

²⁷ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 33–34.

tekvin ve mükevvenin aynı oluşunu savunan Eşarîliğe karşı Mâtûrîdîliğin alameti haline gelmiş tekvin mükevven ayrılığını savunması;²⁸ bir kısım Eşarî ulemanın ifade ettiği “kulun fiillerinde gerçekte değil mecazen bir rolünün olduğu” anlayışına karşı Mâtûrîdî’nin “iki kudretin varlığı fikrini benimsemesi”²⁹ önemlidir. Yine bununla ilişkili olarak teklifi mala- yutak mümkün gören Gaznevî, Eşarîler’e karşı buna imkân vermeyerek onlara muhalefette bulunur.

Yaratıcının sıfatları konusunda ise Gaznevî’nin daha farklı bir tavrı söz konusudur. Bilindiği gibi Eşarîler fiili sıfatları yaratıkların ezeli olmaması sebebiyle hadis olarak değerlendirirken Mâtûrîdîler bunun aksine bu sıfatları da ezeli saymaktadırlar.³⁰ Gaznevî ise muhtemelen Eşarîler’e bir tepki ve Mâtûrîdî fikri de yeterli bulmamasından dolayı fiili sıfat nitelemesini reddeder.³¹ Burada temelde Eşarîler’e muhalif olan Gaznevî, bu fiilleri benimseyip ezeli saymakla aslında Mâtûrîdî anlayışı da benimsemiştir. Onun muhalefeti sadece hadis anlamı çıkarılan böyle bir isimlendirmeye karşı çıkmasındandır.

Görüldüğü gibi Gaznevî Eşarîler ile Mâtûrîdîler arasında öne çıkan ve çok da fazla olmayan bir kısım farklılıklara atıf yapmıştır. Uzun yıllar Eşarî ve Mâtûrîdî mütekellimler arasında tartışma konusu olan bu meselelere Gaznevî’nin atıf yapması ve geleneksel Mâtûrîdî yaklaşımını sergilemesi ve bunu yaparken de kesinlikle bir polemik yazı dilini kullanmaması bizim için önemlidir. Gaznevî’nin yaşadığı dönem ve Suriye bölgesinin mezhebi yapısı düşünüldüğünde bunun etkileyici bir unsur olduğu düşünülebilir. Nitekim Gaznevî’nin Eşarîliğe işaret ettiğini düşündüğümüz “Ehl-i Sünnet’in bir kısmı” kaydı onun bu ekole bakışını da sunmaktadır.

İmam Mâtûrîdî’nin *Kitâbu’t-Tevhîd*’in de sürekli tartıştığı ve eleştirdiği Kâ’bi dikkate alındığında ve Neseî’nin Mutezîle’ye yönelik eleştirileri düşünüldüğünde Gaznevî’nin kendisini Mutezîle ismini zikretmekten alıkoyamadığı anlaşılabılır.³² Bu açıdan Mutezîle genelde Ehl-i Sünnet’in özelde ise Mâtûrîdîliğin kendisi üzerinden tanımlandığı bir ekol olarak düşünülebilir.

²⁸ *Usûlu’d-Dîn*, vr 10a.

²⁹ *Usûlu’d-Dîn*, vr. 15a.

³⁰ Yaratıcı’nın fiili sıfatları hakkında her iki mezhebin yaklaşımları için bkz.: el-Bağdadi, 265, es-Sâbûnî, 261.

³¹ *Usûlu’d-Dîn*, vr. 10b.

³² Bunun da ötesinde Gaznevî’nin hocası Kâsani’nin derslerinde sürekli Mutezîleyi eleştirdiğini biz daha önce aktarmıştık. Bütün bunlar Gaznevî nezdinde Mutezîle’nin değerini ifade açısından birer açıklayıcı unsur sayılabilir.

Gaznevî de bundan olsa gerek eserinde Mutezîleye ismen atıfta bulunmuştur. Ancak o üslubundan olsa gerek bir küfür ithamından kesinlikle kaçınmıştır.

Gaznevî Mutezîleyi ismen zikretmenin dışında fikirler üzerinden hareketle eleştirir. Bir kere iman konusunda gösterilen Mürcîî yaklaşım Mutezîle'ye muhalefettir.³³ Her ne kadar temel manada Haricî düşünceye bir muhalefet olarak şekillense de süreç içinde iman konusunda muhâlif cephe diğer pek çok konuda olduğu gibi Mutezîle'dir. Bu beyanda aslında Gaznevî ve diğer Ehl-i Sünnet kelâmcılarının eserlerinde zikrettikleri “Ruyetullah, kabir azabı, sırat, mizan haktır” vurgusu bu muhalefete işaret eden türden fikirlerdir. Böyle değerlendirdiğimizde ise Gaznevî'nin eserinde baştan sonra bir Mutezîle eleştirisi yaptığı düşünülebilir. Ancak bu, kaleme alınan eserleri basit bir değerlendirmeye tabi tutmuş olacaktır. Bu açıdan Gaznevî'nin bu eserinde kendisini kesinlikle Mutezîle eleştirisinden alıkoyamadığını ifade etmemiz daha doğru olacaktır. Zîra o Mutezîle ile birlikte Şia'yı Kaderiye ve Cebriyye'yi eleştirmek ve Ehl-i Sünnet'in de fikirlerini açıklamak için eserini yazmıştır. Bu sebeple eserin sadece bir eleştiri için kaleme alındığını öne sürmek eksik bir değerlendirme olacaktır.

Mutezîle'nin kelâmullaha ve dolayısıyla Kuran'a ilişkin değerlendirmeleri, kulların fiillerine ilişkin yaklaşımları ve fiillerin yaratılmasına ilişkin değerlendirmeleri, bir kısım sıfatların ezeliliğini inkarları, sıfatlarla ilişkili olarak reddettikleri ruyetullah, kerametlere yönelik değerlendirmeleri, Allahu Teala'ya bir kısım eylemleri vacip kılmaları; ecel, rızık, kabir azabı, şefaât... vs. konulardaki tutumları; kaza ve kader algıları; günah sahibinin akıbeti konusundaki yaklaşımları, iman-amel ilişkisi üzerinde değerlendirmeleri... vs. düşünüldüğünde³⁴ genelde Ehl-i Sünnet alimlerinin özelde ise Mâturîdî ulemanın ve nihayetle ise müellifimiz Gaznevî'nin tüm bu konularda Mutezîle'ye muhalif tutumunu ve onlara bakışını ifade açısından önemlidir. Gaznevî'nin de özellikle Mutezîle tarafından dillendirilen fikirlere atıf yapması onları mantıki delillerle tenkit etmesi ve kendi fikrini de ayetlerden ve hadislerden getirdiği delillerle desteklemesi onun nazarında Mutezîlenin nasıl algılandığını göstermektedir.

³³Mutezîlenin iman, büyük günah ve mürteb-i kebirinin akıbeti hakkındaki fikirleri için bkz.: Kadı Abdülcebbar, *Şerh-u Usul-i Hamse*, Thk, Abdülkerim Osman, Kahire 1408/1988, 611; Işık, Kemal, *Mutezîle'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF Yay., 1967, 71.

³⁴Mutezîle'nin genel manada kelâmî fikirleri için bkz.: Kadı Abdülcebbar, age. 124 vd.; el-Eşarî, *Makâlât*, 154; el-Bağdâdî, *el-Fark*, 79; Watt, 259.

Gaznevî'nin faydalandığı kaynaklar dikkate alındığında onun Mutezile algısı ve muhalif duruşu normal karşılanmalıdır. Kaldı ki yaşadığı coğrafyada kitlesel bir Mutezîlî cemaate de rastlanmamasına rağmen³⁵ onun bu atfı kelâm konularını şekillendiren ilk tartışmaların birer uzantısı ve yansıması olarak algılanmalıdır. Yoksa biz onun bir İmam Mâturîdî gibi Mutezîlî bir ismi kendisine muhasım aldığı kanaatinde değiliz. Ancak teşekkül eden kelâmi çerçeve Gaznevî'yi de böyle bir tavra yönlendirmiş olmalıdır.

Gaznevî'nin ismen hiç zikretmediği ancak imamet konusunda kendisine sürekli eleştiriler gönderdiği Şia, Mutezîle'den daha farklı algılanmalıdır. Zira 12. yüzyılda coğrafyasında kuzey Suriye bölgesinde hatırı sayılır bir Şîî nüfus söz konusu idi. Öyle ki Nureddin Mahmut ilk başlayan Sünnîlik faaliyetleri de doğrudan bu Şîî grubu hedef alıyordu. Şîîlerin uzun yıllar süren Halep egemenliği, Zengi iktidarına rağmen bir güç olarak çıkardığı olaylar³⁶ ve en önemlisi de Gaznevî ile hoca talebe ilişkisi olan İmamüddin Ahmed b. Yusuf el-Huseynî³⁷ Gaznevî'nin üslubuna tesir etmiş olmalıdır. Aslında onun bu şahıs ile ilişkisi ismine yapılan atfı ile sınırlıdır. Ancak “Alevî” nisbeti olan birinin siyasi çekişmenin had safhaya ulaştığı bir dönemde bu faaliyetlerin içinde yer alan³⁸ Gaznevî ile ilişkisi hayrete şayandır. Ancak Şîî unsurların birden fazla olduğu ve Halep şehri ile çevre bölgelerin birbirinden farklı Şîî grupları ihtiva ettiği düşünüldüğünde kendisine nisbeti dışında atfı yapılmayan bu şahsın durumunu ifade etmede bilgiler yetersiz kalmaktadır. Bu sebeple Gaznevî'nin Şîî unsurlar ile ilişkisi açık bir veriden hareketle tespit edilememektedir. Bununla birlikte Gaznevî imamet konusunda Şia'yı isim vermeden eleştiriye tabi tutmaktadır.³⁹ İmamet on kadar faslını imamete ayıran Gaznevî aslında öne sürdüğü fikirlerle adeta fikrini savunan Şîîliği doğrudan eleştirir gibidir. O imamın dünya işlerini idare etmesini⁴⁰ kastederek imama daha çok siyasi ve sosyal bir boyut yüklemiş ve onun seçim ile idareye geçmesine işaret ederek⁴¹ imamın ilahi otorite tarafından tayini fikrini reddetmiştir. Bu fikir, başlı başına Şia'nın imamet nass ile tespiti

³⁵Devrin kaynakları Suriye bölgesi için bir Mutezîlî kitleden bahsetmezler.

³⁶Kuzey Suriye bölgesindeki Şîîler, faaliyetleri ve Sünnîlerle olan ilişkilerini çalışmamızın ilk bölümünde aktarmıştık.

³⁷el-Kureşî, I/133; İbn Adîm, Buğye, III/1270; Madelung, “Mâturîdîlik”, (*Maturidilik* kitabı içerisinde), 347.

³⁸Madelung, Gaznevî'nin Sünnîlik faaliyetleri içinde yer alan hocası Kâsânî'nin en büyük yardımcısı olduğunu ifade etmektedir. Bkz.: “Mâturîdîlik”, (*Maturidilik* kitabı içerisinde), 346.

³⁹*Usûlu'd-Dîn*, vr. 30b- 32b.

⁴⁰*Usûlu'd-Dîn*, vr. 30b.

⁴¹*Usûlu'd-Dîn*, vr. 31a.

fikrine bir itirazdır.⁴² Yine onun en faziletli olma ve dinde fakih olup günahlardan masum bulunma fikrini reddetmesi de⁴³ bu bakış açısıyla okunmalıdır.

Gaznevî, imamet konusuyla ilişkilendirilerek sahabeye yapılan eleştirileri dolayısıyla Şia'yı eleştirir. Zîra Gaznevî fazilet sıralamasında hilafet sıralamasına vurgu yapar ve sahabe hakkındaki kötü nitelermeleri de çirkin bularak reddeder. Sahabeyi sevmeyi dini tavır, ona yüz çevirmeyi de sapıklık addeden Gaznevî, Şia'yı kastederek “biz onlardan bazılarından yüz çevirmez, bazılarını sevmede de aşırı gitmeyiz”⁴⁴ der.

Gaznevî'nin Hariciler ve Şîîler arasında çekişmeye neden olan ve İslam toplumunda da uzun yıllar mezheplerce dile getirilen ilk döneme ilişkin tavrı, hem Şîîleri hem de Haricileri eleştirir tarzıdır. O kesin sûrette çekişme nedeni olan tartışmalarda Hz. Ali'yi haklı bulmakla birlikte, hiçbir zaman Muaviye ve taraftarlarını kötülükle zikretmez. Bilakis onun yaptığını da Hz. Ali'nin yaptığı gibi “içtihat” olarak değerlendirir.⁴⁵ Bu sebeple Gaznevî tüm sahabiler hakkında hayır ile konuşmak, aralarında cereyan eden şeylerde sükut etmek ve neticelerini de Allah'a bırakmak konusunda geleneksel Ehl-i Sünnet fikrini benimser.⁴⁶

Gaznevî'nin uzun sayabileceğimiz bu imamet faslı muhtemelen içinde yaşadığı coğrafyada yayılan Şîî fikirler sebebiyle olmalıdır. Nureddin Mahmud'un emriyle sahabeye sövme âdetinin henüz kaldırıldığı⁴⁷ düşünülürken Gaznevî'nin buraya geldiği yıllarda bu tartışmaların hala canlılığını koruması oldukça muhtemeldir. Şîî nüfusun etkisini yitirmesine rağmen hala bir yekun teşkil etmesi onların ve fikirlerinin ihmal edilemeyeceği şeklinde anlaşılabilir. Zîra uzun yıllar süren Sünnîlik faaliyetinin ister istemez bir kısım tartışmaların canlı kalmasına yol açmış olmalıdır.

⁴²Şia'nın imamet konusundaki fikirleri için bkz.: Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*, TDV y., Ankara 1993, 21 vd); İhsan İlahi Zahir, *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara, 1984, 57.

⁴³*Usûlu'd-Dîn*, vr 31a.

⁴⁴*Usûlu'd-Dîn*, 31b-32a. Gaznevî burada Şîî düşüncüyü isim vermeden eleştirdiği gibi, benzer yaklaşımlar sergileyen Haricileri de eleştirir görünmektedir.

⁴⁵*Usûlu'd-Dîn*, vr 32b.

⁴⁶*Usûlu'd-Dîn*, İşaret ettiğimiz bu yaklaşım hiç şüphesiz ilk nüvelerin Mürcie düşüncesinde yer alan fikirlerdir. Çalışmamızın bu bölümünde atıf yapmamakla birlikte Gaznevî'nin Mâtürîdî tarafından da desteklenen Murcîî iman anlayışını benimseyip savunduğu söylenebilir.

⁴⁷İbn Adim, *ez-Zübde*, II/294.

Eski kaynaklarda da kendisine atfı yapılan ve Şîilikle de ilişkili olduğu bilinen “mest üzerine mesh” konusunun⁴⁸ bir kelâm kitabında Gaznevî tarafından da yeniden zikri Şia’ya gösterilen muhalefeti ifade açısından önemlidir.

Gaznevî, görüldüğü gibi eserini kelâmî konulara hasrederken içinde bulunduğu coğrafyanın özelliğini de ayrı bir ihtimam göstermiştir. Bu açıdan bize göre onun imamet bahsine yaklaşımı ve Şîiliği titiz bir dille eleştirmesi önemlidir.

Eserin genel olarak tarihi bir karşılığının olmaması bu tespitleri ortaya koymada dış okumalar yapmaya bizi yönlendirmiştir. İster Şia isterse Mutezîle ve Eşarîlik olsun, Gaznevî’nin muhalefet ettiği fikirleri, şahıs ve eserlere atfen nakletmiş olsaydı oldukça önemli olurdu. Onun muhalif olduğu fikirleri nereden ve nasıl aldığı, kiminle ve ne sûrette tartışmalara girdiği eser üzerinden tespit edilemediği gibi, kaynaklardan hareketle de tespiti güçtür. Bu durumda ise eseri tarihi bir çerçeve içerisine oturtmak mümkün olmazken, yapılan değerlendirmeler ancak fikirler üzerinden yapılabilmektedir. Mezhepler Tarihi açısından bağlamından, tarihi zemininden ve sosyal çevresinden koparılmış bir eserin tetkikinin zorluğu ortadadır. Eserin titizlikle isimden, tarihten ve eser zikrinden kaçındığı dikkate alındığında ise bu zorluk bir kez daha artmaktadır. Bu açıdan mezheplerle ilgili tespitler çok az yapılan atıflarla birlikte, üzerinde durulan fikirler, dönemin yapısı ve olayları dikkate alınarak belirlenmeye çalışılmıştır.

3. Eserin Mürceî-Mâturîdî Metinlerle Karşılaştırılması

Gaznevî, daha önce de pek çok kez ifade ettiğimiz gibi fıkıh konusunda Hanefî bir geleneği benimsediği gibi, Akâid sahasında da Ebû Hanîfe’den gelen Maveraünnehir-Semerikand coğrafyasında yeni bir boyut kazanıp sistemleşen Mâturîdî kelâmı benimsemiştir. Bu ister yaşadığı coğrafyanın etkisi, isterse kendisinden son derece faydalandığını düşündüğümüz Kâsânî’nin etkisi olsun neticede Gaznevî’nin kelâm fikirlerine ciddi boyutta tesirde bulunmuş, başta iman konusu olmak üzere hemen tüm kelâm konularında kendisini göstermiştir. Aslında iman konusu Mürceî-Mâturîdî çizgiyi belirgin derecede ortaya koyan yeterli bir göstergedir. Adeta Mürceî’nin bir alamet-i farikası olan, onu diğer mezheplerden belirgin surette ayıran bu fikir, Ebû Hanîfe ile de bağlantısı olan ve sonraki dönemde, Ehl-i Sünnet oluşumunun düşüncesine de tesir edip

⁴⁸Hariciler ve Şia tarafından reddedildiği bilinen mest üzerine mesh konusu, Ehl-i Sünnet âlimlerince, Ehl-i Sünnet ve Şia çekişmesinin yoğunlaştığı zamanlarda akidevi bir unsur gibi sürekli öne çıkarılmıştır. Bkz.: Erdoğan, Mehmet, “*Mesh*” md., TDV İA, XXXII/301-303, TDV Yay., İstanbul 2006.

yerleşen “iman” yaklaşımıdır.⁴⁹ Ehl-i Sünnet’in iman anlayışına ciddi boyutta tesir etmekle birlikte, bir kısmı küçük nüanslarla Mürciî-Mâturîdî iman anlayışı yine de kendini bu yapı içinde fark ettirmektedir. Bu açıdan bizim için Gaznevî’nin iman anlayışı ve bunu destekleyen argümanları kullanımı oldukça önemlidir.

Gaznevî’yi bahsettiğimiz gelenek içinde yerleştiren bir diğer husus Allah’ın sıfatları bahsinde gösterdiği yaklaşımdır. Tekvin sıfatı, ilim sıfatı, kudret... vs. gibi insan fiilleriyle doğrudan ilişkilendirilenler bu açıdan dikkatimizi çeken başlıklardır. Sistemleşmiş boyutuyla ilk kez Mâturîdî’de gördüğümüz ilim kaynakları, beşeri ve ilahi boyutuyla farklı yorumlanan kelâmullah, Kuran’ın konumu, insan özgürlüğüne de yer veren kulların fiilleri, insanın tercihini dikkate alarak ifade edilen sebep ve neticeleriyle mükafat ve ceza konuları da Gaznevî’nin içinde bulunduğu ilmi geleneği izhar eden yaklaşımlardır.

Bunlar ve bir kısım diğer başlıkları da dikkate alarak biz, Mürciî-Mâturîdî gelenek içinde önemli olan, eserleriyle kendilerinden sonrakilere ciddi boyutta tesirleri olmuş ve bu ilmi geleneğin en önemli kilometre taşları sayılan isimleri ve eserlerini, Gaznevî ile karşılaştırmaya çalışacağız. Ebû Hanîfe’yi bu geleneğin öncüsü olması, İmam Mâturîdî’nin, Ebû Hanîfe’nin fikirlerini sistemleştiren ve onu mezhep formuna sokup yayılmasını sağlaması, Ebu’l-Muîn en-Neseî’yi İmam Mâturîdî’yi en iyi anlayan birisi olması, dolayısıyla da Ebû Hanîfe’nin düşüncesini anlamadaki başarısı ve bunu Mâturîdîlik formuyla yayması ve nihayetinde Ömer en-Neseî’nin bu düşüncenin akide boyutunu ifade etmesi, özellikle de Türk coğrafyası ve Anadolu’da yayılmasını kolaylaştırması, bu tercihimize yön vermiştir. Gaznevî, bu anlamda Ebû Hanîfe’nin fikirlerine tabi olmuş, bu fikirlerin Mâturîdî açılımını benimsemiş, Ebu’l-Muîn en-Neseî’den ciddi boyutta faydalanıp tesirinde kalmış ve Ömer en-Neseî’nin adeta kullandığı *Akâid* formuyla meseleyi aktarmaya çalışmıştır.

Gaznevî’nin bunlar dışında diğer bir kısım Mâturîdî eserlerden ya da Hanefîliğin değişik ifadelerinden faydalanması da oldukça muhtemeldir. Ancak bunlardan hiçbiri hocasının da içinde bulunduğu, bu geleneğin öncülerinden ve eserlerinden daha tesirli değildir. O, hemen her konuda bu özelliğini göstermiş ve bunu ciddi boyutta üslubuna yansıtmıştır. Öyle ki eseri ilk kez okuyan kimse onun Ebu’l-Muîn en-Neseî’ye ait

⁴⁹Sönmez, Kutlu, “Ehl-i Sünnet Üzerine Söyleşi”, Marife Dergisi, , Mart, 2005 (3), 432.

olduğunu da düşünebilir. Bu ve diğer bütün değerlendirmeleri şimdi eserleri tek tek ele alarak ortaya koymaya çalışalım.

a) Ebû Hanîfe – *Fıkhu'l-Ekber*, *Fıkhu'l-Ebsat*

Ebû Hanîfe'nin eserlerine ilişkin yapılan tartışmaları bir yana bırakarak⁵⁰ biz onun fikirlerini kelâmî formatta işleyen bu iki eserini tercih ettik. Biz burada bu iki eserin birbirinin aynı yahut farklı olduğu tartışmasına da girecek değiliz. Ancak Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen diğer eserlerden ayrı olarak bunları neden tercihimize gelince, bu aslında onun fikirlerinin bu eserlerde bir kelâm kitabı şeklinde ele alınmasından ve bilinirlik açısından en önde gelmesinden ve diğer eserleri de ihtiva eder bir tarzda olmasındandır. Bununla birlikte biz karşılaştırma yaparken yer yer diğer eserlere de atıf yapacağız.

Ebû Hanîfe'nin, Gaznevî'ye yansıyan en bariz özelliği iman yaklaşımıdır. Ebû Hanîfe imanı “dil ile ikrar, kalp ile tasdik” olarak tanımlamakta⁵¹ ve imanı kesin sûrette amelden ayırmaktadır.⁵² İmanı amelden ayırarak tanımlanması netice olarak büyük günah sahibinin de bu günahları sebebiyle imandan çıkmadığı ve hala mümin adını hak ettiği şeklinde anlaşılmaktadır. Bunun böyle oluşu imanın bir açıdan tasdik boyutunun öne çıkışına delildir.

Müellifimiz Gaznevî de bu yaklaşım birebir benimsemekte ve imanı Ebû Hanîfe gibi “dil ile ikrar kalp ile tasdik” şeklinde açıklamaktadır.⁵³ Bunu ifade etmekle birlikte Gaznevî de esas olan kalbin tasdikidir. Bu aslında Ebû Hanîfe'nin ifade ettiği iman tanımlamasının aynısıdır. Zîra Ebû Hanîfe her ne kadar imana dilin ikrarını eklemiş olsa da esasında kastettiği ve yeterli gördüğü kalbin tasdikidir. İnsanları imanı ifade noktasında kalbin tasdiki ve dil ikrarını dikkate alarak sınıflandırıp, gerçekte Allah indindeki durumu dikkate alıp, kalbin tasdikinin altını çizmesi⁵⁴ bunu destekleyen en büyük delildir. Gaznevî de aynı yaklaşım aynı örnekle ifade etmekte kalbin tasdikini esasında iman için yeterli görmektedir. Ancak o da meselenin toplumsal boyutunu dikkate alarak dil ile ikrarında gerekli olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵

⁵⁰Ebu Hanîfeye atfedilen eserlerin bu açıdan değerlendirilmesi hakkında bkz.: Kutlu, *Mürce*, 7 vd.

⁵¹*Fıkhu'l-Ekber*, 58.

⁵²*Fıkhu'l-Ebsat*, 38.

⁵³*Usûlu'd-Dîn*, vr. 27a.

⁵⁴*el-Âlim ve'l-Müteallim*, 13; *Fıkhu'l-Ebsat*, 51.

⁵⁵*Usûlu'd-Dîn*, vr. 27a-b.

Gaznevî imana bu yaklaşımıyla aslında Mürciî-Mâturîdî geleneğin genel olarak benimsediği amellerin imandan olmaması ve dolayısıyla kötü amel işleyenlerin dahi yine de mümin ismini alması ilkesini benimsemektedir. Aslında biz bütün bu fikirleri çalışmamızın ilgili bölümünde geniş bir şekilde anlatmıştık. Ancak burada Gaznevî'nin, bu fikrini ifade ederken doğrudan Ebû Hanîfe'den aynı argümanlarla faydalandığını görmek gerekir. Mesela O, imanı sadece kalp ile tasdik olarak ifade ederken bunun Allah katında mümin olarak kabul edilmesi için yeterli görürken Ebû Hanîfe ile aynı çerçevede yaklaşım sergilemiştir. Yine onun iman esaslarını saydıktan sonra bunu tasdik ile ilişkilendirmesi ve tasdiki de inkâr gibi bir kalp eylemi olarak ifadesi⁵⁶ Ebû Hanîfe'nin benimseyip dillendirdiği bir gerçeği yeniden ifadesinden başka bir şey değildir.

İmanı tasdik ile ilişkilendirmek aslında onun artıp-eksilmesini red ve insanların bu noktada eşit oluşunu kabul etmeyi mantıkî olarak zorunlu kılmaktadır. Nitekim bu zorunluluk kendisini Ebû Hanîfe'de gösterdiği gibi Gaznevî'de de göstermektedir.⁵⁷ O, imandaki bu eşitliği getirdiği ayetlerle açıklamaya çalışır.⁵⁸ Gaznevî'nin bu karşılaştırması Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim vel-Müteallim* eserinde vurguladığı gerçeğe birebir uyushmaktadır.⁵⁹ Bu açıdan Gaznevî'nin, Ebû Hanîfe'nin fikirlerini hangi kaynaktan aldığı sorusunu aklımıza gelmektedir. Onun bu fikirleri adı geçen eserlerden doğrudan elde etmesi mümkün olmakla birlikte, hocaları aracılığıyla veyahut pek çok konuda faydalandığı Nesefî üzerinden alması da muhtemeldir.

Gaznevî'nin Ebû Hanîfe'den faydalanması tabi ki iman konusu ile sınırlı değildir. Ancak iman konusunun özellikle ilk dönemde yaşanan siyasî olaylarla ilişkilendirilerek⁶⁰ sürekli ön plana çıkarılması ve yine bu konu üzerinden diğer kelâmî konulara değinilmesi iman konusunu belirgin sûrette ön plana çıkarmıştır. Nitekim Mürcie'nin iman konusundaki fikri ile bilinir oluşu sürekli buna yapılan bir vurgu ve bu fikir üzerinden inşa edilen bir kelâm ile ilişkili olmasındandır.

⁵⁶ *Usûlu'd-Dîn*, vr 27b.

⁵⁷ *el-Fıkhu'l-Ekber*, 58; krş.: *Usûlu'd-Dîn*, vr. 27b, 29b.

⁵⁸ Gaznevî bu konuda delil olarak “Muhakkak ki Allah, melekleri ve ilim sahipleri Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet ederler.” (3. Al-i İmran, 18) ayetindeki ilim sahiplerini müminler olarak anlamakta ve şahadetlerin aynılığını, imana da kıyaslamaktadır. Yine “Onlar (Ehl-i Kitap) sizin iman ettiğiniz gibi iman etselerdi, hidayete ererlerdi.” (2. Bakara, 137) ayetini tüm müminlerin imanının eşitliğine delil saymaktadır. (vr. 29b)

⁵⁹ *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 29.

⁶⁰ İlk dönemde yaşanan siyasi gelişmelerin kelâm konularına tesirini gösteren bir araştırma için bkz.: Akbulut age., 220.

Bununla ilgili olarak sahabilere yönelik Ebû Hanîfe'nin değerlendirmeleri aslında süreç içinde Ehl-i Sünnet oluşumunda da kendisini göstermiştir. Ebû Hanîfe'nin, Hz. Ali evladına yönelik sevgisi bilinmekle birlikte, bunu diğer sahabileri kötülemek tarzında değerlendirmemesi aslında süreç içinde oluşan sahabe algısına ve ilk dönem Müslümanlarına bakışa tesir etmiş olmalıdır. Gaznevî'nin bu konuda Ebû Hanîfe'den doğrudan faydalanıp faydalanmadığı meçhul olmakla birlikte, fikir açısından Ebû Hanîfe ile uyumu ve bu fikrin son şekillenmiş formunu benimsemesi bizim için önemlidir. Nitekim Hz. Osman ve Hz. Ali kıyası bir yana, Ebû Hanîfe'nin genel olarak ashaba yaklaşımı⁶¹, Gaznevî'ye kadar yaşanan süreçte oluşan fazilet sıralamasına ve sahabeye yönelik fikirlere tesir etmesi oldukça muhtemeldir.

Ebû Hanîfe'nin Kur'an'a ilişkin fikirleri de aslında Gaznevî de kendisini göstermektedir. Her ne kadar Ebû Hanîfe'ye izafe edilen ve onun "Kur'an'ın mahluk oluşunun" benimsediğini ifade eden fikirler yer yer zikredilmiş olsa da biz bunları burada tartışacak değiliz. Kaldı ki akidede takip eden Mâturîdî geleneğin öne sürülen iddiaların aksine fikirler benimsemesi ve yine de Ebû Hanîfe'ye kendilerini nisbeti bunu inkâra yeterli olmalıdır. Nitekim Gaznevî de böyle bir tarzda Ebû Hanîfe'nin *Fıkhul-Ekber*'inde Kur'an'a ilişkin değerlendirmesini aynen aktarmaktadır. Gaznevî'ye göre Kur'an Allah kelâmı olup gayri mahlûktur, sahifelerde yazılı, dillerde okunur ve kalplerde muhafaza edilir ki bunun belli bir hali yoktur.⁶² Bununla birlikte Gaznevî, tıpkı Ebû Hanîfe gibi insan fiili olan okumayı mahlûk saymakta ve böylece benimsenen ince çizgiyi ifade etmektedir.⁶³ Böylece her ikisi de kulun eylemi ile yaratıcının sıfatının bir yansıması olan Kur'an'ı birbirinden ayırmaktadır. Ancak burada Gaznevî'nin yılların tecrübesiyle meseleyi daha kelâmî bir formda aktarması dikkatten kaçmamalıdır. Bu açıdan onun Ebû Hanîfe'den faydalanmakla birlikte Mâturîdî geleneği de süzdüğünü fark edebilmekteyiz.

Allah'ın kelâm sıfatı ile ilişkili bu değerlendirmeden sonra, Gaznevî'nin ilgimizi çeken bir özelliği ise onun isim ve sıfatları bir kabul eden yaklaşımıdır.⁶⁴ Oysa Ebû Hanîfe bunun aksine Allah için isim ve sıfatlardan bahsetmekte ve böyle bir benzerliğe değinmemektedir.⁶⁵ Yine Gaznevî sıfatlara ilişkin bir değerlendirme yaparken içerik olarak

⁶¹ *Ebu Hanîfe'nin Osman el-Bettiye mektubu*, 68.

⁶² *Usûlu'd-Dîn*, vr. 8a-b, Krş.: *Fıkhul-Ekber*, 53.

⁶³ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 8b, *Fıkhul-Ekber*, 53.

⁶⁴ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 9a. "Allah'ın isimleri [aynı zamanda] onun sıfatlarıdır. Bu onun şu sözünde geçmektedir: "En güzel isimler O'nundur. (7. Âraf, 180), yani yüce sıfatlar."

⁶⁵ *Fıkhul-Ekber*, 53.

Ebû Hanîfe ile muvafık iken, ifade tarzında ondan ayrılmaktadır. Gaznevî, yaratıcı için bir “fiili sıfat” izafesini reddeder.⁶⁶ Ancak böyle bir kullanım Ebû Hanîfe için geçerlidir.⁶⁷ Fakat Gaznevî gerekçesini ifade ettiğinde bunun Ebû Hanîfe’nin de ifade ettiği hassasiyetlerden başkası olmadığı ortaya çıkmaktadır. Zîra Gaznevî’yi böyle bir fikre götüren “fiili sıfat” isimlendirmesinin bir hudus anlayışına götüreceği kaygısıdır. Gaznevî tüm isim ve sıfatları bir sayıp ezeli addederken, Ebû Hanîfe de daha teknik bir ayrımın varlığı söz konusudur. Aslında bunun ilk dönemde sıfatlar için yapılan ince tahlillerden kaynaklandığı söylenebilir. Bu açıdan Gaznevî’nin burada derinlikli analizler ve dinsel tahliller yerine böyle bütüncül bir ifade ile meseleyi çözmesi ince bir analiz yerine, bu isimlendirmeyi reddetmesi daha pratik ve meseleyi çözücü olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Bu sebeple Gaznevî’deki bu farklılığa rağmen, farklı bir şey söylediği kanaatinde değiliz. Nitekim Allah’a izafe edilen ve beşeri bir karakterde de anlaşılan Kur’an’ın bir kısım sıfat izafelerini yorumlarken Gaznevî, genel bir kabul ile Ebû Hanîfe’ye uymakta ve arş, yed, vech, ...vs. gibi sıfatları keyfiyetini tartışmadan ziyade yorumlayarak hem bunları sıfat saymakta hem de ilk anlamından öteye bir anlam yüklemektedir.⁶⁸

Gaznevî’nin kelâm konusundaki fikirleri aslında ilk aşamada Mâturîdî düşüncesinin sonrasında ve Ehl-i Sünnet oluşumunun ilk nüvelerini ifade eden Ebû Hanîfe ile birebir uyumludur. İman konusundan, ashab idrakine; nübüvvet bahsinden ahiret ahvaline, Kur’an’ın nitelenmesinden Allah’ın sıfatlarına ilişkin hemen tüm değerlendirmelerde Gaznevî’de Ebû Hanîfe’nin yansıması vardır. Bu açıdan Gaznevî için Ebû Hanîfe bize göre müstesna bir konumdadır. Nitekim mukaddime eserinde ilk olarak Ebû Hanîfe biyografisine yer vermesi⁶⁹ burada sahih-zayıf pek çok rivayetle onu övmesi, düşüncesine yansıyan özgürlükçü yaklaşımını Ebû Hanîfe’nin formuyla ifadesi bunu açıkça ortaya koymaktadır. İster iki metni karşılıklı satır satır okumakla, isterse de genel görüşün yansıması açısından bir mukayese yapılsın bu benzerlik hemen fark edilecektir.

⁶⁶ *Usûlu’d-Dîn*, vr. 10b.

⁶⁷ *Fıkhu’l-Ekber*, 53.

⁶⁸ *Usûlu’d-Dîn*, vr 5a-b. Gaznevî genelde ayetlerin bu ifadesini İmam Mâturîdî gibi te’vil etmekte (*Kitabü’l-Tevhid*, 86, 135) sıfat olarak kabulünde Ebû Hanîfe’ye uymakla birlikte te’vilin yapmakla ondan ayrılmaktadır. (Kırş., *Fıkhu’l-Ekber*, 53).

⁶⁹ el-Gaznevî, *Mukaddime*, vr. 2a, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Kütüp. Yazma Eserler Bölümü, Kayıt no: 0036535. Kâtip Çelebi, Ebû Hanîfe’nin menakıbını içeren eserleri zikrederken Gaznevî’nin *Mukaddime*’sine de atıf yapmaktadır. (*Keşfü’z-Zunun*, II/1838).

Gaznevî'nin Mâturîdî bir gelenekten gelişi, Hocası Kâsânî'nin bu silsilenin önemli bir ismi oluşu ve Gaznevî'nin hocası ile uzun süren ilişkisi, bu geleneksel yorumun Gaznevî'nin üslubuna kadar, ciddi boyutta yansıdığını gösteren önemli bir veridir. Bütün bunlarla birlikte onun bu eserinde Ebû Hanîfe'den doğrudan yahut dolaylı olarak atıf yapmaması daha önce müteaddit kereler ifade ettiğimiz Gaznevî'nin üslubunun bir yansıması olmalıdır. Nitekim bu üslup metni bir tarihsel zemine oturtmada ve sosyal tarihi bir mekân ihtiyacını tespitte bizi güç durumda bırakmıştır.

Gaznevî'nin bu üslubu dikkate alındığında kaynaklarının tespiti ancak fikirler üzerinden ve karşılaştırmalarla mümkün olmaktadır. Bu açıdan metne yansıyan Ebû Hanîfe fikirleri ve hocası Kâsânî'nin yorumu ortaya koyduğumuz tesirleri ifade de dikkate alınmalıdır.

b) İmam Mâturîdî – *Kitabu't-Tevhîd*

Ebû Hanîfe'nin itikadi görüşlerini esasında şekillendiren ve Orta Asya coğrafyasında yayılmasını sağlayan isim şüphesiz İmam Mâturîdî'dir.⁷⁰ Ehl-i Sünnet'in bilinen iki kolundan biri olarak yer edinen, uzun yıllar ihmal edilmesine karşın Ehl-i Sünnet'in müdafaa ve şekillenmesinde ciddi katkısı bulunan bir isimdir.⁷¹ Öyle ki Ebû Hanîfe'nin Akâide ilişkin görüşleri, kendi adıyla mezhepleşmiş ve ismine nisbetle Mâturîdîlik olarak yayılmıştır. Fikri sahadaki özgürlüğü bir yana kelâma getirdiği soluk ve bu çerçevedeki çabası uzun yıllar sonra fark edilebilmiş⁷² ve Ebû Hanîfe'ye nisbetine rağmen kendi adı bir ekol olarak kelâmi bir oluşuma isim olmuştur.

İmam Mâturîdî, öğrencilerin çabası ile Orta Asya'dan Ebû Hanîfe'nin bir temsilcisi sayılmış ve onu en iyi anlayan kimse olarak kelâm sahasında ismini duyurmuştur.⁷³ Orta Asyalı pek çok talebenin fıkıh ilmi için Ebû Hanîfe ve talebelerini tercihi uzun yıllar bu coğrafyada etkisini göstermiş, pek çok fıkıh âlimi yanında bu bölgeden hatırı sayılır sayıda kelâm âliminin de yetişmesini sağlamıştır. Bu açıdan İmam

⁷⁰Nitekim Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Ebu Hanîfe'nin en iyi takipçisinin İmam Mâturîdî olduğunu düşünmektedir. (*Temhîd*, 13).

⁷¹İmam Mâturîdî'nin Ehl-i Sünnet düşüncesindeki konumu ve düşünsel arka planı için bkz.. Kutlu, “*Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı*”, (Mâturîdîlik kitabı içerisinde), 119 vd.; el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (çevirenin ön sözü), 19.

⁷²İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik düşüncesinin ihmal edilmesinin sebepleri için bkz.: *Kitâbu't-Tevhîd* (çevirenin ön sözü), 14; Kutlu, “*Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidi*”, (Mâturîdîlik kitabı içerisinde), 48.

⁷³Buradaki atfımız Nesefî'ye'dir. Bkz.: *Temhîd*, 13.

Mâturîdî, Hanefîlik ile içli dışlı olan, tecrübeleri ve ilmi geleneği bulunan bu coğrafyadan ciddi boyutta faydalanmıştır. Bu ilmi geleneğin ise pek çok âlim yetiştiren Semerkand, Buhara, Maverâünnehir, Belh... vs. gibi merkezlerde kökleştiğini ve adeta Ebû Hanîfe'yi fıkıh gibi, kelâm sahasında da temsil ettiklerini ifade edebiliriz.⁷⁴

Müellifimiz Gaznevî de bir önceki başlıkta işaret ettiğimiz gibi bir Hanefî âlimi idi ve kelâmi konulardaki fikirlerinin de bu menbaadan almıştı. Onun hocası Kâsânî ve hocasının hocası Alaaddin Semerkandî ile gelen ve İmam Mâturîdî ile Ebû Hanîfe'ye dayanan kaynaktan beslendiği muhakkaktır. İmam Mâturîdî'nin bu çerçevede Orta Asya'da icra ettiği fonksiyon ve ilmi yetkinliği müellifimiz içinde oldukça önemli olmalıdır. Ebû Hanîfe ile birlikte bu ekolün lideri olan İmam Mâturîdî, kelâmi fikirleri ile Gaznevî'ye de tesir etmiştir. Ancak daha öncede işaret ettiğimiz gibi, müellifimiz buna hiç değinmemiş ve Mâturîdî'yi de ismen zikretmekten kaçınmıştır. Ancak fikirlerde Ebû Hanîfe'nin anlayışı kendisini gösterdiği gibi bu anlayışın daha sistematik boyutu olan Mâturîdî ve yorumu da aynı şekilde Gaznevî'nin üslubuna ve fikirlerine birebir yansımıştır.

Gaznevî eserinde Mâturîdî gibi ilk olarak ilmin yollarını ele alır ve tıpkı onun gibi bilginin üç yol ile elde edileceğini ifade eder.⁷⁵ Ancak Gaznevî eserinin hiçbir yerinde Mâturîdî gibi derin analizlere girmez. Pek çok meseleyi konu başlığına değinip fikrini ifade ile yetinen Gaznevî'yi bu özelliği ile İmam Mâturîdî'yle kıyaslamak gereksiz olacaktır. Gaznevî eserinin pek çok faslını âlemin yaratıcısı ve onun sıfatlarına ayırır. Bunu ifade ederken de sürekli “Âlemin yaratıcısı (Sâni)” ismini kullanır. Âleme ilişkin çok kısa bir değerlendirme de bulunan Gaznevî onun yaratılmışlığı üzerinde uzun uzun akıl yürütmek yerine kısaca onun yaratılmış olduğunu ifade ederek sözü yaratıcıya getirir. Oysa Mâturîdî pek çok delil ilse âlemin yaratılmışlığını ispata çalışır.⁷⁶ Bu açıdan İmam Mâturîdî geniş manada bir kelâm problemini ele alıp tartışırken, müellifimiz, genel bir kelâmi problemi irdelemekten ziyade adeta bir muhatap için problem olan “yaratıcı”yı ifadeye çabalamaktadır. Gaznevî bu sebeple kullandığı argümanlarını genelde âlemin yaratıcısı olan “Allah” üzerine sunmaktadır.

⁷⁴ Bu çerçevede bir yaklaşım için, bkz.: Kutlu, “*Mâturîdî'nin Mezhebi Arka Planı*”, (Mâturîdîlik kitabı içerisinde), 119 vd.

⁷⁵ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 3a. Krş.: el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 9.

⁷⁶ Krş.: *Usûlu'd-Dîn*, vr. 3a vd; el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 19 vd.

Gaznevî'nin yaratıcı ile ilgili açıklamaları İmam Mâturîdî'nin ifadeleriyle uyumludur. Yaratıcının bir oluşunun ifadesi; ona cisim, araz, sûretin nisbet edilememesi ve belirgin manada kelâm sıfatının özelliği açısından Gaznevî Mâturîdî ile muvafıktır. Onun kelâm sıfatı üzerinde Mutezîleye yönelttiği eleştiriler Gaznevî'de de zımnen mevcuttur.⁷⁷ Kelâmullah konusunda, Kur'an'a ilişkin değerlendirmeleri de İmam Mâturîdî'nin yaklaşımlarıyla benzerdir. Kelamullahı daha önce de ifade ettiğimiz gibi mana ve metin, ya da anlam ve okuma açısından ayrıma tutan Gaznevî bu hassas tetkikiyle İmam Mâturîdî'ye uymaktadır.⁷⁸

Kur'an-ı Kerim'de Allah'a izafe edilen bir kısım konularda Gaznevî Mâturîdî'ye benzer gerekçelerle yorumlamalarda bulunur. Mesela arşa izafeyi bir mekâna nispet, yani arşın yaratılması ve bir cisim ile kıyas anlamı taşımasını dikkate alarak reddeder. Ancak Gaznevî bir kısım nispet edilen sıfatları tevile yanaşıp değerlendirirken arşa istiva hususunda “keyfiyetiyle ilgilenmeyiz” demektedir.⁷⁹ Oysa Mâturîdî burada tevillerde bulunmuş ancak bunun neticesinde “Allah'ın murad ettiğine inanırız”⁸⁰ demiştir. Ancak burada Gaznevî'nin farklı bir yaklaşımdan ziyade kelâmını kısa ifade etmesinin bir sonucu olarak anlayabiliriz.

Yaratıcıya nisbet edilen selbî reddeden Gaznevî, Yaratıcı için “O nedir, nasıldır, nerededir,” vs gibi” zaman, keyfiyet ve mekan bildiren sıfatlardan tıpkı Mâturîdî gibi kaçınır.⁸¹

Yaratıcının tekvin sıfatı konusunda İmam Mâturîdî farklı bir yaklaşım belirler. Tekvin konusunda yaratma ile yaratılanı birbirinden ayıran bu yaklaşım Gaznevî'nin söyleminde de kendine yer bulmaktadır. Nitekim Gaznevî tekvin sıfatı ile yaratmayı ifade eden tüm kelimeleri kastetmekte ve yaratılan ile ayrı olduğunu ifade ederek diğer sıfatlar gibi ezeli saymaktadır.⁸² Diğer sıfatlardan farklı olarak tekvin sıfatına daha fazla önem verildiğini gösteren bu açıklamalar, Gaznevî'nin, Maturidiliğe tekvin konusunda yöneltilen

⁷⁷ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 7b vd; el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 69; Ancak burada Mâturîdî'nin Mutezîle'yi hedef alması söz konusu iken, Gaznevî de böyle bir şey mevcut değildir.

⁷⁸ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 8a-b; el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 85.

⁷⁹ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 5a.

⁸⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 94, İmam Mâturîdî arşa istiva konusunda te'villerde bulunmakla birlikte kesinlikle ifade ettiği yorumu tek doğru olduğunu öne sürmemektedir. Zira o yaratılmışlara benzemeyi ifade etmeyen diğer tüm yorumlarında doğru olabileceğini düşünmektedir. Bunun dışında yaratıcıya Kur'an-ı Kerim'de nispet edilen diğer sıfatlar hususunda da Gaznevî'nin Mâturîdî ile paralel yorumları bulunmaktadır, Krş.: *Usûlu'd-Dîn*, vr. 5a-b; el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 94 vd.

⁸¹ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 5a; el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 135.

⁸² *Usûlu'd-Dîn*, vr. 10a-b.

eleştirilere cevap vermek gibi bir çabası olabileceğini aklımıza getirmektedir. Nitekim genel olarak Ehl-i Sünnet kelâmı, özelde ise Mâtûrîdî keliminde tartışılan hususlar, Gaznevî tarafından daha titizce ele alınıyor görünmektedir. Ancak Gaznevî, Allah'ın sıfatları, kelâm, tekvin, ruyetullah, iman ve imamet konularına, diğer konulardan daha fazla ilgi gösterdiği anlaşılmaktadır.⁸³

Gaznevî nübüvvet bahsinde peygamberin gerekliliğinden bahsederken, tecrübi bir delile başvurur ve nimete şükrün yapılabilmesi için bu tecrübi yolun bir peygambere ihtiyacı ortaya koyduğunu beyan eder.⁸⁴ Aslında bu söylenen Mâtûrîdî'nin işaret ettiğinden başka bir şey değildir. Zîra o da Allah'ı bilmekten ziyade Allah'tan verilen nimetlere nasıl mukabelede bulunacağını bilmek için bir peygamber talebini gerekli görmektedir.⁸⁵ Gaznevî'nin ve Mâtûrîdî'nin bu paralel yaklaşımı aslında Ebû Hanîfe'nin ifade ettiği "Allah peygamberle bilinmez, peygamber Allah ile bilinir" ifadesinin bir yansımasıdır.⁸⁶ Mâtûrîdî, gelen resulleri akla bir destekçi olarak görürken Gaznevî delillere bir destekçi olarak görür. Bu da peygamber algısı ve gerekliliği hususunda benzer bir yaklaşımın varlığını göstermektedir. Peygamberler için mucizeyi bir ispat aracı olarak gerekli gören Mâtûrîdî ve Gaznevî, aynı yaklaşımı Hz. Peygamber (s.a.s.)'in elinden vuku bulan mucizeler için de göstererek hemen hemen aynı mucizeleri nakledip Hz. Peygamberin nübüvvetine delil olarak sunmuşlardır. Ancak burada şunu ifade etmek gerekir ki Gaznevî, Mâtûrîdî gibi teknik bir ayrım yapmayıp mucizeleri naklederken, Mâtûrîdî bu mucizeleri sistematize ederek, şahsî, hissî ve sosyolojik açıdan değerlendirir.⁸⁷ Bu ayrımı yapmayan Gaznevî'nin daha önce de ifade ettiğimiz gibi kendi ülubuyla ilişkili olduğu düşünülebilir.

İmam Mâtûrîdî, eserinde Kâbi üzerinden sıklıkla Mutezîle'ye eleştiriler yöneltirken çok derin analizlere başvurmakta ve meseleyi inceden inceye tetkik etmektedir. Bu aslında Mâtûrîdî'nin ihmal edilmesinde bir etken olarak zikredilen, kelâmının anlaşılmasına yol açarken⁸⁸; Gaznevî Mâtûrîdî'nin aksine hemen hiçbir mevzuda derinlikli analizlere başvurmamakta, meseleyi bir Akâid düzeyinde incelemektedir. Bu

⁸³ Gaznevî eserinin büyük kısmını Allah'ın sıfatları bahsine ayırmıştır. Bu sıfatlar üzerinde uzun uzun duran Gaznevî'nin Kur'an-ı Kerim ile alakalı olması hasebiyle kelâm sıfatına ve Mâtûrîdîlerce titizlikle savunulan tekvin sıfatına özel bir önem verdiği gözden kaçmamaktadır. Bununla birlikte yaşadığı coğrafyanın bir özelliği olarak imamet konusunda ve Mürcîî-Mâtûrîdî düşüncenin egemen formunu yansıtan iman nazariyesine atfı da bu bakış açısıyla değerlendirilmelidir.

⁸⁴ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 11a.

⁸⁵ el-Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 227.

⁸⁶ el-Âlim ve'l-Müteallim, 29.

⁸⁷ Krş.: *Usûlu'd-Dîn*, vr. 11b-12a; *Kitâbu't-Tevhîd*, 220, 218, 254 vd.

⁸⁸ el-Pezdevî, *age.*, 3.

durum Gaznevî'nin, fıkıhçı kimliğinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı Gaznevî'nin, fıkıh alanındaki şöhretinin, kelâm şahsına yansıdığı kanaatinde değiliz. Ancak Gaznevî'yi ciddi bir Mâtûrîdî akide takipçisi sayabiliriz. Hayatında bunun nasıl yansıdığını tespit edememekle birlikte eserinde birebir bu akidenin bir takipçisi olduğu kendisini açıkça göstermektedir. Mesela Gaznevî'nin kulun fiilleri konusundaki yaklaşımı Mâtûrîdî'nin yaklaşımı ile birebir uyumludur. Gaznevî tıpkı, Mâtûrîdî gibi fiil kula izafe ederken “kesb”den, Allah’a izafe ederken de “halk”dan sıklıkla bahseder. Bu açıdan o, fiilin karşılıklı iki kudretin varlığıyla ortaya çıktığını ifade etmekle birlikte kesinlikle bunu Allah’tan müstağni olarak yapılacağı anlamına taşınamayacağını düşünür. Nitekim onun fiilleri oluşum aşamasında iki nevi istitaate ihtiyaç duyduğunu ifadesi bu gerçeğe işarettir. Gaznevî'nin “hal istitaati” ve “fiil istitaate” dediği şey Mâtûrîdî'nin ifade ettiği “selametü'l-esbab” ve “sıhhatü'l-âlâtan” başka bir şey değildir. Bu aşamada fiille ilişkilendirilen kudret açısından da her iki müellifi mutabık görmekteyiz. Zîra aynı gerekçelerle Gaznevî de Mâtûrîdî gibi, fiilden önce var olacak kudrete itiraz etmektedir.⁸⁹

Kudretin bu boyutuyla ilişkili olarak yaratıcının kudreti aşan fiillerde mükellef kılması hususunu Gaznevî eserinde ele almış ve bunu imkân dâhilinde görmemiştir.⁹⁰ Bu aslına Mâtûrîdî kelâmının insan kudreti ve fiillerin sorumluluk altında icrası ilkesine aykırılığı sebebiyle genelde reddedilmektedir.⁹¹

Kulların fiillerine ilişkin bu başlıkta ele alınan ecel, rızık, taat ve masiyet, kader ve kaza,vs. konularda Gaznevî'nin geleneksel Mâtûrîdî çizgiden ayrıldığına şahit olmamaktayız.⁹² Gaznevî geleneksel manada bu konuları derinlikle analiz etmemekle birlikte aynı gerekçelerle aynı neticeyi ifade etmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Gaznevî de belki de farklılık olarak zikredebileceğimiz bir husus onun aşırı derecede gösterdiği titizliktir. Öyle ki o çetrefilli görünen konularda meseleyi hem kulun irâde, kudret ve özgürlüğüne zarar vermeden, hem de Allah'ın yaratıcılık, ilim ve kudretine hâlel getirmeden çözmeye çalışmaktadır. Gaznevî muhtemelen bu husustaki hassasiyetiyle farklı bir konum arz etmektedir.

⁸⁹Krş.: *Usûlu'd-Dîn*, vr. 14a-b, 15a; *Kitâbu't-Tevhîd*, 286, 333 vd.

⁹⁰*Usûlu'd-Dîn*, vr. 15a-b.

⁹¹Bu husustaki Mâtûrîdî yaklaşımı için, bkz.: *Kitâbu't-Tevhîd*, 336; en-Nesefî *Temhîd*, 53 vd; Ömer Nesefî, *Akâid*, 3; es-Sâbûnî, *Mâtûrîdîye Akâidi*, 141.

⁹²*Usûlu'd-Dîn*, vr. 15b, 16, 17b, 18a.

Gaznevî, iman konusunda ilk aşamada Mürcîî iman anlayışını benimsemektedir. Ancak şu unutulmamalıdır ki Ebû Hanîfe'den sonra iman konusunda da yeni sorunlar çıkmış ve neticede yeni tartışmalar yapılmıştır. Gaznevî, Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşlerine uymakla birlikte, sonraki dönemde ortaya çıkan yeni sorunlarda Mâturîdî geleneğe tabi olmuştur. Bu açıdan İmam Mâturîdî'nin bu sorunlar üzerine ifade ettikleri oldukça önemlidir. Yine imanın saf kavramsal tahlili ile değil sosyal hayata yansımaları ve eylemlerle de birebir ilişkilendirilerek yorumlanması dikkatten kaçmamalıdır. Bu nedenle imanın tanımı, İslam ile ilişkisi, büyük günah sahibine izafesinde yaşanan problemler ve amellerle ilişkisinin tartışılması önemlidir.

İmam Mâturîdî imanın tasdik boyutuna önem vererek, ikrar boyutunu sosyolojik açıdan değerlendiren yaklaşıma tabi olmuştur. İmanı tasdikten ibaret gören ve kesin surette amelde ayıran bu anlayış Gaznevî'de aynen mevcuttur. O, kesinlikle iman anlayışından bu çizgiyi benimsemiş, iman ile ilişkili pek çok meselede bu tavrını sürdürmüştür.

Gaznevî, tıpkı Mâturîdî gibi, iman ile İslam'ı eş anlamlı görür. Aynı şekilde imanda müminlerin eşitliği, sonraki dönemde ele alınan imanda istisna ve imanın yaratılıp yaratılmadığı konularında da Mâturîdî'nin görüşlerini savunur.⁹³ Aslında imana ilişkin pek çok çözüm yaşanan toplumsal ve siyasi ortamın etkisiyle ortaya çıkmıştır.⁹⁴ Bu nedenle büyük günah sahibinin imanına ilişkin sorgulama, ahiretteki durumu, günahının küfrüne sebep olup olmadığı sorunu, şefaate hak kazanıp kazanamaması... vs. gibi konular doğrudan iman anlayışı ile ilişkilidir.

Gaznevî'ye göre iman amelden farklı olan ve ondan etkilenmeyen bir boyuttur. Böyle olması da bir kısım amellerin eksikliği yahut onların çirkin oluşu imana zarar vermez. Günahların bu şekilde işlenmesi hususunda Gaznevî'nin kaydı, Mâturîdî ve diğer Mâturîdî ulemanın da işaret ettiği gibi o günahın helal sayılmamasıdır. Çünkü böyle bir yaklaşım tasdik boyutuna zarar verecek tarzda değerlendirilmiştir. Kur'an'ın bu günahları irtikap eden cehennemle cezalandırmasına Mâturîdî bir mecaz yüklerken Gaznevî de "helal sayma" kaydını düşer. Netice de her ikisi de böyle bir şeyin imanı izale edemeyeceğini ve kişinin o haline rağmen yine de mümin olduğunu benimserler. Zira bunlara göre bir şeyi yapmamak ayrı bunu kabul etmeyerek yapmamak ayrı bir şeydir.⁹⁵

⁹³Krş.: *Usûlu'd-Dîn*, vr. 27a vd.; *Kitâbu't-Tevhîd*, 485 vd.

⁹⁴Bu konuyla ilgili olarak bkz.: Akbulut, *age.*, 220 vd.

⁹⁵*Usûlu'd-Dîn*, vr. 21a-b, *Kitâbu't-Tevhîd*, 425 vd.

Gaznevî'nin Mâturîdî ile farklı düşündüğü husus imanın yaratılıp yaratılmadığı konusudur. Mâturîdî bu konuda imanın yaratılmışlığını benimserken herhangi bir ayırma gitmemekte ancak yaratma eyleminin kula izafesini düşünerek bunu benimsemeyenleri sadece nasslarla yetindiğinden dolayı mazur görmektedir. Ancak o, akli delillerinde dikkate alınması gerektiğini bunun da imanın yaratılmışlığına götürdüğünü ifade eder.⁹⁶ Gaznevî de aslında bu neticeyi kabul etmekle birlikte daha önce de ifade ettiğimiz “hassasiyet” olgusu, burada da kendisini göstermiş ve imanın kul ile Yaratıcı veçhesi bulunduğunu belirtmiştir. Bu ayırım ile Gaznevî, imanı benimseme açısından yaratılmış; ancak hidayete erme açısından yaratılmamış olarak nitelemiştir.⁹⁷ Ancak Gaznevî'nin, Mâturîdî gelenekten ayrıldığını ifade etmek mümkün görünmemektedir. Zîra o, bu ayırımı ile imana ulaştıran bir dış etkenden, muvaffak olmadan bahsetmiştir. Nitekim Mâturîdî âlimlerin de hidayeti Allah'a izafeleri bilinen bir konudur. Gaznevî'nin sözünü ettiğimiz kaygısı onu, böyle konuya pek de dâhil olmayan bir mesele de bu şekilde düşünmeye sevk etmiş olmalıdır.

İmam Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* üzerinden fikirlerini Gaznevî'yle kıyaslamada imamet konusu yer edinmiş değildir. Bu aslında İmam Mâturîdî'nin siyasi bir fikri olmadığı anlamına gelmez. Nitekim diğer eserlerinde buna ilişkin fikirleri nakledilmektedir.⁹⁸ Biz, zâten burada bir siyaset felsefesini ortaya koyacak değiliz. Siyasetten kastettiğimiz imamet hususunda dile getirilen ifadelerdir. *Kitâbu't-Tevhîd* ile yaptığımız sınırlandırma böyle bir imkanı elimizden almakla birlikte Mâturîdî'ye atfedilen fikirlerden hareketle, Gaznevî'nin de Mâturîdî ile aynı fikirleri taşıdığını söyleyebiliriz. Nitekim imamet hususunu sebep kılarak ashab hakkında kötü zandan kaçınmak, hiçbir sahabiye kötü sıfat ile nitelememek, aralarında cereyan eden şeyleri temelde içtihadı mebni görüp üzerinde gereksiz tartışmalardan kaçınmak Gaznevî'nin de dikkat ettiği hususlardandır.⁹⁹

Gaznevî görüldüğü gibi fikirlerinde tam bir Mâturîdî takipçisidir. İsmine hiç atıf yapmamakla birlikte ciddi anlamda akidesini benimsediği ve kendisinden faydalandığı muhakkaktır. Ancak bunun bizzat eserleri üzerinden mi olduğu yahut Nesefî aracılığıyla mı ya da hocaları vasıtasıyla mı olduğu konusu meçhuldür. Bunların hepsi de mümkün

⁹⁶ *Kitâbu't-Tevhîd*, 501.

⁹⁷ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 28a-b.

⁹⁸ Kutlu, “*Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî*”, (Mâturîdîlik kitabı içerisinde), 48 vd.

⁹⁹ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 31b-32a. Sahabiler üzerine yapılan tartışmalar ve mezheplerin bu husustaki farklı yaklaşımları ve birbirleriyle mücadelesi işaret ettiğimiz gibi temelde imamet tartışmalarının bir uzantısıdır.

görülmektedir. Nitekim Semerkand ve Maverâünnahir’de yetişen ulamanın İmam Mâturîdî’ye yaptığı atıflar¹⁰⁰, onun Ebû Hanîfe’yi anlamadaki yetkinliğini ifade, Gaznevî’yi onu dikkate almadan bir kelâm yapacağı düşüncesini ortadan kaldırmaktadır. Kaldı ki Gaznevî’nin kesin sûrette kendisinden faydalandığını düşündüğümüz Neseî’nin İmam Mâturîdî’yi övgüyle zikretmesi¹⁰¹ ve hocası Kâsânî’nin bu geleneğin güçlü bir temsilcisi olması, onun da bu kaynaktan ciddi bir şekilde beslendiğine kanıt sayılmalıdır. Zira benzerliklerin yoğunluğu Gaznevî’nin, Mâturîdî’den doğrudan faydalanmış olabileceğini akla getirmektedir. Ancak Neseî’nin fikirleriyle ve üslubuyla Gaznevî’ye yaptığı tesir, zikredeğimiz açıklamalarda da görüleceği gibi Ebû Hanîfe ve İmam Mâturîdî’den de çok daha fazla olmuştur.

c) Ebu’l-Muîn en-Neseî – *Kitâbu’t-Temhîd*

Gaznevî’nin hocası Kâsânî’nin ilim hayatında Alaaddin es-Semerkandî’nin önemli bir yeri olduğunu beyan etmiş ve hocasının kızı Fatıma es-Semerkandî ile de evlendiğini beyan etmiştik. Alaaddin es-Semerkandî ise Ebu’l-Muîn en-Neseî’nin önde gelen talebelerinden olup İmam Mâturîdî’den gelen Kelâmi fikirleri özümsemiş bir alimdir.¹⁰² Neseî’nin Mâturîdî’ye ittibası, Kâsânî’nin Alaaddin es-Semerkandî ile sıkı ilişkisi ve nihayetinde Gaznevî’nin Kâsânî’ye bağlılığı Mâturîdî’den Gaznevî’ye uzanan pek de uzun bir süreyi ifade etmeyen oldukça güçlü bir bağa işaret etmektedir. Bu geleneğin Gaznevî’nin söylemine ciddi boyutta tesir ettiğini ifade etmiştik. Ancak ne bu akidenin öncüsü Ebû Hanîfe ne de bunu sistemleştirip mezhep formuna sokan İmam Mâturîdî Gaznevî üzerinde Neseî kadar tesir bırakmış değildir. Eseri ilk okunduğunda hemen edineceğimiz bu intiba ciddi bir tetkike ihtiyaç bırakmayacak kadar sarihtir. Yapılacak karşılaştırmalı bir okuma ile bu benzerliğin bir form benzerliğinden de öte üslubu, ifade, anlam kullanım ve hatta kullanılan örneklerle kadar oldukça fazla olduğu ortaya çıkacaktır. Öyle ki bu benzerlikler bizi Neseî’nin Gaznevî için yegâne kaynak olabileceği inancına götürecek kadar etkilidir. Zîra Ebû Hanîfe ve İmam Mâturîdî ile Gaznevî’nin eseri arasında ortaya konulan benzerlik Neseî’de daha başka bir boyut kazanmış adeta eserler aynileşmiştir. Bu açıdan Gaznevî’nin *Usûlu’d-Dîn*’i için “*Temhîd*’in bir özeti, muhtasarı” demek sanırız yanlışlık olmayacaktır.

¹⁰⁰ Ahmet Ak, “Mâturîdî Kaynaklarda Mâturîdî ve Mâturîdîlik”, AÜ Sosyal Bilimler Enst. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2006, 43.

¹⁰¹ en-Neseî, *Temhîd*, 13.

¹⁰² Özel, *age.*, 123.

Gaznevî'deki hassas dil, kesinlikle Neseî'yi geride bırakacak kadar ilgi uyandırmaktadır. Adeta o, titizlikle bir çatışmanın içine girmekten insanları yaftalamaktan, arızı meselelerden hareketle bir kısım ithamlarda bulunmaktan dikkatle sakınmış ve yanlış anlamının tümüyle önüne geçecek bir üslup kullanmıştır. Öyle ki Allah'ın sıfatlarına ilişkin Mutezîle ile yapılan bir tartışmayı delil ve örnekleriyle birlikte Neseî'den almasına rağmen Mutezîle'yi “küfür” ile ithamdan kaçınmıştır.¹⁰³

Gaznevî ile Neseî arasında benzerlikler oldukça fazladır. Bu, eserin bölüm başlıklarından konuların sıralanmasına; kullanılan örneklerden delillere hemen hemen aynı gibidir. Bu sebeple eser, araştırmacıların Ömer en-Neseî için ifade ettiği *Tabsıra*'nın fihristi niteliğine uygun tarzda, bize göre bu fihristin açılmış şekli olup *Tabsıra*'dan ziyade onun özeti olan *Temhîd*'in muhtasarıdır. Bu açıdan eser Temhîd ile Ömer en-Neseî'nin *Akâid*'i arasında bir yerde durma özelliği taşıyor gibidir.

Ebu'l-Muîn en-Neseî eserinde pek çok fırkanın ismini zikredip doğrudan eleştiriler yöneltirken ve Ebû Hanîfe ve İmam Mâturîdî gibi ana kaynaklarına atıf yaparken, Gaznevî, bu iki öncü isme atıf yapmamış ve Ehl-i Sünnet kaydıyla yetinmiş, birkaç kez Mutezîle ile Kaderiyye ve Cebriyye isimlerine doğrudan atıf yaparak eleştirmiştir. Bu iki eseri birbirinden ayıran en önemli fark budur.

Gaznevî, eserinin son bahsinde adeta genel bir tekrar yapmakta ve adeta bir fihrist niteliğinde tüm kitap içeriğini kısa ve özlü, bir şekilde bize sunmaktadır. Bu üslup Neseî'de görmediğimiz bir yaklaşımdır. İman, amel, günahkâr müminin durumu, Ehl-i Sünnet'e ittiba, iman ehline takınılacak tavır, Müslüman cemaati hakkında düşünülecek salim fikir, bir kısım İslami ahlak kuralları ve Ehl-i Sünnet'in şiarı olmuş fikhî birkaç atıf, Gaznevî'yi Neseî'den ayıran ve onu bir nevi Necmeddin Neseî formatına sokan bir özelliktir. Ancak bu özellik sadece şekil açısından bir benzerlik olup üslup açısından bir benzerliğe işaret etmez. Bu değerlendirmeyi biz, Necmeddin Neseî ile karşılaştırdığımız bir sonraki başlıkta el alacağız.

Gaznevî, ilmin elde edilme yollarından başlamak suretiyle Neseî'yle “aynı yolu izlemiştir. Ancak Neseî, meseleyi daha derinlikli analiz etmekte ve daha çok delil ve

¹⁰³Krş.: *Usulud-Din* vr. 9a, *Kitâbu't-Tevhîd*, 21.

içerik sunmaktadır. Bununla birlikte her ikisi de bu konuda İmam Mâtûrîdî'yi takip etmektedirler.¹⁰⁴

Âlemin yaratılışı hususunda ise Gaznevî, hareket ve sükûn delili ile yetinirken Neseî buna ilaveten ayan ve ârazilardan bahseder. Ancak Neseî'de aslında bunu nihai noktada hareket ve sükun ile ilişkilendirerek alemin yaratılmışlığını ifade eder.¹⁰⁵ Bu açıdan Gaznevî'nin bir harmanlama yaptığını ifade edebiliriz.

Yaratıcı ve sıfatları konusunda Gaznevî Neseî ile aynı düşünmekle birlikte isim ve sıfatların aynılığı¹⁰⁶ konusunda bu fikir birliğini görememekteyiz. Yine beşerî sıfatlar isimlendirmesini Yüce Allah için hudus anlamı taşıma ihtimaliyle uygun görmeyen Gaznevî'nin¹⁰⁷ aksine, Neseî'de böyle bir kayıt mevcut değildir. Bu, Gaznevî'nin bir kısım tasarruflarda bulunduğu, meseleyi farklı değerlendirmeye tabi tuttuğu belki de bir kısım başka kaynakları da dikkate aldığı düşüncesini akla getirmektedir. Zîra biz böyle bir kayda genel Mâtûrîdî düşüncede rastlamamaktayız. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi Gaznevî'nin bu ayrımı sıfatları ezeli kabul etmesinden ve bunun fiili olarak nitelendirilmesi de, bu hudûsa götürebileceği endişesine dayanmaktadır. Mâtûrîdî ulemanın da bu tarzda fiili olarak niteledikleri sıfatları yine ezeli saymaları bu açıdan Gaznevî'nin bu endişesinin yersizliğine işaret sayılabilir.¹⁰⁸

Kur'an'da Allah'a izafe edilen bir kısım beşerî nitelikli sıfatlar konusunda Mâtûrîdîlerin te'vilde bulundukları yahut mahiyetini tartışmaksızın kabul ettikleri malumdur. Mesela istiva ayetinde İmam Mâtûrîdî ve Neseî tevilden ziyade tevakkufu tercih etmiş ve keyfiyeti sorgulayamayacaklarını ve olduğu gibi ona iman edileceğini beyan etmişlerdir.¹⁰⁹ Bu yaklaşım aynen Gaznevî için de geçerlidir. O da keyfiyetine işaret etmeksizin “Allah'ın kastettiği manada O'na iman ederiz”¹¹⁰ demekle öncülerinin yoluna

¹⁰⁴Krş.: *Usûlu'd-Dîn* vr. 3a; *Kitâbu't-Tevhîd*, 9; *Temhîd*, 2.

¹⁰⁵*Usûlu'd-Dîn*, vr. 3a; *Temhîd*, s.4

¹⁰⁶*Usûlu'd-Dîn*, vr. 9a.

¹⁰⁷*Usûlu'd-Dîn*, vr. 10b.

¹⁰⁸Bu hususta, diğer Mâtûrîdî ulemanın yaklaşımı için bkz.: el-Pezdevî, 100; es-Sâbûnî, 71 vd.

¹⁰⁹*Kitâbu't-Tevhîd*, 86; *Temhîd*, 19; Mâtûrîdî, Arşa istiva konusunda istivayı azamet, yücelik şeklinde te'vil etmekle birlikte aslında netice olarak çok farklı yorumların söz konusu olabileceğini ancak bunun kesinlikle beşerî bir nitelemeyi ifade etmediğinin altını çizmektedir. Bir fikir teatisinden sonra “Allah burada ne murad etmişse ona inanınız” kaydını (*Kitâbu't-Tevhîd*, 94) bir nevi yorumlamaktan netice alınamayacağı ve son olarak sükûtu benimsemeye bir atıftır.

¹¹⁰*Usûlu'd-Dîn*, vr. 5a.

uymuştur. Bununla ilintili olarak Allah’a bir mekan izafesi doğal olarak reddedilmiş ve “duâdan ellerin semaya kaldırılması” hürmet ve duânın kiblesi tarzında yorumlanmıştır.¹¹¹

Gaznevî ayetlerde yer alan diğer teşbih içerikli ifadelerde te’vilden kaçınmamıştır. Bu sebeple o nüzulü, iki eli, yüzü,vs.yi “anladığımız manada yüz, el, inme değildir”¹¹² diyerek te’vil etmiştir. Oysa bu kayıtlara biz Neseî’de rastlamamaktayız. Bu açıdan Gaznevî’nin sonraki Mâtûrîdîlere tabi olduğunu veya bunun kendi yaklaşımı olduğunu düşünebiliriz.

Gaznevî, Allah’ın sıfatlarına ilişkin bir kısım nitelemeleri ispatlarken ilk değerlendirmelerimizde de işaret ettiğimi gibi zıttını Allah için uygun görmeyerek bir ispatlamaya gitmekteydi. Aslında bu yöntem Neseî’de de mevcuttur. Allah’ın kelâm sıfatını ispat ederken Neseî de zıttı olan sükûtu ilah için kusur sayar ve kesinlikle Allah’ın mütekellim olduğunu ifade eder.¹¹³ Neseî’nin “Kur’an, Allah kelâmı olup gayr-ı mahluktur”¹¹⁴ kaydı Gaznevî’nin de işaret ettiği “doğrusu meşayimizin de şöyle dediği gibi olmalıdır”¹¹⁵ sözündeki meşayih’ten kastı en azından Neseî’yi de içine almaktadır. Nitekim bu bahiste de Gaznevî’nin kullandığı delil ve örneklendirmeler Neseî’nin kullandıklarından hiç de farklı değildir.

Risalet konusunda Gaznevî Peygamberin gerekliliği hususunda bunun hikmet açısından gerekliliğini vurgularken, Neseî ile benzer düşünmekle birlikte, burada yaptığı hikmetin iki boyutunu açıklamasıyla Neseî’den ziyade doğrudan Mâtûrîdî’ye atıf yapmış görünmektedir.¹¹⁶ Biz bunu Mâtûrîdî ile yaptığımız karşılaştırmada açıklamıştık.

Nübüvvetin mucize ile ispatında Mâtûrîdî ve Neseî gibi düşünen Gaznevî, Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat eden mucizeleri de onlar gibi nakletmekle birlikte her ikisi gibi mucizeleri sınıflandırılma yoluna gitmemiştir. O, nübüvveti ispat açısından mucizeleri ele almış bunun teknik analizini konuyla ilişkili olmamasından olsa gerek zikretmemiştir. Nübüvveti inkar eden güçlü bir akımın varlığını, Mâtûrîdî ve Neseî döneminde bunun

¹¹¹ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 5a; *Temhîd*, 18.

¹¹² *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 5a-b.

¹¹³ *Temhîd*, 23.

¹¹⁴ *Temhîd*, 23.

¹¹⁵ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 8b. Gaznevî, burada Kur’an’ın Allah’ın kelâmı olup gayr-ı mahlûk oluşuna ulaşırken en son noktada “meşayih” addettiği ulemanın fikrine tabi olmaktadır. Bu açıdan Kur’an’ı aynı ifadeyle gayr-ı mahluk sayan Neseî, Gaznevî için müstesna bir konumda olmalıdır.

¹¹⁶ Krş.: *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 112; *Kitâbu’t-Tevhîd*, 227; *Temhîd*, 41.

nedeni daha iyi anlaşılacaktır. Gaznevî için ise bu konunun devrinde önemini yitirdiği şeklinde düşünülebilir.

Kulların fiillerinde kudrete ilişkin değerlendirmede Gaznevî, istitaati Mâturîdî’de geçen “sebeplerin ve organların sağlamlığı” noktasında değerlendirmiş ve Neseî ile aynı tarzda yorumlamıştır.¹¹⁷ Bu konuda hiç şüphesiz Mâturîdî âlimlerin muhalifi Mutezîle iken, Gaznevî, ne Neseî ne de Mâturîdî gibi Mutezîle’ye ismen işarette bulunmuştur.

İstitaatin âraz oluşu, fiillerin kul ve yaratıcının ortak kudretinin sonucu olduğu, iktisab ve ihtiranın bu iki yönü ifade ettiği, bu açıdan kulun hiçbir şekilde yaratıcı olamayacağı gibi, mesuliyetinin de ortadan kaldırılmayıp ceza ve mükâfata muhatap olduğu fikri Gaznevî ve Neseî’nin muvafık olarak işaret ettiği konulardır. Bu mevzuda kulun “yaratıcı” sıfatından kesinlikle soyutlanması, mesuliyetinin altının çizilmesi ve kulun fiilini işlerken kesinlikle Yaratıcı’dan müstağni kalamayacağı fikri Neseî’de vurgulandığı gibi Gaznevî’de de dikkatle zikredilmiştir.¹¹⁸

Kulun fiillerine ilişkin olarak dile getirilen kader ve kaza konusunda Gaznevî Neseî’den daha açık sözlüdür. Meseleyi dinî açıdan tahlil eden Neseî’nin aksine Gaznevî, kaza, kader, hüküm kelimelerini birbirleriyle ilişkilendirerek adeta karmaşık yapısına işaret ederek bir teslimiyet duygusunu öne çıkarır.¹¹⁹ Aslında bu meselenin karmaşıklığını kabul eden ve vukufiyeti imkânsız gören Mâturîdî’nin yaklaşımına daha uygun görülmektedir. Ayrıca Gaznevî’nin insanın fiillerinin hiçbir etki altında kalmadan yaptığını bizzat tecrübî/indi bir delil ile sunuşu¹²⁰, onun daha gerçekçi bir yaklaşım sergilediği şeklinde de anlaşılabilir. İnsanın bu hürriyetine rağmen Gaznevî’nin bir ceberut cebrinden bahsetmesi, insanın fiilindeki özgürlüğünü, yaratma noktasında kısıtlayan ve bütüncül manada da anlamlı bir yapı oluşturma şeklinde anlaşılmalıdır.

Bu fiillerle ilintili olarak iman konusu ve amellerin imana tesiri, günahların iman ve ahirete yansısı noktasında mümine tesiri de dikkati çeken bir konudur. Mürcî-Mâturîdî akidenin özellikle bu farklılığı ile bilinmesi ve imanı tasdik boyutuyla anlamlandırması Ebû Hanîfe’den Gaznevî’ye orijinalitesini bozmadan yansımıştır. İmanı amelden ayırmaları, tasdikten ibaret görüp sosyal boyutu nedeniyle dil ile ikrarı önemsemeleri,

¹¹⁷ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 14a-b; *Temhîd*, 53 vd.

¹¹⁸ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 14b, *Temhîd*, 60.

¹¹⁹ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 17b-18a.

¹²⁰ *Usûlu’-d-Dîn*, vr. 18b.

günahların imanı izale edemeyeceği ve müminden iman vasfını kaldıramayacağı inancı, bu nedenle tasdikten başka bir mahiyeti olduğuna inanarak iman açısından insanları eşit görmeleri, hep iman-tasdik eşitliğinin geniş boyutta yansımasıdır. Bu açıdan Gaznevî'nin geleneksel çizgiden kesinlikle ayrılmadığını Ebû Hanîfe'ye mutabık olan Mâturîdî çizgi üzerinde bulunduğunu burada da ifade etmeliyiz. Nitekim bize göre Mürcîî-Mâturîdî çizgide olduğunu gösteren en büyük delil muhtemelen dile getirdiği bu iman yaklaşımıdır. Bu yaklaşımı daha önce “Gaznevî'nin iman görüşü” başlığı altında incelemiştik.

Gaznevî imamet konusunda Hz. Ali ve Muaviye üzerinde yapılan tartışmalarda ve Şia'nın ileri sürdüğü ilk halifelerin meşruiyetini tartışmasına dair fikirlerde seleflerinin yaklaşımına uyduğunu ilgili bölümde aktarmıştık. Nitekim bu selef içinde Neseî de bulunmaktadır. Ancak Gaznevî'nin adeta bir seçim önerisi Neseî de mevcut değildir. Mesela Gaznevî imamın seçilmesi için bir yöntem geliştirir ve bu şekilde imamet meşruluğundan bahseder.¹²¹ Daha öncede ifade ettiğimiz gibi Gaznevî'nin bu çabası aslında ilk dönem tercihlerinin idealize edilmesinden başka bir şey değildir. Ancak buna rağmen Gaznevî, tesis edilecek bir idarenin meşruiyet ayaklarını tespiti çalışır. Bu açıdan Gaznevî'nin ciddi bir şekilde faydalandığı Neseî'den bu konuda daha da öne geçtiği şeklinde anlaşılabılır.

Hilafet ile alakalı olarak imamların gerekliliği ve bulunması gereken şartlarda ise Gaznevî'nin Neseî üzerinden genel Mâturîdî/Ehl-i Sünnet kabulüne tabi olduğu söylenebilir. Onun ashab hakkında sitayiş ile bahsi, bir hassasiyet göstermesi ve vuku bulan çatışmaların izalesi açısından bizce oldukça önemli bir yaklaşımdır. Bu üslubu sebebiyle Gaznevî bizce dikkate alınması gereken bir müelliftir.

Gaznevî bütün bunlar neticesinde görülebileceği gibi ciddi bir şekilde Neseî'den faydalanmıştır. Gaznevî Neseî'nin örneklendirmelerini, delillerini, yaklaşımını, yöntemini benimsemiştir. Eseri üzerinde bir tasarruf yetkisi de kullanarak gerek ekleme açıklamalarla, gerek ihtiyaç duyduğu özel beyanlarla, gerekse de kendisi için lüzumlu bulduğu yerlerde farklı ve ek yorumlarda bulunmuştur. Genel çerçevede Neseî'ye uygunluğu hemen fark edilen Gaznevî'nin yer yer yaptığı metinden sapmalarını ise ya ek bilgi kaynaklarından yahut içinde yaşadığı coğrafyanın yansımasından ilişki ile yorumlayabiliriz. Oldukça hassaslaşan üslubu da yine bu çerçevede yaşanan uzun tecrübeler, 12. yy. olayları, yaşadığı coğrafya ve hakeza benimsediği akidenin

¹²¹ *Usûlu'd-Dîn*, vr 31a.

olgunlaşması şeklinde anlaşılabilir. Bir başka açıdan Gaznevî, Mürciî-Mâturîdî geleneğin üslup açısından müstesna bir örneği olma özelliği göstermektedir.

d) Ebû Hafs Necmeddin Ömer en-Neseî – *Akâid*

Ömer en-Neseî *Akâid* eseriyle Mâturîdî kelâmının Akâid formundan düzenlendiği ve medreselerde de büyük ilgi görmüş bir eserdir.¹²² Özellikle tüm kelâm konularının içine alacak tarzda ve özet bir bilgiyle sunması Mâturîdî Akâidinin bir çırpıda tespit için oldukça önemlidir.

Gaznevî'nin eserini incelerken aklımıza gelen ilk isim Ömer en-Neseî idi. Fakat okumalar derinleştikçe ve ilerledikçe Gaznevî'nin, Ömer en-Neseî'den daha farklı bir boyutta olduğunu müşahade ettik. Kastettiğimiz şey şüphesiz üslup ve ifade edilen şey açısından. Yoksa her iki müellifin Mâturîdî kaynaktan beslendikleri ve aynı sayılabilecek şeyleri söyledikleri bilinen bir gerçektir. Ancak Gaznevî'nin eserini Neseî gibi bir formda yazmasına rağmen yere “sağlam” basması, bir kelâm yapmayı da düşünmesi ve Ebu'l-Muîn en-Neseî'yi daha iyi yansıtmaya bizce onu farklı kılmaktadır. Bu açıdan biz Gaznevî'nin Ömer en-Neseî'den etkilenmekle veya eserini bilip haberdar olup belki de faydalandığını ihtimal dâhilinde görmekle birlikte ona doğrudan tesir ettiği ve bir nevi bilgi kaynaklığı yaptığı kanaatinde değiliz. Kaldı ki zâten Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin eserinin bir fihristi niteliğinde olan *Akâid* risalesinin kelâm açısından yeterliliği tartışılabilir.

Gaznevî'nin eseri form açısından ve genel anlamda fikirleri beyan açısından Ömer en-Neseî ile paraleldir. Bu da bize her iki eserin aynı kaynak üzerinde farklı çalışmalar olduğunu düşündürmektedir. Bu açıdan Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin *Tabsıra* ve *Temhîd*'i, Ömer en-Neseî'nin *Akâid*'i ve Gaznevî'nin *Usûlu'd-Dîn*'i birbirleriyle uyumlu çalışmalardır. Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin Mâturîdî'yi anlaşılabilir kılma çabası dikkate alındığında asıl kaynak İmam Mâturîdî'dir denilebilir.

¹²²Nitekim Osmanlı medreselerinde kelâm konusunda okutulan temel eserlerden biri Ömer en-Neseî'nin *Akâid* risalesi ve bunun Eşari mezhebine mensup Taftazânî tarafından yapılan şerhidir. Bkz.: Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 290, Yazıcıoğlu, “*Osmanlılar ve Sünnî Hanefî Anlayış*”, *Türkler Ans.*, XI/110; Baltacı, Cahit, “*Osmanlı Devleti'nde Eğitim ve Öğretim*”, *Türkler Ans.*, XI/446; Cihan, Ahmet, “*Osmanlı Medreselerinde Sosyal Hayat*”, *Osmanlı Ans.*, V/182.

Gaznevî'nin eseri konu sistematîği açısından Ömer en-Neseî'nden daha düzenli ve sistematiktir. Eserde kullanılan benzer yaklaşımlar ise üçüncü bir nokta olan Neseî üzerinden birbiriyle birleşiyor gözükmektedir.

Gaznevî'nin eserinde ele aldığı bu kelâmî konuları orijinal üslubuyla ele alması ve Mâturîdî kelâmını yetkin bir dil ile ifadesine rağmen Ömer en-Neseî gibi meşhur olmak şurada kalsın bilinmemesi hayrete şayan bir hadisedir. Mukaddime eserinin yüzden fazla nüshasının mevcudiyeti, üzerinde yapılan şerhler ve elde ettiği şöhret düşünüldüğünde onun bir fıkıhçı olarak biliniyor olması, bu eserinin muhtemelen gözden kaçmasına sebep olmuştur.¹²³ Zira bize göre Gaznevî bu eseriyle Mürcî-Mâturîdî düşünceyi gayet güzel aktardığı gibi Ebu'l-Muîn en-Neseî'yi de iyi anlamış olması açısından oldukça mühimdir.

Gaznevî'nin eseri genel olarak Ömer en-Neseî'nin *Akâid*'i ile benzerdir. Her iki eserde İmam Mâturîdî'ye dayanan bilgi yollarını ifade ederek başlar.¹²⁴ Gaznevî'nin bilgi yollarına çok kısa değinmesine rağmen bir fihrist niteliği taşıyan *Akâid*'in bu meseleyi daha uzun ve derinlikli ele alması gariptir.

Neseî ile Gaznevî'de ulûhiyet bahsinde, sıfatlarda kelâmullaha, rûyetullah, tekvîn, ...vs. gibi konularda Neseî'nin bahsettiği kadar, bir benzerlik söz konusudur.¹²⁵ Neseî ayrıntıyı dile getirmediğinden söz konusu edilecek bir farklılık belirginleşmemiştir.

Nübüvvet bahsinde ise genelde bir uyum olmakla birlikte peygamberlerin sayısını ifade etmede bir farklılık hemen göze çarpmaktadır. Zîra Ömer en-Neseî, peygamber sayısını ifade etmede kuvvetli bir delil olmadığını ve bu nedenle de Kur'an'ın açıkça bildirdiklerini ifade etmenin doğru olacağını belirtirken;¹²⁶ Gaznevî, bunun aksine Peygamber sayısını, bunlardan resul olanların sayısını ve ulu'l-azm peygamberler ile hala yaşadığı düşünülen peygamberleri isimlerini de vererek¹²⁷ pek çok konuda girmedığı bir ayrıntıya böylece girmektedir.

Gaznevî'nin Neseî'den farklı yaklaştığı bir mesele de keramet konusudur. Her iki müellif de kerameti benimsemekle birlikte Neseî kerametleri Peygamberlerin nübüvvetini

¹²³Nitekim işaret ettiğimiz gibi fıkıh eseri olan *Mukaddime*'nin pek çok nüshası bugün mevcutken, kelâma konu olan çalıştığımız eserin Anadolu'da tek nüshasının biliniyor olması bu gerçeğin en açık delilidir.

¹²⁴*Usûlu'd-Dîn*, vr. 3a, *Akâid*, 2.

¹²⁵Krş.: *Usûlu'd-Dîn*, vr. 3 vd; *Akâid*, 2-3.

¹²⁶*Akâid*, 4.

¹²⁷*Usûlu'd-Dîn*, vr. 13a-b.

destekleyen bir argüman olarak görmektedir.¹²⁸ Gaznevî ise kerametlere böyle bir anlam yüklememektedir. Ancak her ikisinin kerametleri dini çerçeve içinde yorumlamaları ve velinin bu çizgiden çıktığı anda doğruluğu yitireceği ifadesi netice itibarıyla bir fikir birliğini ifade eder.

Gaznevî'nin diğer meselelerde Neseî ile mutabık olmakla birlikte eserin son kısmında özet mahiyetinde akidesini sunduğu bölümde adeta bir Akâid ilkesi gibi mestler üzerine meshi zikretmesi ve bunun da aynı formda Neseî'de yer alması ilginçtir.¹²⁹ Zira biz bu ifadeye Mâtürîdî ve Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin karşılaştırma yaptığımız eserlerinde rastlamamaktayız. Ancak bunun Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen Vasiyye'de yer alması bu meselenin aslında ilk dönemlerde Haricilerle, sonraki dönemlerde ise İmamiye ile yaşanan polemik unsurunun bir nevi Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bidat'ın bir alameti olarak algılanmasıdır. Bunun bir akidevî kural gibi kelâm metnine yerleşmesi bu çekişmenin yansıması olarak algılanmalıdır. Gaznevî de ister Ömer en-Neseî'den ister bir başkasından etkilenmiş olsun yaşadığı coğrafyada İmamî Şîîlerin varlığı dikkate alındığında, bunu eserinde zikretmesi bizce manidardır.

İman, amel, büyük günah ve sahabelerin durumu ile bununla ilintili olan imamet bahsinde de, iki müellifin muvafık oluşuna şahit olmaktayız. İmanın tasdik oluşu, günahın ona zarar vermemesi, müminin ebedi azaba uğratılmayacağı, şefaatin bunlar için olacağı hususu zikredilen mevzulardır. Ashab konusunda Ömer en-Neseî'nin Ebu'l-Muîn en-Neseî gibi meseleye girmemesi, buna karşın Gaznevî'nin Hz. Ali ve Muaviye mücadelesini içtihat noktasında değerlendirmesi de dikkat çekici bir ayrıntıdır. İmamet şartları ve bu husustaki Şîî nazariyeye muhalefet de her iki müellifin zikrettiği konulardandır.¹³⁰

Bütün bu sayılanlar, Gaznevî'nin Neseî ile ciddi boyutta bir benzerliğinin olduğunun kanıtlarıdır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi bu benzerliğin Ebu'l-Muîn en-Neseî üzerinden sağlanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu sebeple biz Ömer en-Neseî'nin *Akâid*'i ile Gaznevî'nin *Usûlu'd-Dîn*'ine bir benzerlik atfederken, dikkatleri bundan ziyade Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye çekmek istiyoruz. Nitekim biz *Temhîd* ile karşılaştırmayı yaptığımız bölümde Gaznevî için bu eserin önemini beyan etmiştik.

¹²⁸ *Akâid*, 5.

¹²⁹ *Usûlu'd-Dîn*, vr. 34a; *Akâid*, 5.

¹³⁰ Krş.: *Usûlu'd-Dîn*, vr. 27b vd; *Akâid*, 4–5.

Görüldüğü gibi Gaznevî, kelâmî fikirleriyle Ebû Hanîfe'ye dayanan ve Maverâünnehir-Semerkind coğrafyasında Mâturîdî tarafından savunulup sistematize edilen ekolün belirgin bir mensubudur. Onun için onun fikirlerinin şekillenişinde Ebû Hanîfe'nin ve İmam Mâturîdî'nin önemli bir etkisi vardır. Ancak bütün bunların ötesinde Gaznevî için en önemli isim hiç şüphesiz Ebu'l-Muîn en-Nesefî'dir. Mâturîdî düşünceyi ilk olarak Nesefî'den aldığını düşündüğümüz Gaznevî için, hocası vasıtasıyla Nesefî'ye ve oradan da Mâturîdî'ye ulaşan zincir bizce oldukça mühimdir. Zira ister bu ulema zincirinden gelsin isterse de doğrudan Nesefî'nin eserlerinden alınsın Gaznevî'nin kelâmî fikirleri büyük ölçüde Ebu'l-Muîn en-Nesefî'den beslenmektedir. Bu sebeple Gaznevî'ye kelâm sahasında Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Ebû Hanîfe ve İmam Mâturîdî'den daha çok etki yapmıştır. Öyle ki bu kelâmî fikirlerin esas kaynağı olmasına rağmen bizce Gaznevî, Mürciî-Mâturîdî fikirleri Nesefî kanalıyla almıştır. Burada Gaznevî için en başta gelen kaynak ise hiç şüphesiz Nesefî'nin *Temhîd*'idir.

Gaznevî'nin Nesefî dışında Hanefî-Mâturîdî ekolden başka kaynaklardan faydalandığını düşünmekle birlikte bunu ortaya koyacak bir veriye sahip değiliz. Bu ekol dışındaki bilgi kaynakları da bizler için malum değildir. İster başka kaynaklar bulunsun isterse de hiç olmasın Gaznevî'nin fikir dünyasına ne derece tesir ettiği bilinmemekle birlikte karşılaştırma yaptığımız tüm eserlerin bir tesiri olmuş ancak hiçbiri ısrarla vurguladığımız Ebu'l-Muîn en-Nesefî kadar olamamıştır.

SONUÇ

12. yüzyılda Halep’de yaşadığı bilinen, hocası Kâsânî ile birlikte Halâviye medresesinde ders verip bölgede Zengi Sultanı Nureddin Mahmud’un yürüttüğü Sünnîlik faaliyetlerine aktif olarak katılan ve hakkında çok sınırlı malumatın olduğu Cemaleddin Ahmed b. Muhammed b. Mahmud b. Said el-Gaznevî, Hanefî bir fakih olarak bilinmekle birlikte, aynı zamanda Mâturîdî akideyi savunan bir kelâmcıdır. Genelde bu fıkıhçı kimliğine atfen *Mukaddime* adlı eseriyle şöhret bulmuş olsa da kelâma hasrettiği sistematik ve özet bilgiyle Mâturîdî akideyi ortaya koyduğu araştırmamıza konu olan *Usûlu’-d-Dîn* eseri de kayda değer bir kitaptır. Baştan sona Mürciî-Mâturîdî akideyi savunan ve Mâturîdî düşüncenin oluşumunda etkili olan Ebu’l-Muîn en-Neseî’den etkilenen Gaznevî, üslup açısından bu ekolün en yetkin isimlerinden biri sayılabilir. Mensubu olduğu ekolü ve savunduğu fikirleri başarıyla üslubuna yansıtan Gaznevî, gerek polemiklerden uzak durması, gerek mezheplere ithamda bulunmaması, gerekse de İslam toplumunu bir bütün olarak algılayan yaklaşımıyla ilgiyi hak eden bir isimdir. Mensubu olduğu akidenin ve düşünce dünyasının etkisi üzerinde hissedilen Gaznevî, yaşadığı coğrafyanın konumunu ve yaşanan gelişmeleri de dikkate alarak topluma yön veren bir görev ifa etmiştir. Bir siyasi çabanın içinde bizzat yer almasına rağmen, eserinde bunun emaresi hiç görülmemektedir.

Gaznevî baştan sonra sistematik bir tarzda ele aldığı kelâm konularını titizlikle incelemiş ve Mâturîdî akideyi başarıyla savunmuştur. Eserinde hiçbir sûrette isme atıf yapmayan sadece birkaç kez mezhebi ekole göndermede bulunan Gaznevî, mensubu olduğu ekolü ve önderleri de özel manada zikretmemiş sadece “Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat” şemsiye kavramına nisbetle yetinmiştir. Bir üslup tercihi olarak isimlere atıf yapmayan Gaznevî, en çok faydalandığı ve birebir etkilendiği Ebu’l-Muîn en-Neseî’den dahi bahsetmemiştir. Bu açıdan Neseî dışından kaynakları kesin surette ortaya konamayan Gaznevî, bir kelâmcı kimliği ile sonraki dönemin eserlerinde kendisine atıf yapılmamış ve sadece fıkıh alimi olarak İslam alimleri arasında yer edinmiştir.

Gaznevî, Yaratıcı ile kul arasındaki kulun fiilleri problemini, kulun özgürlüğüyle bağlantılı kader-kaza konusunu, imanla bağlantısı dolayısıyla günahkâr müminin durumunu, sahabiler hakkında değişik fikirlere yol açan ilk dönem olaylarını açıklarken uzlaştırıcı bir dil kullanmıştır. Bu açıdan onun yanlış anlamaların önüne geçmede pek çok gayret sarf ettiği ve bu sebeple de bazen konuyu gereksiz sûrette uzattığı gözden

kaçmamaktadır. Ancak bir zihin dünyasını yansıtmaları açısından Gaznevî'nin bu üslubu oldukça önemlidir.

Gaznevî, kendisini “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat”e nisbet etmiş ve İslam toplumunda genel kabul gören meselelerde paralel çizgide fikir beyan etmiştir. İman esaslarından başlamak sûretiyle, Allah'tan geldiğine inanılan tüm şeylere hakikat boyutuyla iman; hakkı hak bâtılı bâtıl bilmeyi; sahabi, tabiin, tebe-i tabiin ve İslam büyüklerine saygı duymayı; haramları hiçbir sûretle helal saymamayı ve böyle yapmadıkça da kimseyi küfür ile itham etmemeyi; Müslüman toplumuna hiçbir sûrette kılıç çekmemeyi; açıktan bir alamet olmadıkça kimsenin küfrüne hükmetmemeyi; Ehl-i Sünnete tabi olup ehl-i bidatten yüz çevirmeyi; cemaate sarılıp firkatten uzak durmayı; hiç kimsenin cennetlik veya cehennemlik olduğuna hükmetmemeyi; kendileri ve müminler hakkında azaptan korkmakla birlikte kesinlikle ümit içinde olmayı; hiçbir sûrette fitne kaynağı olmayıp devlet idaresine isyana teşvik etmemeyi ve tüm önderlere itaati akidesinin bir gereği olarak sıralayan Gaznevî, bunlarla İslam toplumunun birliğini ve tefrikaya yol açacak her çeşit anlamalardan da bu itikad sahiplerinin sakınması gerektiğini savunmuştur. Bütün bu ilkeleriyle İslam toplumunun tamamını ortak paydalarda birleştirmeyi hedefleyen Gaznevî, bu topluluğu “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat”, buna muhalif olanları ise “Ehl-i bidat ve dalâl” olarak isimlendirmiştir.

EK

**CEMALUDDİN AHMED B. MUHAMMED EL-GAZNEVÎ (593/1197)'YE AİT
TÜRKİYE KÜTÜPHANELERİNDE TESBİT EDİLEN ESERLER**

Cemâluddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmud el-Gaznevî (593/1197)

el-Mukaddimetu'l-Gaznevîyye fî Furûi'l-Hanefîyye,

1. Adana İl Halk Kütüphanesi, Nu: 000306.
2. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Nu: 05 Ba 1035/2.
3. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Nu: 05 Ba 802, Müst.: Mehmed b. Pîrî, ist. tar.: 1060/1649.
4. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, Nu: 05 Ba 838, Müst.: Ahmed b. Ali, ist. tar.: 1035/1625.
5. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazma Eserler Bölümü, Nu: 00036535, Müst.: Ahmed b. Muhammed Erganî, ist. tar.: h. 1054.
6. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazma Eserler Bölümü, Nu: 00038185, Müst.: Şeyh İbrahim [...], ist. tar. h. 1086.
7. Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, Nu: 10 Hk 1123/01, Müst. yok, ist. tar.: 1164 /1751.
8. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Nu: 001354.
9. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Nu: 002173.
10. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Nu: 002274.
11. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Nu: 002516.
12. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Nu: 003183.
13. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Nu: 003184.
14. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Nu: 007952.
15. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Orhan Camii Koleksiyonu, Nu:16 Or 442, Müst.: Muhammed Bursevî, ist. tar.: 1064 /1653.
16. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 19 Hk 4317/1, Müst.: Veli b. Bali, ist. tar.: 1090/1678.
17. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 19 Hk 502.
18. Çorum İskilip İl Halk Kütüphanesi, Nu: 0001267.
19. Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, Nu: 21 Hk 362/1, Müst. yok, ist. tar.: 1136 /1722.
20. Edirne Selimiye Kütüphanesi, Yazma Eserler, Nu: 000749.
21. Eskişehir Memleket İl Halk Kütüphanesi, Nu: 000332.

22. Eskişehir Memleket İl Halk Kütüphanesi, Nu: 000629.
23. İstanbul Belediye Kütüphanesi, Muallim Cevdet Bölümü, Nu: 731.
24. İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, Nu: 34 Ae Arabi 711.
25. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nu: 004146.
26. İzmir Milli Kütüphanesi, Yazma Eserler, Nu: 000267.
27. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Nu: 37 Hk 1123/2.
28. Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Nu: 0001362.
29. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Nu: 42 Kon 3929/2.
30. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Nu: 42 Kon 2604.
31. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Nu: 42 Kon 2847.
32. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Nu: 42 Kon 3929/2.
33. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Nu: 42 Kon 4112.
34. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Nu: 42 Kon 4759.
35. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Nu: 42 Kon 5269/1.
36. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Nu: 42 Kon 824.
37. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Nu: 07 El 2481/1, Müst.: Ali b. Enbiya, ist. tar.: 1061/1650.
38. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Nu: 07 El 2844/8.
39. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Nu: 32 Hk 1724/1, Müst. yok, ist. tar.: 1027/1617.
40. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Isparta İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Nu: 32 Hk 1591/3.
41. Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, Nu: 43 Ze 765/2.
42. Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 43 Va 2745, Müst. yok, ist. tar.: h. 1131
43. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 45 Hk 726, Müst. yok, ist. tar.: 874/1469.
44. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 45 Hk 727, Müst. yok, ist. tar.: 867/1462.
45. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 45 Hk 8304/1.
46. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, Nu: 45 Ak Ze 5693/1.

47. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, Nu: 45 Ak Ze 198/1.
48. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, Nu: 45 Ak Ze 1361, Müst.: Ahmed b. Nureddin b. Mehmed Emin Veysicânî, ist. tar.: 1346/1926.
49. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, Nu: 45 Ak Ze 198/1, Müst. yok, ist. tar.: 884/1478.
50. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, Nu: 45 Ak Ze 1361.
51. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, Nu: 45 Ak Ze 5693/1.
52. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Nu: 00393/--.
53. Milli Kütüphane-Ankara, Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Nu: 01 Hk 306/7.
54. Milli Kütüphane-Ankara, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Nu: 03 Gedik 17990/1, Müst.: Mustafa b. İshak, ist. tar.: 915/1508.
55. Milli Kütüphane-Ankara, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Nu: 06 Hk 5037.
56. Milli Kütüphane-Ankara, Çankırı İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Nu: 18 Hk 40.
57. Milli Kütüphane-Ankara, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Nu: 26 Hk 387.
58. Milli Kütüphane-Ankara, Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Nu: 26 Hk 921/2.
59. Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu: 06 Mil Yz A 3693/3.
60. Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu: 06 Mil Yz FB 140, Müst.: Nuh b. Alâ el-İtkânî, ist. tar.: 746/1345.
61. Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu: 06 Mil Yz A 9039/2, Müst.: Ahmed Edirnevî, ist. tar.: 977/1570.
62. Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu: 06 Mil Yz A 7628.
63. Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu: 06 Mil Yz A 7124/1.

64. Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu: 06 Mil Yz A 5578/2, Müst. yok, ist. tar.: 1322/1904.
65. Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu: 06 Mil Yz A 871, Müst. yok, ist. tar.: 1058/1648.
66. Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu: 06 Mil Yz A 239, Müst. yok, ist. tar.: 938/1531.
67. Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu: 06 Mil Yz A 5565/2.
68. Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nu: 34 Nk 1827/1.
69. Süleymaniye- Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, Nu: 07 Tekeli 820/2, Müst.: Molla Ahmed, ist. tar. yok, vr. 22b-78b.
70. Süleymaniye- Ayasofya, Nu: 001272, Müst. yok, ist. tar.: h. 1272, vr. 121-192.
71. Süleymaniye- Ayasofya, Nu: 001440, Müst. yok, ist. tar.: h. 775, 165 vr.
72. Süleymaniye- Ayasofya, Nu: 001441, 85 vr.
73. Süleymaniye- Bağdatlı Vehbi Efendi, Nu: 000496, 76vr.
74. Süleymaniye- Dügümlü Baba, Nu: 000456, Müst. yok, ist. tar.: 1264/1848, vr. 39b-86a.
75. Süleymaniye- Fatih, Nu: 002156, 69 vr.
76. Süleymaniye- Hacı Beşir Ağa, Nu: 000297, vr. 2-175.
77. Süleymaniye- Hacı Mahmud Efendi, Nu: 000477, vr. 59-100.
78. Süleymaniye- Hacı Mahmud Efendi, Nu: 000879, vr. 1-184.
79. Süleymaniye- Hacı Mahmud Efendi, Nu: 000889, Müst. yok, ist. tar.: h. 996, 99 vr.
80. Süleymaniye- Hacı Mahmud Efendi, Nu: 001018, 96 vr.
81. Süleymaniye- Halet Efendi, Nu: 000123, 90 vr.
82. Süleymaniye- Harput, Nu: 000441, 102 vr.
83. Süleymaniye- Hasan Hüsnü Paşa, Nu: 001198, 61 vr.
84. Süleymaniye- İbrahim Efendi, Nu: 000484, 90 vr.
85. Süleymaniye- Kasidecizade Süleyman Sırrı, Nu: 000248, 118 vr.
86. Süleymaniye- Kılıç Ali Paşa, Nu: 000463, Müst. yok, ist. tar.: 850, 151 vr.
87. Süleymaniye- Laleli, Nu: 001162, vr. 1-103.
88. Süleymaniye- Laleli, Nu: 001163, Müst. yok, ist. tar.: 1099, 112 vr.
89. Süleymaniye- Laleli, Nu: 001164, Müst. yok, ist. tar.: 1069, vr. 15-50.

90. Süleymaniye- Laleli, Nu: 001214, vr. 60–94.
91. Süleymaniye- M. Murad - M. Ârif, Nu: 000190, Müst. yok, ist. tar.: h. 1115, vr. 1–56.
92. Süleymaniye- Mesih Paşa, Nu: 000029, 101 vr.
93. Süleymaniye- Nuruosmaniye, Nu: 1827, vr. 1–49.
94. Süleymaniye- Ragıp Paşa, Nu: 592, 197 vr.
95. Süleymaniye- Reisülkütab Mustafa Efendi, Nu: 000398, vr. 1–242.
96. Süleymaniye- Reşid Efendi, Nu: 001213, Müst. yok, ist. tar.: h. 1126, 54 vr.
97. Süleymaniye- Serez, Nu: 003936, vr. 162–221.
98. Süleymaniye- Servili, Nu: 000112, 81 vr.
99. Süleymaniye- Veliyüddin Efendi, Nu: 1354, 86 vr.
100. Süleymaniye- Yazma Bağışlar, Nu: 001656, Müst. yok, ist. tar.: h. 1187, 103 vr.
101. Süleymaniye- Yozgat, Nu: 000313, vr. 211–226.
102. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Ahmet III, Nu: 000859.
103. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Ahmet III, Nu: 000860.
104. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Ahmet III, Nu: 000861.
105. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Ahmet III, Nu: 000862.
106. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Ahmet III, Nu: 001511.
107. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Koğuşlar, Nu: 00802.
108. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Koğuşlar, Nu: 00803.
109. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Koğuşlar, Nu: 00805.
110. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Koğuşlar, Nu: 00801.
111. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Koğuşlar, Nu: 00804.
112. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Mehmed Reşat, Nu: 0094.

Mukaddime Şerhleri

a) İbnu'z-Ziyâ Bahauddîn Ebû'l-Bekâ Muhammed el-Kureşî (854/1450)

Ziyâu'l-Maneviyye alâ Mukaddimetil-Gaznevîyye

1. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yazma Eserler, Nu: 00036251, Müst. yok, ist. tar.: h. 834-845¹.
2. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Nu: 002100.

¹Eser müellifin ölüm tarihinden evvel istinsah edilmiştir.

3. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Nu: 002299.
4. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Koleksiyonu, Nu: 34 Dev Mer 199/18864.
5. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Koleksiyonu, Nu: 00199.
6. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 19 Hk 4324.
7. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 19 Hk 823.
8. Edirne Selimiye Kütüphanesi, Nu: 000750.
9. Hacı Selim Ağa, Hüdai Efendi, Nu: 000756.
10. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nu: 001736.
11. İzmir Milli Kütüphanesi, Nu: 0001046/6.
12. İzmir Milli Kütüphanesi, Nu: 000990.
13. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Nu: 37 Hk 1988.
14. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Nu: 37 Hk 2797, Müst.: Abdulllah b. Yahya, ist. tar.: 1110/1697.
15. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Nu: 37 Hk 3271, Müst.: Ahmed b. Muhammed Kastamonî, ist. tar.: 1000/1591.
16. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, Nu: 45 Ak Ze 1351, Müst.: Ahmed Nureddin b. Mehmed Emin Veysicânî, ist. tar.: 1347/1927.
17. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, Nu: 45 Ak Ze 354.
18. Manisa İl Halk Kütüphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, Nu: 45 Ak Ze 355, Müst. yok, ist. tar.: 1136/1722.
19. Millet Kütüphanesi, Murad Molla, Nu: 00910.
20. Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nu: 34 Nk 1625.
21. Süleymaniye- Çorlulu Ali Paşa, Nu:000215, Müst. yok, ist. tar.: 1175/1761, 349 vr.
22. Süleymaniye- Damat İbrahim Paşa, Nu: 000565, Müst. yok, ist. tar.: 1063/1653, 488 vr.
23. Süleymaniye- Esad Efendi, Nu: 000513.
24. Süleymaniye- Esad Efendi, Nu: 000756, Müst. yok, ist. tar.: h. 845, 684 vr.²
25. Süleymaniye- Esad Efendi, Nu: 000811, 259 vr.

²Eser müellifin ölüm tarihinden evvel istinsah edilmiştir.

26. Süleymaniye- Hacı Beşir Ağa, Nu: 000280, 441 vr.
27. Süleymaniye- Lala İsmail, Nu: 000706.
28. Süleymaniye- Nuruosmaniye, Nu: 1625, 511 vr.
29. Süleymaniye- Reşid Efendi, Nu: 000235, Müst. yok, ist. tar.: h. 1124, 230 vr.
30. Süleymaniye- Serez, Nu: 000927, 229 vr.
31. Süleymaniye- Serez, Nu: 000988, Müst. yok, ist. tar.: h. 1050, 339 vr.
32. Süleymaniye- Süleymaniye, Nu: 000502, Müst. yok, ist. tar.: h. 1070, 358 vr.
33. Süleymaniye- Yeni Cami, Nu: 000470, Müst. yok, ist. tar.: h. 847, 312 vr.³
34. Süleymaniye- Yusuf Ağa, Nu: 000057, vr. 127b-230b.
35. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Ahmed III, Nu: 00863.
36. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Koğuşlar, Nu: 00810.

b) Ahmed b. Hasan el-Kefevî

Fethû'l-Azîzi'l-Ganî fî Şerhî Mukaddimeti'l-Gaznevî,

1. Süleymaniye- Kılıç Ali Paşa, 000418, Müst. yok ist. tar.: 1032, 216 vr.

c) Yazar adı yok, Şerhî Mukaddimeti'l-Gaznevîyye,

1. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 19 Hk 4324.

Cemaluddin Ahmed b. Muhammed b. Mahmud el-Gaznevî (593/1197)

el-Hâvi'l-Kudsî,

1. Afyon Gedik Paşa, Nu: 00017937.
2. Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonu, Nu: 34 Atf 811.
3. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Nu: 001431.
4. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Nu: 002301.
5. Hacı Selim Ağa- Hacı Selim Ağa, Nu: 416,160 vr.
6. Hacı Selim Ağa, Nu: 00416.
7. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nu: 002493.
8. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nu: 00667/--.
9. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Nu: 42 Kon 668, Müst. yok, ist. tar.: 1010/1601.

³Eser müellifin ölüm tarihinden evvel istinsah edilmiştir.

10. Köprülü Yazma Eserler Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, Nu: 34 Fa 549/2.
11. Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 43 Va 136, Müst.: Ahmed b. Muhammed, ist. tar.: h.1091.
12. Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, Nu: 001011.
13. Millet Kütüphanesi, Murad Molla, Nu: 001092.
14. Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Nu: 06 Mil Yz A 6583/1.
15. Süleymaniye- Carullah, Nu: 000626, Müst. yok, ist. tar.: 985/1577, 215 vr.
16. Süleymaniye- Damat İbrahim Paşa, Nu: 000697, vr. 82–237.
17. Süleymaniye- Esad Efendi, Nu: 000660, 218 vr.
18. Süleymaniye- Hekimoğlu Ali Paşa ve Camii, Nu: 000326, 259 vr.
19. Süleymaniye- Kılıç Ali Paşa, Nu: 000478, vr. 1–207.
20. Süleymaniye- Laleli, Nu: 000878, 251 vr.
21. Süleymaniye- Murad Buhari, Nu: 000112, 260 vr.
22. Süleymaniye- Reisülküttab Mustafa Efendi, Nu: 000424, Müst. yok, ist. tar.: h. 941, 159 vr.
23. Süleymaniye- Reisülküttab Mustafa Efendi, Nu: 000425, Müst. yok, ist. tar.: h. 957, 135 vr.
24. Süleymaniye- Şehid Ali Paşa, Nu: 001017, 147 vr.
25. Süleymaniye- Velîyüddin Efendi, Nu: 1431, Müst.: Abdurrahim b. Abdulbasit, ist. tar.: h. 956, 208 vr.
26. Süleymaniye- Velîyüddin Efendi, Nu: 1432, Müst. yok., ist. tar.: h. 1072, 243 vr.
27. Süleymaniye- Yeni Cami, Nu: 000408, 133 vr.

Cemaluddin Ahmed b. Muhammed b. Mahmud el-Gaznevî (593/1197)

Diğer Eserler:

1. *Akâidu'l-Gaznevî*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Nu: 003182.⁴
2. *el-Mûtemed fî Usûlu'd-Din*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nu: 4138.⁵
3. *Garîbe*, Süleymaniye- Laleli, Nu: 001936, vr. 104–122.⁶

⁴Sadece kayıtlarda görülen bu esere ulaşamamıştır.

⁵Kütüphanenin uzun süre hizmet verememesi sebebiyle esere ulaşmak mümkün olmamıştır.

4. *İlmihâl*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yazma Eserler, Nu: 00037072, Müst. yok, ist tar: h.1080.⁷
5. *Muhtasar fî İlm-i Fıkḥ*, Adana İl Halk Kütüphanesi, Nu: 00218.
6. *Muhtasar fî İlm-i Fıkḥ*, Adana İl Halk Kütüphanesi, Nu: 00520.
7. *Muhtasar fî İlm-i Fıkḥ*, Adana İl Halk Kütüphanesi, Nu: 00620.
8. *Muhtasar fî İlm-i Fıkḥ*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Nu: 42 Kon 636/2, Müst.: Hızır b.Yusuf, ist tar. yok.
9. *Muhtasar fî İlm-i Fıkḥ*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Nu: 42 Kon 4720/3.
10. *Muhtasar fî İlm-i Fıkḥ*, Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi, Nu: 42 Yu 7140/6.
11. *Muhtasar fî İlm-i Fıkḥ*, TBMM Kütüphanesi, Nu: 00334.
12. *Mukaddimetu'l-Muhtasara li'l-Gaznevî*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nu: 004535.
13. *Mukaddimetu'l-Muhtasara li'l-Gaznevî*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nu: 002657.
14. *Ravzâtü'l-Mütekellimîn*, Süleymaniye- Bağdatlı Vehbi Efendi, Nu: 002028, Müst.: Seyyîd Muhammed Mîr, ist. tar.: h. 1080, vr. 103–135.⁸
15. *Usûlu'd-Dîn*, İSAM Kütüphanesi, Nu: 069894, Müst.: Ahmed b. Ebi'l-Hayr el-Merhûmî, ist. Tar.: h. 1139.⁹ (thk. Ömer Vefîk ed-Dâûk, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1419/1998)

⁶Kütüphane kayıtlarında müellifimize ait olarak gösterilen bu eser, Efdaluddin Ebu'l-Meâli Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'ye ait olup müellifimize yanlışlıkla nisbet edilmiştir.

⁷İnceleme fırsatı bulduğumuz bu eser, muhtemelen müellifimizin meşhur eseri *Mukadime*'nin bir muhtasarı olup kayıtlara yanlış aktarılmıştır.

⁸Araştırma konumuz olan bu kitap her ne kadar bu adla kayıtlara geçmişse de eserde böyle bir isimlendirme mevcut değildir. Bilakis eserin adı metninde de ifade edildiği gibi *Usûlu'd-Din*'dir.

⁹Çalışmamızın son aşamasında tespit ettiğimiz bu eser, çalışma konumuz olan kitabın tahkikli nüshasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

- Ak, Ahmet, “*Mâturîdî Kaynaklarda Mâturîdî ve Mâturîdîlik*”, AÜ Sosyal Bilimler Enst. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006.
- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaa, Ankara 2001.
- Akgündüz, Ahmet, “*Gaznevî, Ahmed b. Muhammed*” md., TDV İA, XIII/486-487, TDV Yay., İstanbul 1996.
- Akyol, Taha, *Hariciler ve Hizbullah*, Doğan Kitap, İstanbul 2000.
- Atay, Hüseyin, *Ehli Sünnet ve Şia*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1983.
- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergâh Yay. İstanbul 1983.
- Ay, Mahmut, *Mutezîle ve Siyaset*, Pınar Yay., Ankara 2002.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir 2001.
- Aydın, Mehmet S., Tanrı Ahlak İlişkisi, TDV Yay., Ankara 1991.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark Beyne'l- Firak*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, TDV Yay., Ankara 1991.
- Baltacı, Cahit, “*Osmanlı Devleti'nde Eğitim ve Öğretim*”, Türkler Ans., XI/446, ed.: Hasan Celal Güzel, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.
- Bayat, Fazıl, “*İmadeddin Zengî ve Musul Atabeyliği*”, Türkler Ans., IV/814-823, ed.: Hasan Celal Güzel, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.
- Beyazizade Ahmed Efendi, *İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri*, (İşaretül-Meram), çev. İlyas Çelebi, MÜİFV Yay., İstanbul 1996.
- Beyazizade Ahmed Efendi, *İşaretül-Meram min İbareti'l-İmam*, (m.y.), Mısır 1949.
- Bezer, Gülay Öğün, “*Zengiler*” Türkler Ans., IV/803-813, ed.: Hasan Celal Güzel, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.
- Bolelli, Nusrettin, “*Fatıma bt. Alaaddin es-Semerkindîyye*” md., TDV İA, XII/225, TDV Yay., İstanbul 1995.
- Bouthoul, Gaston, *Zihniyetler*, çev. Semlin Evrim, İÜ Edebiyat Fak. Yay., İstanbul 1975.
- Bozkurt, Nebi, “*Medrese*” md., TDV İA, XXVIII/323-327, TDV Yay., İstanbul 2003.
- Brockelmann, Carll, *GAL Supplementband*, E. J. Brill, Leiden, 1937.
- Brockelmann, Carll, *GAL*, E. J. Brill, Leiden, 1942–1943.

Brockelmann, Carll, *Tarihu Edebi'l-Arabî*, Arapça'ya çev. Mahmud Fehmi Hicazî, (m.y.), Mısır 1993.

el-Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cûfî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Matbaatu'l-Kubra el-Emiriyye, Bulak 1311-1312.

Cihan, Ahmet, “*Osmanlı Medreselerinde Sosyal Hayat*”, Osmanlı Ans., V/182.

Çelebi, Ahmet, *İslam'da Eğitim ve Öğretim Tarihi*, Damla Yay., İstanbul 1976.

Çelebi, İlyas, “*Osmanlı Medreselerinin Kuruluşu Yükselişi ve Çöküş Nedenleri*” Osmanlı Ans., V/168

Demirkent, Işın, “*Haçlı Seferleri ve Türkler*”, Türkler Ans., VI/651, ed.: Hasan Celal Güzel, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.

Demirkent, Işın, “*Haçlılar*” md., TDV İA, XIV/525-546, TDV Yay., İstanbul 1996.

Düzgün, Şaban Ali “*Müslüman ve Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Döneminde İlişkiler*” Türkler Ans., VI/669-680, ed.: Hasan Celal Güzel, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit b. Zuta b. Mah, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, (*Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, MÜİFV Yay., İstanbul 2002) içerisinde.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit b. Zuta b. Mah, *el-Vasiyye*, (*Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, MÜİFV Yay., İstanbul 2002) içerisinde.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit b. Zuta b. Mah, *Fıkhu'l-Ebsat*, (*Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, MÜİFV Yay., İstanbul 2002) içerisinde.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit b. Zuta b. Mah, *Fıkhu'l-Ekber*, (*Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, MÜİFV Yay., İstanbul 2002) içerisinde.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit b. Zuta b. Mah, *Risale ila Osman el-Betti*, (*Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, MÜİFV Yay., İstanbul 2002) içerisinde.

Ebû Şâme, Şihâbuddin Abdurrahman b. İsmail, *er-Ravdateyn fî Ahbâri Devleteyn: Nûriyye ve Salâhiyye*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1997.

Ebû Şâme, Şihâbuddin Abdurrahman b. İsmail, *Terâcimu Ricâli Karneyn*, (m.y.), Beyrut 1974.

Eğilmez, Mustafa, “*Musul ve Halep Atabeyi Nureddin Mahmud*”, Türkler Ans., IV/825-835, ed.: Hasan Celal Güzel, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.

Erdoğan, Mehmet, “*Mesh*” md., TDV İA, XXXII/301-303, TDV Yay., İstanbul 2006.

- el-Eşarî, Ebu'l-Hasan Ali b İsmail (324/936), *Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, çev. M. Dalkılıç, Ö. Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul 2005.
- Eymen, Fuad Seyyid, “*Fatımiler*” md., TDV İA, XII/228-237, TDV Yay., İstanbul 1995.
- Fazlur Rahman, *İslam*, çev.: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.
- el-Gaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Muhammed b. Said, *Hâvi'l-Kudsî*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Nu: 668.
- el-Gaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Muhammed b. Said, *Hâvi'l-Kudsî*, Süleymaniye Kütüphanesi-Murad Molla, Nu: 112.
- el-Gaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Muhammed b. Said, *İlmihal (Mukaddimetu'l-Gaznevîyye)*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, Nu: 0037072.
- el-Gaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Muhammed b. Said, *Kitabu Usûlu'd-Dîn*, thk. Ömer Vefik ed-Dâûk, Beyrut, 1419/1998.
- el-Gaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Muhammed b. Said, *el-Muhtasar fi İlm-i Fıkh*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Nu: 636/2.
- el-Gaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Muhammed b. Said, *Mukaddimetu'l-Gaznevîyye fi Furûi'l-Hanefîyye*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, Nu: 0036535.
- el-Gaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Muhammed b. Said, *Mukaddimetu'l-Gaznevîyye fi Furûi'l-Hanefîyye*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Nu: 2604.
- el-Gaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Muhammed b. Said, *Mukaddimetu'l-Gaznevîyye fi Furûi'l-Hanefîyye*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, Nu: 0038185
- el-Gaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Muhammed b. Said, *Ravdatu'l-Mutekellimin fi Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi, Nu: 2028.
- el-Gaznevî, Efdaluddin Ebu'l-Meali Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî, *el-Garîbe*, Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, Nu: 2028.
- Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Esra Yay., İstanbul 1998.
- Gül, Muammer, *Ön Asya'da Bir Türk Devleti: Eyyubîler*, Türkler Ans., V/77-85, ed.: Hasan Celal Güzel, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.

- H. İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, Kayıhan Yay., İstanbul 1991.
- el-Hamevî, Yakut b. Abdullah, *Mucemu'l-Buldan*, Matbaatu's-Saade, 1320–1324/1906.
- Hatipoğlu, M. Sait, “İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşiliği”, AÜİFD XXIII/121–213.
- Heffening, “*Kâsânî*” md., MEB İA, VI/373-374, MEB Yay., İstanbul 1950.
- Hodgson, M.G. S, *İslam’ın Serüveni*, İz Yay., İstanbul 1993.
- Işık, Kemal, *Mütezile’nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*, AÜİF Yay., Ankara 1967.
- İbn Adîm, Kemaluddin Ebu'l-Kasım Ömer b. Ahmed b. Hibetullah, *Buğyetu’t-Taleb fi Târîhi’l-Haleb*, Daru’l-Fikr, Beyrut (t.y.).
- İbn Adîm, Kemaluddin Ebu'l-Kasım Ömer b. Ahmed b. Hibetullah, *Zubdetu’l-Haleb Min Tarih-il-Haleb*, El-Matbaatü'l-Katolikiyye, Dımaşk 1951–1954.
- İbn Batuta, Ebû Abdillâh Seyid Muhammed, *Rihletu İbn Batuta*, (Tuhfetu'n-Nuzar Fi Garaibi'l-Emsar, Matbaatu't-Takaddum, (m.y.), 1322.
- İbn Cübeyr, Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, *er-Rihletu İbn Cübeyr*, (m.y.), Bağdat 1937.
- İbn Ebî Usaybia, Muvaffakuddin Ebu’l-Abbâs b. Kasım b. Halife İbn Yusuf es-Sa’dî el-Hazrecî, *Uyûnu’l-Enbâ fi Tabâkâti Etibbâ*, (m.y.), Bulak 1299.
- İbn Esîr, Ebu’l-Hasan Ali b. Ebi Bekr, *el-Kâmil fi’t-Târîh*, Bahar Yay., İstanbul 1987.
- İbn Kalânîsî, Ebû Ya’la Hamza, *Zeylu Târîhi Dımaşk*, (m.y.), Beyrut 1908.
- İbn Kutluboğa, Ebu’l-Adl Zeynuddin (Şerefuddin) Kasım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sudunî el-Cemâlî el-Mısırî, *Tâcu’t-Terâcim*, Matbaatu Âm, Bağdat 1962.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensari, *Lisanu’l-Arab*.
- İbn Ziya el-Mekkî, Bahauddîn Ebu’l-Bekâ Muhammed el-Kuraşî, *Ziyâu’l-Maneviyye ala Mukaddimetu’l-Gaznevîyye*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü, Nu: 0036251.
- İhsan İlahi Zahir, *Şia’nın Kur’an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara, 1984.
- İlhan, Avni, “*Batıniyye*” md., TDV İA, V/190-194, TDV Yay., İstanbul 1992.

- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- el-Kadı Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Kadı'l-Kudât Abdulcebbar b. Ahmed b. Abdulcebbar el-Hemedânî, *Şerhu Usûl-i Hamse*, Thk, Abdülkerim Osman, Kahire 1408/1988.
- Kalaycı, Mehmet, “*Hicri 5. Yüzyılda Ehl-i Sünnet*”, AÜ Sosyal Bilimler Enst., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2005.
- el-Kalkaşendî, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. Ali, *Meâsiru'l-Înâfe fî Meâlimi'l-Hilâfe*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut (t.y.).
- Karlıağa, Bekir, “*Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu*”, Osmanlı Ans, VII/31.
- el-Kâsânî, Alaüddin Ebu Bekr b. Mesud, *Bedâi'u's-Senâi fî Tertîbi's-Şerâi*, Matbaatu'l-Cemaliyye, Mısır, 1327–1328/1910.
- Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, MEB Yay. Ankara 1971.
- Kâtip el-İsfahânî, İmadüddin Muhammed b. Muhammed, *Berku's-Şâmî*, Thk, Ramazan Şeşen, İÜEF Yay., İstanbul 1979
- Kavakçı, Yusuf Ziya, *11. ve 13. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Maverâünnehir İslam Hukukçuları*, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara 1976.
- el-Kefevî, Ahmed b. Hasan, *Fethu'l-Azîzi'l-Gânî fî Şerhi Mukaddimeti'l-Gaznevî*, Süleymaniye Kütüphanesi-Kılıç Ali Paşa, Nu: 000418.
- el-Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Mektebeti Müsenna, Beyrut 1957.
- Kılıç, Recep, *Ahlak'ın Dini Temeli*, TDV Yay., Ankara 2005.
- Koca, Ferhat, “*Kâsânî*” md., TDV İA, XXIV/531, TDV Yay., İstanbul 2001.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, TDV Yay., Ankara 1989.
- Konukçu, Enver, “*Gazne*” md., TDV İA, XIII/479-480, TDV Yay., İstanbul 1996.
- Kök, Bahattin, “*Nureddin Zengî, Mahmud*” md., TDV İA, XXXIII/259-262, TDV Yay., İstanbul 2007.
- Kök, Bahattin, *Nureddin Mahmud Zengî ve İslam Kurumları Tarihindeki Yeri*, İşaret Yay., İstanbul 1992
- Köprülü, Orhan, “*Osmanlı Devleti'nin Kuruluş ve Gelişmesindeki İtici Güçler*”, Osmanlı Ans., I/153

Köse, Saffet, , “*İbnu’z-Ziya el-Mekki*” md., TDV İA, XXI/248, TDV Yay., İstanbul 2000.

Köymen, M. Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Selçuklu Tarih ve Medeniyet Enstitüsü Yay., Ankara 1984

el-Kureşi, Muhyiddin Ebu Muhammed Abdulkadir Ebu'l-Vefa, *El-Cevahiru'l-Mudiyye fi Tabakati'l-Hanefiyye*, Matbaatu Meclisi Dairetu'l-Maa, Haydarabad 1332

Kutlu, Sönmez, “*Ehli Sünnet*, soruşturma”, Marife Dergisi (Ehli Sünnet sayısı), Mart, 2005 (3), s. 432

Kutlu, Sönmez, “*Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî*”, (*İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik: Tarihi Arka Plan Hayatı Eserleri*, ed. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2003) kitabı içerisinde, s. 17-55.

Kutlu, Sönmez, “*Ebu Mansur el-Mâturîdî ve Mâturîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya*” (*İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik: Tarihi Arka Plan Hayatı Eserleri*, ed. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2003) kitabı içerisinde, s. 385-432.

Kutlu, Sönmez, “*Ebu Mansur el-Mâturîdî’nin Mezhebi Arka Planı*” (*İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik: Tarihi Arka Plan Hayatı Eserleri*, ed. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2003) kitabı içerisinde, s. 119-146.

Kutlu, Sönmez, “*İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri*”, İslamiyat Dergisi (2001/IV), S. 4, s. 22.

Kutlu, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik: Tarihi Arka Plan Hayatı Eserleri*, Kitabiyat Yay., Ankara 2003.

Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat Yay., Ankara 2000.

Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*,. TDV yay. Ankara 2002.

el-Leknevî, Muhammed Abdulhay, *Fevaidü'l-Behiyye Fi Teracimi'l-Hanefiyye*, Matbaatu's-Saade, Mısır 1324

M. Fuad Abdulbaki, *Mucemu'l-Mufehres li Elfaz'l-Kur'âni'l- Kerim*, Beyrut, (t.y.)

Madelung, Wilfred, “*11-13. Asırlarda Hanefî Alimlerinin Orta Asya’dan Batıya Göçü*”, (*İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik: Tarihi Arka Plan Hayatı Eserleri*, ed. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2003) kitabı içerisinde, s. 369-383.

Madelung, Wilfred, “*Mâtûrîdîliğin Yayılışı ve Türkler*”, (ed. Sönmez Kutlu, *İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik: Tarihi Arka Plan Hayatı Eserleri*, Kitabiyat Yay., Ankara 2003) kitabı içerisinde; s. 305-368.

el-Makdisî, Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed, *Ahsenu't-Tekasim fî Marifeti Ekalim*, E.J.Brill, Leiden 1906.

el-Makrîzî, Takiyuddîn Ahmed b. Ali, *Kitâbu's-Suluk li Marifeti Düveli'l-Mulûk*, Daru'l-Kutub, (y.y), 1970.

el-Mâtûrîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud (ö. 333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2003.

el-Meragî, Abdullah Mustafa, *el-Fethu'l-Mubin fî Tabakati'l-Usuliyin*, Matbaatü Ensari's-Sünneti'l-Ma, 1947/1366.

Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da İtikadi Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi (Tarîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye)*, çev. Sıbğatullah Kaya, Anka Yay., Ankara (t.y.).

Muhammed Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmu'n-Nubelâ bi Târîhi Halebi's-Şehbâ*, Darul'l-Kalemi'l-Arabî, Haleb 1988-89.

en-Nesefî, Ebu Hafs Necmuddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *el-Akâid*, Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1309.

en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mutemid, *Tabıratu'l-Edille* (1. C.), Thk.: Hüseyin Atay, DİB Yay., Ankara 2004; (2. C.), Thk.: Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara 2003.

en-Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mutemid, *Temhîd fî Usulu'd-Din*, Thk.: Abdulhayy Kabil, Kahire 1404/1987.

en-Nuaymi, Abdulkadir b. Muhammed, *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*, Matbaatü't-Terakki, Dımaşk 1948.

Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şîit Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, TDV Yay., Ankara 1993

Onat, Hasan, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.

Öz, Mustafa, “*Haşîşiye*” md., TDV İA, XVI/418-419, TDV Yay., İstanbul 1997.

Öz, Mustafa-Mustafa Muhammed eş-Şeka, “*İsmailiyye*” md., TDV İA, XXIII/128-133, TDV Yay., İstanbul 2002.

- Özaydın, Abdülkerim, “*el-Meliku’z-Zahir Gazî*” md., TDV İA, XXIX/83-84, TDV Yay., İstanbul 2004.
- Özaydın, Abdülkerim, “*Kılıçarslan II*” md. TDV İA, XXV/399-403, TDV Yay., İstanbul 2002.
- Özel, Ahmet, “*Haneî Mezhebi*” md., TDV İA, XVI/1-26, TDV Yay., İstanbul 1997.
- Özel, Ahmet, *Haneî Fıkıh Alimleri*, TDV Yay., Ankara 1990
- Özen, Şükrü-Topaloğlu, Bekir, “*Mâturîdî*”, TDV İA, XXVIII/146-165, TDV Yay., İstanbul 2003.
- el-Pezdevî, Ebu’l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerim, *Usûlu’d-Dîn*, çev., Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul 1988.
- Runciman, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan, TTK Yay., Ankara 1987.
- es-Sâbûnî, Ahmed b. Mahmud b. Ebi Bekr Nureddin (580/1184), *Mâturîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yay., Ankara 2005
- Sevim, Ali, *Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilat ve Kültür*, TTK Yay., Ankara 1995.
- Sıbt b. A’cemî el-Halebî, *Kunûzu’z-Zeheb fî Târîhi Haleb*, Daru’l-Kutubi’l-Arabi, Haleb 1997.
- Sobernheim, “*Selahaddin Eyyubî*” md., MEB İA, X/103-110, MEB Yay., İstanbul 1966.
- es-Subkî, Tacuddin Ebî Nasr Abdulvehhab, *et-Tabâkâtü’s-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, Matbaatu’l-Hüseyniye el-Mısriy, Mısır 1324
- Sümer, Faruk, “*Mesud I*”, TDV İA, XXIX/339–342, TDV Yay., İstanbul 2004.
- eş-Şehristânî, Muhammed Abdülkerim (548/1153), *İslam Mezhepleri (el-Milel ve’n-Nihal)* çev., Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- Şerafeddin, Mehmed, “*Selçuklular Devrinde Mezahib*”, *Türkiyat Mecmuası*, 1925, I/110.
- Şeşen, Ramazan, “*Eyyubiler*” md., TDV İA, XII/20-30, TDV Yay., İstanbul 1995.
- Şeşen, Ramazan, “*Eyyubiler*” *Türkler Ans.*, V/60-76, ed.: Hasan Celal Güzel, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.
- Şeşen, Ramazan, *Selahaddin Devrinde Eyyubiler Devleti*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1983.

- et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1951.
- et-Tahavî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Akâid*, Müessesetu'r-Risale, Kahire 1987.
- Taşköprüzade, *Tabâkâtü'l- Fukâhâ*, Ninova Matbaası, Musul 1954.
- et-Temîmî, Takiyüddin, *Tabâkâtü's-Seniyye*, Daru'r-Rifai, Roma 1983.
- Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çev.: Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu Yay., Ankara 2003.
- Topaloğlu, Bekir, “*Fırka*”, TDV İA, XIII/35, TDV Yay., İstanbul 1996.
- Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, DİB Yay., Ankara 2001.
- Turan, Osman, “*Selçuklu Sultanı II.Kılıçarslan*” Türkler Ans., VI/566-579, ed. Hasan Celal Güzel, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002..
- Unan, Fahri, “*Osmanlı Medrese Ulemas: İlim Anlayışı ve İlmi Verim*”, Türkler Ans., XI/436, ed. Hasan Celal Güzel, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.
- Ünal, Halit, “*Bedaiu's-Senai*” md., TDV İA, V/294, TDV Yay., İstanbul 1992.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadîs Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadîs Metodu*, DİB Yay., Ankara 2001.
- Üzüm, İlyas, “*Mezhep*”, TDV İA, XXIX/526–532, TDV Yay., İstanbul 2004.
- Üzüm, İlyas, “*İstisna*”, TDV İA, XXIII/392–393, TDV Yay., İstanbul 2001.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Şa-to Yay., İstanbul 2001.
- Wensinck, A. J., *Concordance*, Leiden 1936.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “*Maturîdiyye*” md., TDV İA, XXVIII/165-175, TDV Yay., İstanbul 2003.
- Yazıcı, Talib, “*Halep*” md., TDV İA, XV/239-244, TDV Yay., İstanbul 1997.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said, “*Mâturîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: İmam Mâturîdî ve Ebu'l-Muîn en-Neseî*”, (*İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik: Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri*, ed. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2003) kitabı içerisinde, s. 155-172.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said, “*Osmanlılar ve Sunni-Hanefî Anlayışı*, Türkler Ans., XI/110, ed. Hasan Celal Güzel, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.

- Yıldırım, Ahmet, “*Türkistan Coğrafyasında Yetişen Ünlü Türk Bilginleri*” Türkler Ans., V/681-690, ed. Hasan Celal Güzel, Yeni Türkiye Yay., Ankara 2002.
- Yıldız, Hakkı Dursun, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yay., İstanbul 1992.
- Yörükan, Yusuf Ziya, *İslam Akâid Sisteminde Gelişmeler: İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansur-i Mâturîdî*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.
- Yücesoy, Hayrettin, “Mihne” md., TDV İA, XXX/26-28, TDV Yay., İstanbul 2005.
- ez-Zehebî, Şemseddin Mahmud b. Osman, *el-İber fî Haber men Ğaber*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Zettersteen, K. V., “*Nureddin*” md., MEB İA, IX/358-361, MEB Yay., İstanbul 1960.
- Zirikli, Hayruddîn, *el-A'lâm: Kamûsu't-Terâcim*, Matbaatu Kustatsumas, Kahire 1954-59.