

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM HUKUKU)
ANABİLİM DALI

FIKHÎ İHTİLÂFLARA TASAVVUFÎ BİR BAKIŞ AÇISI
(ŞA'RÂNÎ ÖRNEĞİ)

Doktora Tezi

Aykut AVCI

Ankara-2015

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM HUKUKU)
ANA BİLİM DALI

FIKHÎ İHTİLÂFLARA TASAVVUFÎ BİR BAKIŞ AÇISI
(ŞA'RÂNÎ ÖRNEĞİ)

Doktora Tezi

Aykut Avcı

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Şamil Dağcı

Ankara-2015

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (İSLÂM HUKUKU)
ANA BİLİM DALI

FIKHÎ İHTİLÂFLARA TASAVVUFÎ BİR BAKIŞ AÇISI
(ŞA'RÂNÎ ÖRNEĞİ)

Doktora Tezi

Tez Danışmanı:

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağımı gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (/ /20)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

İmzası

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖNSÖZ.....	VI
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ.....	1
A- ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ	1
B- ARAŞTIRMANIN AMACI.....	3
C- ARAŞTIRMANIN PLANI	3
D- ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	4
BİRİNCİ BÖLÜM: İMAM ŞÂ'RÂNÎ'NİN HAYATI.....	5
I- HAYATI.....	5
A- İsmi ve Nesebi.....	5
B- Doğumu ve Çocukluk Yılları.....	6
C- Kahire'ye Gelişi	7
1- Medrese Hayatı	8
a- el-Gamrî Camii-Medresesi	8
b- Ummu Havand Medresesi	10
2- Şa'rânî Zaviyesi.....	11
D- Ailesi.....	15
E- Vefatı	16
II- İLMÎ KİŞİLİĞİ	17
A- Şa'rânî'nin Düşünce Dünyasını Şekillendiren Eserler	21

B- Şa'rânî'nin Tasavvufta Rehberleri	26
1- Ali el-Havvâs el-Burullûsî (v. 939/1532-33).....	27
2- Ali el-Mursafî (v. 935/1528).....	29
3- Muhammed eş-Şinnâvî (v. 932/1525)	30
4- Nureddin eş-Şûnî (v. 944/1537).....	32
C- Şa'rânî'nin İlim Aldığı Hocaları	33
1- Zekeriyya el-Ensârî (v. 926/1520)	35
2- Emînüddin ed-Dimyâtî (v. 929/1522-1523)	37
3- Şehâbeddin Kastallânî (v. 923/1517)	37
4- Şehâbeddin er-Remlî (v. 957/1550).....	38
D- Öğrencileri	39
F- Eserleri	41
1- Uslûbu ve Öne Çıkan Eserleri.....	41
E- Şa'rânî Üzerine Yapılan Çalışmalar	49
İKİNCİ BÖLÜM: HİLÂF İLMİ	53
I- KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	53
A- HİLÂF KAVRAMI	54
1- Sözlük Anlamı.....	54
2- İstilah Anlamı	55
B- YAKIN ANLAMLI KAVRAMLAR	56
1- İhtilâf.....	56
2- Münâzara	59
3- Cedel ve Cedel İlmi	61
II- HİLÂF İLMİ.....	64
A- HİLÂF ALANINDA YAZILMIŞ ESERLER	65
1- İlk Dönem Eserleri.....	68
2- Taklid Dönemi Eserleri	69
a- Hanefî Mezhebi	69
b- Şâfiî Mezhebi.....	71

c- Malikî Mezhebi	73
d- Hanbelî Mezhebi	73
III- İHTİLÂF ÇEŞİTLERİ.....	74
A- MEZMUM İHTİLÂF	75
B- MAKBUL İHTİLÂF	78
C- CAİZ OLAN İHTİLÂF	79
IV- İHTİLÂF SEBEPLERİ	81
A- CAİZ OLAN İHTİLÂFIN SEBEPLERİ	82
1- Kiraat Farklılığından Kaynaklanan İhtilâf.....	83
a- Abdestte Ayakların Yıkanması veya Meshedilmesi	83
b- Hayzı Biten Kadının Gusül Alması.....	85
2- Hadise Vakıf Olamamak	86
a- Cünüp Olarak Sabahlayan Kimsenin Orucu	87
b- Mest Üzerine Meshin Süresi	88
3- Nassın Anlaşılması ve Yorumunda İhtilâf	88
a- İki Ortağın Zekâtı	89
b- Boşanmış Kadının İddeti.....	90
4- Lafızda Müştereklik	91
a- Kurbanın Kurban Günlerinin Gecesinde Boğazlanması	92
b- İlâ Müddetinin Sonunda Talakın Gerçekleşmesi	93
5- Delillerin Teâruzu.....	94
a- Nikâhta Mehrin En Az Miktarı	95
6- Konuyla İlgili Nassın Bulunmaması	96
a- Ölen Kişinin Varisleri Arasında Kardeşlerle Birlikte Dedenin Bulunması	97
b- İştirak Halinde Bir Kişiyi Kasten Öldüren Herkesin Öldürülmesi	98
7- Usûl Kurallarında İhtilâf	98

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ŞÂ'RÂNÎ'NİN FIKHÎ İHTİLÂFLARA SÛFÎ YAKLAŞIMI

I- ŞA'RÂNÎ'YE KADAR FIKHÎ İHTİLÂFLAR	102
A- İHTİLÂF KAVRAMI	102

B- FIKHÎ İHTİLÂFLARIN GELİŞİMİ	104
C- ŞA'RÂNÎ DÖNEMİ FIKHÎ DURUM.....	113
D- ŞA'RÂNÎ DÖNEMİ MİSİR'DA TASAVVUF	120
E- ŞA'RÂNÎ'NİN FIKIH DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUMUNA ETKİ EDEN FAKTÖRLER	123
1- Hakikat-Şeriat Geriliminin Şa'rânî Dönemine Yansımaları	123
2- Muhattie-Musavvibe Tartışmasının Fikhî İhtilâflara Yansımaları	126
F- ŞA'RÂNÎ'NİN İHTİLÂF YORUMU	130
II- ŞA'RÂNÎ'NİN FIKHÎ İHTİLÂFLARA YAKLAŞIM USÛLÜ.....	133
A- HİLÂFTA YENİ BİR YÖNTEM: MİZAN	139
1- Mizan'ın İki Terazisi: Tahfif ve Teşdid	144
2- İctihad	148
3- Mezhepler.....	152
4- Mezhep İmamları.....	154
5- Taklit ve Tefik	159
III- ŞA'RÂNÎ'NİN FIKHÎ İHTİLÂFLARA UYGULADIĞI ÖRNEK OLAYLAR	164
A- İbadetler	166
1- Temizlik.....	166
2- Namaz	168
3- Zekât	171
4- Oruç	172
5- Hac	174
6- Kurban	175
B- MUMELAT	176
1- Alım-Satım	176
2- Rehin.....	178
3- İcâre	178
4- Hibe.....	179
5- Feraiz	180
6- Vasiyyet.....	181
7- Nikâh.....	182
8- Zihâr	183

9- Yemin	183
10- Diyet.....	184
11- Yemek	185
12- Büyü ve Büyücünün Hükmü.....	187
SONUÇ.....	188
KAYNAKÇA	195

ÖNSÖZ

Kur'an ve Sünnet, İslâmî ilimlerin oluşmasında merkezî bir role sahip olmuştur. İslâm âlimleri, bu geleneğin oluşması için Kur'an ve Sünnet'i sistemli ve düzenli bir hale sokmaya çalışmışlardır. Onların bu gayreti, kısa sürede fıkıh, kelâm, hadis, tefsir, tasavvuf, lügat gibi pek çok ilmin sistematik bir disiplin haline gelmesinde etkin bir rol oynamıştır.

Pek çok sebepten dolayı ortaya çıkan mezhepîçi ve mezheplerarası ihtilâfların ortaya çıkması fıkıh ilminin ortaya çıkışıyla birlikte gündeme gelmiştir. Fıkıhî ihtilâflar, konuyla ilgili hilâfiyyat kitaplarında ve münâzara meclislerinde gerek usûl gerekse delil yönüyle tartışılmıştır. İhtilâfın genel işleyişine baktığımızda, bu ihtilâfların her yönüyle incelendiği, karşı görüşün delillerinin çürütülmeye çalışıldığı ve genel itibariyle bir mezhebin doğru olduğu varsayımından yola çıkıldığı göze çarpmaktadır. Bu noktada, mezheplerarası ihtilâfa farklı bir bakış açısı getirdiğini düşündüğümüz Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin hilâf ilmi ile ilgili görüşlerini ve ihtilâfa yaklaşımını incelemenin bir boşluğu dolduracağı ve klasik ihtilâf söylemine yeni bir katkı yapacağı kanaatindeyiz. Bundan dolayı böyle bir konuyu, doktora tez konusu olarak çalışmaya karar verdik.

“Fıkıhî İhtilâflara Tasavvufî Bir Bakış Açısı (Şa'rânî Örneği)” adlı çalışmamız bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, önemi, amacı, planı ve metodu üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde, Şa'rânî'nin hayatı incelenmeye çalışılmıştır. Şa'rânî'nin görüşleri ve hayatı arasında önemli bir ilişki bulunduğu ve görüşlerinin, içinde doğup geliştiği zaman diliminden bağımsız olarak ele alınamayacağı için bu bölümde onun hayatı kronolojik olarak incelenip, ailesi, öğrencileri hakkında bilgi verilmiştir. Bunun yanında Şa'rânî'nin düşünce dünyasına ışık tutmaya çalışılmış ve ona hem İslâmî ilimlerde hem de tasavvuf alanında hocalık ve rehberlik yapmış şahıslara yer verilmiştir. Yine bu bölümde Şa'rânî üzerine yapılan tez, makale ve kitap çalışmalarının yanında onun eserlerinden yapılan tercüme tespit edilmeye çalışılmıştır.

Şa'rânî'nin mezheplerarası hilâf ilmi ile ilgili görüşlerini anlamak için ikinci bölümde, hilâf ilmi üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede hilâf, ihtilâf, münâzara ve cedel kavramları üzerinde durularak kavramsal zeminin sınırları çizilmeye çalışılmış,

ihtilâfın çeşitleri ve fıkhıta ihtilâfı ortaya çıkararak sebepler üzerinde durulmuştur. Yine bu bölümde hilâfiyat alanında yazılmış eserler, ilk dönem ve taklid dönemi olmak üzere iki başlık altında sistemli bir şekilde verilmeye gayret gösterilmiştir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise Şa'rânî'ye kadar fikhî ihtilâfların tarihî süreç içerisindeki gelişimine ışık tutulmaya gayret edilmiştir. Ayrıca Şa'rânî döneminde fikhî durum ve onun fikh düşüncesine etki eden faktörler tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra Şa'rânî'nin mezheplerarası hilâf ilmi ile ilgili ortaya koymuş olduğu Mizan metodu ve bu metodun mahiyeti üzerinde durulmuştur. Devamında ise Mizan'ı anlamada önemli olduğuna inandığımız ve müellifin de üzerinde durduğu anahtar kavramlar ve konular tespit edilmiş ve incelenmiştir. Yine bu bölümde Şa'rânî'nin hilâf ile ilgili vermiş olduğu misaller ibadet ve muamelat başlığı altında verilmiş ve onun teorisinin fikhın alt dallarındaki pratik tezahürü ortaya çıkarılmaya gayret edilmiştir. Ayrıca bu bölümde ulaşılan sonuçlar anahatlarıyla ifade edilmiştir.

Çalışmamızda, konunun seçilmesinden tezin tamamlanmasına kadar her aşamada yardımlarını esirgemeyen, çok kıymetli görüş ve tespitleriyle tezin yazılmasında rehberlik eden, düzeltme ve tashihlerde bulunan kıymetli hocam Prof. Dr. Şamil Dağcı'ya vefanın bir gereği olarak en hasbî şükran ve minnet duygularımı arz etmeyi bir borç bilirim. Yine çalışmamı okuyarak tezin akademik usullere göre tamamlanmasında destek ve tecrübelerini esirgemeyen Prof. Dr. Celal Türer'e gönülden şükranlarımı sunarım. Ayrıca tez izleme komitesinde bulunan hocam Prof. Dr. Kâmil Çakın'a da teşekkür ederim. Özellikle bu çalışmanın başından itibaren kıymetli vakitlerini ayırarak engin tecrübe ve birikimleriyle bana katkıda bulunan muhterem Enes Ergene Beyefendi'yi daima minnet ve şükranla yadedeceğim. Ayrıca fikir ve düşünceleriyle bana yardımcı olan, tezin farklı yerlerini okuyarak yaptıkları düzeltme ve eklemelerle çalışmanın son şeklini almasında desteğini esirgemeyen, yine bu süreçte teşvikleriyle, dualarıyla yanımda olan hocalarım ve arkadaşlarımı da anarak onlara bir nebze de olsun şükran borcumu ifa etmek isterim.

Araştırmam sırasında bana zengin kaynaklarıyla huzurlu ve disiplinli bir çalışma ortamı sağlayan İSAM Kütüphanesi'nin değerli yönetici ve personeline de ayrıca teşekkür ederim.

Nihayetinde bu günlere gelmemde maddî ve manevî desteklerini hiç esirgemeyen Allah'ın rahmet tecellisi muhterem validem ve pederimi sadece bu satırlarda değil kalbimde ve dualarımda hep saygı, hürmet ve dua ile yadetmeyi dinimizin en temel emirlerinden biri olarak bir vazife addederim. Bu meşakkatli ve sabır isteyen çalışma süresinde hakkını ihlal ettiğini düşündüğüm bu dünyada bana karşı hep sabırlı ve fedakâr davranarak anlayış gösteren ve çalışmamda dolaylı destek sağlayan vefakâr eşim Emine Hanım'a en samimi şükranlarımı sunarım. Şühpesiz minnet, şükür ve hamdlerin en büyüğü, nimetleri saymakla bitmeyen ve sahip olduğum bütün varlığımı borçlu olduğum en büyük Muîn ve Nimet Verene'dir.

Gayret bizden, başarı Allah'tandır.

Aykut AVCI

20-01-2014

Üsküdar/İSTANBUL

KISALTMALAR

a.s.	Aleyhisselâm
Blm.	Bölüm
c.	Cilt
c.c.	Celle celaluhu
Çev.	Çeviren
<i>DİA</i>	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
h.	Hicrî
Hz.	Hazreti
hz.	Hazırlayan
m.	Miladî
mad.	Maddesi
M.E.B.Y.	Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
M. Ü. İ. F.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
M.Ü.İ.F.D.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
r.a.	Radiyallâhu anh
S.	Sayı
s.	Sayfa
s.a.s.	Sallallâhu aleyhi ve sellem
Ter.	Tercüme eden
Thk.	Tahkik eden
ty.	Tarih yok
v.	Vefat tarihi
vr.	Varak
yy.	Yayın yeri belli değil

GİRİŞ

A- ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Çeşitli fikhî mezheplere mensup kişilerin, farklı görüşlere sahip olmalarına ihtilâf, diğer görüşlere tavır almalarına ise hilâf denmiştir. İhtilâf ve hilâf kavramları, İslâm âlimlerinin dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri ve bütün Müslümanların ortaklaşa benimsedikleri dinî hükümler anlamlarına gelen icmâ kavramının zıttını temsil eder. İhtilâf, ister fakihlerin isterse fıkıh mezheplerinin ictihada açık konularda farklı görüşlerde olmaları anlamına gelir. Bu çerçevede ihtilâf (veya başka bir tabirle hilâf ilmi), mezheplerin görüşlerinin anlaşılmasında ve temellendirilmesinde önemli bir yere sahiptir. Zira bir kimsenin diğer mezhep fakihlerinin iddialarına cevap verebilmesi için kendi mezhebini delilleriyle bilmesi önemli olduğu kadar diğer mezheplerin delillerini bilmesi de önem arz eder. Bu husus, tarih içerisinde müspet olarak kullanıldığında fıkıh ilminde çok farklı hukuk açımlarının oluşmasına, fıkıh bilgi ve düşüncesinin ilerlemesine de vesile olmuştur. Diğer taraftan hilâf ilmi, taassupkâr bir yaklaşımla ele alındığında var olan zahirî ihtilâfların daha da derinleşmesine sebep olduğu söylenebilir.

Çalışmamız, söz konusu ihtilâflara çözüm arayan âlimlerden birisi olan Şa'rânî'yi ve onun fikhî ihtilâflara bakışını kendine konu edinmiştir. Şa'rânî, müctehid imamların yapmış olduğu ictihadların ve bunların yol açtığı ihtilâfların şeriatin sınırları içerisinde düşünülmesi gerektiğini dile getirmiştir. O, fikhî ihtilâfların doğrulama-yanlışlama şeklinde değil şeriatın bir genişliği olarak algılanması gerektiğini vurgulamıştır. Onun Mizan olarak isimlendirdiği fikhî ihtilâflara olan bu yaklaşım biçimi, çalışmamızın problemini oluşturmaktadır. Zira o, Mizan yöntemi ile farklı bir yaklaşım ortaya koyarak hilâf alanında kendisinden önceki fakihlerden ayrıldığını ileri sürmüştür. Bu çalışmada, Şa'rânî'nin fikhî ihtilâflara yaklaşımı incelenmekle beraber, onun ortaya koymaya çalıştığı bu yaklaşımın fikhî ihtilâflarda içerisindeki farklılığı ve katkıları tespit edilmeye çalışılacaktır. Şa'rânî'nin fikhî ihtilâflara olan yaklaşımının tespitinde onun fıkıh ilminde yazmış olduğu en önemli ve kapsamlı eseri olan *el-Mizanü'l-Kübrâ* merkeze alınacaktır.

Çalışmada üzerinde durduğumuz önemli konulardan birisi, Şa'rânî'nin fikhî ihtilâflar alanında irfânî bir dil kullanarak fikhî ihtilâfları, sûfi yoğunluklu argümanlarla temellendirme gayretidir. Bu yönüyle klasik ihtilâf söyleminin ayrı olarak mezheplerarası ihtilâflara farklı bir anlayış getirdiği iddia edilen, özellikle ilmî çevrelerde adından çok bahsedilmeyen Şa'rânî'nin hilâf söyleminin incelenmesinin ve getirmiş olduğu derûnî ve irfânî yorumların akademik çevrelerin gündemine getirilmesinin faydalı olacağına inanıyoruz. Onun fikhî ihtilâflarda bir denge kurma çabası, esasen ihtilâf üzerine kurulmuş mezhep ictihadlarının birlik ve vahdet vurgusuyla okunması ve yorumlanmasını temsil eder. Başka bir ifadeyle bu bakış, klasik sûfi geleneğin fikhî mezheplerine bakışını Mizan merkezinde temellendirmesi ve iki gelenek arasında bir köprü kurmaya çalışmasını yansıtır.

Şa'rânî, fikhî ihtilâflarda kullanılan yöntemden farklı bir yol izlediği açıktır. Zira fikhî mezhepleri arasındaki ihtilâflar, fikhî gelişmesine ve yayılmasına vesile olduğu kadar bazen mezheplerarası anlayış ve hoşgörüyü bitiren bir olguya dönüştüğü bilinmektedir. Bu durumun kimi zaman fikhî ilmine zarar veren bir fasit daire döngüsüne sebep olduğu söylenebilir. Şa'rânî, bu noktada fikhî ihtilâfların zahirî olduğunu, bir konudaki bütün ictihadların bir bütünlük içerisinde ele alınması gerektiğini savunarak hepsinin tek kaynak olan şeriate dayandığını iddia etmiştir. Şa'rânî'nin bu iddiası da çalışmamızda detaylı bir şekilde incelediğimiz hususlardan bir tanesidir.

Son olarak, Şa'rânî'nin fikhî hakkındaki görüşlerinin kapsamlı bir şekilde çalışılmaması, bizi böyle bir konuyu araştırmaya sevkeden sebeplerden bir tanesidir.¹ Zira yurt dışında yayımlanmış birkaç makale sayılmazsa bu konuda önemli bir eksiklik mevcuttur. Özellikle araştırdığımız kadarıyla ülkemizde bu konu hakkında hiçbir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla Şa'rânî'nin fikhî düşüncesinin akademik açıdan ilk kez bu çalışma ile araştırılacak olması da konunun önemini göstermektedir.

¹ Bu çalışmalara tez içerisinde detaylı bir şekilde yer verileceği için burada üzerinde durmadık.

B- ARAŞTIRMANIN AMACI

Çalışmamızın amacı, ülkemizde hakkında çok az sayıda araştırmanın yapıldığı İmam Şa'rânî'nin fikhî ihtilâflar hakkındaki görüşlerini *el-Mizanü'l-Kübrâ* adlı eserini merkeze alarak incelemek ve onun yöntemini tespit etmektir. Bunu yaparken onun yetiştiği ilmî çevrenin Şa'rânî'yi nasıl etkilediği, ilmî ve maneî hayatında etkisi olan şahısların onun zihnî altyapısında ne gibi etkiler yaptığı, uzlaşmacı tavrında bu çevre ve şahısların etkisinin olup olmadığı, onun hilâf anlayışının klasik hilâf yönteminden farklılığı, buna bağlı olarak hilâf ilminin ne olduğu, mahiyeti ve onunla hangi kavramların yakından alakalı olduğu, ihtilâfın çeşitleri, tarihsel gelişimi, Şa'rânî'nin kendisinden önce kimsenin söylemediğini iddia ettiği Mizan metodu ve onu fikhî konulara nasıl uyguladığı, bu metodun ne gibi bir anlam ifade ettiği, Şa'rânî'yi mezheplerin eşit olduğu teorisini geliştirmesine sevk eden saiklerin neler olduğu, mezheplerarası ihtilâflarda birliğe vurgu yapmasındaki amacın tefik anlamı taşıyıp taşımadığı, hilâf ve ihtilâfa, mezheplere, mezhep imamlarına, çok üzerinde durduğu tahfif ve teşdid vurgusuna ve ictihada nasıl baktığı vb. konular detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

C- ARAŞTIRMANIN PLANI

Araştırmamızda tüm yönleriyle Şa'rânî'nin fıkıh düşüncesinin ortaya konulmasını hedeflemiştik. Ancak Şa'rânî'nin fıkıh düşüncesindeki en temel vurgu olan mezheplerin eşitliği teorisi, fıkıh tarihinde hararetle tartışılan taklid, muhattı-musavvibe, icihad gibi konularda önemli bir eleştiri getirmiştir. Bu açıdan onun hilâf ilmine olan sûfî yaklaşımının çalışılmasının daha isabetli olacağı görüldü. Ancak onun hilâf düşüncesinin anlaşılması için öncelikle zihnî arkaplanını anlamak gerektiği, bunu gerçekleştirmek için hayatının bilinmesinin gerektiği fark edildi. Bu çerçevede tez, giriş, sonuç ve üç bölüme ayrıldı. Giriş bölümünde tezin konusu, önemi, amacı, planı ve metodu ortaya konuldu. Birinci bölümde, Şa'rânî'nin hayatı, ailesi, ilmî kişiliği ve eserleri incelendi. Çalışmanın ikinci bölümünde ise hilâf ilmi ve onunla yakın anlamlı kavramlar, ihtilâfın çeşitleri, hilâf ilminin tarihsel gelişimi araştırıldı ve bu alanda dört mezhepte yazılmış eserler ortaya konuldu. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Şa'rânî'nin hilâf hakkındaki görüşleri, onun geliştirmiş olduğu

Mizan metodu detaylı bir incelemeye tabi tutuldu. Mizan metodunda fikhî ihtilâfları nasıl işlediği fikh başlıkları altında detaylıca ele alındı. Nihayetinde araştırmada ulaşılan neticeler, sonuç bölümünde belirtilerek çalışma tamamlandı.

D- ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmada yöntem olarak genel anlamda betimleme yöntemine başvurulmuştur. Bu şekilde elde edilen bilgiler, analize tabi tutularak bir sonuca bağlanmak için genellikle tümevarım yöntemi izlenmiştir. Elde edilen bu ön bilgiler, kendi içerisinde yoruma tabi tutularak somut neticelere varılmaya bilhassa özen gösterilmiştir. Aynı şekilde araştırmamızın tarihî arka planı olduğu için tarihsel araştırma kaidelerine (iç – dış tenkit gibi) da müracaat edilmiş, ara ara linguistik bir yöntemle kavram tahlilleri yapılmaya gayret edilmiştir. Ayrıca ele alınan konular incelenirken mümkün oldukça nesnel bir tutum sergilenmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda, hem Şa'rânî'nin hayatı hem de onun görüşleri öncelikle, otobiyografisini konu edindiği *Letâifü'l-Minen* adlı eserini merkeze almak suretiyle yazdığı diğer eserler çerçevesinde incelenmiştir. Akabinde kendi döneminden günümüze kadar yazılmış olan diğer eserler incelenmiştir. Ancak bu kaynaklarda geçen bilgiler mutlak doğru olarak kabul edilmeyerek çapraz okumalar gerçekleştirilmiştir. Yine hilâf ilmini incelediğimiz bölümde hem klasik eserler hem de günümüzde yapılan çalışmalar incelenmiş ve konunun kapsamı tespit edilmeye çalışılmıştır. Şa'rânî'nin hilâf ilmi ile görüşlerini incelerken ise kendi yazmış olduğu eserlere müracaat edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM: İMAM ŞA'RÂNÎ'NİN HAYATI

I- HAYATI

A- İsmi ve Nesebi

Şa'rânî'nin tam olarak ismi, Ebü'l-Mevâhib (Ebû Abdirrahmân) Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şa'rânî el-Mısrî el-Hanefî² (v. 973/1565) şeklindedir.³ Soy olarak Hz. Ali'nin Havle bint Ca'fer el-Hanefiyye isimli hanımından olan oğlu Muhammed b. Hanefiyye'ye ulaşır.⁴ Şa'rânî veya Şa'râvî nisbesi⁵ ise kendisi daha kırk günlükken

² Şa'rânî, bu nisbeyi bazılarının zannettiği gibi Hanefî mezhebine mensubiyetinden dolayı almamıştır. Bu nisbe, Şa'rânî'nin soy şeceresinde yer alan büyük dedesi Muhammed b. Hanefiyye'ye olan mensubiyetinden dolayı verilmiştir. (**Hayrüdî İbn Fâris Zirikî**, *el-A'lâm*, Darü'l-İlmi'l-Melâyîn, y.y. 2002, IV/180.)

³ Şa'rânî kendi soy şeceresini *Letâifü'l-Minen* adlı eserinde şu şekilde açıklamaktadır: Beni melikler ailesinden kıldığı için Allah Teâlâ'ya hamd ederim. Ben, Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Zûfâ b. Şeyh Musa –Behnesâ beldelerinde Ebü'l-İmran diye bilinir- altıncı göbekten dedem İbnü's-Sultan Ahmed'dir. Dedemin soyu ise şu şekildedir: İbn Sultan Saîd b. Sultan Fâşîn b. Sultan Mehya b. Sultan Zûfâ b. Sultan Reyyan b. Sultan Muhammed b. Musa b. Seyyid Muhammed b. Hanefiyye b. İmam Ali b. Ebî Tâlib (r.a). (**Abdülvehhâb Şa'rânî**, *Letâifü'l-Minen ve'l-Ahlak*, Thk. Ahmed Azzû İnâye, Daru't-Takvâ, Dımaşk 2004, s. 66).

Şa'rânî, kendi soy şeceresinde de ifade ettiği gibi Tilimsan yani bugünkü Batı Cezâyir bölgesindeki Benû Zuğla sultanlarından birisinin torunudur. Şa'rânî'nin yedinci göbekten dedesi olan Sultan Ahmed, Şeyh Ebû Medyen el-Mağribî (v. 707/1307) zamanında Tilimsan sultanıdır. (**Abdülvehhâb Şa'rânî**, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ bi Levâkihi'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahyâr*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 440).

⁴ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 16; **Şakir Mustafa**, *et-Târihü'l-Arabî ve'l-Müerrrihîn*, Darü'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut 1990, s. 261; **Taha Abdülbaki Surur**, *eş-Şa'rânî vet-Tasavvufu'l-İslâmî*, Matbaatü'l-İlm, Kahire yy., s. 11.

⁵ **Abdülhay b. Abdülkebîr el-Kettânî**, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât*, Thk. İhsan Abbas, Darü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1982, II/1079; **Zirikî**, *el-A'lâm*, IV/180. Şa'rânî nisbesini tercih edenler olduğu gibi Şa'râvî nisbesini tercih edenler olmuştur. Nitekim Necmeddin el-Gazzî, Şa'rânî isminin Ebû Şa'râ köyüne nispetle verildiğini belirtir. (**Necmeddin el-Gazzî**, *el-Kevâkibü's-Sâire*, Thk. Cebrail Süleyman Cebbur, Darü'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1979, III/176). Ayrıca Haririzâde, Şakir Mustafa, Leila Olga Hudson, Michael Smith, Taha Abdülbaki Surur, Hayri Kaplan gibi yazarlar da Şa'rânî nisbesini tercih edenler arasındadır. (**Muhammed b. Abdurrahman Kemaeddin Haririzâde**, *Tibyânü'l-Vesâilü'l-Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Tarâik*, Süleymaniye Ktp./İbrahim Efendi Blm., no: 430, fotokopi nüsha, II/II-204a; **Şakir Mustafa**, *et-Târihü'l-Arabî*, s. 261; **Leila Olga Hudson**, *Cultural Capital: Wealth and Values in Late Ottoman Damascus*, The University of Michigan, 1999, s. 211; **Margaret Smith**, *al-Sha'rânî The Mystic, The Muslim World*, New York 1939, C. 29, s. 249; **Surur**, *eş-Şa'rânî*, s. 11; **Hayri Kaplan**, “Şa'rânî”, *DİA*, XXXVIII/347).

Şa'rânî nisbesinin yanında Şu'rânî nisbesinin tercih edildiği de olmuştur. (**Hirâs Bûalâkî**, “Şu'rânî Abdülvehhâb b. Ahmed”, *Mevsûatü A'lâmü'l-Ulemâ ve'l-Udebâi'l-Arab ve'l-Müslimîn*, Tunus 2008, C. 14, s. 479). Nicholson ve Kremer ise Şa'rânî'ye dokumacılık yaparak hayatını idame ettirdiği için Şa'rânî nisbesinin verildiğini iddia etmektedirler. (**Abdülvehhâb Şa'rânî**, *el-*

ailesinin göç edip yerleştiği Menûfiyye'ye bağlı Ebû Şa'râ'dan geldiği bilinmektedir.⁶

B- Doğumu ve Çocukluk Yılları

Şa'rânî, Kalûbiyye bölgesinde anne tarafından dedesinin köyü olan Kalkaşend'de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihiyle ilgili farklı rivayetler olmakla birlikte genel kanaat, Şa'rânî'nin doğumunun hicrî 898 yılında gerçekleştiğidir.⁷ O, ailesiyle birlikte kırk günlük iken babasının memleketi olan Menûfiyye bölgesinde bulunan Ebû Şa'ra köyüne geçmiştir.⁸ O, bu köyden dolayı meşhur künyesi olan Şa'rânî veya Şa'râvî ismiyle anılacaktır.

Şa'rânî, hayatının çocukluk yıllarında Kahire'ye gitmeden önce dinî ilimlerde temel eğitim almıştır. Hayatının ilk yıllarını köyde geçirmesine rağmen onun bu

Envârü'l-Kudsiyye, Thk. Taha Abdülbaki Sürür, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut 2002, s. 7). Yine Şa'rânî kelimesinin köküyle alakalı olarak Joseph Schacht, bu kelimenin saç anlamındaki شعر kelimesinden geldiğini ve bu kelimeye nispetle Şa'rânî nisbesinin verildiği iddiasındadır. Ayrıca Schacht da Şa'rânî'nin dokumacılıkla hayatını kazandığı görüşündedir. (Joseph Schacht, "Şa'rânî", *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B.Y., XI/344).

Şa'râvî ismini ise Şa'rânî'nin kendi öğrencisi olan Abdurraûf el-Münâvî'nin (v. 1031/1622), İbn İmâd'ın (v. 1089) ve Nablûsî'nin kullandığı görülmektedir. (Zeynüddin Abdürraûf ibn-i Ali el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Terâcimi's-Sâdeti's-Sûfiyye*, Thk. Abdülhamid Salih Hamdan, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, y.y. t.y., IV/69; Ebû'l-Felah Muhammed İbn İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri men Zeheb*, Thk. Mahmud Arnaut, Daru İbn Kesir, Beyrut 1993, X/544; Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî ed-Dimaşkî en-Nablûsî, *el-Hakika ve'l-Mecâz fi'r-Rihle ila Biladi's-Şâm ve Mısır ve'l-Hicaz*, Hz.: Ahmed Abdülmecid Heridi, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1986, s. 225). Müstakimzâde de eserinde Şa'râvî nisbesini tercih etmektedir. (Süleyman Sadeddin Efendi Müstakimzâde, *Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Neseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000, s. 275b). Batılı araştırmacı Karl Vollers ise Sha'rawî und Sha'rânî adlı makalesinde söz konusu ismin kökünün saç anlamındaki شعر kelimesinden gelmesinin mümkün olmadığını, Şa'rânî ve Şa'râvî nisbelerinin müellifin yaşadığı ve doğduğu yere göre verildiğini söylemektedir. Vollers'e göre, müellife doğduğu yerden dolayı Şa'râvî, yaşadığı mahalleden dolayı da Şa'rânî nisbesi verilmiştir. (Ferhat Gökçe, *Şa'rânî ve Hadisleri Değerlendirmede Mizân Yöntemi*, Yüksek Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2004, s. 50). Nitekim Winter da iki nisbenin de verilebileceği görüşündedir. (Michael Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, Transaction Books, New Brunswick 1982, s. 46).

⁶ Hayri Kaplan, "Şa'rânî", *DİA*, XXXVIII/347.

⁷ Smith, *al-Sha'rânî The Mystic*, s. 240; Mevsûatü'l-A'lâmi'l-Fikri'l-İslâmî, "Şa'rânî", Kahire 2004, s. 502; N. Hanif, "al-Sha'rânî Abd al-Wahhab b. Ahmad", *Biographical Encyclopaedia of Sufis: Africa and Europe*, New Delhi 2002, s. 170; Schacht, "Şa'rânî", *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B.Y., XI/344; Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, II/1079; Surur, *eş-Şa'rânî*, s. 13; Kaplan, "Şa'rânî", *DİA*, XXXVIII/347; Bûalâkî, "Şu'rânî Abdülvehhâb b. Ahmed", s. 479.

⁸ Surur, *eş-Şa'rânî*, s. 13.

eğitimi almasında, ailesi önemli bir rol oynamıştır. Nitekim o, henüz sekiz yaşında⁹ babasının rehberliğinde Kur'an'ı Kerim'i ve bazı kitapları ezberlemiş,¹⁰ ayrıca ondan hadis dersi de almıştır.¹¹ Şa'rânî, babasının vefatından sonra (907/1501) kardeşi Abdülkadir'le (956/1549) birlikte ilmi çalışmalarını devam etmiştir.¹² O, bu dönemde Ebû Şucâ' ve el-Ecrûmiyye isimli kitapları ezberleyip kardeşiyle mütalaa etmiştir.¹³ Şa'rânî, on iki yaşına geldiğinde anne ve babasını kaybetmiştir. Her ne kadar onun köyde hayatını sürdürebileceği bir düzeni olsa da o, kendisinden önce babası ve dedesinin yaptığı gibi ilim hayatını ilerletmek için Hıdır¹⁴ adlı bir kişiyle Kahire'ye seyahat etmiştir.¹⁵

C- Kahire'ye Gelişİ

Şa'rânî'nin bütün hayatı Kahire'de geçmiştir. Her ne kadar bazı araştırmacılar onun dokumacılık yaparak hayatını kazandığını söyleseler de¹⁶ kanaatimize göre o, Kahire'de evlenene kadar medreselerde ikamet etmiş ve medreseler, onun ilmî şahsiyetinin oluşmasında önemli bir rol oynamıştır.

⁹ **Kettânî**, *Fihrisü'l-Fehâris*, II/1079.

¹⁰ **Bûalâkî**, “Şu'rânî Abdülvehhâb b. Ahmed”, s. 480.

¹¹ **Abdülhafız Ferğalî**, *Abdülvehhâb eş-Şa'rânî: İmâmü'l-Karnî'l-Âşir*, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1985, s. 25.

¹² **Winter**, *Society and Religion*, s. 45; **Surur**, *eş-Şa'rânî*, s. 15.

¹³ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 68; **Ferğalî**, *Şa'rânî*, s. 28.

¹⁴ Bundan sonraki dönemde Şa'rânî'nin bakımını da Hıdır adlı bir şahıs üstlenecektir. Öyle ki bu kimse, Şa'rânî'ye öldüğünde mirasından vasiyet yoluyla mal bırakacak kadar onu kendi himayesine almıştır. Şa'rânî bu vasiyeti kabul etmeyip mirasın varisler arasında bölünmesini istemiştir. (**Ferğalî**, *Şa'rânî*, s. 37).

¹⁵ Kahire'ye gelişini kendisine Allah'ın bir lütfu olarak görmüş ve cefa ve cehalet yurdundan lütuf ve ilim diyarına bir seyahat olarak değerlendirmiştir. (**Haririzâde**, *Tibyânü'l-Vesâili'l-Hakâik*, II/II-204b).

¹⁶ Kremer ve Nicholson gibi araştırmacıların iddia ettikleri üzere Şa'rânî, gençlik yıllarında dokumacılık yapmamıştır. Nitekim Vollers buna karşı çıkmış ve onun ibadet ve eğitimle meşgul olduğunu söylemiştir. (**Surur**, *eş-Şa'rânî*, s. 14; **Gökçe**, *Şa'rânî ve Hadisleri Değerlendirmede Mîzân Yöntemi*, s. 58). Şa'rânî, bu hususu eserlerinde açıkça ifade etmiş ve şöyle demiştir: “Allah'ın bana ihsan ettiği nimetlerden birisi de beni ilim ve ibadetten alıkoyacak bir meşgaleyle karşılaşmamamdır.” (**Şa'rânî**, *Letâif*, s. 101).

1- Medrese Hayatı

Medreseler, Kahire’de ilim ve kültür hayatının temel dinamiğini oluşturmuştur. Medreselerde hem ileri düzeyde eğitim hem de konaklama imkânı bulunabilmiştir. Şa’rânî, Kahire’ye geldiğinde el-Gamrî ve Ummu Havand medreselerinde eğitim görmüş ve bu medreselerde ikamet etmiştir. Bu iki medresede kaldığı süre içerisinde o, Kahire’de önemli bir şahsiyet haline gelmiştir.

a- el-Gamrî Camii-Medresesi

el-Gamrî Camii-Medresesi,¹⁷ Mısır kültür hayatında önemli rol oynayan kurumlardan birisi olmuştur. Şa’rânî’nin Kahire’ye geldiği dönemde on yedi yıl kaldığı bu medresede¹⁸ İbn Ömer el-Gamrî’nin torunu olan Hasan el-Gamrî (v. 939/1532) Şa’rânî’nin en yakın arkadaşı; yine bu külliye içinde yer alan camiin imamı olan Emînüddin b. Neccâr ise Şa’rânî’nin ilk hocası olmuştur.¹⁹ Şa’rânî, Emînüddin’den *Şerhu’l-Minhâc*²⁰ adlı eseri okumuştur.²¹ O, bu medresede kaldığı dönemde *Minhâc*,²² *Elfiye*,²³ *Tavdîh*,²⁴ *Telhîs*,²⁵ *Şâtıbiyye*,²⁶ *Kavâidu İbn Hişâm*²⁷

¹⁷ Şehrin kuzeyinde Bâbu’ş-Şa’riyye mahallesinde kurulan bu medresenin kurucusu, Muhammed ibn Ömer el-Gamrî’dir.

¹⁸ **Haririzâde**, *Tibyânü’l-Vesâili’l-Hakâik*, II/II-204b. Bu tarih yaklaşık olarak hicrî 911-928 yılları arasında kapsamaktadır. (**Muhammed Dali**, *el-Hitâbu’s-Siyasi*, s. 41). Bazı ilim adamları, Şa’rânî’nin el-Ezher’e yerleşip burada beş sene kaldığını ve özellikle eş-Şûnî’den ilim aldığını, daha sonra tekrar el-Gamrî Medresesi’ne geldiğini söylemişlerdir. (**Surur**, *eş-Şa’rânî*, s. 16; **Fergâlî**, *Şa’rânî*, s. 34). Oysa Şa’rânî, buradaki hocalardan ders aldığını ifade etse de eserlerinde el-Ezher’de ikametiyile alakalı bilgi vermemiştir. Kanaatimizce Şa’rânî Kahire’ye geldikten sonra el-Gamrî Medresesi’ne yerleşmiş ve orada kalmıştır. Ancak Şa’rânî’nin orada kalmış olması Ezher’de ders almasına mani değildir. Bu yönüyle Şa’rânî, Gamrî Medresesinde ikamet etmekle birlikte Ezher’de öğrenim görmüş olması ihtimal dâhilindedir. (**Muhammed Dali**, *el-Hitâbu’s-Siyasi*, s. 232).

¹⁹ **Şa’rânî**, *Tabakât*, s. 484; **Winter**, *Society and Religion*, s. 46.

²⁰ Şa’rânî, Şâfiî fakihî ve aynı zamanda müfessir olan Celaleddin el-Mahallî’ye ait bu eseri 30 defa mütalaa etmiştir. Bu eser, Nevevî’nin Şâfiî fikhına dair olan *el-Minhâc* adlı eserinin şerhidir. Bu bilgilerden Şa’rânî’nin öncelikle kendisinin mensubu olduğunu söylediği Şâfiî fikhını öğrendiği anlaşılmaktadır.

²¹ **Şa’rânî**, *Letâif*, s. 69.

²² Nevevî’nin (v. 676/1277) Şâfiî fikhına dair eseri olup tam ismi *Minhâcü’t-Tâlibîn*’dir.

²³ İbn Mâlik et-Tâî’nin (v. 672/1274) Arap gramerine dair manzum eseridir.

²⁴ İbn Hişâm en-Nahvî’nin (v. 761/1360) İbn Mâlik’in *Elfiye* adlı eseri esas alınıp metnini vermeden şerhettiği gramer eseridir.

adlı eserlerin tamamını, *Ravdatü't-Tâlibin*²⁸ isimli eseri ise “kada” bahsine kadar ezberlemiştir.²⁹

Şa'rânî, kendi biyografisini anlattığı eserlerinde on iki yaşlarında geldiği bu camide güzel günler geçirdiğini, caminin hocasının ve çocuklarının kendisine sevgi beslediklerini ifade etmiştir. Ayrıca yeme içme noktasında da himaye edildiğini söyleyen Şa'rânî, kendisine verilen sadakaları kabul etmediğini veya etmişse bunları fakirlerin alması için caminin sahanlığına bıraktığını anlatmaktadır.³⁰ Yine Şa'rânî'nin anlattıklarına bakacak olursak o, Kahire'ye geldiği ilk dönemlerde bir taraftan ilim tahsil ederken diğer taraftan manevî gelişimini ihmal etmemiş, zühd ve takva sınırları içerisinde yaşamaya çalışmıştır.³¹

Şa'rânî, bu dönemde sûfî çevrelerle ilişkiler kurmaya ve bu ilişkilerini geliştirmeye devam etmiştir. Onun bu dönemde tanıştığı ve meclislerine devam ettiği sûfîlerden birisi, Bedevî tarikatine mensup olan Nureddin eş-Şûnî'dir (v. 944/1537). Şa'rânî, yedi yıl boyunca Şûnî'nin el-Ezher camiinde düzenlediği mahya zikirlerine³² katılmıştır. Bir müddet sonra Şûnî, Şa'rânî'ye bu zikirleri el-Gamrî Camii'nde

²⁵ Ünlü Arap belâğatı teorisyeni Hatîb el-Kazvinî'nin (v. 739/1338) *Telhîsu'l-Miftâh* adlı eseri olup Ebû Ya'kub es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm* 'unun üçüncü bölümünün ihtisarı mahiyetindedir.

²⁶ Kıraat ilmine ait bir eser olup tam adı *Hırzu'l-Emânî ve Vechu't-Tehânî fi'l-Kıraâtî's-Sebi'l-Mesânî*'dir. Müellifi Ebû Muhammed Kasım eş-Şâtîbî ed-Darîr'dir. (v. 590). Şâtîbî'nin kıraate dair meşhur kasidesi olarak bilinir.

²⁷ Eserin tam ismi, *el-İ'râb an Kavâidi'l-İ'râb* şeklindedir. Müellif, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf'tur ancak İbn Hişâm en-Nahvî (v. 761/1360) ismiyle meşhurdur.

²⁸ Nevevî'nin (v. 676/1277) Şâfiî fikhına dair eseri olup tam ismi *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muttakîn*'dir. Şâfiî fikhını en güzel şekilde derlemesiyle meşhur olmuş bir kitaptır. Üzerine kırk kadar âlimin şerh, hâşiye türü çalışması vardır.

²⁹ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 69.

³⁰ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 67.

³¹ Seyr-i sulûkunu anlattığı bölümlerde geceleri ibadet ettiğini ve yine geceleri uyanık kalabilmek için boynuna halat bağladığını ve elbisesini soğuk suyla ıslattığını söyler. (**Şa'rânî**, *Letâif*, s. 101).

³² Mahyâ kelimesi, Arapça “yaşamak, diri olmak” manalarına gelir. Muhtemelen Hz. Peygamber (sallallâhu aleyhi vesellem) için Cuma geceleri akşam namazından sonra başlayıp gece boyunca bu zikir devam ettiği için geceyi ihya etme manasına bu zikre, mahya ismi verilmiştir. Bu zikirlerin kurucusu Mahyavî lakabıyla da tanınan Bedevî tarikatına mensup Nureddin eş-Şûnî'dir. Şûnî, bu zikir geleneğini yirmi yıl Tanta'da devam ettirdikten sonra Ezher Camiinde de bu geleneği başlatmış ve halk bu zikre yoğun bir katılım gerçekleştirmiştir. Bu gecelerde Ezher Camii sabaha kadar açık kalmış ve cami, kandil ve mumlarla donatılmıştır. (**Nebi Bozkurt**, “Mahyâ”, *DİA*, XXVII/398).

yönetmesi için yetki vermiştir.³³ Şa'rânî'nin el-Gamrî Camii'nde zikirleri yönetir hale gelmesi çevresinde bulunanları kıskançlığa itmiş ve bu durumu hazmedemeyenler, zikre katılanlara rahatsızlık vermeye başlamışlardır. Ayrıca camiin imamı Hasan el-Gamrî'den ziyade Şa'rânî'ye teveccüh gösterilmesini de bahane etmişlerdir.³⁴ İşte bu gibi durumlar, Şa'rânî'nin Gamrî Camii'nden Ummu Havand Medresesi'ne taşınmasını gerektiren sebepler olmuştur.³⁵ Şa'rânî daha sonra el-Gamrî Medresesi'nden ayrılmasına sebep olanlara kötü duygular beslemediğini ifade etmiş, zâviyesine yardım etmek için gelenleri el-Gamrî Medresesi'ne yönlendirdiğini söyleyerek müsamahalı bir tavır ortaya koymuştur.³⁶ Ayrıca el-Gamrî ailesinden bahsettiği yerlerde hep onları hayırla yâd etmiştir.³⁷ Bu tutumu, onun kin gütmeyen ve kıskanç bir yapıda olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Zira eserlerinin büyük bölümünü ahlâk kitaplarına ayıran Şa'rânî'nin bizzat kendisinin yazdığı bilgilerle tutarlı hareket etmesi, onun güvenilirliğini artırıcı bir faktör olduğunu söyleyebiliriz.

b- Ummu Havand Medresesi

Şa'rânî'nin kendisine karşı kıskançlık ve entrikaların olduğu el-Gamrî Camii'nden daha huzurlu ve sakin bir yer olan Ummu Havand Medresesi'ne taşınması, onu rahatlatmış ve onun hayatında yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Kâfur el-Ahşidî geçidinde bulunan bu medreseye hicrî 927 yılında taşınan Şa'rânî, buradaki ikameti boyunca zikir halkalarını yönetmiştir. İdarecilerle ve halkın değişik kesimlerinden insanlarla tanışması onun şöhretini daha da artırmıştır.³⁸ Ummu Havand medresesi, Şa'rânî'nin birçok hakikatle tanışmasına ve huzurlu bir ortam olması itibarıyla de pek çok eserini kaleme almasına vesile olmuştur. Şa'rânî,

³³ **Winter**, *Society and Religion*, s. 47.

³⁴ **Surur**, *eş-Şa'rânî*, s. 17-18.

³⁵ **Ferğalî**, *Şa'rânî*, s. 56.

³⁶ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 138-139.

³⁷ **Ferğalî**, *Şa'rânî*, s. 57.

³⁸ **Surur**, *eş-Şa'rânî*, s. 34.

tasavvuf başta olmak üzere çeşitli ilimlere ait eserlerini bu medresede telif etme imkânı bulmuştur.³⁹

2- Şa'rânî Zaviyesi

Şa'rânî, Ummu Havand Medresesi'ndeki yedi yıllık ikametinden sonra kendi için inşa edilmiş olan zaviyesine taşındı. Her ne kadar zaviyeyi inşâ ettiren Muhyiddin el-Uzbekî⁴⁰ hakkında ileri sürülen bazı iddialar olsa da⁴¹ bu iddialar, gerçeği yansıtmamaktadır.⁴²

Şa'rânî, kendi zaviyesine geçtikten sonra Mısır'da ünü daha da artmış ve tanınmış bir sûfî olmuştur. Zaviyesi, Kahire'nin önemli ziyaret yerlerinden biri haline gelmiş, halkın bütün kesiminden insanlar buraya uğramaya başlamıştır. Şa'rânî, Mısır toplumunda çiftçilerden, emirlere kadar toplum nazarında önemli bir konumda olmuştur. Öyle ki emirler onu ziyaret edip elini öpmüşler, çiftçi çocukları da kendi aralarında: “Seyyidim Abdülvahhab'ın sırrına yemin olsun ki şunu yapmadım.” gibi ifadeler kullanarak birbirlerine yemin etmişlerdir.⁴³ Ayrıca Şa'rânî'ye gayrimüslimlerin de ciddi bir teveccüh besledikleri hatta kendisinden dua istedikleri, bunun karşısında şaşırın Şa'rânî'ye cevaben, “Sen bizim yanımızda Patrikten de üstünsün.” dediklerini kendisi nakletmiştir.⁴⁴

Şa'rânî, zaviyesinde sürekli zikir ve Kur'an tilaveti icra edildiğini, bunun yanında Kur'an, hadis, fıkıh ve tasavvuf ilimlerine ait sürekli okuma yapıldığını ve böyle bir faaliyetin Mısır'ın başka bir zaviyesinde olmadığını söylemiştir.⁴⁵ Ayrıca bu zaviyede her gece Hz. Peygamber'e (s.a.s.) salâtu selâm hatmi yapılmış ve her

³⁹ Ferğalî, *Şa'rânî*, s. 59.

⁴⁰ Muhammed Dali, *el-Hitâbu's-Siyasi*, s. 44.

⁴¹ Melicî, *Menâkibu Şa'rânî*, s. 168-170.

⁴² Ferğalî, *Şa'rânî*, s. 60-62. Zira Şa'rânî gibi helal olan şeyleri bile kendisi için şüpheli görece kadar verâ ve takva sahibi bir şahsiyetin geliri şüpheli birisinin kendi adına zaviye yaptırmasına izin vermeyeceği muhakkaktır.

⁴³ Michael Winter, *Sha'rani and Egyptian society in the sixteenth century (Onaltıncı Yüzyılda Şa'rânî ve Mısır Toplumı)*, Çev. Mahmut Çınar, M.Ü.İ.F.D., S. 41 (2011/2), s. 286.

⁴⁴ Şa'rânî, *Letâif*, s. 170.

⁴⁵ Şa'rânî, *Letaif*, s. 702.

sabah namazından sonra da zikir meclisleri kurulmuştur.⁴⁶ Her ne kadar Şa'rânî, kendi zaviyesinden övgüyle bahsetse de el-Gamrî ve Muhammed Şinnâvî camiileriyle Tanta'da bulunan Ahmed el-Bedevî zaviyesinin zamanındaki en önemli zaviyeler olduğunu ifade etmekten geri durmamıştır.⁴⁷

Buradan Kur'an hafızı olarak mezun olanların sayısı 2000 civarında olmuştur. Zaviyede günlük olarak 200 kg. hamur yoğrulmuş ve bu hamuru yoğurmak için 20 kişi çalışmıştır. Zaviyenin günlük ziyaretçi sayısı ise 70 civarlarında olduğu söylenmiştir. Şa'rânî Zaviyesi'nde kalanlar iş güç sahibi insanlar olmadığı için Şa'rânî, onlardan kırk kadarını evlendirmiş ve onların evlilik masraflarını üstlenmiştir. Bunun yanında beraberinde azınmsanmayacak bir sayıda müridini hacca götürmüştür.⁴⁸ Bu verilerden de anlaşılacağı üzere Şa'rânî zaviyesi, bir ilim yuvası niteliği taşımış olmakla beraber yardıma muhtaç kadın ve çocukların kaldığı sosyal bir kurum mahiyetinde olmuştur. O, ne sadece ilim öğreten bir hoca, ne de sadece insanlardan uzak bir yerde inzivaya çekilmiş bir sūfî kimliği taşımamıştır. O, talebelerine dinî ilimleri talim ettiği gibi onlara dinin ahlakî boyutuyla yaşanmasını da öğretmiştir. Toplumda yer alan ihtiyaç sahiplerini de düşünerek özürlü insanlara, kadınlara ve çocuklara kucak açmış olması onun sosyal yönlü bir şahsiyet olduğu gerçeğini ortaya koymuştur.

Şa'rânî zaviyesi, Mısır genelinde kazandığı şöhret sebebiyle hem ziyaret edilen hem de vakfında pek çok mülkü barındıran bir yer olmuştur. Bunun neticesinde Şa'rânî zaviyesinin genel itibariyle bolluk ve bereket içerisinde olmuştur. Bütün bunlara rağmen Şa'rânî, dört eşiyile birlikte zaviyede değil kendi evinde ikamet ettiğini ve her gün zaviyeye yürüyerek gidip geldiğini,⁴⁹ yöneticilerden gelen hediyeleri de kabul etmediğini, kabul etse bile fakirlere dağıttığını açıkça ifade

⁴⁶ Mûnâvî, *el-Kevâkib*, IV/72; Ferğâlî, *Şa'rânî*, s. 70.

⁴⁷ Şa'rânî, *Letâif*, s. 175.

⁴⁸ Şa'rânî, *Letâif*, s. 705, 706.

⁴⁹ Şa'rânî'nin bu davranışında mürşidi el-Mursafi'nin vasiyeti önemli bir etkiye sahiptir. O, Şa'rânî'ye üzerinde hak iddia edilen veya vakfedilen camii ya da tekkede kalmamasını ve oralardan nefsi adına faydalanmamasını vasiyet etmiştir. Bundan dolayıdır ki Şa'rânî, kendi zaviyesinde değil ailesiyle birlikte uzak bir yerde kalmış ve buradan zaviyesine gelip gitmiştir. (Şa'rânî, *Letâif*, s. 135, 177).

etmiştir.⁵⁰ Bütün bu bilgiler, Şa'rânî'nin zaviyenin gelir giderlerinde şeffaf olmayı tercih ettiğini ve kendi için kurulmuş olsa bile vakfın imkânlarından olabildiğince yararlanmamayı tercih ettiğini bize göstermiştir. Nitekim Şa'rânî, geçimini kiraladığı tarlalardan kazanmış, kiraladığı bu tarlalar için ücret karşılığı adam tutmuş ve buradan gelire kendisinin ve ailesinin geçimini sağlamıştır.⁵¹

Genel itibariyle Şa'rânî'nin eğitimini aldığı kurumlara baktığımızda yukarıda ikamet ettiğini söylediğimiz medreseleri görmekteyiz. Şa'rânî'nin eserlerinin sonlarında eserlerinin yazdığı tarihleri göz önüne alacak olursak eserlerinin çoğunluğunu Ummu Havand medresesi ve kendi zaviyesinde bulunduğu dönemde yazdığını anlamaktayız.

Şa'rânî'nin milâdî 1565 yılında vefat etmesinin ardından Şa'rânî Zaviye'sinin sorumluluğu, oğlu Abdurrahman ve yeğeni Abdüllatif'in üstüne kalmıştır. Abdüllatif'in Abdurrahman'a göre cömert olması ve zaviye sakinleriyle olan güzel ilişkisi onu ön plana çıkarmıştır. Ancak Abdüllatif'in ani ölümü üzerine Abdurrahman idareyi ele almıştır.⁵²

Abdurrahman, ölümüne yani milâdî 1603 yılına kadar zaviyenin idaresini devam ettirmiştir. Abdurrahman'ın zaviye ile az ilgilenmesi zaviyenin Şa'rânî dönemindeki etkisini kaybetmesine sebep olmuştur.⁵³ Abdurrahman'dan sonra ise yerine önce oğlu İbrahim, daha sonra ise diğer oğlu Yahya geçmiştir. Oğulları arasından Yahya (d. 1065/1564) elli bir yıl tarikatın liderliğini yapmıştır. Şa'rânî'nin biyografisi ve tarikatı hakkında önemli bilgiler aktaran Melicî, Yahya döneminde tarikate girmiştir. Melicî döneminde tarikatın önemli şahsiyetlerinden birisi de Muslihiddin eş-Şarânî'dir.⁵⁴

Seyehatnâme sahibi Evliya Çelebi, 1670-1672 tarihleri arasında Şa'rânî Zaviye'sini ziyaret etmiş ve burada müridlerin zikirle meşgul olup zaviyenin bolluk

⁵⁰ Şa'rânî, *Letâif*, s. 187.

⁵¹ Şa'rânî, *Letâif*, s. 135, 177.

⁵² Melicî, *Menâkibu Şa'rânî*, s. 183-184; Winter, *Society and Religion*, s. 69.

⁵³ Münâvî, *el-Kevâkib*, IV/72-73.

⁵⁴ Melicî, *Menâkibu Şa'rânî*, s. 189, 192.

ve bereket içerisinde olduğunu söylemiştir.⁵⁵ Yine zaviyeyi 1693 yılında ziyaret eden Abdülgânî en-Nablûsî zaviyenin işlerliğiyle ilgili bilgi vermezken Şa'rânî'nin torununun cezbeli bir kimse olup belirli bir yerde ikamet etmediğine işaret etmiştir.⁵⁶ Daha sonraki dönemlerde ise Şa'rânî'nin soyundan gelen torunları Ahmed (v. 1771) ve Abdurrahman'ın (v. 1790) zaviyeye önemli hizmetlerinin geçtiği belirtilmiştir.⁵⁷ Şa'rânî'ni için okutulan mevlidlerin ise XX. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir.⁵⁸

Şa'rânî hayattayken daha çok Şâzeliyye,⁵⁹ Bedeviyye-Metbûliyye şeyhi olarak tanınsa da kendisinden sonra yerine geçen oğlu ile birlikte Şa'râniyye tarikatı kurulmuştur. Şa'râniyye Tarikati ise Rifâiyye'nin bir kolu olarak kabul edilmiş ve bu tarikat XVIII. yüzyılın sonlarına kadar varlığını devam ettirmiştir.⁶⁰

Şa'rânî'nin belirli bir ekolde taassup göstermeyip farklı ekollere intisap etmesi ve eserlerinde genel tasavvuf ilke ve prensiplerine vurgu yapması şahsiyetinin İslâm coğrafyasında etkili olmasına vesile olurken Şa'râniyye tarikatının yaygınlaşp varlığını devam ettirmesi için olumsuz bir etki oluşturduğunu diyebiliriz.⁶¹ Diğer taraftan Şa'râniyye ekolünün devam edememesinde Mısır toplumunda daha köklü olan Bedeviyye, Şaziliyye gibi tarikatlerin etkili olmasını da unutmamak gerekir.⁶² Bu açıdan onu takip edenlerin, kurucusu olduğu tarikatten ziyade onun eserlerine ve fikirlerine bağlı olduklarını söyleyebiliriz.

⁵⁵ **Evlîya Çelebi**, *Seyahatnâme*, Devlet Basımevi, İstanbul 1938, X/240.

⁵⁶ **Nablûsî**, *el-Hakika ve'l-Mecâz*, s. 225.

⁵⁷ **Abdurrahman b. Hasan b. İbrâhim Cebertî**, *Târîhu Acâibi'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahbâr*, Bulak, Kahire 1297, I/405.

⁵⁸ **E. Geoffroy**, *Sha'râniyya mad.*, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, Suppl. Fasc. 11-12, Leiden 2004, s. 724.

⁵⁹ **Heyet**, “Şa'rânî”, *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, Gelişim Yayınları, İstanbul 1986, XVIII/11007.

⁶⁰ **Winter**, *Society and Religion*, s. 70; **Kaplan**, “Şa'rânî”, *DİA*, XXXVIII/347.

⁶¹ **Hayri Kaplan**, *Fakih Bir Sûft Örneği Olarak Abdulvahhâb eş-Şa'rânî*, Ç. Ü. İ. F. D., c. II, S. II, Temmuz-Aralık 2002, s. 154.

⁶² **Michael Winter**, *Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798*, Routledge, London, 1992, s. 128-129.

D- Ailesi

Şa'rânî'nin dedesi Ali b. Şihâb (v. 891/1486), yirmi yaş gibi çok erken bir yaşta fikhî meselelere fetva vermek üzere icâzet almıştır. O, öğrencilik yıllarında Şâfiî mezhebinin önde gelen âlimlerinden olan Zekeriyya el-Ensârî ile birlikte Ezher'de ilim tahsil etmiş âlim ve mutasavvıf bir kişiliğe sahip olmuştur.⁶³

Ali b. Şihâb'ın ilmî ve sûfî çevrelerle olan ilişkisi Şa'rânî'nin Kahire'ye geldiğinde çeşitli çevrelerle münasebet kurması açısından önemli bir safhayı teşkil etmiştir. Nitekim dedesinin arkadaşı olan Zekeriyya el-Ensârî, Şa'rânî'nin ilim tahsil ettiği en önemli hocası olmuştur. Yine dedesinin şeyhi olan İbrahim el-Metbûlî de Şa'rânî'nin en etkili manevî önderi olan Ali el-Havvâs'ın şeyhidir. Ayrıca el-Metbûlî, Ali b. Şihâb'ın kendi köyünde kurduğu zaviyeyi, yolu düştüğünde ziyaret etmiştir.⁶⁴ Elbette bu durum Şa'rânî'nin manevi bir çevrede yetişmesi ve bu çevreyle ilişki kurması için hayatî bir öneme haiz olmuştur.⁶⁵ Ali b. Şihâb, tasavvufî kişiliğiyle tanınan bir kimse olmuştur. Yirmi yaşına geldiğinde annesinin talebi üzerine köyü olan Ebû Şa'râ'ya dönmüş orada zaviye hayatına devam etmiştir. Geçimini ise kiraladığı tarlalardan yaptığı çiftçilikle ve açtığı dükkânda sattığı mallardan kazanmıştır.⁶⁶ Ali b. Şihâb'ın üç oğlu olmuştur. Bunlar; Ahmed, Muhammed ve Abdurrahman'dır.⁶⁷

Şa'rânî'nin babası Ahmed Şehâbeddin'dir.⁶⁸ Şehâbeddin, geçimini çiftçilikle sağlamakta ve bunun yanında köylülerin vergilerini kaydetmek suretiyle kâtiplik yapmıştır. Her ne kadar Şehâbeddin'in okuma yazma bilmeyen ümmî birisi olduğu iddia edilse de nakledilenlere göre Ahmed Şehâbeddin, babası Ali gibi Kahire'de ilim tahsilinde bulunmuş ve fıkıh, hadis, nahiv gibi alanlarda eğitim görmüştür.⁶⁹ Melicî ise Ahmed Şehâbeddin'in şiirler yazdığını, vaaz verdiğini ve astronomi

⁶³ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 434.

⁶⁴ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, s. 436.

⁶⁵ Muhammed Dali, *el-Hitâbu's-Siyasi*, s. 230.

⁶⁶ Muhammed Dali, *el-Hitâbu's-Siyasi*, s. 25-26.

⁶⁷ Muhammed Dali, *el-Hitâbu's-Siyasi*, s. 27.

⁶⁸ Ferğalî, *Şa'rânî*, s. 25.

⁶⁹ Winter, *Society and Religion*, s. 46; Ferğalî, *Şa'rânî*, s. 25.

hakkında bilgi sahibi olduğunu söylemiştir.⁷⁰ Ayrıca o, Bulkinî, Yahya el-Münâvî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi önemli âlimlerden ders almıştır. Şa'rânî ise babasından *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* isimli eserinde bahsetmemektedir. Oysa ki Şa'rânî, dedesi ve kardeşinden bu eserde bahsettiği halde⁷¹ babasından bahsetmemesi onun babasını tasavvuf ehlinde görmemesinden kaynaklanmış olabilir. Şehâbeddin (v. 907/1501) yılında vefat etmiştir.⁷²

Şa'rânî'nin erkek kardeşi Abdülkadir'dir. O, kardeşinin sûfî bir âlim olduğunu ve dedelerinin kurduğu zaviyede idarecilik yaptığını nakletmiştir. Kardeşinin özellikle tevekkül anlayışından bahsetmiş ve bu anlamda zaviyenin ürünlerinin çalınmaması için önlem almamayı tercih ettiğini belirtmiştir. Ayrıca Şa'rânî, ilk haccını kardeşiyle birlikte eda etmiştir. Abdülkadir 956/1549 yılında vefat etmiş olup köyü olan Ebû Şa'râ'ya defnedilmiştir.⁷³

Şa'rânî ilim ile meşgul olduğu için otuz yaşında evlenme fırsatı bulur. Şa'rânî'nin bu yaşa kadar evlenmemesi onun ömrünün en verimli yıllarını ilim yolunda sarf etmek istemesine bağlanabilir. Diğer taraftan o, hayatı boyunca dört kadınla evlilik yapmıştır.⁷⁴ Şa'rânî'nin bir erkek bir kız olmak üzere iki çocuğu dünyaya gelmiştir. Bunlar, Abdurrahman ve Hüsna'dır.⁷⁵

E- Vefatı

Şa'rânî, 63 yaşındayken rüyasında son yolculuğuna hazırlanmasını söyleyen merhum şeyhlerini görmüştür. Bu şeyhleri arasında Nureddin eş-Şûnî, kardeşi Abdülkadir, Ebu'l-Hasan el-Gamrî bulunmaktaydı. Yine naklettiğine göre kardeşi Abdülkadir Şa'rânî'ye rüyasında şöyle demiştir: “*Yolcuğa hazırlan! Bizler 63 yaşının*

⁷⁰ **Melîcî**, *Menâkibu Şa'rânî*, s. 39; **Muhammed Dali**, *el-Hitâbu's-Siyasi*, s. 27.

⁷¹ **Şa'rânî**, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Mektebetü Muhammed el-Melîcî, Kahire 1315, II/96-100, 110.

⁷² **Melîcî**, *Menâkibu Şa'rânî*, s. 40.

⁷³ **Melîcî**, *Menâkibu Şa'rânî*, s. 47.

⁷⁴ Şa'rânî ilk evliliğini Sidî Ahmed el-Behlûl'un yönlendirmesiyle Halil el-Kasabî'nin kızı Zeynep ile yapmıştır. (**Şa'rânî**, *Tabakât*, II/126). Şa'rânî'nin daha sonra evlendiği iki hanım olan Halime ve Fatıma da Garbiyye şehrindeydi. Şa'rânî'nin özellikle Kahire'den evlenmediği bunun yerine daha derin ilişkiler kurmak istediği Garbiyye şehrinde kadınlarla evlenmiştir. (**Winter**, *Society and Religion*, s. 52). Şa'rânî'nin son hanımı ise tek oğlunun annesi Ummu'l-Hasan'dır. Ummu'l-Hasan, Sidî Medyen el-Eşmunî'nin oğlu Sidî Ebu's-Suûd'un kızıdır. (**Şa'rânî**, *Letâif*, s. 703).

⁷⁵ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 345.

*başında ölürüz.*⁷⁶ Şa'rânî, bu rüyanın etkisiyle yakın zamanda vefat edeceğini düşünerek dünyadan iyice el etek çekmiştir. Ancak o, bu rüyadan tam 12 sene sonra 973/1565 yılının Aralık ayının yirmi beşinci günü veya başka bir kabule göre Kasım'ın beşinci günü ahirete irtihal eylemiştir.⁷⁷ Şa'rânî, on bir gün hastalık çektikten sonra 74 yaşında vefat etmiştir.

Şa'rânî'nin cenazesine vefat ettiği sırada görevde olan Mısır vâlisi Ali Paşa, emirler, kazasker, kadılar, âlimler, sûfiler ve halktan büyük bir katılım olmuştur. Cenazeye katılan insanların sayısının elli bin kişi olduğu hatta cenaze namazının kılındığı Şa'rânî Zaviyesi ile Ezher arasındaki bütün sokakların dolduğu nakledilmiştir.⁷⁸

Vasiyetine uyularak cenaze namazı kılındıktan sonra Şa'rânî, kendi zaviyesinde Nureddin eş-Şûnî'nin yanına defnedilmiştir. Mezarının üzerine yapılan kubbe hala kendi ismini taşımaktadır.⁷⁹

II- İLMÎ KİŞİLİĞİ

Şa'rânî'nin ilmî şahsiyetinin oluşmasında kendisinden ders almış olduğu âlimlerin büyük etkisi olmuştur. Dinî ilimlerin her alanında almış olduğu derslerin ve yapmış olduğu okumaların, ona dinî ilimlerde geniş bir perspektif kazandırdığı kanaatindeyiz. Şa'rânî'ye sûfî bir karakter kazandıran ise onun sûfî önderlerle bir araya gelmesi ve onların mürşidliğinde bir hayat yaşamasıdır. Bu anlamda Şa'rânî, herşeyden önce bir sûfidir ve onun bu özelliğinin eserlerinde ön plana çıktığı görülür.⁸⁰

Sûfî bir âlim olan Şa'rânî'nin eserlerinde İslâm dininin üç farklı söylemini birleştirmeyi başardığını söyleyebiliriz. Şöyle ki onun herhangi bir eseri incelendiğinde fıkıh, kelam ve tasavvufun iç içe olduğunu görülür. Başka bir deyişle

⁷⁶ Şa'rânî, *Letâif*, s. 110.

⁷⁷ Melîcî, *Menâkibu Şa'rânî*, s. 185.

⁷⁸ Winter, *Society and Religion*, s. 68.

⁷⁹ Winter, *Society and Religion*, s. 69.

⁸⁰ Sayısı konusunda tam bir mutabakat olmamakla birlikte yüze yakın eseri bulunan Şa'rânî, yazmış olduğu eserlerin büyük bir çoğunluğunu tasavvuf ve ahlak alanına ayırmıştır. Konuyla ilgili geniş bilgi için birinci bölüm içerisinde yer alan “*Eserleri*” başlığına bakılabilir.

o, *beyan*, *burhan* ve *irfan* dilini birleştirek kullanmıştır. Şa'rânî'nin bu çabası önemlidir çünkü İslâm ilim tarihinde farklı ekoller arasında yaşanan çatışmaların temelinde *beyan*, *burhan* ve *irfan* alanlarının birbirinden ayrılması vardır. Her ekol, bir konuya sadece kendi perspektifinden yaklaşmakta ve karşı alanın bakış açısını göz ardı etmiştir. Bu problemi ilk tespit eden ve bu alanda kapsamlı eser veren İmam Gazzâlî'dir. O, İslâmî ilimlerdeki bu ayrılığı ve çatışmayı görmüş ve bu ilimlerin tekrar ihya edilmesi gerektiğini savunarak İslâm tarihinde adından çokça söz edilecek eseri olan *İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*'i yazmıştır. Şa'rânî'nin Gazzâlî'nin yolundan gittiği söylenebilir. Zira Şa'rânî, sadece tasavvufu konu edinen bir âlim değildir. O, tasavvufun yanında kelam ve fihkî da konu edinmiş, bu üç alanı mezcederek kullanmaya özen göstermiştir. Gazzâlî ile birlikte kimlik kazanan tasavvufu, kendi döneminde ehl-i sünnet kriterlerine göre değerlendirmiş, tasavvufun diğer ilimler arasında varolan ayrılma noktalarını gidermeye çalışmıştır.

Yukarıda anlatmaya çalıştığımız çerçevede ilim dünyasında Şa'rânî'nin adını duyuran en önemli eserler, *el-Mizan'ül-Kübrâ*,⁸¹ *Letâifü'l-Minen* ve *el-Envâru'l-Kudsiyye*'dir. Nitekim Şa'rânî'nin bu eserlerinde yeni bir yaklaşım ortaya koyup bir çığır açtığını ileri süren ve müceddid olduğunu söyleyenler olmuştur.⁸² Ayrıca Şa'rânî'nin kelâm ilmiyle ilgili görüşlerini yansıtmaya açısından *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir* ve *el-Kibrîtu'l-Ahmer* isimle eserleri önemlidir.

Şa'rânî, kelam ilminde daha çok kendi döneminde yaşanan problemlere değinmiştir. Dil olarak ise o, kelâmî bir dilin yanında tasavvufî bir dil kullanmıştır. Ancak Şa'rânî, diğer eserlerinde olduğu gibi kelam eserlerinde de uzlaştırmacı bir dil kullanmaya çalışmış, mütekellimlerle mutasavvıfların -özellikle İbnü'l-Arabî'nin- aynı düşünceyi paylaştıklarını ispatlamaya çalışmıştır. Bu yönüyle Şa'rânî'nin kelam eserlerinde, özgün yeni bir yaklaşım olmadığı söylenebilir. Onun kelam eserlerinde takip ettiği metod, İbnü'l-Arabî (v. 638/1240) ile kendi dönemine yakın ehl-i sünnet

⁸¹ *el-Mizanü'l-Kübrâ* isimli eseri, hilâf ilmine bir yenilik getirmesi açısından önemlidir. Çalışmamızın temelini oluşturan bu kitap, *et-Takrîb beyne'l-mezâhib* alanında yazılmış ilk kitap olarak da kabul edilmektedir. Bu kitap üzerinde üçüncü bölümde duracağımız için burada detaya girerek tekrara girmek istemiyoruz.

⁸² **Abdurrahman Umeyre**, *el-Muhtâr mine'l-Envâr fi Suhbeti'l-Ahyâr (Mukaddime)*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1986, s. 17.

kelamcılarını arasında bir bağlantı kurmak ve netice itibariyle hepsinin aynı şeyi söylediğini ispatlamaya çalışmaktır.⁸³

Genel itibariyle Şa'rânî, yazdığı eserlerde sadece kelamda değil İslâm dinindeki bütün alanlarda uzlaştırmacı bir dil kullanmaya özen göstermiştir. Onun kullanmış olduğu söylem, kendi döneminde zaviye-medrese, sûfî-fakih arasında bir köprü vazifesi görmüştür.⁸⁴ İhtilafın, çatışmanın kimseye bir şey katmayacağına inanan Şa'rânî, eserlerinde bunu vurgulamak için Hz. Peygamber (s.a.s.), sahabe ve tabînin hayatlarına dikkat çekmiş ve İslâm toplumunun bu örnekler çerçevesinde örgütlenmesini talep etmiştir.⁸⁵ Diğer taraftan Şa'rânî, sosyal konularda ıslah edici bir dil kullanmış ve özellikle sosyal hayat içerisinde deforme olan değerler üzerinde önemle durmuştur. O, bu yönüyle sosyal bir reformist olarak da görülebilir.⁸⁶ Biraz daha açacak olursak Şa'rânî, eserlerinde sosyal ve dinî hayatı bozma karakterine sahip olan bid'atlere karşı açık bir duruş sergilemiştir. Yine o, İslâm'ın şekli yönünden ziyade özünü yakalamaya çalışmıştır. Bunu yaparken de kendi hayatından ve etrafında yaşayan insanlardan misaller vermiştir. Bu yönüyle o, sadece teori üzerinde durmamış, üzerinde durduğu konuların pratikte de yaşandığını ispat etmeye çalışmıştır.⁸⁷

Şa'rânî'nin eserlerinde sürekli olarak hocalarından, şeyhlerinden ve başka müelliflerden atıflarda bulunması, eleştirelere bile kendisinin değil başkalarının söyledikleriyle cevap vermesi, onun kendisine ait özgün bir düşüncesi olmadığı fikrini akla getirebilir. Ancak Şa'rânî, esas ilmin, başkalarına ait olmayan şeyleri söylemek olduğunu ifade etmekte ve bu sebeple kendisine ait olmayan düşünceleri ifade ederken sahiplerini zikretmekte bir mahzur görmemektedir. Onun böyle bir metop takip etmedeki maksadı, özgün bir şeyler söyleme derdinden ziyade insanlara

⁸³ **Mahmut Çınar**, *Nübüvvet İnancı Bağlamında Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî Yorumu (Doktora Tezi)*, M. Ü. İ. F., İstanbul 2011, s. 42-43.

⁸⁴ **Samuela Pagani**, *The meaning of the ihtilâf al-madhâhib in 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's al-Mizân al-kubrâ*, Islamic Law and Society, Leiden 2004, number 11/2, s. 182.

⁸⁵ Mesela *Tenbîhu'l-Muğterrîn* isimli eserinde buna vurgu yapmış ve ilklerin yaşadığı çerçevede hayatlarını sürdüren şeyhleri örnek vermiş, bunlara aykırı hareket edenlerin sahte şeyhler olduğunu ifade etmiştir. (**Şa'rânî**, *Tenbîhu'l-Muğterrîn*, el-Matbaatu'l-Meymeniyye, Kahire 1990).

⁸⁶ **Smith**, *al-Sha'rânî The Mystic*, s. 243.

⁸⁷ **Bûalâkî**, *Mevsûatü A'lâmi'l-Ulemâ*, s. 480-481.

gerçek İslâmî ahlakı sunmak, onların bu seviyeye ulaşmalarını sağlamak olabilir. Bu yönüyle Şa'rânî, kendi orijinini kaybetmeye başlayan İslâm toplumunun gelip kendi yörüngesine bulma mücadelesi verdiğini söyleyebiliriz.

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, vefatının üzerinden yaklaşık olarak beş asır geçmesine rağmen hem batıda hem de doğuda hala hakkında araştırmalar yapılmaktadır. Onu tenkit edenler olduğu kadar, takdir edenler de az değildir. Nitekim Şa'rânî hakkında Ferğalî, “Onuncu yüzyılın imamı”, McDonald, “İlk üç asırdan sonra fıkhıta rastlanılan nadir akıllardan birisi”, Nicholson, “İslâm âleminin tanıdığı en büyük sûfi”, Abdülhalim Mahmud ise, “Birçok münekkid, tarihçi ve müsteşrikin zihnini meşgul eden şahsiyet” gibi nitelemelerde bulunmuşlardır.⁸⁸

Şa'rânî'yi eleştirenlerin arasında ise Reşit Rıza bulunmaktadır. O, Şa'rânî'nin meczupları evliyadan saymasının ve ümmî bir zat olan Ali el-Havvâs'a bağlanmasının kabul edilebilir olmadığını belirtmiştir.⁸⁹ Yine Schacht, onun eserlerinin başka kişilerin görüşlerinin nakilleriyle dolu olduğunu ve bu sebeple onun orijinal eser verdiğini söylemenin mümkün olmadığını söylemiştir.⁹⁰

Bütün bu eleştirilere rağmen Şa'rânî, yaşamış olduğu dönemde kendisini hem ilmî hem de manevî alanda kabul ettirmiş bir şahsiyettir. O, Kahire'ye geldiği ilk günden itibaren sûfi ve ilmî çevrelerle ilişki kurmuş ve hem ilmî hem de manevî yönünü geliştirmiştir. Şüphesiz onun bu gelişiminde medrese hayatı önemli bir rol oynamıştır. Uzun bir medrese hayatından sonra ise sosyal statüsü ve şöhreti artmış olan Şa'rânî, kendi için yaptırılan zaviyeye taşınmıştır. Onun şöhrete kavuşması ve halkın her kesiminden bir sevgi ve alakaya muhatap olması, ona karşı bir muhalefetin oluşmasına da sebep olmuştur.⁹¹

Şa'rânî'ye muhalif olanların içerisinde âlimler olduğu gibi, sûfi çevrelerden de bazı isimler bulunmuştur.⁹² Elbette bu durumu, sadece onun meşhur olmasında

⁸⁸ Ferğalî, *Şa'rânî*, s. 8.

⁸⁹ Reşit Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut ty., XI/426.

⁹⁰ Joseph Schacht, “*Şa'rânî*”, *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B.Y., XI/344.

⁹¹ Şa'rânî, kendisine olan bu muhalefeti, görüşlerine, idareciler nezdindeki saygınlığına ve şöhretine bağlamaktadır. (Winter, *Society and Religion*, s. 58 vd.).

⁹² Onun muhalifleri arasında özellikle Halvetî Şeyhi Muhammed b. Ahmed b. Kerimüddin'i (v. 985/1578) saymak gerekir.

aramak eksik bir yorum olur. Kanaatimizce ona karşı muhalefetin oluşmasında hem zahirî hem de batınî ilimlere dair getirdiği yorumlarda farklı bir dil kullanması etkili olmuştur. Bu kullandığı dil, geleneğe bağlı ancak sorgulayıcı bir üslûbe sahiptir. Şa'rânî'nin hem sûfîleri hem de zahirî ilim erbabını eleştirmesi, onun kimi zaman her iki kesimden insanlarla karşı karşıya gelmesine sebep olmuştur.⁹³

Şa'rânî'ye böyle bir muhalefet söz konusu olsa bile o, toplumda genel anlamda sevilen ve takip edilen sûfî bir âlim olmuştur. Zira o, toplumun bütün kesimleriyle ciddî bir diyalog halinde bulunmuştur. İlmî ve sûfî mahfillerde sürekli bulunmuş ve tek bir şahsa bağlı kalmadan döneminde istifade edilecek ne kadar âlim ve sûfî varsa hemen hemen hepsiyle irtibata geçmiş, onlardan ders almış, manevî rehberliklerine müracaat etmiştir.⁹⁴ Bu anlamda Şa'rânî'nin mütevazı bir karakteri olduğu anlaşılmaktadır. O, bir anlamda bütün hayatı boyunca hakikat peşinde koşmuş, ilmî ve manevî anlamda nerede istifade edeceği bir kişi varsa onun rahle-i tedrisine girmiştir.⁹⁵

A- Şa'rânî'nin Düşünce Dünyasını Şekillendiren Eserler

Şa'rânî'nin düşünce dünyasını şekillendiren eserler üç aşamada incelenebilir.

I- Ezberlediği ve âlimlere arzettiği kitaplar:

⁹³ Fakihler onu, tasavvufa olan ilgisi ve görüşleri nedeniyle eleştirmişlerdir. Kendisine destek olması gereken sûfîler ise ona karşı daha katı bir muhalefette bulunmuşlardır. Bunun yanında Şa'rânî'nin hem sûfî çevrelere hem de şeriat âlimlerine getirdiği eleştiriler de ona karşı muhalefetin oluşmasında etkili olmuştur. O tarikat içerisinde yapılan yanlışları ve bid'atleri kararlılıkla eleştirirken, diğer taraftan şeriat âlimlerine de ilmiyle âmil olmalarını ve ilimlerini dünyalık için kullanmamaları tenbihinde bulunmuştur.

Şa'rânî'yi bize aktaran önemli şahıslardan birisi olan Münâvî, Şa'rânî'nin aleyhinde olan ve ona haset besleyen bazı kimselerin, Şa'rânî'nin şeriata, akideye, icmaa aykırı muhalif görüşler serdettiği iddiasında bulunarak onun aleyhine propagandada bulduklarını aktarmıştır. (**Münâvî**, *el-Kevâkib*, IV/71). Yine bazı hasımları, idarecileri onun aleyhine kışkırtmışlardır. Bunu yaparken de onun müçtehitlik iddiasında bulunduğunu ve 30.000 müridiyle bir güç odağı haline geldiğini söyleyerek sürgün edilmesini talebinde bulunmuşlardır. (**Kaplan**, “Şa'rânî”, XXXVIII/347).

⁹⁴ Şa'rânî'nin yüz kadar şeyhten tarikat yolunda seyr-i sulukta bulunduğu, iki yüz kadar hocadan da ilim aldığı ve bütün ilimlerden hocalarının ise üç yüzü bulduğu aktarılmıştır. (**Bûalâkî**, *Mevsûatü A'lâmi'l-Ulemâ*, s. 480).

⁹⁵ Şa'rânî, ders aldığı hocalarının isimlerini *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* isimli eserinde açıklamıştır. *Letâifü'l-Minen* adlı eserinde de hocalarından, okuduğu kitaplardan, hırka giydiği sûfîlerden bahsetmiş ve bütün bunları Allah'ın kendisine bir lütfu olarak görmüştür.

Ezberlediği kitaplara örnek olarak; *Gâyetu'l-İhtisâr*,⁹⁶ *Mukaddimetu Âcrûmiyye*,⁹⁷ *el-Minhâc li'n-Nevevî*, *Elfiyetu İbn Mâlik*, *et-Tavdîh li İbn Hişâm*, *Cem'u'l-Cevâmî*,⁹⁸ *Elfiyetu'l-İrâkî*, *Telhîsu'l-Miftâh*, *Şâtıbiyye*,⁹⁹ *Kavâidu İbn Hişâm*,¹⁰⁰ *Kitabu'r-Ravd*,¹⁰¹ isimli eserler verilebilir.¹⁰²

Âlimlere arzettiği eserlere misal olarak ise; *Kuşeyrî Risâlesi*, *Fethu'l-Bârî*, *Kütüb-i Sitte*, *Gaylâniyyât*, *Müsnedü Abdi İbn Humeyd*, *İrşâdü's-Sârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, *Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kıraât*, *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye*, *Ravda*, *Kitabu'l-Kût*, *Kitabu'l-Hâdim*, *el-Matlab*, *el-Mühimmât*, *el-Kifâye li İbn-i Rif'a*, *er-Râfiyyü'l-Kebîr*, *et-Tekmile*, *Kitabu'l-Kût li'l-Ezraî*, *Sirâcu'l-Ukûl*, *Kitâbu'l-Hâdim*, *Tefsîru'l-Beydâvî* kitapları verilebilir.

II- Âlimlerden şerhlerini okuduğu kitaplar:

Şa'rânî'nin âlimlerden şerhlerini okuduğu kitaplar şu şekildedir: *Şerhu Âdâbi'l-Bahs*, *Şerhu't-Tahrîr*, *Cem'u'l-Cevâmî* ve *Haşiyetuhu*, *Tefsîru'l-Beydâvî*, *Haşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, *Haşiyetü Sa'düddin ale'l-Keşşâf*, *Fethu'l-Bârî*, *Şerhu'l-Aynî*, *Şerhu'l-Bermâvî*, *Şerhu'l-Kirmânî*, *Şerhu'l-Kastallânî*, *Şerhu'l-Minhâc*, *ed-Düreru'l-Levâmî* 'Îzâhu Şerhi Elfiyeti İbn Mâlik, *Şerhu't-Tavdîh*, *Şerhu'l-Mekvedî*, *Şerhu İbn Musannif*, *Şerhu İbn Ümmi Kâsım*, *Şerhu's-Şevâhid*, *İrşâdü's-Sârî*,

⁹⁶ Bu eser Ebû Şucâ' Hüseyin b. Ahmed el-İsfahânî'ye (v. 488) ait bir eser olup Şâfiî fikhını özetleyen kısa bir eserdir.

⁹⁷ İbn Âcrûm olarak bilinen Ebû Abdullah Dâvud es-Sinhâcî'nin (v. 723) nahve dair eseridir. Şa'rânî, bu eseri ve *Gâyetu'l-İhtisâr*'i Kahire'ye gelmeden kendi memleketinde ezberlediğini ifade etmiştir. (*Şa'rânî*, *Letâif*, s. 68).

⁹⁸ Suyûtî'nin aynı isimle yazmış olduğu nahiv ve hadis ilimlerine ait eserleri bulunmakla birlikte burada kastedilen kitap Tâceddin es-Sübki'nin (v. 771/1370) fıkıh usûlü eseridir. Bu eser kendisinden önce yazılmış olan klasik usûl eserlerini özet olarak da olsa aktardığı için ilim merkezlerinden çok itibar görmüş ve medreselerde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur. (*Ali Bardakoğlu*, "*Cem'u'l-Cevâmî*", *DİA*, VII/343-344). Bundan olsa gerek Şa'rânî'nin yaklaşık elliye yakın hocasından en çok mütalaa ettiği kitaplardan birisi de *Cem'u'l-Cevâmî*'dir. Hatta Şa'rânî sadece bu kitabı değil bu kitap üzerine Mahallî'nin şerhi başta olmak üzere şerh ve haşiyelerini de defalarca okumuş ve hocalarına arzetmiştir. (*Şarani*, *Letâif*, s. 69-75).

⁹⁹ Kıraat ilmine ait bir eser olup tam adı *Hurzu'l-Emânî ve Vechu't-Tehânî fi'l-Kıraâtî's-Sebi'l-Mesânî*'dir. Müellifi Ebû Muhammed Kasım eş-Şâtıbî ed-Darîr'dir. (v. 590). Şâtıbî'nin kıraate dair meşhur kasidesi olarak bilinir.

¹⁰⁰ Eserin tam ismi, *el-İ'râb an Kavâidi'l-İ'râb* şeklindedir. Müellif, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf'tur ancak İbn Hişâm en-Nahvî (v. 761/1360) ismiyle meşhurdur.

¹⁰¹ Şâfiî fikhına dair bu eseri "gaib üzerine hüküm verme" babına kadar ezberlemiştir. (*Şarani*, *Letâif*, s. 68).

¹⁰² *Şa'rânî*, *Kitabü'l-Mizan*, Thk. Abdurrahman Umeyre, Alemlü'l-Kutub, Beyrut, 1989, I/251-252.

*Şerhu'r-Ravd, Şerhu'r-Ravda li İbn-i Sevle, Şerhu'l-Mühezzeb, er-Râfiyyü'l-Kebîr, Şerhu'l-Minhâc li İbn-i Kadî Şühbe, Şerhu'l-İrşâd li'l-Cevcerî, Şerhu'l-İrşâd li İbn-i Ebî Şerîf, Şerhu'l-Behce, Şerhu's-Şevâhid, Şerhu'l-Akâid li't-Taftazânî ve Haşiyetuhu li İbni Ebî Şerîf, Şerhu'l-Makâsid, Şerhu Muhtasar'ı'l-Müzenî, Şerhu'l-Mühezzeb, Şerhu's-Şâtibiyye, Şerhu's-Şüzûr, Şerhu Elfiyye li'l-Mekevdi.*¹⁰³

III- Kendisinin okuyup mütalaa ettiği ancak zorlandığı ve anlamakta güçlük çektiği yerlerde âlimlere müracaat ettiği kitaplar:

Bu kitaplara örnek olarak fıkıh ilminde şu kitaplar bulunmaktadır: *Şerhu'r-Ravd*,¹⁰⁴ *el-Ümm (3 defa), Müsned-i İmam-ı Şâfiî, Muhallâ (3 defa), Muhtasara*,¹⁰⁵ *Kitâbü'l-Hâvî, Ahkâmu's-Sultaniyye, Kitâbü's-Şâmil, el-Muhît, el-Furûk, el-Basît, el-Vasît, el-Veciz, Râfiyyi'l-Kebîr (3 defa), Ravda (7 defa), Şerhu'l-Mühezzeb (50 defa), Tekmiletü's-Sübkî, Şerhu Müslim li'n-Nevevî (15 defa), el-Mühimmât, et-Ta'kibât (2 defa), el-Kût, Kitâbü'l-Hâdim (2,5 defa), el-Umde, el-Acâle, Şerhu'l-Minhâc*,¹⁰⁶ *Şerhu'l-İrşâd*,¹⁰⁷ *Şerhu't-Tenbîh*,¹⁰⁸ *Şerhu'l-Behce, Kavâid (5 defa), el-Eşbâh ve'n-Nezâir*.¹⁰⁹

Şa'rânî'nin hadis ilminde mütalaa ettiği kitaplara ise şu eserler misal olarak verilebilir: *Kütüb-i Sitte, Sahihu İbn Huzeyme, Sahihu İbn Hibbân, Müsned-i İmam Ahmed, Muvattâ, Mu'cemu't-Taberânî, el-Câmiu's-Sağîr, es-Sünenü'l-Kübrâ, Fethu'l-Bârî, Şerhu'l-Kirmânî (2 defa), Şerhu'l-Birmâvî (5 defa), Şerhu'l-Aynî (2 defa), Şerhu'l-Kastallânî (1,5 defa), Şerhu Müslim*,¹¹⁰ *Şerhu't-Tirmizî li İbni'l-Mukrî*.¹¹¹

¹⁰³ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 69-75; *Mizan*, I/252-256.

¹⁰⁴ Zekeriyya el-Ensârî'ye ait bu eseri 30 defa, İbn Sevle'ye ait olan aynı isimli eseri 2 defa mütalaa etmiştir.

¹⁰⁵ İbnü'l-Arabî'ye ait olan bu eser, büyükçe 30 ciltten oluşmaktadır.

¹⁰⁶ Celaleddin el-Mahallî'ye ait olan eseri 30 defa mütalaa etmiştir. Ayrıca aynı isimle İbn Kâdî eş-Şühbe'ye ait eseri de mütalaa etmiştir.

¹⁰⁷ Bu eserin İbn Ebî Şerîf, Cevcerî'ye ait şerhlerini mütalaa etmiştir.

¹⁰⁸ Bu isimle yazılmış olan ve İbn Yunus, Zenkilûnî, İbn Mülakkin, Celaleddin es-Suyûtî'ye ait eserleri de mütalaa etmiştir.

¹⁰⁹ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 82-84; *Mizan*, I/256.

¹¹⁰ Müslim üzerine Kâdî İyâz ve Zekeriyya el-Ensârî'nin (5 defa) şerhlerini okumuştur.

¹¹¹ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 84, 86; *Mizan*, I/256-258.

Tefsir alanında ise; *Tefsirü'l-Beğavî*, *Tefsirü'l-Hâzin* (3 defa), *Tefsiru İbn Âdil* (7 defa), *Tefsirü'l-Kevâşî* (10 defa), *Tefsiru İbn Zehre*, *Tefsiru'l-Kurtubî* (2 defa), *İbn Kesîr*, *Tefsirü'l-Beydâvî* (5 defa), *Tefsiru Celâleyn* (30 defa), *ed-Dürrü'l-Mensûra* (3 defa), *Zemahşerî* isimli kitapları mütalaa etmiştir.¹¹²

Dil alanında; *Sihâhu'l-Cevherî*, *el-Kâmus*, *en-Nihâye*, *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât* (15 defa) adlı eserleri okumuş ve mütalaa etmiştir.¹¹³

Kelam alanında ise; *Sirâcu'l-Ukûl*, *Şerhu'l-Akâid*, *Haşiyetu Şerhi'l-Akâid* gibi daha başka kitapları okumuştur.¹¹⁴

Şa'rânî, usûl-i fıkıh ve usûlüddin alanında Ehl-i Sünnet, Mutezile, Kaderiyye ve ehl-i şath olarak nitelendirdiği mutasavvıflardan yetmişe yakın müellifin kitabını mütalaa ettiğini nakletmiştir.¹¹⁵ Ayrıca o, usûl, fetâvâ, kavâid ve siyer kitaplarını mütalaa etmiş ve bunların listesini de vermiştir.¹¹⁶ Biz, yukarıda bu kitaplardan bazılarının isimlerini vermeyi tercih ettik. Böylece Şa'rânî'nin sahip olduğu ilme hangi kitaplardan ulaştığına bir nebze ışık tutmaya çalıştık.

Şa'rânî'nin okumuş olduğu eserlere baktığımızda onun İslâmî ilimlerde kendisini geliştirmiş ve dinî ilimlerin her alanında o alanın uzmanlarının bile okuyamacağı derecede kitap okuduğunu görmekteyiz. O, kitapları okumakla da kalmamış bazılarını hocalarına arz etmiş, bazılarını ihtisar etmiş, bazılarını da şerh etmiştir. O, kitaplardan anlamadığı yerler olduğunda bu yerleri âlimlere sorarak anlamaya çalışmıştır. Şa'rânî'nin düşünce dünyasında şeriat ilimlerinin önemli bir yer tuttuğu söylemek mümkündür. Zira bir sûfi olarak o, keşfi bilginin dinî ilimlerle test edilmesini kabul etmiştir. Buna göre, keşfi veya ilhâmî bir bilginin sahih olabilmesi için onun şeriat bilgisiyle uyumlu olması şarttır. Şa'rânî'nin dinî ilimlerde çok farklı kitaplar okumasındaki temel düşünce, batınî bilginin yanında zahirî bilgiye çok değer verdiğini göstermek içindir. O, mizan yönteminde ulaştığı bilgileri, kendi sûfi

¹¹² Şa'rânî, tefsirle ilgili olarak okuduğu pek çok kitabın listesini vermektedir. Bkz.: **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 86-87; *Mizan*, I/257.

¹¹³ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 87; *Mizan*, I/257.

¹¹⁴ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 87.

¹¹⁵ **Şa'rânî**, *Mizan*, I/258.

¹¹⁶ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 87-89; *Mizan*, I/258-261.

bilgi terminolojisi kadar okumuş olduğu şeriat kitaplarına dayandığını ispat etmek istemiştir. Ayrıca o, bir sūfî olması dolayısıyla kendisine özellikle şeriat âlimlerinden gelebilecek eleştirilere karşı bu şekilde bir yol takip ederek söylediklerinin okuduğu bu kitaplara dayandığını vurgulamak istemiş olabilir. Nitekim ilminin temelini oluşturan kitapların listesini verdikten sonra kendisi hakkında haset edenlerin aleyhine çevirmiş oldukları fitneye işaret etmiştir.¹¹⁷ Yine Şa'rânî, *el-Mizanü'l-Kübra* isimli eserinde ise okuduğu eserlerin listesini niçin verdiğini daha net bir şekilde açıklamaktadır:

*“Eğer birisi çıkıp da; ‘Bu Mizanın sahibi, yeryüzünün çeşitli yerlerinde muhaddislerin hadîslerden yazdıkları ve fukahanın mezheplerden kaleme aldıkları bütün bu kitabları nereden ve nasıl inceledi ki hepsini tahfif ve teşdid olarak iki mertebeye arz edebildi?’ diyebilir. Böyle diyen benim incelediğim, ezberlediğim ve âlimlere şerh ettiğim kitabları iyice, dikkatlice okursa, herhalde bana hak verir ve sayacağı bu kitabların mütalaasında bana uyar.”*¹¹⁸

Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki Şa'rânî'nin okumuş olduğu kitapları açıklamasındaki temel espri, kendisine gelebilecek muhtemel eleştirilere önceden cevap vermektir. Yani *el-Mizanü'l-Kübra* isimli eserinde kurmuş olduğu mizan yönteminin salt bir sūfî okumaya ve tecrübeye dayalı olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Mizanın sūfî tecrübenin yanında ilmi bir müktesebata ve geniş bir ihatalı okumaya dayandığını açıkça ifade etmiştir. Bu noktada kurduğu yöntem olan mizana itiraz edeceklere de meydan okumakta ve bu kitapları mütalaa edip etmediği

¹¹⁷ Şa'rânî, *Mizan*, I/80.

Şa'rânî'yi bize aktaran önemli şahıslardan birisi olan Münâvî, Şa'rânî'nin aleyhinde olan ve ona haset besleyen bazı kimselerin, Şa'rânî'nin şeriata, akideye, icmaa aykırı muhalif görüşler serdettiği iddiasında bulunarak onun aleyhine propagandada bulduklarını aktarmıştır. (Münâvî, *el-Kevâkib*, IV/71). Ayrıca Şa'rânî'de kendisi aleyhinde yapılan bu çalışmaları işaret etmiş ve kitaplarına sokulan şeriata muhalif ifadelerin Ezher Camii'nde dolaştırıldığını ve fitne çıkarıldığını söylemiştir. (Şa'rânî, *el-Ecvibetü'l-Merdyye an Eimmeti'l-Fukahâi ve's-Süfiyye*, Mektebetü Ümmü'l-Kura, Kahire 2002, s. 76). Yine bazı hasımları, idarecileri onun aleyhine kışkırtmışlardır. Bunu yaparken de onun müçtehitlik iddiasında bulunduğunu ve 30.000 müridiyle bir güç odağı haline geldiğini söyleyerek sürgün edilmesi talebinde bulunmuşlardır. (Kaplan, “Şa'rânî”, XXXVIII/347).

¹¹⁸ Şa'rânî, *Mizan*, I/251.

hususunda şüphe edenleri, bu kitaplardan herhangi bir konuda kendisine müracaat etmeye davet etmiştir.¹¹⁹

B- Şa'rânî'nin Tasavvufta Rehberleri

Tasavvuf, İslâm toplumları içerisinde tarihten bu yana biçimlendirici bir görev görmüştür. Müslümanlar hiçbir dönemde tasavvufun vâridatından uzak kalamamışlardır. Bu yönüyle tasavvuf, Müslüman toplumları için İslâm'da bulunmanın şevk verici bir yolu, hem de İslâmî bilinçlenmenin cazip bir yöntemi olmuştur.

Tasavvufun en üst düzeyde yaşandığı XVI. Mısır toplumunda Şa'rânî, hayatında tarikat erbabında sayılamayacak kadar ahlaki bünyesinde topladığını ifade etmiştir. Şa'rânî, seyr-i sülûkunu anlattığı bir yerde ilk terbiyesini Hızır'dan (aleyhisselam) aldığını belirtmiştir.¹²⁰ Daha sonra ise onun hayatında şu üç şahsın önemli bir yeri bulunmaktadır: Ali el-Mursafî, Muhammed eş-Şinnâvî, Ali el-Havvâs.¹²¹ Şa'rânî, bunlar arasında özellikle Ali el-Havvâs'tan daha çok istifade ettiğini belirtmiştir.¹²² Şunu da ifade edelim ki Şa'rânî'ye tasavvuf hayatında rehberlik eden bu şahısların yanında daha pek çok şahsiyet bulunmaktadır.¹²³ Ancak

¹¹⁹ Şa'rânî, *Mizan*, I/261.

¹²⁰ Şa'rânî, *Mizan*, I/124.

¹²¹ Şa'rânî, *Letâif*, s. 103; Melîcî, *Menâkıbu's-Şa'rânî*, s. 71-73.

¹²² Şa'rânî, *Letâif*, s. 103; Ferğalî, *İmamü'l-Karnî'l-Âşir*, s. 59.

¹²³ Şa'rânî'nin tasavvufta şeyhliğini yapan şahısların isimleri şu şekildedir: Ali el-Mursafî, Ali el-Havvâs, Muhammed eş-Şinnâvî, Nureddin eş-Şünî, Muhammed b. İnân, Efdaluddin el-Ahmedî, Abdülhalim b. Muslih, Şehâbeddin en-Neşîlî, Abdülkadir Duştûtî, Muhammed el-Mağribî eş-Şâzelî, Ebu'l-Abbas el-Gamrî, Ebu'l-Hasen el-Gamrî, Nureddin el-Husnâ, Ali en-Nebtî, Ali b. Cemâl, Abdülkadir b. İnân, Muhammed el-Adl, Muhammed b. Dâvud, Muhammed Ebu'l-Berekât, Muhammed b. Ebu'l-Hamâil es-Survâ, Taceddin ez-Zâkir, Ebu's-Suud el-Cârihî, Muhammed b. Münîr, Ebu Bekir Muhammed eş-Şirbînî, Ahmed es-Satîha, Ali ez-Zevîb, Muhammed Demirdaş el-Muhammedî, Şâhîn bi'l-Cebelî'l-Mukattam, Ahmed er-Rûmî, Ahmed ez-Zuvâvî, Ali eş-Şirnûbî, Ahmed el-Behlûl, Efdaluddin Muhammed Ebu'l-Fazl el-Ahmedî, Kemaleddin et-Tavîl, Emînüddin, Yusuf el-Kürdî, Şeyh Hadir, Ömer el-Becâî, Muhammed ed-Delcî, Hasan el-Matrâvî, Hasan er-Rehyânî, Nasıruddin en-Nuhâs, Şehâbeddin el-Ca'ferî, Ebu'l-Kasım el-Fâsî, İbrahim el-Mevâhibî, Ebu'l-Fazl el-Vefâî, Şerafeddin es-Saîdî, Şemseddin ed-Devâhilî, Ali el-Bahîrî, Ebu'n-Necâ el-Fuvâ, Abdülkadir en-Nebtî, Hasan el-İrâkî, Ali Ebû Hode, Bahaeddin el-Meczûb, İbrahim Usfûr, Muhsin el-Burullûsî, Ebu'l-Hayr el-Küleybâtî, Ali eş-Şunnevrî, Ubeyd el-Bulkînî, Abdürrezzak et-Turâbî, Şeyh Muhlis, Sadreddin el-Bekrî, İbrahim el-Acmî, Nasıruddin Ebu'l-Amâyim, Ali el-Belîlî, İbrahim Ebû Lihâf, Muhammed b. Zur'a, Şeyh Vahîş, Ali ed-Demîrî, Ali el-Kazvânî, Abdülkadir es-Sübkî, Ahmed el-Ka'kî, Ali el-Hindî, Muhammed es-Sûfî, Süleyman el-Hânûtî, İbrahim er-Recebî, İbrahim el-Kayrevânî, Abdurrahman el-Münâvî, Hasan el-Cerkesî,

yukarıda ismini zikrettiğimiz üç şahıs, Şa'rânî'nin manevi şahsiyetinin oluşumunda çok önemli bir yere sahiptir.

Şa'rânî, Mısır'a geldikten bir müddet sonra tasavvufa ilgisi artmış Mukattam dağı ve Karafe harabelerinde bir sene inzivaya çekilmiştir. Daha sona ise önce Ali el-Mursafî'ye ardından Muhammed eş-Şinnâvî'ye intisap etmiştir. Bir müddet sonra hayatında büyük bir iz bırakacak olan Bedeviyye-Metbûliyye'nin kurucusu İbrahim el-Metbûlî'nin halifesi Ali el-Havvâs'a intisap etmiştir. Diğer taraftan hocası Zekeriyya el-Ensârî'den üç farklı yolla Sühreverdiyye-Necîbiyye'den hırka giymiştir.¹²⁴ Yine el-Ensârî'den Sühreverdiyye-Necîbiyye'nin Zeyniyye kolundan hırka giyen Şa'rânî'nin bu silsilesi Ali b. Abdülkuddûs eş-Şinnâvî ile devam etmiştir. Yüzden fazla sûfî ile sohbet ettiği rivayet edilen Şa'rânî'nin yirmi altı tarikattan el aldığı da belirtilmiştir.¹²⁵ Diğer taraftan Şa'rânî hayattayken daha çok Şazeliyye, Bedeviyye-Metbûliyye şeyhi olarak tanınmakla birlikte onun kurmuş olduğu Şa'râniyye tarikatının kendisinden sonra Rifaiyyenin bir kolu olarak devam ettiği de söylenmiştir.¹²⁶ Şa'rânî'nin sûfî olmasında az önce isimlerini saydığımız etkili olan şahıslara detaylı bir şekilde bakılabilir.

1- Ali el-Havvâs el-Burullûsî (v. 939/1532-33)

Şa'rânî'nin tasavvuf hayatında etkili olan en önemli şahsiyetlerden birisi Ali el-Havvâs'tır. Şa'rânî, şeyhi el-Havvâs ile tasavvufta bir diğer rehberi olan Muhammed b. İnân vasıtasıyla tanışmıştır. O, ilk defa el-Havvâs ile tanıştığında şeyhi ona elindeki bütün kitapları satarak bunların parasını fakirlere tasadduk

Şeyh Süveydan, Hâl el-Kal'î, Şeyh Şa'bân, Şeyh Abdülmüteâl, Hasan b. İbrîk, Abdülvedûd, Ali el-Etmîdî, Abdülkadir eş-Şâzelî, Kasım el-Mağribî, Kasım el-Mağribî el-Kasrî, Yusuf el-Hindî eş-Şerîf, Celaleddin el-Bekrî, Ebu'l-Hasan el-Bekrî, Ali en-Neccâr. (**Mefîcî**, *Menâkibü's-Şa'rânî*, s. 71-73).

¹²⁴ **Harîrîzâde**, *Tibyânu'l-Vesâil*, II/I-152a, 205a.

¹²⁵ **Michael Winter**, *Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798*, Routledge, London, 1992, s. 127; **Kaplan**, "Şa'rânî", *DİA*, XXXVIII/347.

Harîrîzâde ise Şa'rânî'nin aldığı tarikatlar olarak şu tarikatları zikretmiştir: Arîfiyye, Kâdiriyye, Rifâiyye, Sühreverdiyye, Zeyniyye, Ahmedîyye (Bedeviyye), Metbûliyye, Desûkiyye, Şâzeliyye, Hanefiyye, Cezûliyye, Meymûniyye, Halvetiyye, Gülşeniyye, Demirtaşıyye, Cebertiyye, Şinnâviyye. (**Harîrîzâde**, *Tibyânu'l-Vesâil*, II/II-205b).

¹²⁶ **Winter**, *Society and Religion*, s. 70; **Kaplan**, "Şa'rânî", *DİA*, XXXVIII/347.

etmesini tenbih etmiştir.¹²⁷ Nitekim Şa'rânî, binbir zahmetle edindiği ve üzerlerine serhler, haşiyeler yazdığı göz nuru eserlerini satmış ve fakirlere dağıtmıştır.¹²⁸ Şa'rânî, kitaplarını sattıktan sonra el-Havvâs'ın rehberliğinde belli bir makama gelince artık vehbi bir ilme sahip olduğunu ve bu ilim vesilesiyle elde ettiği bilgileri şeyhiyle paylaştığını söylemiştir. Şa'rânî bu makama ulaştıktan sonra ilk yazdığı ve şeyhine arzettiği eseri, *el-Envâru'l-Kudsiyye fî Beyâni Âdâbi'l-Muhammediyye* 'dir.¹²⁹

Şa'rânî, el-Havvâs ile yaklaşık olarak on sene geçirdiğini, ancak bu on senenin kendisine bir saat gibi geldiğini ve el-Havvâs'ın çok güzel düşüncelere sahip olduğunu ifade ederek şeyhine olan muhabbetini açıkça ifade etmiştir. Öyle ki Şa'rânî, şeyhi el-Havvâs'ın çeşitli konularla ilgili sözlerini ve kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplarını *el-Cevâhir ve'd-Durer* ve *Dureru'l-Gavvâs alâ Fetâvâ Seyyidî Ali el-Havvâs* adlı eserlerde toplamıştır.¹³⁰ O, bu eserini Ali el-Havvâs'ın vefatından on yıl sonra yazmıştır. Bu yüzden o, bu kitabı yazarken hocasıyla olan münazaralarından hatırladıklarını yazmaya çalışmıştır.¹³¹ Yine onun aynı minvalde yazmış olduğu büyük, orta ve küçük olmak üzere *el-Cevâhir ve'd-Dürer* adlı eseri de Ali el-Havvâs ile ilgilidir. Şa'rânî, bu kitapta sadece hocasından nakille yetinmemiş hocasıyla arasında geçen münazaralardan seçtiklerini bazı ilave ve açıklamalarla birlikte neşretmiştir.

¹²⁷ Burada Ali el-Havvâs'ın zahirî ilimlere ve kitaplara karşı olduğu düşüncesi akla gelebilir. Ancak onun şu sözü bu hususu reddetmektedir: “Bir derviş şeriatı bütünüyle bilmiyorsa bizim indimizde o âlim sayılmaz ancak halktan birisi sayılır.” (Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/116). el-Havvâs'ın Şa'rânî'ye kitaplarını sattırması, onun zahirden sıyrılıp ilm-i ledünne ulaşmasını sağlamak olabilir.

¹²⁸ Şa'rânî, *Letâif*, s. 106.

Şa'rânî, seyr-i sulûkunu Ali el-Havvâs'ın irşadıyla tamamlamıştır. Onun tasavvuf makamlarına gelmesinde en önemli rehberliği el-Havvâs yapmıştır. Kitaplarını satması, bu seyr-i sulûkunun başlangıcı olmuş, daha sonra uzun ve yorucu bir seyr-i sulûke girmiştir.

¹²⁹ Melîcî, *Menâkibü's-Şa'rânî*, s. 64-66.

¹³⁰ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/130,131.

Şa'rânî'nin şeyhi el-Havvâs'ın fikirlerini yazmış olduğu bu kitabının yanında genel itibariyle eserlerinde, “Şeyhim, Ali el-Havvâs'tan şöyle işittim.”, “Seyyidim Ali el-Havvâs şöyle söyledi.” ifadelerini kullanmış ve onun görüşlerini aktarmıştır. Şa'rânî'nin herhangi bir eserini okuyan kimse onun en çok etkilendiği şahsın Ali el-Havvâs olduğunu anlayacaktır. Şa'rânî'nin en çok tesirinde kaldığı el-Havvâs'ın zatı itibariyle sûfî olması, aslında Şa'rânî'nin de temel itibariyle sûfîmeşrep bir şahıs olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan Şa'rânî, ilmi bir karaktere sahip olmayan el-Havvâs'ın görüşlerine itibar etmesi nedeniyle tenkit edilmiştir.

¹³¹ Muhammed Dali, *el-Hitâbu's-Siyasî*, s. 92.

Şeyhi el-Metbûlî gibi okuma yazma bilmeyen Ali el-Havvâs, konuşmalarıyla âlimleri hayrete düşüren bir ilme sahipti. Özellikle Şehabeddin el-Futûhî, Şehâbeddin eş-Şiblî, Nasirüddin el-Likânî, Şehâbeddin er-Remlî gibi âlimler, Ali el-Havvâs'a derin bir hürmet ve saygı beslemişlerdir.¹³² el-Havvâs'ın ilmini, zahirî ilimlerle değil sahih keşif yoluyla aldığı nakledilmiştir.¹³³

Diğer taraftan konuşması da çok anlaşılır olmayan el-Havvâs, Şa'rânî'nin anlattığına göre manevî mertebesi itibariyle farklı bir yeri haizdi. Melicî ise onu arif-i billâh olarak vasıflandırmış ve köyleri dâhil olmak üzere Mısır'da tasarrufu olan bir sûfî olarak tanıtmıştır. Melicî, el-Havvâs'ın yakazaten ve yüz yüze Hz. Peygamber (s.a.s.) ile sûfî usûllerine göre bir araya geldiğini ve her işini Hz. Peygamber'e (s.a.s.) danıştığını ifade etmiştir.¹³⁴ Şa'rânî'ye göre el-Havvâs'ın keşfi, levh-i mahfûz'a dayanıyordu.¹³⁵ Bundan dolayıdır ki bir söz söylediğinde söylediği söz aynen vukû bulurdu. İnsanlar onunla istişare etmeye geldiklerinde daha onlar söze başlamadan onlara cevaplarını verirdi. Ayrıca çok farklı bir tıbbî salâhiyeti vardı. Bu yeteneğiyle cüzzâmlı ve felçli hastaları iyileştirirdi. Hatta çok müzmin hastalar bile işaret ettiği şeyleri kullandıklarında şifa bulurlardı. el-Havvâs, şahsiyet olarak âlimlere, devlet erkânına ve insanlara faydalı meslek erbabına hürmet gösterirdi.¹³⁶ el-Havvâs, 945 senesinde vefat etmiş ve şeyhi Muhammed Ebu'l-Berekât'ın yanına defnedilmiştir.

2- Ali el-Mursafî (v. 935/1528)

Ali el-Mursafî, sadece bir sûfî değil Şa'rânî'nin diğer şeyhleri gibi ilmî yetkinliğe sahip bir kişidir. O, *Kuşeyrî Risalesi*'ni ihtisar etmiş ve buna *el-Virdü'l-Azb* ismini vermiş ve *Kuşeyrî Risalesi*'nin zor meselelerini çözmüştür.¹³⁷

¹³² Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/131.

¹³³ Melicî, *Menâkibü's-Şa'rânî*, s. 67.

¹³⁴ Melicî, *Menâkibü's-Şa'rânî*, s. 63.

¹³⁵ Münâvî, *el-Kevâkib*, IV/90.

¹³⁶ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/130,131.

¹³⁷ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/111; Münâvî, *el-Kevâkib*, IV/77; Melicî, *Menâkibü's-Şa'rânî*, s. 69.

Şa'rânî'nin aktardığına göre el-Mursafî, ikinci namazlarından sonra *Risâletü'l-Kuşeyrî* ve *Avârifu'l-Maârif*'i okur ve bunları halka anlatarak onları bilgilendirirdi. (Levâkih, s. 62).

İlk zamanlarında ümmî olan el-Mursafi, sekiz yaşındayken Şeyh Medyen'e gelmiş ancak tarikat alamamıştır. Daha sonra yaşı ilerlediğinde Şeyh Medyen'in kızkardeşinin oğlu Şeyh Muhammed'den tarikat almıştır.¹³⁸ Kendi yaşlıları vefat ettiği için Mısır'daki sûfîler, el-Mursafi'nin yanında toplanırlardı.

Şa'rânî, el-Mursafi'den üç kez zikir telkini aldığını söylemiştir. Buna göre birincisinde bir gün ikindi namazından sonra yanına gidip “Efendim! Bana kuvvetli bir hal ile zikir telkin yapın” demiş, el-Mursafi de “La ilahe illallah'ı çek” demiştir. Tam bu sözünü bitirdiğinde, Şa'rânî kendinden geçmiş ve ancak akşam kendisine gelmiş ve tek başına olduğunu görmüştür. Bulunduğu yerde 15 gün bekleyen Şa'rânî, ilk görüşmesinde kuvvetli bir hal ile, “Bana zikir telkini yap” sözünden dolayı çekinmiş ve şeyhinin huzuruna çıkamamıştır. Huzura çıktığında ikinci telkinde üç defa “La ilahe illallah” demiş ve ilk seferde olduğu gibi kendinden geçmiştir. Üçüncü zikir telkinini ise Ebu'l-Abbas Harîsî ile birlikte almış ve bundan sonra şeyhinden hiç ayrılmamıştır.¹³⁹

Şa'rânî, uzun yıllar el-Mursafi'nin müridliğinde manevî hayatına devam etmiştir. el-Mursafi, onun hayatında ve bilhassa manevî hayatının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Hatta Şa'rânî, el-Mursafi'nin emriyle gerçekleştirdiği bir günlük halvetini konu edinen bir eser bile kaleme almıştır. Bu eserin ismi *el-Burûk ve'l-Havâtf*'tir. el-Mursafi, hicrî 930 yılında vefat etmiş olup Mısır'da Emir Hüseyin Köprü'sü civarında bulunan kendi zaviyesine defnedilmiştir.¹⁴⁰

3- Muhammed eş-Şinnâvî (v. 932/1525)

Şa'rânî'nin hırka giyip zikir ve ahid aldığı¹⁴¹ Muhammed eş-Şinnâvî, Mısır'ın Şarkiyye bölgesindeki müridlerin şeyhi olarak tanınmıştır.¹⁴² Garbiyye'deki evlilik ve sünnet törenleri muhakkak onun huzurunda yapılmıştır. Dervişlere karşı insafli ve

¹³⁸ **Münâvî**, *el-Kevâkib*, IV/77; **Melîcî**, *Menâkibü's-Şa'rânî*, s. 73.

¹³⁹ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/111-112; **Münâvî**, *el-Kevâkib*, IV/77; **Melîcî**, *Menâkibü's-Şa'rânî*, s. 73.

¹⁴⁰ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/112; **Münâvî**, *el-Kevâkib*, IV/77; **Melîcî**, *Menâkibü's-Şa'rânî*, s. 69.

¹⁴¹ **Melîcî**, *Menâkibü's-Şa'rânî*, s. 73.

¹⁴² **Gazzî**, *el-Kevâkibü's-Sâire*, I/97.

yumuşak bir tavır sergileyen eş-Şinnâvî, onları asla imtihana tabi tutmaz ve kendisini onlardan daima alçakta görmüştür. Halkın ihtiyaç ve sıkıntılarıyla uğraşan eş-Şinnâvî, bazen bir ay sadece halkın ihtiyacıyla uğraşır ve bu uğurda gece gündüz dinlememiştir.¹⁴³

eş-Şinnâvî halkın bütün kesimlerini kadın, erkek, çocuk ayrımı yapmadan zikir telkininde bulunmuştur. Bazen bir kadını, kadınlara zikir telkini yapması için görevlendirmiş, idarecilerin, işçilerin hediyesini asla kabul etmemiş ve şöyle demiştir: “Allah’a davet etmenin şartı insanlardan almak değil onlara yedirmektir.”¹⁴⁴ Hatta bir seferinde Mısır Nâibi Kasım Güzel Paşa kendisine hediye göndermiş ve onu da kabul etmemiştir.¹⁴⁵ eş-Şinnâvî, insanları nazar ile terbiye etme yetkisine sahipti. Hatta yol kesenlerden bu şekilde terbiye edip müritlerinden olan birçok kimse rivayet edilmiştir.¹⁴⁶

eş-Şinnâvî, Bedeviye tarikatına¹⁴⁷ mensuptur. O, bu tarikat içerisinde başlamış olan bir bid’ati ortadan kaldırmıştır. Şöyle ki; Garbiyye bölgesinde Bedeviye tarikatına mensup olanlar, Ahmet el-Bedevî’nin mevlidlerinde: “Biz Ahmed el-Bedevî’nin fakirleriyiz, bu belde de Ahmed el-Bedevî’nindir.” diyerek halktan rızaları olmadan para toplayıp bu törenlerde def ve mizmar çalmışlardır. eş-Şinnâvî, bu uygulamaları kaldırıp yerine zikir meclislerini getirmiştir.¹⁴⁸

eş-Şinnâvî’nin tarikat silsilesi Ahmed el-Bedevî, Hasan el-Basrî, Ali b. Ebî Talib yoluyla Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ulaşmaktadır.¹⁴⁹ eş-Şinnâvî, hicri 932 yılında vefat etmiş ve Ruh Mahallesi’ndeki zaviyesine bir gece üzeri insanlardan habersiz

¹⁴³ **Şa’rânî**, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, II/115; **Mefîcî**, *Menâkibü’ş-Şa’rânî*, s. 75-76; **Ferğalî**, *İmamu’l-Karnî’l-Âşîr*, s. 142.

¹⁴⁴ **Şa’rânî**, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, II/115; **Münâvî**, *el-Kevâkib*, IV/118.

¹⁴⁵ **Mefîcî**, *Menâkibü’ş-Şa’rânî*, s. 76.

¹⁴⁶ **Münâvî**, *el-Kevâkib*, IV/118.

¹⁴⁷ Ahmed el-Bedevî (v. 675/1276) tarafından kurulan ve daha çok Mısır’da yaygın olan bir tarikat.

¹⁴⁸ **Şa’rânî**, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, II/116.

Şa’rânî’nin naklettiğine göre Şinnâvî, ikinci namazından sonra güneş batıncaya kadar Allah’ı zikrederdi. Sabah namazından sonra ise güneş doğuncaya kadar, “Lâ ilâhe illallah” zikrini çekerdi. Eğer yolculuğa çıkarsa bineği üzerinde hem yolculuk yapar hem de zikrini çekerdi. (*Levâkih*, s. 62).

¹⁴⁹ **Mefîcî**, *Menâkibü’ş-Şa’rânî*, s. 76-77.

şekilde defnedilmiştir. Halk, eş-Şinnâvî'nin vefatını duyunca zaviyesine gittiler ve çok büyük bir kargaşa yaşandı. Şa'rânî, şeyhinin son anlarına yetiştiğini ve ondan hayır dua aldığını nakletmiştir.¹⁵⁰

4- Nureddin eş-Şûnî (v. 944/1537)

Şa'rânî, Kahire'ye geldiğinde Şehâbeddin et-Tavîl adlı bir meczup ona “Hoş geldin Şûnî'nin oğlu! Baban nasıl?” diye sorunca haliyle Şûnî'nin ismini hayatında hiç duymamış olan Şa'rânî, babasının öldüğünü söyleyince, et-Tavîl tekrar ona, “Hayır! Baban yaşıyor, senin baban Şûnî'dir.” demiştir.¹⁵¹ Gerçekten de iki sene sonra bir şahsın kendisine Şûnî'nin meclisine gitmeyi teklif etmesi üzerine o, en uzun süre hizmet edeceği şeyhi Şûnî ile tanışmıştır.¹⁵²

Şa'rânî, Şûnî'nin Ahmed el-Bedevî'nin memleketi olan Tandita'dan olduğunu,¹⁵³ çocukluğunun burada geçtiğini daha sonra kemale erdiğinde Ahmed el-Bedevî'nin makamına geçtiğini aktarmaktadır. Kendi beldesinde salâvat-ı şerifenin okunduğu zikir meclisleri tertip eden Şûnî, bu zikri Perşembe akşamı başlatıp Cuma namazına kadar devam ettirmiştir. Elinde olmayan bir sebeple yolu Mısır'a düşen Şûnî, Mısır'da Sultan Berkûk'un türbesine yerleştikten sonra burada da hicrî 897 yılında Ezher Camii'nde zikir meclislerini tertip etmeye başlamıştır. Tomanbay'ın kendi için türbe yaptırdıktan sonra Şûnî, Tomanbay'ın türbesine geçmiş ve kendisine su dağıtma görevi verilmiştir. Şûnî daha sonra 90 yaşındayken evlenmiş, bu evliliğinin de ilk evliliği olduğu belirtilmiştir. Son olarak Şûnî, Suyûfiyye medresesine geçmiş ve ömrünün sonuna kadar burada kalmıştır.¹⁵⁴

Şûnî, Şa'rânî'ye Gamrî Camii'ndeki salâtu selâm meclislerine gitmesini işaret ederek onu yönlendirmiştir. Böylece Şa'rânî, Hz. Peygamber'e (sallallâhu aleyhi ve sellem) salâtu selâm meclislerini Şûnî'nin elvermesiyle uzun yıllar yönetmiştir. Nitekim Şa'rânî, vefat edene kadar yani yaklaşık yarım asır zikir meclislerine devam

¹⁵⁰ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/116-117; Münâvî, *el-Kevâkib*, IV/119.

¹⁵¹ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/148.

¹⁵² Şa'rânî Şûnî ile olan beraberlikleri Şûnî'nin vefatına kadar devam etmiştir ki bu müddet yaklaşık olarak 35 yıldır. (Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/147).

¹⁵³ Winter, *Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798*, s. 129.

¹⁵⁴ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/147-148.

etmiş ve bu meclisleri yönetmiştir. Bu meclislerde getirilen zikir ise şu şekildedir: *جزى الله سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم عنا خيرا بما هو أهله*¹⁵⁵ Ancak camilerde yapılan bu mahya zikirlerine Ezherli öğrenciler ve Gamrî Camii cemaati karşı çıkmış ve arada bir gerginlik oluşmuştur.¹⁵⁶ Hatta Şa'rânî bu yaşanan gerginlikler neticesinde Gamrî Camii'nden Ummu Havand medresisine taşınmak durumunda kalmıştır.¹⁵⁷

Şûnî, hicrî 944 yılında vefat etmiş ve Kadiriye Medresesi'nin kapısında bulunan Kubbe-i Mücavere'ye defnedilmiştir.¹⁵⁸

C- Şa'rânî'nin İlim Aldığı Hocaları

Şa'rânî'nin yüz kadar şeyhten tarikat yolunda seyr-i sülûkta bulunduğu, iki yüz kadar hocadan da ilim aldığı nakledilmiştir.¹⁵⁹ O, ders almış olduğu hocalarının pek çoğunu *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* isimli eserinde zikretmiştir. Bütün hocalarını ise *el-Felekü'l-Meşhûn fî Beyâni enne İlme't-Tasavvuf Hüve mâ Tehallaka bihi'l-Ulemâu'l-Âmilûn* isimli eserinde anlatmıştır.¹⁶⁰ Ayrıca Şa'rânî, *Letâifü'l-Minen* isimli eserinde elli civarında hocadan ders aldığı söylemiş ve hocalarının isimlerini ve onlardan hangi kitapları okuduğunu açıklamıştır.¹⁶¹

Onun eserlerinde ismini verdiği hocaları şu şekildedir: Celaleddin es-Suyûtî,¹⁶² Şeyhülislâm Zekeriyya el-Ensârî,¹⁶³ Burhaneddin b. Ebî Şerif,¹⁶⁴

¹⁵⁵ Ferğalî, *İmamu'l-Karnî'l-Âşir*, s. 136, 138.

¹⁵⁶ Surur, *eş-Şa'rânî*, s. 17-18.

¹⁵⁷ Ferğalî, *İmamu'l-Karnî'l-Âşir*, s. 56.

¹⁵⁸ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/148.

¹⁵⁹ Bûalâkî, *Mevsûatü A'lâmi'l-Ulemâ*, s. 480.

¹⁶⁰ Kettânî, *Fihrisü'l-Fehâris*, II/1079; Bûalâkî, *Mevsûatü A'lâmi'l-Ulemâ*, s. 479.

¹⁶¹ Şa'rânî, *Letâif*, s. 69-75.

¹⁶² Şa'rânî küçük yaşlardayken Suyûtî ile karşılaştığını ve kendisinden *Kütüb-i Sitte* ve *el-Menâhic fî'l-Fıkh* adlı eserden bazı yerleri okuduğunu ve bu okuması karşılığında Suyûtî'nin kendisine babası aracılığıyla bir icâzetnâme gönderdiğini söylemiştir. Bütün bunlardan anlaşılan Şa'rânî, Suyûtî'den sistemli bir ders okumamış sadece onu ziyaretinde teberrüken bir miktar huzurunda ders okumuştur. Suyûtî de kendisinde bir ışık gördüğü Şa'rânî'nin gönlünü hoş etme adına ona bir belge vermiştir, şeklinde yorumlayabiliriz. (Şa'rânî, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 17).

¹⁶³ Şa'rânî, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 36; *Letâif*, s. 73; *Mizan*, I/252, 253, 254, 255.

¹⁶⁴ Şa'rânî, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 45.

Kemaleddin et-Tavîl,¹⁶⁵ Burhaneddin el-Kalkaşendî,¹⁶⁶ Şehâbeddin eş-Şîşînî,¹⁶⁷ Nureddin el-Üşmûnî,¹⁶⁸ Abdülkadir en-Nakîb,¹⁶⁹ Saadeddin ez-Zehebî,¹⁷⁰ Abdülhak es-Sunbâtî,¹⁷¹ Celalüddin es-Sekerî,¹⁷² Şemseddin ed-Dimyâtî,¹⁷³ Şehâbeddin el-Hüsâmî,¹⁷⁴ Abdülhâlık el-Mîkâtî,¹⁷⁵ Şemseddin el-Cezîrî,¹⁷⁶ Nureddin b. Nâsır,¹⁷⁷ Ali eş-Şâfîî,¹⁷⁸ Şehâbeddin el-Kastallânî,¹⁷⁹ Şehâbeddin es-Semnûdî,¹⁸⁰ Şemseddin el-Fezzî,¹⁸¹ Cemaleddin es-Sâfî,¹⁸² Gamrî Camii imamı hadisçi Emînüddin b. Neccâr,¹⁸³ Nureddin es-Semhûdî,¹⁸⁴ Molla Ali el-Acmî,¹⁸⁵ Bedreddin el-Meşhedî,¹⁸⁶ Nureddin el-Mahallî,¹⁸⁷ Şehâbeddin el-Mesîrî,¹⁸⁸ Ebu'n-Necâ el-Fevvî,¹⁸⁹ Nureddin el-Cârihî,¹⁹⁰ Şehâbeddin Abdülkâfî,¹⁹¹ Şehâbeddin er-Remlî,¹⁹² Şemseddin ed-

¹⁶⁵ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 45.

¹⁶⁶ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 46; *Letâif*, s. 73.

¹⁶⁷ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 47; *Letâif*, s. 73; *Mizan*, I/254.

¹⁶⁸ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 48; *Letâif*, s. 73.

¹⁶⁹ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 48.

¹⁷⁰ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 48; *Letâif*, s. 73.

¹⁷¹ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 49; *Mizan*, I/254.

¹⁷² **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 49.

¹⁷³ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 51.

¹⁷⁴ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 52.

¹⁷⁵ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 53.

¹⁷⁶ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 53.

¹⁷⁷ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 54; *Letâif*, s. 73.

¹⁷⁸ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 54.

¹⁷⁹ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 55; *Letâif*, s. 72.

¹⁸⁰ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 56; *Letâif*, s. 71.

¹⁸¹ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 56.

¹⁸² **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 57; *Letâif*, s. 72.

¹⁸³ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 57; *Letâif*, s. 69; *Mizan*, I/254.

¹⁸⁴ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 60.

¹⁸⁵ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 61; *Letâif*, s. 72; *Mizan*, I/254.

¹⁸⁶ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 61.

¹⁸⁷ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 62; *Letâif*, s. 71; *Mizan*, I/254.

¹⁸⁸ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 63; *Letâif*, s. 69.

¹⁸⁹ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 63.

¹⁹⁰ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 65; *Letâif*, s. 72; *Mizan*, I/254.

Devâhilî,¹⁹³ Nureddin es-Senhûrî,¹⁹⁴ İsa el-Ahnâî,¹⁹⁵ Selahaddin el-Kalyûbî,¹⁹⁶ Şeyh Mecellâ,¹⁹⁷ Nureddin et-Tarablusî,¹⁹⁸ Şehâbeddin eş-Şâbî,¹⁹⁹ Şemseddin el-Gazzî,²⁰⁰ Şehâbeddin el-Futûhî.²⁰¹

Şa'rânî'nin düşüncelerine tesirleri olduğunu düşündüğümüz hocalarından önemli olanlarına kısaca bakılabilir.

1- Zekeriyya el-Ensârî (v. 926/1520)

Tam adı Ebû Yahya b. Muhammed Zekeriyyâ el-Ensârî'dir. Şa'rânî'nin hocalarından olan Zekeriyyâ el-Ensârî, sadece fıkıh alanında değil, hadis, tefsir, kıraat, tasavvuf, belagat, lügat, hendese alanlarında da öne çıkan bir ilmî altyapıya sahip olmuştur. İlmî tahsilini Kahire'de tamamlayan el-Ensârî, İbn Hacer, Kafiyeci, İbnü'l-Hümâm gibi âlimlerden ders almıştır. Sultan Kayıtbay tarafından kendisine zorla tevdi edilen kadî'l-kudatlık görevini kabul eden el-Ensârî, daha sonra sultanın haksız uygulamalarını eleştirince bu görevinden azledilmiştir. Görevini bıraktıktan sonra kendisini kitap okumaya ve talebe yetiştirmeye adanmıştır.²⁰² Ensârî'nin eserleri arasında tefsir alanında yazmış olduğu, *Fethu'r-Rahman*; hadis alanında yazmış olduğu, *Tuhfetü'l-bârî alâ sahihi'l-Buhârî*, *Şerhu elfiyeti'l-Irakî*; fıkıh alanında yazmış olduğu *Esne'l-metâlib*, *Şerhu'l-minâc* ve mantık alanında yazmış olduğu, *Şerhu İsağocî* adlı eserleri zikredebiliriz.²⁰³

¹⁹¹ **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 65.

¹⁹² **Şa'rânî**, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, s. 66; *Letâif*, s. 73; *Mizan*, I/252, 254

¹⁹³ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 69.

¹⁹⁴ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 72.

¹⁹⁵ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 72.

¹⁹⁶ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 73.

¹⁹⁷ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 72.

¹⁹⁸ **Şa'rânî**, *Mizan*, I/260.

¹⁹⁹ **Şa'rânî**, *Mizan*, I/260.

²⁰⁰ **Şa'rânî**, *Mizan*, I/260.

²⁰¹ **Şa'rânî**, *Mizan*, I/260.

²⁰² **Zirikî**, *el-A'lâm*, III/46.

²⁰³ **Carl Brockelmann**, *Geschichte der Arabischen litterature*, E. J. Brill, Leiden 1949, II-123-124.

Şa'rânî, hocasının görüntüsünün heybetli olduğunu ancak onu gören bir insanın içinin ona ısındığına aktarmış ve bu husunun onun velayetine bir delil olduğunu ifade etmiştir. Hocasının kendi nazarında farklı bir yeri olduğunu söyleyen Şa'rânî, yirmi yıl kadar hocasıyla ders okuduğunu söylemiş ve hocasının fıkıh ve tasavvuf alanında ders verdiğini belirtmiştir. Şa'rânî, el-Ensârî'den ders okumasını Allah'ın kendisine bir lütfu olarak kabul etmiş²⁰⁴ ve hocasını, sürekli Rabbiyle irtibat halinde olup bir an bile Allah'tan gafil olmadığını, kendisine ders okurken bile hafif bir sesle Allah'ı zikrettiğini söylemiştir. Şa'rânî, özellikle hocasının gözlerinin görmemesinden itibaren 10 sene boyunca hizmetini görmüş ve ona kitap okuyarak hocasına olan vefasını göstermiştir. el-Ensârî ile Şa'rânî arasındaki bu farklı ilişki, Şa'rânî'nin dedesinin onunla Ezher'de olan arkadaşlığının bir etkisi olduğu söylenebilir.

Şa'rânî'yi hem zahir ilimlerde hem de tasavvufî yönde yetiştiren el-Ensârî, ona henüz 15-16 yaşlarındayken tasavvuf hırkası giydirmiş ve zikir telkin etmiştir.²⁰⁵ Şa'rânî, el-Ensârî'nin yaşlı ve hasta olduğu zamanlarda dahi nafile namazları ayakta kıldığını, asla oturarak namaz kıldığını görmediğini belirtmiştir.²⁰⁶ Ensârî'nin zâhir ilimlerde mahir olduğu kadar batınî yönünün de güçlü olduğu anlaşılmaktadır.²⁰⁷ el-Ensârî, Şa'rânî'yi dini ilimlerde yetiştirdiği kadar manevi rehberliğini de yapmış ve onun hem ilmî hem de sûfî kişiliğine etki etmiştir.

Şa'rânî, fıkıh, tefsir, hadis gibi şer'î ilimleri hocasından farklı senedlerle aldığını ifade etmiştir.²⁰⁸ Buna göre el-Ensârî'den, *Kuşeyrî Risâlesi*, *Muhtasar-ı Müzenî* üzerine el-Ensârî'nin şerhi, *Şerhu Âdâbi'l-Bahs*, *Şerhu't-Tahrîr*, *Cem'u'l-Cevâmî* ve *Haşiyetuhu*, *Tefsiru'l-Beydâvî*, *Haşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, *Haşiyetü Sa'düddin ale'l-Keşşâf*, *Fethu'l-Bârî*, *Şerhu'l-Aynî*, *Şerhu'l-Bermâvî*, *Şerhu'l-Kirmânî*, *Şerhu'l-Kastallânî*'yi okumuştur.²⁰⁹

²⁰⁴ Şa'rânî, *Letâif*, s. 80.

²⁰⁵ Kaplan, *Fakih Bir Sûfî Örneği Olarak Abdulvahhâb eş-Şa'rânî*, s. 132.

²⁰⁶ Şa'rânî, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, Thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Mektebetü'l-Kahire, Kahire 1990, s. 36-37.

²⁰⁷ Gazzî, *Kevâkibu's-Sâire*, I/198.

²⁰⁸ Melîcî, *Menâkibü's-Şa'rânî*, s. 62.

²⁰⁹ Şa'rânî, *Letâif*, s. 73-74; *Mizan*, I/252.

2- Emînüddin ed-Dimyâî (v. 929/1522-1523)

Şa'rânî, Kahire'ye geldiğinde Gamrî Camii'nde 17 yıl ikamet etmiş ve burada ilk hocası Emînüddin olmuştur. Emînüddin, Gamrî Camii'nde 57 yıl boyunca imamlık yapmıştır. Emînüddin, İbn Hacer el-Askalânî'nin icazetli talebesidir. Oldukça güzel bir sese sahip olduğu söylenen Emînüddin, bir gün Kur'an okurken oradan geçen bir Hıristiyan, onun okuyuşu karşısında Müslüman olmuştur. Emînüddin, Yavuz Sultan Selim Mısır'ı fethettiğinde İstanbul'a dönene kadar ona imamlık yapmış ve Mısır halkı onun imamlığı konusunda ittifak etmişlerdir.²¹⁰ Emînüddin, hicrî 929 yılında vefat etmiş ve Babünnasr'daki türbesine defnedilmiştir.²¹¹

Şa'rânî'nin anlattıklarına bakacak olursak Emînüddin, hadis, fıkıh, kıraat, usûl, nahiv ve sarf ilimlerine vakıf olup sûfî bir şahsiyet olarak bilinmektedir.²¹² Şa'rânî, hocasından Celalüddin el-Mahallî'nin *Şerhu'l-Minhâc* ve *Cem'u'l-Cevâmi'* adlı eserlerini, Kemalüddin b. Şerîf'in *Cem'u'l-Cevâmi'* üzerine yazdığı haşiyesi *ed-Düreru'l-Levâmi'* adlı eserini, *Îzâhu Şerhi Elfiyeti İbn Mâlik*, *Şerhu't-Tavdîh*, *Şerhu'l-Mekvedî*, *Şerhu İbn Musannif*, *Şerhu İbn Ümmi Kâsım*, *Şerhu's-Şevâhid*, *Kütüb-i Sitte*, *Gaylâniyyât*, *Müsnedü Abdi İbn Humeyd* gibi farklı alanlara ait eserleri okumuştur.²¹³

3- Şehâbeddin Kastallânî (v. 923/1517)

Hadis alanında hafızlık payesine erişmiş olan Kastallânî, ayrıca kelam ve kıraat alanında da söz sahibidir. Yedi kıraatın yanında İbnü'l-Cezerî ve Şâtıbî gibi âlimlerin kıraatlerini de öğrenmiştir. On dört kıraati bildiği de söylenmiştir. Kastallânî'nin en önemli eserleri; *İrşâdü's-Sârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*, *Letâifü'l-İşârât li Fünûni'l-Kıraât*, *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye* şeklindedir.²¹⁴

²¹⁰ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/126.

²¹¹ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/127.

²¹² Şa'rânî, *Letâif*, s. 69; *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II/126.

²¹³ Şa'rânî, *Letâif*, s. 69-70.

²¹⁴ Abdülkadir Şenel, "Kastallânî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, XXIV/583-584.

Kahire’de doğan Kastallânî yine Kahire’de hicrî 923 yılında vefat etmiş ve evinin yakınında olan Medresetü’l-Ayniyye’nin avlusuna Bedreddin el-Aynî’nin yanına defnedilmiştir.²¹⁵

Şa’rânî Kastallânî’den yine kendisinin eserleri olan *İrşâdü’s-Sârî* ve *Mevâhibü’l-Lediünniyye* adlı eserlerini okumuştur.²¹⁶

4- Şehâbeddin er-Remlî (v. 957/1550)

Tam adı, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed ibn Hamza er-Remlî el-Ensârî’dir. Mısır’da Menûfiyye’ye bağlı Minyetülattâr’a yakın Remle köyünde doğmuştur.²¹⁷ Zekeriyya el-Ensârî’nin önde gelen talebelerinden olan er-Remlî devrinin tanınmış Şâfiî âlimlerindendir.²¹⁸ Kahire’deki bütün Şâfiî ulemâsı ondan veya talebelerinden ders almış ve görüşlerine büyük önem vermiştir. er-Remlî, Ezher Camii ve Nâsiriyye Medresesi’nde ders vermiştir. er-Remlî’nin talebeleri arasında oğlu Şemseddin er-Remlî, Abdülvehhâb eş-Şa’rânî, Hatîb eş-Şirbînî, İbn Hacer el-Heytemî, Necmeddin Muhammed b. Ahmed el-Gaytî, Nûreddin Ali b. Yahyâ ez-Ziyâdî, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Gazzî, Nûreddin İbn Ganim el-Makdisî, Şemseddin el-Alkamî, Şemseddin el-Mahallî gibi âlimler bulunmaktadır.²¹⁹

Remlî, fıkıhta *Şerhu Mukaddimetü’z-Zâhid*,²²⁰ *Fetâva’r-Remlî*,²²¹ *Hâşiyetü Esne’l-Metâlib* ve *Fethu’r-Rahmân bi Şerhi’z-Zübed*²²² adlı eserleriyle, usûlde ise *Gâyetü’l-Me’mûl fî Şerhi Varakâti’l-Usûl* adlı eseri adlı eseriyle bilinmektedir.²²³

²¹⁵ Şenel, “Kastallânî, Ahmed b. Muhammed”, *DİA*, XXIV/583.

²¹⁶ Şa’rânî, *Letâif*, s. 72.

²¹⁷ Ziriklî, *el-A’lâm*, s. 120.

²¹⁸ Muhammed İbn İmâd, *Şezerâtü’z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Daru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut ty., VIII/316.

²¹⁹ İbn İmâd, *Şezerâtü’z-Zeheb*, VIII/316; Ahmet Özel, “Remlî, Şehâbeddin”, *DİA*, XXXIV/564.

²²⁰ Kâtip Çelebi, *İzâhü’l-Meknûn Zeylû Keşfi’z-Zünûn an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1992, IV/164.

²²¹ Hatîb eş-Şirbînî, hocası Remlî’nin fetvalarını daha sonra bir ciltte toplamıştır. (İbn İmâd, *Şezerâtü’z-Zeheb*, VIII/316).

²²² Kâtip Çelebi, *İzâhü’l-Meknûn*, IV/164.

²²³ Ahmet Özel, “Remlî, Şehâbeddin”, *DİA*, XXXIV/564.

Remlî Kahire’de hicrî 957/1550 yılında vefat etmiş ve cenazesi çok büyük bir kalabalığın katılımıyla kaldırılmıştır. Kabri Meydânu’l-Kutn’da kendi adıyla anılan Câmiu’r-Remlî’nin içindedir.²²⁴

Şa’rânî, hocası olan er-Remlî’den daha çok fıkıh ilmini tahsil etmiştir. Zaten ondan okuduğu kitaplara bakıldığında bu kitapların fıkıh kitapları olduğu görülecektir. Buna göre Şa’rânî, Remlî’den *Ravda*, *Kitabu’l-Kût*, *Kitabu’l-Hâdim*, *Şerhu’r-Ravda*, *Şerhu’r-Ravda li İbn-i Seville*, *Matlab*, *Mühimmât*, *el-Kifâye li İbn-i Rif’a*, *Şerhu’l-Mühezzeb*, *er-Râfiyyü’l-Kebîr*, *el-Kıt’a*, *et-Tekmile*, *Şerhu’l-Minhâc li İbn-i Kadî Şühbe*, *Şerhu’l-İrşâd li’l-Cevcerî*, *Şerhu’l-İrşâd li İbn-i Ebi Şerîf*, *Şerhu’l-Behce* adlı eserleri okuduğunu belirtmektedir.²²⁵

Yine Şa’rânî, hocasının manevî hayatını şöyle anlatır: “*O müttaki, zâhid, âlim ve sâlih bir kimseydi. İnsanların özellikle sûfî grupların inaçlarına, fikirlerine karşı saygılıydı. Onların sözlerine hep en güzel şekilde karşılık vermişti.*”²²⁶ Şa’rânî ayrıca hocasını anlatırken Mısır’daki bütün Şâfiî âlimlerinin ondan ders aldığını ve bu âlimlerin ya onun öğrencisi ya da onun öğrencilerinin öğrencisi olduğunu belirtmiş ve değişik memleketlerden kendisine sorular sorularak ilmine ihtiyaç duyulduğuna işaret etmiştir. Yine Mısır’daki bütün âlimlerin de ona derin bir saygı duyduğundan bahsetmiş ayrıca manevî rehberlerinden Nuruddin el-Mursafî ve Ali el-Havvâs’ın da ona karşı hürmet duyduklarını ifade etmiştir. Ayrıca Şa’rânî, hocasının kendisine derin bir alaka duyduğunu, hastalığa yakalandığında oğluyla birlikte kendisini ziyaret edip içten samimi bir şekilde dua ettiğini ve bunun üzerine şifa bulunduğunu söylemiştir.²²⁷

D- Öğrencileri

Şa’rânî, dini ilimlerde vukûfiyet sahibi olmasına ve Zekeriyya el-Ensârî, Şehâbeddin er-Remlî gibi döneminin önde gelen âlimlerinden ders okumasına rağmen kendisinin dini ilimlerde yetiştirdiği önemli bir talebesi bulunmamaktadır.

²²⁴ İbn İmâd, *Şezerâtü’z-Zeheb*, VIII/316.

²²⁵ Şa’rânî, *Letâif*, s. 74; *Mizan*, I/252.

²²⁶ Şa’rânî, *et-Tabakâtü’s-Suğrâ*, s. 66.

²²⁷ Şa’rânî, *et-Tabakâtü’s-Suğrâ*, s. 66-67.

Her ne kadar kendi zaviyesinde dini ilimler okutulmuş olsa bile bu zaviyeden adından söz ettiren bir âlim çıkmamıştır diyebiliriz. Zaten Şa'rânî, kendi eserlerinde öğrencilerinden bahsetmemiştir. Elbette bunda Şa'rânî'nin daha çok tasavvuf alanında manevi terbiyeye ehemmiyet vermesi etkili olmuştur. Zira onun eserlerinin geneline baktığımızda pek çoğunun tasavvuf ve ahlak alanında olduğunu görürüz. Bu yönüyle o, kendi müridlerinin ve toplumun ahlaki mertebelerinin yükselmesine gayret göstermiştir diyebiliriz.

Bütün bunlara rağmen söylediklerimiz Şa'rânî'nin hiç öğrencisi olmadığı anlamına gelmez. Şa'rânî'nin en önemli öğrencisi olarak Abdurraûf el-Münâvî'dir (v. 1031/1622). Şa'rânî, Münâvî'ye tasavvuf alanında rehberlik yapmış ve ona zikir telkininde bulunmuştur.²²⁸ Münâvî'nin Şa'rânî ve Ali el-Havvâs hakkında biyografi türü kaleme aldığı iki eserinin yanında *Tabakâtü's-Sûfiyye* adlı eseri bulunmaktadır. Münâvî'nin hadis alanında ön plana çıkan en önemli eserleri arasında Suyûtî'nin *el-Câmiu's-Sağîr* adlı eserine yazdığı şerh olan *Feyzü'l-Kadîr* gösterilebilir. Bunun yanında o, hadis, kelam, fıkıh, tasavvuf ve tıp alanlarında da kitap telif etmiştir.²²⁹

Şa'rânî'ye öğrenci olanlardan bir diğer isim, el-Ezher bünyesinde bulunan Malîkî fakihlerinden ve aynı zamanda hadisçi Ahmed b. İsa'dır. İsa aynı zamanda el-Ezher'de Nureddin eş-Şûnî'nin mahya zikirlerini yöneten halifesidir.²³⁰

Anadolu'da Şa'rânîzâdelerin²³¹ ilk temsilcisi olan Şa'rânî'nin amcasının oğlu Abdürrahim b. Abdülmuhsin eş-Şa'rânî de (v. 1048/1638) Şa'rânî'nin öğrencileri arasında sayılmaktadır. Abdürrahim asrının önemli âlimlerinden sayılmakla birlikte Şa'rânî ve Şemseddin Muhammed el-Bekrî'den (v. 993/1585) feyiz alarak İstanbul'a göç eder. Burada Hoca Sadeddin Efendi'nin sohbetlerine devam eder. İstanbul'da Sultan Ahmed Medresesi'nde müderrislik yapan Abdürrahim daha sonra Mekke ve

²²⁸ **Muhammed Muhibbî**, *Hulâsâtü'l-Eser fî A'yâni'l-Karni'l-Hâdî Aşer*, Daru Sadr, Beyrut ty., II/413.

²²⁹ **Muhibbî**, *Hulâsa*, II/413-416.

²³⁰ **Winter**, *Society and Religion*, s. 72; **Muhibbî**, *Hulâsa*, I/266.

²³¹ Abdürrahim'in oğulları Ebu's-Suûd Abdürrahim b. Şa'rânî (v. 1082/1672), Zeynelabidin Muhammed (v. 1065/1655) ve soyundan gelenler, müderris ve kadılık görevlerinde bulunmuşlar ve Osmanlı'da Şa'rânîzâdeler olarak bilinmişlerdir. (**Muhibbî**, *Hulâsa*, I/130; **Kaplan**, *Fakih Bir Sûfî Örneği Olarak Abdulvehhab eş-Şa'rânî*, s. 122).

Medine kadılığına getirilmiştir. İstanbul'da vefat eden Abdürrahim Eyüp mezarlığına defnedilmiştir.²³²

Bu kişilere ilaveten Şinnâvî'nin oğlu Abdülkuddüs²³³ ve onun oğlu Nureddin Ali eş-Şinnâvî en-Nakşibendî (v. 1028), daha sonra Dımaşk'a yerleşen Şâfîî fıkıh ve hadis âlimi Ahmed b. Muhammed el-Bikâî el-'Arânî'yi (v. 1045/1635)²³⁴ Şa'rânî'nin öğrencileri arasında saymak mümkündür.²³⁵

F- Eserleri

Şa'rânî'nin eserlerinin sayısı hakkında farklı sayılar verilmiştir. Toplamının yetmiş, yüzden fazla, üç yüze yakın ve üç yüzden fazla olduğu var olan görüşlerdendir. olarak farklı sayılar verilmiştir. Buna göre onun eserlerinin sayısının yetmiş olduğunu, yüzden fazla olduğunu, üç yüze yakın olduğunu hatta üç yüzü aştığını iddia edenler olmuştur.²³⁶ Ancak Şa'rânî'nin tespit edilen eserlerinin üç yüzü bulması zordur. Bu sayının verilmesinde onun eserlerinin Anadolu, Hindistan, Mekke, Medine gibi dünyanın pek çok yerine dağılmasının etkisi olmuş olabilir.²³⁷ Ayrıca bazı eserlerinin birden çok isimle adlandırılması da bu sayının artmasında önemli rol oynadığı söylenebilir.

1- Uslûbu ve Öne Çıkan Eserleri

Şa'rânî'nin uslûbunu anlamak için öncelikle onun bir sûfî olduğu unutulmamalıdır. Bir sûfî olması itibariyle o, irfan diliyle konuşmuştur. İrfan söylemi, vahdet yörüngelidir. İrfan alanının dışında ise çoğulcu bir söylem hakimdir. Bir yönüyle irfan alanı kesretteki çoğulculuğun evrensel bir dil içinde vahdete ve bütüncül bir tasavvura kavuşturulduğu alandır diyebiliriz. Ayrıca sûfî gelenekte

²³² **Müstakimzâde**, *Mecelletü'n-Nisâb*, s. 275b; **Muhibbî**, *Hulâsa*, II/410; **Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa**, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Lübnan 1951, II/125.

²³³ **Haririzâde**, *Tibyânü'l-Vesâili'l-Hakâik*, II/II-217a.

²³⁴ **Muhibbî**, *Hulâsa*, I/315.

²³⁵ **Kaplan**, *Fakih Bir Sûfî Örneği Olarak Abdulvehhab eş-Şa'rânî*, s. 138.

²³⁶ **Kettânî**, *Fihrisü'l-Fehâris*, II/1079; **Melîcî**, *Menâkibu Şa'rânî*, s. 79; **Muhammed Dali**, *el-Hitâbu's-Siyasi*, s. 87.

²³⁷ **Melîcî**, *Menâkibu Şa'rânî*, s. 82

Allah'a, kâinata ve bütün varlığa karşı bir aşk olduğu için sûfilerin kullandıkları dile bu aşk ve şefkat ruhu hâkimdir. Elbette Şa'rânî'ye baktığımızda aynı hususları gözlemleyebiliriz. O, sadece kulun iç dünyasıyla ilgili konulara değil, sosyal ve maddî alanlarla ilgili konulara da eğilmiştir. Aslında kendi dünyasında varolan vahdet vurgusunu kesretin hâkim olduğu dış dünyada uygulamak istemiştir. Ayrıca o, kendi çağının manevî ve irfânî ilkelerine yabancılaşmış sosyal hayatına eleştiriler getirmiştir. Bu eleştiriden sûfî çevrelerden, ilmî çevrelere, yöneticilerden halka kadar her kesim nasibini almıştır. Zira o, yazdığı eserleri bir amaç ve gaye uğruna yazmıştır. Bu yönüyle o, toplumla çok yakından ilgilidir. Yazdığı eserlerle dönüştürücü âlim sûfî profili sergilemiştir. Bu açıdan onun, selefleri Muhâsibî, Kuşeyrî, Gazzâlî tarzı bir kimlik taşıdığını söyleyebiliriz.

Aslında Şa'rânî'nin söylemlerinde İslâm kozmolojisi açısından marifetullah eksenli bir tevhid vurgusunda bulunmuştur. Zira İslâm kozmolojisine göre varlık, Allah'ın bir ayetidir. İster herhangi bir maddenin obje olarak O'nun varlığına işaret etmesi yönüyle isterse her bir varlığın O'nu tesbih etmesi yönüyle her bir varlık O'nun varlığına zarûrî olarak işaret eder. Dolayısıyla tasavvuf, zikreden varlık'a karşı bir emanet olarak bakmıştır. Bu yüzdendir ki tasavvuf, varlığın iç ve batınî yüzeyinde ilerleyerek mârifetullaha ulaşmaya çalışır. Bu yönüyle Şa'rânî'nin söylemlerinde varlığa karşı bir aşk ve şefkat vurgusu olduğu kadar varlığı bir emanet olarak görme anlayışı da hâkim olmuştur.

Genel itibarıyla Şa'rânî, yazdığı bütün eserlerde uzlaştırmacı bir dil kullanmaya özen göstermiştir. İhtilâfın, çatışmanın kimseye bir şey katmayacağına inanan Şa'rânî, eserlerinde bunu vurgulamak için Hz. Peygamber (s.a.s.), sahabe ve tabînin hayatlarına dikkati çekmiş ve İslâm toplumunun bu örnekler çerçevesinde örgülenmesini talep etmiştir.²³⁸

Şa'rânî'nin döneminin önde gelen âlimlerinden ders alması ve ilmî yönden kendini geliştirmiş olması, onun İslâm'ı bir bütün olarak aktarmasına katkıda bulunmuştur. O, eserlerinde İslâm'ın üç sacayağı olan *beyan*, *burhan* ve *irfan* temelli bir dil kullanmıştır. Onun, İslâm ilim geleneğinde bunu başaran ender kişilerden biri

²³⁸ Mesela Tenbîhu'l-Muğterrîn isimli eserinde buna vurgu yapmış ve ilklerin yaşadığı çerçevede hayatlarını sürdüren şeyhleri örnek vermiş, bunlara aykırı hareket edenlerin sahte şeyhler olduğunu ifade etmiştir.

olduğunu da söyleyebiliriz. Bu yönüyle onun herhangi bir eserini incelediğimizde fıkıh, kelim ve tasavvufun birbiriyle uyumlu bir şekilde uzlaştırıldığını görürüz.

Bu açıdan Şa'rânî'nin eserlerine bakacak olursak onun fıkıh alanında yazmış olduğu *el-Mizanü'l-Kübrâ* isimli eseri, bir fıkıh kitabı olmasına rağmen içerisinde hadis, kelâm, tasavvuf gibi pekçok alana ait meselelerin olduğu görülür. Yani bu kitap kendisini okuyan kişiye sadece fıkıh bilgisi değil bunun yanında kelim ve sûfi argümanlarla donatılmış bir bilgi verir.²³⁹ Ancak bu kitabın hilâf ilmine bir yenilik getirdiğini ve bu kitabın *et-Takrîb beyne'l-mezâhib* alanında yazılmış ilk kitap olarak da kabul edildiğini belirtmek gerekir. Şa'rânî, bu kitabın bir benzerinin daha önce yazılmadığı söyleyerek kitabın orijinal bir fikir ileri sürdüğünü anlatmaya çalışmıştır.²⁴⁰ Biz de Şa'rânî'nin hilâf alanında söylediklerinin ne gibi bir yenilik getirdiğini çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde incelemeye çalışacağız.

Şa'rânî'nin yazmış olduğu eserler, batı dünyasının ilgisini çekmiştir.²⁴¹ Onun *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, *Letâifü'l-Minen*, *el-Mizanü'l-Kübrâ* gibi eserleri pek çok çalışmaya konu olmuştur. Özellikle *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* ve *Letâifü'l-Minen* eserleri XVI. yüzyıl Mısır toplumunun sosyal, iktisadî ve dinî hayatını yansıtmaları için önem arz etmektedir. O, *Letâifü'l-Minen* adlı eserinde otobiyografisini yazarken toplumun değişik kesimleriyle olan ilişkilerinden bahsetmiş, bu durum esere ayrı bir önem kazandırmıştır. Zira *Letâif'ül-Minen* ve *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* adlı eserleri, hem onun hayatından ilginç kesitler ve ayrıntılar vermekte ve hem de o dönemdeki Mısır hayatının pek çok boyutuna dair ipuçları barındırmaktadır. Bu açıdan *Letâif'ül-Minen* ve *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* adlı eserleri hakkında Türkiye'de çalışma yapılmasına ihtiyaç bulunmaktadır.

Şa'rânî'nin önemli eserlerinden birisi de *Levâkihü'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni Uhûdi'l-Muhammediyye* adlı eseridir. Bu kitap, emirler ve nehiyeler olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır. Kitapta İslâm'ın insana ve hayata bakan bütün

²³⁹ Bu kitabın detaylı bir şekilde tanıtılması "Hilâfta Yeni Bir Yöntem: Mizan" başlığında yapılacaktır.

²⁴⁰ Nitekim Şa'rânî'nin *el-Mizan'ül-Kübrâ*, *Letâifü'l-Minen* ve *el-Envâru'l-Kudsiyye* adlı eserlerinde yeni bir yaklaşım ortaya koyup bir çığır açtığı ileri sürülerek müceddit olduğunu söyleyenler olmuştur. (Abdurrahman Ümeyre, *el-Muhtâr mine'l-Envâr fî Suhbeti'l-Ahyâr (Mukaddime)*, Alemlü'l-Kütüb, Beyrut 1986, s. 17).

²⁴¹ Bu konu hakkında, bir sonraki başlıkta geniş bilgi verileceği için detaylı bilgi vermedik.

yönlerinden bahsedilmesi önemlidir. Eserde, ibadet ile ilgili konulara değinildiği gibi muamelatla ilgili konularla alakalı olarak izahlar yapılmıştır. Söz gelimi abdest adabından bahsedildiği kadar, fakirlere yardım etmekten, yöneticilere karşı muamele tarzından da bahsedilmiş ve bir müslümanın hayatını ilgilendiren bütün konulara temas edilmeye gayret gösterilmiştir.

Şa'rânî'nin bir diğer önemli eseri, *Levâkihü'l-Envâr* adlı eseridir. Bu eserde Hz. Peygamber (s.a.s.) model olarak ortaya konulmuş, bir manada Peygamber'in huzurunda her şeyi açıklanmıştır. Çünkü tasavvufun amacı insan-ı kâmile ulaşmaktır. Gerçek manada insan-ı kâmil, Allah Resûlü olduğu için eserde model olarak Nebiyy-i Ekrem (s.a.s.) ve O'nun uygulamaları nazara verilmiştir.²⁴² Bu kitapta modelleştirme yoluna gidilerek dinin en ince noktalarına kadar Resûlullah'ın (s.a.s.) şahsında dinin yaşanabilirliğini de gösterilmek istenmiştir. Zira tasavvuf tekrar tekrar yaşamaya ve deneyime dayanır. Sûfiler, İslâm'ı irfan boyutunda nefislerinde duyarak yaşamak istemişlerdir. Fıkıhta ise hüküm sadece va'zedilmiş ve hükmün ifade ettiği şeyi yaşamak, mükellefe bırakılmıştır. *Levâkihü'l-Envâr*, irfan söyleminin yanında fıkıh söylemini de ön plana çıkarmıştır. Bu eserin, epistemolojik ve sistematik açıdan bir fakih bakış açısıyla tasavvufa bir yenilik getirdiği iddia edilebilir. Zira meselelerin işlenişine ve eserin sistematığına bakıldığında bu hemen göze çarpmaktadır.

Levâkih'te ısrarla kâmil bir şeyhe bağlılığın öneminden bahsedilmiştir. Şu bilinmelidir ki hicrî X. yüzyıl, dergâhların kurulduğu bir dönemdir ve bu dönemde bir şeyhe bağlılık tasavvuf disiplini açısından önem arzeder. Şa'rânî'nin yaşadığı asır, irfan açısından problemlî bir asır olarak kabul edilecek olursa bu kitabın sürekli olarak bir şeyhe sülûk etmenin üzerinde durması daha rahat anlaşılabilir.²⁴³

Kelam alanında ise Şa'rânî'nin önemli kitapları arasında *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir* ve *el-Kibrîtu'l-Ahmer* isimli eserleri zikredebiliriz. O, İbnü'l-Arabî'nin kelamî görüşlerinden etkilenmiş ve yazdığı kitaplarda ondan alıntılar yapmıştır.

²⁴² Kur'an'da Resûlullah (s.a.v.) hem ideal hem de model olarak gösterilmektedir. "*Muhakkak sen yüce bir ahlak üzeresin.*" mealindeki ayet, Resûlullah'ı (s.a.v.) ideal olarak gösterirken "*Sizden bir peygamberdir.*" ve "*Sizin için güzel örnekler bulunmaktadır.*" ayetleri ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dolayısıyla onun ahlakının model olarak Müslümanlar'a hedef gösterildiğini ifade etmektedir.

²⁴³ **Şa'rânî**, *Levâkihü'l-Envâr*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 56, 69, 112, 156.

İbnü'l-Arabî'nin *el-Futûhât*'ını temele alarak yazdığı *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir* isimli eseri, oldukça hacimli olan *el-Futuhât* adlı eserde bulunan konuların yerlerini bilmek için faydalıdır. Şa'rânî, bu eserinde sadece İbnü'l-Arabî'den nakiller yapmakla yetinmemiş fıkıh, hadis, tefsirle ilgili sûfî düşüncelerini de ifade etmiştir. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini naklettiği yerlerde de bazı ekleme ve düzeltmelerde bulunmuştur.²⁴⁴ Onun kelimelerinde takip ettiği metod, İbnü'l-Arabî ile kendi dönemine yakın ehl-i sünnet kelamcıları arasında bir bağlantı kurmak ve netice itibarıyla hepsinin aynı şeyi söylediğini ispatlamaya çalışmaktır.²⁴⁵ Diğer yandan İbnü'l-Arabî'yi savunmak amacıyla yazmış olduğu *Kavlu'l-Mübîn fî'r-Red an Muhyiddîn* isimli eserini de hatırlatmak gerekir.

Şa'rânî, kelimeler ilminde daha çok kendi döneminde yaşanan problemlere değinirken dil olarak kelimeler ve tasavvufu bir arada kullanmıştır. O, diğer eserlerinde olduğu gibi kelimeler eserlerinde de uzlaştırmacı bir dil kullanmaya çalışmış ve mütekelimlerle mutasavvıfların -özellikle İbnü'l-Arabî'nin- aynı şekilde düşündüklerini ispatlamaya çalışmıştır.

Şa'rânî'nin ön plana çıkarabileceğimiz eserlerinden bir diğeri, Ali el-Havvâs'a yönelttiği soru ve cevapları içeren *Düreru'l-Gavvâs fî Fetâvâ Ali el-Havvâs* adlı eseridir. Bu eserini Ali el-Havvâs'ın vefatından on yıl sonra yazmıştır. Bu yüzden bu kitabı yazarken hocasıyla olan münazaralarından hatırladıklarını yazmaya çalışmıştır.²⁴⁶ Yine onun aynı minvalde yazmış olduğu *el-Cevâhir ve'd-Dürer* eseri de dikkati çekmektedir. Bu kitabı büyük, orta ve küçük olmak üzere üç kitap olarak telif etmiştir. Şa'rânî, bu kitapta sadece nakille yetinmemiş hocasıyla arasında geçen münazaralardan seçtiklerini bazı ilave ve açıklamalarla birlikte neşretmiştir.

Bir sûfî olarak Şa'rânî, kendi döneminde sûfilere yönelik eleştirilere cevap vermeye gayret göstermiştir. Sûfilere karşı olanlara ve onları tenkit edenlere cevap mahiyetinde yazmış olduğu kitaplara örnek olarak ise şunlar verilebilir: *el-*

²⁴⁴ **Muhammed Dali**, *el-Hitâbu's-Siyasi*, s. 89.

²⁴⁵ **Mahmut Çınar**, *Nübüvvet İnanıcı Bağlamında Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî Yorumu (Doktora Tezi)*, M. Ü. İ. F., İstanbul 2011, s. 42-43.

²⁴⁶ **Muhammed Dali**, *el-Hitâbu's-Siyasî*, s. 92.

Ecvibetu'l-Mardıyye ani'l-Fukahâ ve's-Sûfiyye, el-Ecvibe ani'l-Ekâbir, Tahâratu'l-Kalb ve'l-Fuâd min Suizzan billâh ve'l-İbâd, el-Menhecü'l-Mübîn fî Beyâni Ahlâki'l-Ârifîn, el-Kavâidu's-Seniyye fî Tevhîdi Ehli'l-Husûsiyye, el-Kavâidu'l-Keşfiyyetu'l-Muvaddiha li Meâni's-Sıfâti'l-İlâhiyye, el-Mevâzinu'd-Durriyye fî Akâidi'l-Firaki'l-Aliyye, Risâletu'l-Feth bi'l-Ecvibe an Ehli'l-Şath.

Yine onun dikkat çeken başka diğer kitapları şunlardır: *Tenbihu'l-Ağbiya alâ Katri min Bahri Ulûmi'l-Evliyâ ve el-Cevheru'l-Masûn fî Ulûmi Kitâbillâhi'l-Meknûn.*²⁴⁷ *el-Cevheru'l-Masûn ve's-Sirri'l-Merkûm ve es-Sirru'l-Merkûm fimâ İhtassa bihî Ehlullah mine'l-ULûm.*²⁴⁸ *el-Burûk ve'l-Havâtıf.*²⁴⁹ *et-Tetebbu' ve'l-Fahs alâ Hükmi'l-İlhâm izâ Hâlefe'n-Nass, Haddu'l-Hüsâm alâ men Evcebe'l-Amele bi'l-İlhâm.*²⁵⁰ *Esrâru's-Salât.*²⁵¹ *Hukûku Uhuvveti'l-İslâm.*²⁵² *el-Muhtâr mine'l-Envâr fî Suhbeti'l-Ahyâr.*²⁵³ *İrşâdu'l-Muğfilîn mine'l-Fukarâ ilâ Şurûti Suhbeti'l-Umerâ.*²⁵⁴

Bunların yanı sıra tasavvufun temel usûlleri eşliğinde şeyh ve müridin özellikleri, görevleri gibi konuları ele aldığı kitapları şunlardır: *el-Envâru'l-Kudsiyye fî Ma'rifeti Kavâidi's-Sûfiyye, el-Kavâidu's-Sûfiyyetu'l-Kübrâ, Risâletu'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni Âdâbi'l-Ubûdiyye, İrşâdu't-Tâlibîn ilâ Merâtibi Ulemâi'l-Âmilîn, Medâricu's-Sâlikîn ilâ Rusûmi Tariki'l-Ârifîn, Tathîru Ehli'z-Zevâyâ, en-Nûru'l-Fârik beyne'l-Mürîdi's-Sâdik ve Gayri's-Sâdik.*

Şa'rânî, eserleri arasında bazılarını ön plana çıkartmış ve telif usûlü yönüyle kendisini bu noktada geçen birisi olmadığını ifade etmiştir. Onun ön plana çıkardığı eserler şunlardır: *el-Bahru'l-Mevrûd fî'l-Mevâsiki ve'l-Uhûd, Keşfu'l-Gumme an*

²⁴⁷ **Şa'rânî**, *Mizan*, I/92.

O, bu kitapta sûfilere özgü 3000 ilmi/bilgiyi içeren ve çoğu keşfe dayalı olarak Kur'an'dan istihraç ettiklerini anlatmıştır.

²⁴⁸ O, bu kitapta halvet sırasında kendisinde tecelli eden ilim ve sırları ele almıştır.

²⁴⁹ Şeyhi olan Ali el-Mursafî'nin emriyle gerçekleştirdiği bir günlük halvetini konu edinmiştir.

²⁵⁰ Bu iki eserinde tasavvufun temel unsurlarından birisi olan ilham ve keşfin kabul ve red edilme kıstaslarını ele almıştır.

²⁵¹ Sûfilerin namaz esnasında yaşadıkları hallerin keyfiyetini ele almıştır.

²⁵² Şeyh mürid, hoca, talebe, yönetici halk gibi Müslüman toplumu içerisinde bireylerin birbirlerine karşı görevlerini, sorumluluklarını, edep ve adaplarını ele aldığı eseridir.

²⁵³ Şa'rânî, bu kitabında müritlerin karşılıklı olarak davranış ve âdâbını konu edinmiştir.

²⁵⁴ Onun bu kitabı, sûfilerle yöneticilerin birbirlerine karşı vazife ve davranış biçimlerini ele almıştır.

*Cemî'l-Ümme, el-Menhecü'l-Mübîn fî Beyâni Edilleti'l-Müctehidîn, el-Bedru'l-Münîr fî Garîbi Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr, Meşâriku'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni Uhûdi'l-Muhammediyye, Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Muhtasari'l-Futûhati'l-Mekkiyye, Kavâidu's-Sûfiyye, Muhtasara Kavâidi'z-Zerkeşî, Minhâcu'l-Vusûl ilâ ilmi'l-Usûl, el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir, el-Cevheru'l-Masûn fî Ulûmi Kitâbillahi'l-Meknûn, Tabakâtu's-Sûfiyye, Mufahhimu'l-Ekbâd fî Beyâni Mevâddi'l-İctihâd,*²⁵⁵ *Levâihu'l-Hizlân alâ Külli men lem Ya'mel bi'l-Kur'an, Haddu'l-Husâm alâ men Evcebe'l-Amele bi'l-İlhâm, et-Tetebbu' ve'l-Fahs alâ Hükmi'l-İlhâmi izâ Hâlefe'n-Nass, el-Burûk ve'l-Havâtif li Basari men Amile bi'l-Hevâtif, Risâletu'l-Envâr fî Âdâbi'l-Ubûdiyye, Keşfu'l-Hicâb ve'r-Rân an Esileti ve'l-Cân, Ferâidu'l-Kalâid fî İlmi'l-Akâid, el-Cevher ve'd-Durer, el-Kibrîtu'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi'l-Keşfi'l-Ekber, el-İktibâs fî İlmi'l-Kiyâs, Tenbîhu'l-Muğterrîn fî'l-Karni'l-Âşir alâ mâ Hâlefû fihî Selefehumu't-Tâhir.*²⁵⁶

Sayısı hakkında farklı görüşlerin olduğu Şa'rânî'nin eserlerinden öne çıkanlarının başlıca özelliklerini ana hatlarıyla incelemeye gayret ettik. Onun eserleri hakkında farklı kaynaklarda kitaplarının listesi verilmiştir.²⁵⁷

Şa'rânî'nin farklı kaynaklarda geçen kitapların listeleri incelendiğinde Şa'rânî'nin 153 eseri bulunduğunu tespit ettik. Ancak bu kitapların çoğu yazma olduğu için bir kitabın birden fazla isimle yazılmış olma ihtimali söz konusudur. Dolayısıyla Şa'rânî'nin eserlerinin sayısının net olarak tespit edilmesi zordur. Yaklaşık olarak bir sayı verilecek olursa onun eserlerinin sayısının 150 civarında olduğunu söylemek daha doğru bir tespit olur.

Şa'rânî'nin eserlerinden Türkçe'ye tercüme edilenler de bulunmaktadır.

1- *el-Kibrîtu'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi'ş-Şeyhi'l-Ekber: Levâkihü'l-Envâru'l-Kudsiyye* özeti niteliğinde olan eser birçok defa basılmış ve M. Sabit Ünal tarafından Türkçe'ye çevrilmiş, bu çeviriyi ise Hasan Fehmi Kumanlıoğlu ve Hüseyin Elmalı

²⁵⁵ Şa'rânî, *Mizan*, I/87.

²⁵⁶ Şa'rânî, *Letâif*, s. 92-93.

²⁵⁷ Bkz. **Carl Brockelmann**, *Geschichte der Arabischen Litterature*, E. J. Brill, Leiden 1949, II-441/445; **Zirikî**, *el-A'lâm*, IV/180-181; **Babanzâde İsmail Paşa**, *Hediyyetü'l-Ârifin*, II/212-213; **Melîcî**, *Menâkibu Şa'rânî*, s. 79-82.

Latif harflerine aktararak neşretmiştir. Eser, *Kibrît-i Ahmer (Futuhât-ı Mekkiyye'den Seçmeler)* adıyla yayımlanmıştır. (İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2006).

2- *Tenbîhu'l-Muğterrîn Evâhire'l-Karni'l-Âşir alâ mâ Hâlefû fîhi Selefehümü't-Tâhir*: Bu kitap iki defa Türkçe'ye çevrilmiştir. Birinci çeviride *İslâm Büyüklerinin Örnek Ahlakı ve Hikmetli Sözleri* (Ömer Temizel, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1970) adıyla ikincisinde ise *Kur'ân Sünnet ve Tasavvuf Işığında Gerçek Şeyhler ve Sahteleri* (Sıtkı Güllü, Bedir Yayınevi, İstanbul 1997) adıyla yayımlanmıştır.

3- *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Tabakâti'l-Ulemâ ve's-Sûfiyye*: Abdurrahman Hasan Mahmud'un tahkikinden geçmiş eleştiriye medar olan yerler ayıklanarak basılmıştır. Bu eser, el-Hâc Ömer tarafından şerhedilmiş Türkçe'ye ise Abdülkadir Akçiçek tarafından *Veliler Ansiklopedisi* adıyla çevrilmiştir. (Toker Yayınları, I-IV, İstanbul 1970; Erkam Yayınları, I-IV, İstanbul 1986).

4- *el-Mîzânu's-Şa'râniyye el-Müdhile li Cemîi Akvâli'l-Eimmeti'l-Müctehidîn ve Mukallidihim fi's-Şerîati'l-Muhammediyye (el-Mizanü'l-Kübrâ)*: Eser, A. Faruk Meyan tarafından *Dört Mezhebin Büyük Fıkıh Kitabı* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. (Berekat Yayınevi, İstanbul 1980). Bu eserin mukaddimesi ise *İslâm Alimleri* adıyla Hüseyin Hilmi Işık tarafından yayına hazırlanmıştır. (y.y., t.y.)

5- *Hukuku Uhuvveti'l-İslâm*: Hamit Eker tarafından *İslâm'da Kardeşlik Hukukunun Esasları* ismiyle Türkçe'ye kazandırılmıştır. (Sönmez Neşriyat, İstanbul 1975).

6- *Meşâriku'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni'l-Uhûdi'l-Muhammediyye*: Eser, Selahattin Alpay tarafından *Büyük Ahidler* ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir. (Bedir Yayınevi, İstanbul 1981).

7- *Muhtasarı Tezkireti'l-Kurtubî*: Halil Günaydın tarafından Türkçe'ye tercüme edilen eser *Ölüm-Kıyamet-Ahret ve Ahirzaman Alametleri* ismiyle yayımlanmıştır. (Bedir Yayınevi, İstanbul 1981). Aynı eser *Kısaltılmış Tezkire-i Kurtubî* adıyla Hasan Tahsin Emiroğlu tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır. (Tekin Kitabevi, Konya 1995).

8- *el-Ahlâku 'l-Metbûliyye*: Söz konusu kitap Ahmet Mahmut Ünlü tarafından *Ahlâk-ı Nebî* adıyla tercüme edilmiştir. (Arifan Yayıncılık, İstanbul, 2009).

9- *Keşfü 'l-Hicâb ve 'r-Rân an Esileti 'l-Cân*: Şa'rânî'nin eserleri içerisinde en erken çevirilen eserdir. Çevirenin ismi bilinmemekle beraber İngiltere Milli Halk Kütüphanesi'nde bulunan eser *Futûhât-ı Sâlihî* ismiyle 1624 yılında çevrilmiştir.

E- Şa'rânî Üzerine Yapılan Çalışmalar

Şa'rânî'nin eserleri, XVI. yüzyıl Mısır toplumunda yer alan yoğun sosyal ilişkileri aydınlatmakta ve o dönem hakkında önemli ipuçları taşımaktadır. Dolayısıyla bu durum, onu ve kitaplarını araştırmacılar için oldukça değerli bir konuma getirmiştir.²⁵⁸ Bir sûfî fakih olarak Şa'rânî'nin geride bıraktığı ilmî müktesebât batıdan ve doğudan pek çok araştırmacının ilgisini çekmiş, tasavvuf, fıkıh, hadis, sosyoloji gibi birçok alandan uzmanlar, onun eserleri üzerinden hem Şa'rânî'nin hem de XVI. asrın toplumsal, siyasal ve kültürel hayatının izlerini, etkilerini, ilişki biçimlerini inceleme imkânına kavuşmuştur. Özellikle Şa'rânî'ye karşı batılı araştırmacıların yoğun ilgisinin olduğu görülmektedir. Şimdi ulaşabildiğimiz kadarıyla Şa'rânî üzerine yapılan makale, tez ve kitap çalışmalarını vermeye çalışacağız.

1- Abdurrahman b. Ratib el-Umeyre, *el-İmam eş-Şa'rânî: Hayatuhu ve Tasavvufuhu (Doktora Tezi)*, Ezher Üniversitesi, 1990.

2- Michael Winter, *Society&Religion in early Ottoman Egypt: studies in the writings of 'Abd al-Wahhab al-Sha'rânî*, Transaction, New Brunswick 2007, pp. 254

_____, *Sha'rani and Egyptian society in the sixteenth century*, Asian and African Studies, Israel 1973, number 9, pp. 313-338.

_____, *Onaltıncı Yüzyılda Şa'rânî ve Mısır Toplumunu*, Çev. Mahmut Çınar, M.Ü.İ.F.D., S. 41, 2011/2, s. 275-296.

_____, *Sha'rai, EI*, Leiden 1997.

²⁵⁸ **Michael Winter**, *Sha'rani and Egyptian society in the sixteenth century (Onaltıncı Yüzyılda Şa'rânî ve Mısır Toplumunu)*, Çev. Mahmut Çınar, M.Ü.İ.F.D., S. 41 (2011/2), s. 275-276.

_____, *Sha'rani and Egyptian Society in the Sixteenth Century*, *Asian and African Studies*, III, İsrail 1973.

3- K.V. Johnson, *The unerring balance: A Study of the Theory of Sanctity (Wilayah) of 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî (Doktora Tezi)*, Harvard Üniversitesi, 1985.

_____, *'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî: a brief study of the life and contributions of a sixteenth-century Egyptian mystic*, *Islamic Culture*, 1997, number 71 i, pp. 15-39.

_____, *Sanctity and the Sharî'ah: an Egyptian mystic's analysis of the role of the saints (Awliyâ) as guardians of the revelation*, *Islamic Studies*, 1996, number 35 iii, pp. 307-331.

_____, *The unerring balance of the law: 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's reconciliation of sanctity (Wilâyah and the sharî'a) Part 1*, *Islamic Quarterly*, 1997, number 41 iv, pp. 284-300.

_____, *The unerring balance of the law: 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's reconciliation of sanctity (Wilâyah and the sharî'a). Part 2*, *Islamic Quarterly*, 1998, number 42 i, pp. 24-41.

4- Mahmut ÇINAR, *Nübüvvet İnancı Bağlamında Şa'rânî'nin Nübüvvet Yorumu (Doktora Tezi)*, M. Ü. İ. F., İstanbul 2011.

5- Taha Abdülbaki Surur, *eş-Şa'rânî ve 't-Tasavvuf*, Matbaatü'l-İlm, Kahire yy. 1981.

_____, *el-İmamü's-Şa'rânî*, *Mecelletü'l-İslâm ve't-Tasavvuf*, 1961.

6- Abdulaziz Ferğalî, *Abdülvehhâb eş-Şa'rânî İmâmu'l-Karnî'l-Âşir*, Kahire 1985.

7- Tefvik et-Tavîl, *eş-Şa'rânî: İmamu't-Tasavvuf fî Asrih*, Kahire 1945.

8- Muhammed Sabri Dâli, *el-Hitâbu's-Siyâsiyyi's-Sûfî fî Misr: Kirâe fî Hitâbi Abdilvehhab eṣ-Ṣa'rânî*, Daru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-İlmiyye, Kahire 2004.

9- Jean-Claude Garcin, *Index des Tabaqât de Sha'rânî (pour la fin du IXe et le début du Xe S. H.)*, Annales Islamologiques, 1966, number 6, pp. 31-94.

_____, *L'insertion sociale de Sha'rânî dans le milieu cairote (D'après l'analyse des Tabaqât de cet auteur)*, Ministry of Culture of the Arab Republic of Egypt, Cairo 1972, pp. 159-168.

10- Richard J.A. McGregor, *Notes on the transmission of mystical philosophy: Ibn 'Arabî according to 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî*, Tauris, London 2005, pp. 380-392.

11- Adam Sabra, *Illiterate Sufis and learned artisans: the circle of 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo 2006, Cahier des Annales Islamologiques, 27, pp. 153-168.

12- Leila Hudson, *Reading al-Sha'rânî: the Sufi genealogy of Islamic modernism in late Ottoman Damascus*, Journal of Islamic Studies, 2004, number 15 i, pp. 39-68.

12- Knut S. Vikør, *The shaykh as mujtahid: a Sufi conception of ijtihād?*, Editora Regional de Murcia, Murcia 2006, pp. 351-375.

_____, *El šayḥ en el papel de muğtahid: ¿una concepción sufi del iğtihād?*, Editora Regional de Murcia, Murcia 2006, pp. 129-156.

13- Samuela Pagani, *The meaning of the ikhtilāf al-madhāhib in 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's al-Mizān al-kubrā*, Islamic Law and Society, Leiden 2004, number 11/2, pp. 177-212.

14- D. F. Reynolds, *Shaykh 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's sixteenth-century defense of autobiography*, Harvard Middle Eastern and Islamic Review, 1998, number 4 i-ii, pp. 122-137.

15- Catherine Mayeur-Jaouen, *Le cheikh scrupuleux et l'émir généreux à travers les Ahlāq matbūliyya de Ša'rānī*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo 2000, pp. 83-115.

16- Ferhat Gökçe, *Şa'rānī ve Hadisleri Değerlendirmede Mizân Yöntemi (Yüksek Lisans Tezi)*, A.Ü.S.B.E., Ankara 2004.

17- Tahir Uluç, *Abdülvehhâb eş-Şa'rānī ve el-Yevâkīt ve'l-Cevâhir Adli Eseri*, Tasavvuf Dergisi, Tasavvuf, c. 3, s. 3, Ankara 2002.

18- Joseph Schacht, “Şa'rānī”, *İslâm Ansiklopedisi*, M.E.B.Y., XI/344-345.

19- Smith Margaret, *al-Sharānī The Mystic*, The Muslim World, 29, New York 1939.

20- M. A. Kremer, *Notice Sur Sharany*, Journal Asiatique, XI, 6, 1868.

21- G. Flügel, *Sha'rani Und Sein Werk Über Die Muhammadanische Glaubenslehre*, Z.D.M.G., XX, 1866.

_____, *Notizen Correspondenzen und Vermischtes, Nachtrag zu der Abhandlung 'Scha'rānī und sein Werk über die Muhammadanische Glaubenslehre*, Z.D.M.G., XXI, 1867.

22- Hayri Kaplan, *Fakih Bir Sûfi Örneği Olarak Abdülvehhâb eş-Şa'rānī*, Ç. Ü. İ. F. D., c. II, S. II, Temmuz-Aralık 2002, s. 119-154.

_____, “Şa'rānī”, *DİA*, XXIII/347-350.

23- Halim Gül, *Hukukçu Bir Sufî İbnül Arabî Müdafası: İmam Şa'rānī Örneği*, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, c. 7, S. 9, 2013, s. 46-72.

İKİNCİ BÖLÜM: HİLÂF İLMİ

Birinci bölümde Şa'rânî'nin hayatını, ona tesir eden hocalarını, mürşitlerini ve ilmî şahsiyetini incelemeye çalıştık. Onun hayatının bu şekilde anlaşılması, çalışmamızın bütünlüğü açısından önem arz etmektedir. Zira onun nasıl bir kişilik olduğunun bilinmesinin, onun hilâf düşüncesinin anlaşılmasında bize önemli katkılarda bulunacağını düşünüyoruz.

Çalışmamızda Şa'rânî'nin hilâf düşüncesini anlamamıza yardımcı olacak diğer bir husus, hilâf ilminin mahiyetinin bilinmesi olacaktır. Çünkü hilâfın kavramsal çerçevesinin, onunla yakın anlamlı kavramların, tarihsel gelişiminin, çeşitlerinin, sebeplerinin ve hilâf alanında yazılmış eserlerin bilinmesinin Şa'rânî'nin hilâf düşüncesinin tespitinde önemli bir yarar sağlayacağı kanaatindeyiz. Hilâf ilmi, ana hatlarıyla bilinir ve anlaşılırsa Şa'rânî'nin hilâf ilmindeki yeri ve bu alana ne gibi bir yenilik getirdiği daha açık bir şekilde görülecektir. Öncelikle hilâf kavramının üzerinde durarak konuya giriş yapmak istiyoruz.

I- KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bir araştırma ve incelemede, ilgili konunun kavramsal çerçevesi büyük önem arz etmektedir. Zira kavram kargaşasının yaşandığı bir alanda araştırma ve incelemenin sağlam bir zeminde devam etmesi mümkün değildir. Araştırma konusunun soyut bir kavram olduğu durumlarda, araştırılan kavramın tanımı, mahiyeti ve sınırları üzerinde bir uzlaşma sağlanamaması sosyal bilimlerde bir gerçektir. Zira soyut kavramlarda yapılan tanımlamalar, somut kavramlara nispeten açık ve net değildir. Nitekim sevgi, aşk, özgürlük, hak, hukuk gibi soyut kavramlarda görülen tanımlamalar ve yaklaşım farklılıkları malum bir vakadır. Hilâf kavramı için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. Hilâf kelimesinin sözlük anlamı üzerinde bir uzlaşma olsa bile kavram olarak üzerinde bir anlaşmanın olduğunu söylemek mümkün değildir. Hilâf kelimesinin tanımı üzerinde bir uzlaşma olsa bile mahiyeti noktasında farklılıklar bulunmaktadır. Bu bölümde hilâf kelimesinin anlamı, mahiyeti ve yakın anlam ilişkisi içerisinde bulunduğu kavramlar üzerinde durulmaya çalışılacak ve bu kavramın kavramsal çerçevesi belirlenmeye çalışılacaktır.

A- HİLÂF KAVRAMI

1- Sözlük Anlamı

Hilâf kelimesi, kök itibariyle “h-l-f” kökünden türemiş olup bu kökün mastarıdır. Bu kökten türeyen kelimeler, sözlüklerde “geriye dönmek,²⁵⁹ oruçlunun ağzının kokması,²⁶⁰ yemeklerin bozulması ve bayatlaması,²⁶¹ çocuğun babasının ahlakını takip etmemesi,²⁶² bozgunculuk yapılması”²⁶³ gibi manalara gelmektedir. Hilâf kelimesi ise sözlük anlamı itibariyle “muhalefet etmek, gömleğin yeni” anlamlarında kullanılmaktadır.²⁶⁴

Hilâf kelimesinin ıstılâhî anlamına geçmeden önce Kur’an-ı Kerim ve hadislerde hilâf kelimesinin hangi anlamlarda kullanıldığına bakılabilir. Kur’an-ı Kerîm’de, “h-l-f” kelimesinden türemiş pek çok kelimenin bulunduğu görülmektedir. Bu manada Kur’an’da “h-l-f” kökünden türetilmiş kelimelerin “sonradan gelen nesiller,²⁶⁵ verdiği sözden dönme,²⁶⁶ zaman ve yön olarak arkasında gelme/olma,²⁶⁷ bir neslin yerine başkalarını getirme,²⁶⁸ yerine vekil kılma,²⁶⁹ arkadan gelen kötü

²⁵⁹ **Muhammed b. Ebûbekr b. Abdulkadir er-Razî**, *Muhtâru’s-Sihâh*, thk. Mahmud Hâtır, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1995, s. 196.

²⁶⁰ **Ebü’t-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Fîrûzûbâdî**, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Müessetü’r-Risâle, Beyrut, 1993, s. 1044.

²⁶¹ **Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr**, *Lisânu’l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts., IX, 82.

²⁶² **İbn Manzûr**, *Lisânu’l-Arab*, IX/82; **Ebü’l-Hasen Ali b. İsmail el-Endelûsî İbn Sîde**, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrahim Cafal, Daru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1996, III/375; **Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris**, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, İttihadu Kitabi’l-Arabî, Dımaşk, 2002, II/171.

²⁶³ **Ebü’l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî**, *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmus*, Dâru’l-Hidâye, XXIII, 275.

²⁶⁴ **Fîrûzûbâdî**, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 1045; **Zebîdî**, *Tâcü’l-Arûs*, XXIII, 275.

²⁶⁵ Bakara, 2/66.

²⁶⁶ Bakara, 2/80; Al-i İmrân, 3/9, 194.

²⁶⁷ Bakara, 2/255; Al-i İmrân, 3/170; Nisâ, 4/9.

²⁶⁸ Enâm, 6/133; A’râf, 7/69-74; Hûd, 11/57.

²⁶⁹ A’râf, 7/142; Nûr, 24/55; Neml, 27/62.

nesil,²⁷⁰ geride durma/muhalif olma,²⁷¹ ardı ardına gelme,²⁷² (el ve ayakların kesilmesi) çaprazlama²⁷³ manalarında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Hadis külliyyatında ise hilâf kavramının, yine “h-l-f” kökünden türeyen müştaklarıyla farklı anlamda kullanıldıkları görülmüştür. Resûlullah’ın (s.a.s.) görüşüne karşı durmak,²⁷⁴ karşılıklı ayrılığa düşmek,²⁷⁵ geride kalmak,²⁷⁶ yerine vekil bırakmak,²⁷⁷ görünmemek, uzaklaşmak²⁷⁸ gibi manalarına gelmektedir. Hadis külliyyatında bu kökten türeyen birçok kelimenin kullanıldığı anlaşılmaktadır.

2- İstilah Anlamı

Hilâf ilmi ıstılahta, şer’î delillerin beyanının keyfiyetinin bilinmesine, şüphelerin defedilmesine, kat’î burhanlar beyan edilerek karşı görüşün delillerinin çürütülmesine denir.²⁷⁹ Bu yönüyle hilâf, şer’î delillerden, müctehidlerin kendisinden ahkâmı aldığı usûlden, icmâlî ve tafsilî delillerin istinbatından, müctehid imamların icihadlarına şer’î delillerin ikamesinden bahseden bir ilimdir. Ayrıca hilâf, cedel ilmine, Arabî ve şer’î ilimlere bilhassa usûl-i fıkha dayanır. Hatta bazıları hilâfi, usûl-i fıkha dahil ederken bazıları da usûl-i fikhın bir alt dalı olarak kabul etmişlerdir.²⁸⁰

Bazı âlimler, hilâfın bir delile dayanmayan görüşleri kapsadığını savunmuşlardır.²⁸¹ Cürcânî ise hilâfi, iki tartışmacının hakkı ortaya çıkarmak veya batılı ortadan kaldırmak için yaptıkları tartışma şeklinde tarif eder ki o, bu tarifıyla

²⁷⁰ A’râf, 7/169; Meryem, 19/59.

²⁷¹ Tevbe, 9/81-118-120; Fetih, 48/11-15-16.

²⁷² Furkan, 25/62.

²⁷³ Mâide, 5/33; A’râf, 7/124; Tahâ, 20/71; Şuarâ, 26/49.

²⁷⁴ **Buhârî**, *Tefsiru Sûre*, 16.

²⁷⁵ **Tirmizî**, *Fiten*, 7.

²⁷⁶ **Buhârî**, *İlim*, 3.

²⁷⁷ **Ebû Dâvûd**, *Salât*, 64.

²⁷⁸ **İbn Mâce**, *Cenâze*, 35.

²⁷⁹ **Katip Çelebi**, *Keşfu’z-Zunûn*, I/721.

²⁸⁰ **Vehbe Zuhaylî**, *Merciu’l-Ulûmu’l-İslâmiyye*, Dımaşk, yy. ty., s. 735.

²⁸¹ **Tehânevî**, *Keşşâfu Istulâhâti’l-Fünûn*, I/441.

münazara için yapılan tarifi, hilâf için de kullanmıştır.²⁸² Oysa hilâfta muhaliflerin bir meselede görüş birliğine varmaları bahis mevzu değildir. Aksine onda, taraflardan birisinin görüşünün zayıf olduğunun ispatı söz konusudur.²⁸³ Yine hilâfta tez ve antitezden birisini benimseme ve karşı görüşe tavır alma söz konusudur.²⁸⁴ Aynı şekilde hilâf, icthadın caiz olmadığı alanlarda cereyan ettiği de olur ki bu durum, kitap, sünnet ve icmâ'ya aykırıdır. Ayrıca onun mahiyetinde tartışmanın ve hakiki bir ayrılığın bulunduğunu söyleyebiliriz.²⁸⁵

Görüldüğü üzere İslâm âlimlerinin hilâf ile ilgili tanımlarına bakıldığında bir görüş birliğinin olduğunu söylemek zordur. Ancak genel itibariyle hilâf kavramı, keskin bir muhâlefeti, kendi görüşünü savunurken karşı görüşün delillerini çürütürken onu itibarsızlaştırmayı kapsamaktadır. Başka bir tabirle hilâf, fikhî mezheplerde müctehidlerin görüşlerine ve onların fikhî delillerine yönelik olarak yapılan tartışmaların kurallarını işleyen bir ilim dalı olarak tarif edilebilir.

B- YAKIN ANLAMLI KAVRAMLAR

Mahiyetinin ve kapsamının daha iyi anlaşılması açısından hilâf kavramının ihtilâf, münâzara ve cedel kelimeleriyle karşılaştırılması gerekir. Bu kavramların birbirlerinin yerine kullanılmış olması, onlara kısa bir göz atılmasını zaruret haline getirmektedir. Zira hilâf kelimesiyle yakın anlam taşıyan aşağıdaki kavramlar, farklı ilimlerde birbirlerinin yerine kullanılmış bu da kavram kargaşasına yol açmıştır. Bu sebeple konuya giriş yapmadan önce bu kelimelerin kavramsal çerçevesini çizmeye gayret edeceğiz.

1- İhtilâf

İhtilâf, kelimesi de hilâf kelimesi gibi “h-l-f” kelimesinden türemiş olup bu kelimenin “iftiâl” babının mastarıdır. Sözlük manası itibariyle ittifak kelimesiyle zıt

²⁸² Ali b. Muhammed Şerif el-Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, Mektebetu Lübnan, , Beirut, 1985, s. 106;

²⁸³ Ebu'l-bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseynî el-Kufûmî, *Kitâbu'l-Küliyyât*, thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısırî, Müessesetu'r-Risâle, Beirut, 1998, s. 72.

²⁸⁴ Özen, “Hilâf”, *DİA*, XVII/527.

²⁸⁵ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulemâ*, I/79. Bilmen, *Tefsir Tarihi*, s. 153: Şamil Dağcı, *Hilâf İlminin Mahiyeti ve Amacı*, (Yayımlanmamış Makale), Ankara 2005, s. 9.

anlamda olup²⁸⁶ uyuşmamak manasına gelmektedir.²⁸⁷ Kur'an ve hadislerde ihtilâf kelimesi mutlak olarak kullanıldığında olumsuz anlamda kullanılmıştır ve bu kullanımlardan sonra birlik, beraberlik gibi kelimeler zikredilmiş, ayrılık ve tefrikaya düşmekten insanlar sakındırılmıştır. Bu kullanımlar genel itibariyle din bağlamında ele alınmış ve dinî bir ihtilâftan sakınılması gerektiği vurgulanmıştır.²⁸⁸

Istılâhî anlamda ihtilâf, aynı asırda yaşayan muhaliflerin birbirlerinin görüşlerine karşı çıkmaları ve birbiriyle mücadele etmeleri,²⁸⁹ insanların her ne olursa olsun bir hususta birbirlerine karşı zıt görüşte bulunmalarınıdır. Diğer bir tabirle ise o, bir kimsenin halinde, görüşünde ve sözünde başkalarından ayrı bir yol tutarak ittifak etmemesidir.²⁹⁰ Bu yönüyle ihtilâf, icmâ' kavramının tam karşıtıdır²⁹¹ ve fakihlerin veya fıkıh mezheplerinin birbiri arasında ictihada açık konularda farklı görüşlerde olmalarını da ifade eder.²⁹²

İhtilâfin neticesi olarak usûl-i fıkıhta farklı neticelere varmış müctehidlerden sadece birinin mi yoksa hepsinin mi isabetli olduğu,²⁹³ mukallidin yapılan ictihadlardan dilediğine uyup uyamayacağı, mezheplerin ruhsatlarını araştırıp bunlarla amel etmesinin uygun olup olmayacağı, yanlışa düşmekten kaçınmak için ihtiyaten herkesin üzerinde ittifak ettiği şeyleri yapmasının yani mürâât-ı hilâfî gözetmesinin müstehaplığı gibi konular da ihtilâfin neticesi olarak usûl-i fıkıh kitaplarında tartışılmıştır.²⁹⁴

²⁸⁶ **Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Sinnî et-Tehânevi**, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Muktadere Kavmi Zebân, İslamabad, 1991, I/441; **Zebîdî**, *Tâcü'l-Arûs*, XXIII, 275.

²⁸⁷ **Zeki Yıldırım**, *İhtilâfin Menşei, Konusu ve Çeşitleri*, A.Ü.İ.F.D., 2001, S. XV, s. 215.

²⁸⁸ Bakara, 2/213; Âl-i İmrân, 3/19,105; el-Câsiye, 45/17.

²⁸⁹ **et-Tehânevî**, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, I/441.

²⁹⁰ **Abdülkerim Zeydan**, *Mecmuatu Buhûsi Fıkhiyye*, Mektebetü'l-Kudüs, Beyrut, 1986, s. 273.

²⁹¹ **Abd. Halim el-Muhammady**, *Development of İhtilâf Literature*, İslamiyyat, Bengi 1981, c. 3, p. 23.

²⁹² **Joseph Schacht**, *İhtilâf, The Encyclopedic of İslâm (New Edition)*, Leiden 1971, Vol. III, p. 1071; **Şükrü Özen**, "İhtilâf", *DİA*, XXI, s. 565.

²⁹³ **H. Yunus Apaydın**, "İctihad", *DİA*, XXI/440.

²⁹⁴ **Özen**, "İhtilâf", *DİA*, XXI-565; **Eyyüp Said Kaya**, "Taklid", *DİA*, XXXIX/462.

İslâm dininde ihtilâfın özellikle dinî konularda iki alanda cereyan ettiği görülmektedir. Bunlar; inanç konuları (usûlü'd-din) ve fikhî hükümler (furûu'd-dîn) olarak sınıflandırılabilir. Usûlü'd-dîn alanındaki ihtilâfta genel itibariyle bir tarafın haklı diğer tarafın ise hatalı olduğu ifade edilmekle birlikte bu alandaki ihtilâflar da iki ayrı kısma ayrılır. Allah'ın varlığı ve birliği, nübüvvetin varlığı gibi konularda kişinin aykırı görüşler ileri sürmesinin onu dinin dışına çıkardığı kabul edilmiştir. Allah'ın iradesi, sıfatları ve kader, kaza konularında farklı görüşler ileri sürenler ise ehl-i bid'at kavramı içerisinde değerlendirilmiştir. Bu iki yaklaşımın neticesinde İslâm dinindeki genel yaklaşım, ehl-i kibleye mensup insanları tekfir edilmemesi şeklinde olmuştur. Ancak bu tür konulardaki farklı yaklaşımların kişiyi dinin dışına çıkaracağını savunanlar da olmuştur.²⁹⁵

Furûu'd-dîn alanında ise ihtilâf, ilk asırlar için kullanıldığında sahabe, tâbiîn ve onları takip eden müctehidlerin aralarındaki görüş farklılıklarını kapsar. Bu sayılan dönemlerin önemi, bu dönemde yaşayan âlimlerin, aralarındaki ihtilâfi bilmeyenlerin fetva vermemesi gerektiği anlayışlarıdır. Mesela Ebû Hanife bu konuda şöyle demiştir: *“İnsanların en bilgilisi insanların arasındaki ihtilâfi bilen kimsedir, çünkü bu ihtilâflar, görüşlerin istidlal yollarını bilmeye, zayıf görüşü kuvvetlisinden ayırmaya yarar ki böyle yapan bir kimse meseleye bütün yönleriyle bakabilir. Bu da bu kimsenin hüküm verirken doğru olana ulaşmasına yardım eder.”*²⁹⁶ Yine ilk dönem müctehidlerinden Ahmed b. Hanbel (241/855) öğrencilerinden İshak b. Bühlül el-Enbârî'nin âlimlerin ihtilâflarına dair yazmış olduğu eserine *Lübabü'l-İhtilâf* adını verdiğinde kitabın ismini, “genişlikler kitabı” manasına gelen *Kitabü's-Se'a* şeklinde değiştirmesini tavsiye etmesi onun ihtilâfa olumlu baktığını göstermesi bakımından önemlidir.²⁹⁷ İlk dönem fıkıh âlimleri, farklı icthadlara saygı göstermiş, onları fıkıhın bir zenginliği olarak kabul etmiş ve bu farklı görüşlere önem vermişlerdir. Farklı görüşlere verilen bu önem, bu dönem

²⁹⁵ **Metin Yurdağür**, “Ehl-i Kible”, *DİA*, X/516; **Yusuf Şevki Yavuz**, “Ehl-i Bid'at”, *DİA*, X/503; **Yusuf Şevki Yavuz**, “Ehl-i Ehvâ”, *DİA*, X/507.

²⁹⁶ **Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehre**, *Tarihü'l-Mezahibi'l-İslâmiyye fi's-Siyase ve'l-Akaid*, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire, t.s., II/274.

²⁹⁷ **Özen**, “İhtilâf”, *DİA*, XXI/566.

ihtilâf literatürünün oluşumunda etkili olmuştur. İlk dönemde oluşan bu literatüre ise teknik anlamda “ilm-i hilâf” denemeyeceği gibi “hilâfiyat” da denemez.²⁹⁸

Diğer taraftan ihtilâf kelimesi, farklı ilim dallarında farklı anlamlar taşısa da fıkıh ilminde ihtilâf, icmâ’ ve ittifakın zıddı olarak kullanılmakta ve fakihlerin ictihada açık konularda farklı görüşler ortaya koyması olarak tarif edilebilir.²⁹⁹ Belâğat ilminde ihtilâf, fesâhat, rikkat ve cezâlet beyâna ait hususiyetleriyle bir sözün başıyla sonunun birbirine uymaması demektir ki buna belâğat ıstılahında “muhtelef kelâm” denmektedir.³⁰⁰ Hadis ilminde ihtilâf kelimesinin kullanımı, “muhtelef” kavramında görülür. Bunun manası, anlam yönüyle aralarında zahiren bir zıtlık görülen iki hadistir. Bu hadisler arasındaki ihtilâf, farklı yollar kullanılarak aşılmaya çalışılır.³⁰¹ Kalam ilminde ise ihtilâf, iki şeyin ne birbirine mütekabil ne de kendi zatlarındaki sıfatlarının müşterek bulunmamasıdır. Mesela kalam ilminde ele alınan vacip ile mümkün kavramları bu yönüyle kelâm ilmindeki ihtilâf için bir örnek teşkil etmektedir.³⁰²

2- Münâzara

Münâzara, sözlükte “bakmak, düşünmek” manalarına gelen نظر fiilinden türemiş bir kelimedir ve “karşılıklı olarak bakmak, birlikte düşünmek” manalarına gelmektedir.³⁰³ Münâzara, aynı zamanda bir konu hakkında görüşleri farklı olan kimselerin doğruya ulaşmak için yapmış oldukları tartışma biçimine denir.³⁰⁴ Münâzara terim olarak; gerçeğin hakikatin bilinmesine yönelik yapılan tartışmaların

²⁹⁸ Şükrü Özen, “Hilâf”, *DİA*, XVII/527.

²⁹⁹ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981, s. 101-102.

³⁰⁰ Ömer Nuhu Bilmen, *Tefsir Tarihi: Usûl-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir*, Diyanet İşleri Reislîği, Ankara 1955, s. 153.

³⁰¹ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul 1982, s. 30-34.

³⁰² Bilmen, *Tefsir Tarihi*, s. 154.

³⁰³ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-Münîr fî Garîbi's-Şerhi'l-Kebîr li'r-Rafîi*, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts., II/612; Hasanpaşazâde Ali, *Hasanpaşazâde alâ Risaleti Gelenbevî, Dârü't-Tibâati'l-Âmire*, İstanbul 1263, s. 2; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 5/215.

³⁰⁴ Gelenbevî, *Tercüme-i adâb-ı Gelenbevî*, s. 5; Ebû Zehre, *Tarihü'l-Cedel*, s. 5.

yöntem ve kurallarını araştırıp belirleyen ilmî disiplini ifade eder.³⁰⁵ Ayrıca o, belli kanun ve kurallar çerçevesinde hakikate ulaşmak için tam bir hakperestlik hissiyle karşılıklı fikir teâtisinde bulunulması ve tüm düşünce gücünün gerçeği bulunmasına teksif edilmesi şeklinde tarif edilebilir.³⁰⁶ Bu tariflerden anlaşılacağı üzere hilâf ve cedel ilminden farklı olarak münâzarada amaç hakikatin ortaya çıkarılmasıdır.³⁰⁷

Münâzara, kelim ve fıkıh mezheplerinin oluşumuyla paralel bir gelişme göstermiştir. Kâtip Çelebi (1067/1657), münâzara ilmini cedel ve hilâf ilmiyle beraber usûl-i fıkıhın alt dalı olarak saymış³⁰⁸ ve münâzara ile ilm-i cedelin aynı manaya kullanılsa da ilm-i cedelin münâzara ilminden daha hususi bir alanı kapsadığını ifade etmiştir.³⁰⁹ Taşköprüzâde (v. 968/1561), münâzara ilminin aklı ilimler arasında sayılabileceği gibi usûl-i fıkıhın alt dalı olarak da kabul edilebileceğini belirtmiştir.³¹⁰ İbn Haldun (808/1406) ise münâzara ile cedelin aynı şey olduğunu kabul etmiştir. Ona göre münâzara ilminde iki metoda göre eserler yazılmıştır. Bunlar; Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslam el-Pezdevî (482/1089) usûlü ve Rükneddin el-Âmidî (615/1218) usûlüdür. Pezdevî'nin telif ettiği metoda göre münâzara sadece Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyastan oluşan dinî delillere dayanılarak yapılmalı ve dinî çerçeveye sınırlı kalmalıdır. Âmidî metoduna göre münâzara ise tartışmalarda dinî, felsefî ve mantıkî konularda delil olarak kullanılacak her bilgidен yararlanılmalıdır. Özellikle bu ikinci yöntem, akıl yürütme ve her konuda

³⁰⁵ **Saçaklızade Mehmed b. Ebubekir Mar'aşî**, *Takrîru Kavânîn fi'l-Adâb*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1289, s. 2; **Hasanpaşazâde**, *Risaleti Gelenbevî*, s. 5; **Yusuf Şevki Yavuz**, "Münâzara", *DİA*, XXXI/576.

³⁰⁶ **Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî**, *İhyâu Ulûmu'd-din*, Darü'l-Marife, Beyrut ts., I/42.

³⁰⁷ **Sıddîk b. Hasan el-Kannevî**, *Ebcedu'l-Ulûm*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978, I/59; **Hasanpaşazâde**, *Risaleti Gelenbevî*, s. 5.

³⁰⁸ **Kâtip Çelebi**, *Keşfü'z-Zünûn*, I/16;

³⁰⁹ **Kâtip Çelebi**, *Keşfü'z-Zünûn*, I/580.

³¹⁰ **Ebû'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzade Ahmed Efendi**, *Miftahü's-Saade ve Misbahü's-Siyade fi Mevzuatı'l-Ulum*, Trc. Kemaleddin Mahmud Efendi, Akdam Matbaası, Dersaadet 1313, s. 250.

delil getirmeye imkân tanınması sebebiyle daha çok kabul görmüş fakat mugâlata ve safsata türü kıyasların da ortaya çıkmasına imkân tanıdığı için eleştirilmiştir.³¹¹

Münâzara ilmiyle ilgili şunu da ifade etmek gerekir ki İslâm âlimleri Aristo mantığında yer alan cedel yerine Kur'an ve sünnet düsturlarına dayanan cedel ve münâzaraya dayanmışlardır. Zira Kur'an-ı Kerim'de münâzaranın kurallarına, adabına yönelik pek çok hususu bulmak mümkündür.³¹²

3- Cedel ve Cedel İlmi

Cedel, Arapça جدل kökünden türeyen ve kişinin arkadaşını sert bir yere yıkması, amansız düşmanlık, ipin bükülmesi, bölünmek, cephe almak, delile delille karşılık vermek, bir fikri aşırıya kaçarak ve kavga edercesine müdafaa etmek manalarına gelmektedir.³¹³ Latince ise “Dia” ve “legein” sözcüklerinin birleşmesiyle meydana gelen “dialectica”; dil, nutuk, iki kişi arasında karşılıklı konuşma, istidlâl yani akıl yürütme sanatı gibi anlamlar taşımaktadır.³¹⁴

Kur'an-ı Kerim'de iki yerde cedel, iki yerde cidâl, yirmi altı yerde de mücâdele kökünden türeyen kelimeler kullanılmıştır.³¹⁵ Tarafların kendi görüşlerini güçlendirip karşı tarafın görüşlerini çürütme çabasını ifade eden “cedel” kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de gereksiz, boş tartışmalar için kullanıldığında olumsuz,³¹⁶ tebliğ ve irşad için gayret etme, insanları doğru yola sevk etme³¹⁷ manasında kullanıldığında

³¹¹ **Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun el-Hadramî**, *Mukaddimetu İbn Haldun*, Thk. Abdüsselam eş-Şedadî, Darü'l-kalem, Beyrut 1984, I/458.

³¹² **Hamed İbrahim Osman**, *Usûlü'l-Cedel ve'l-Münâzara fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, Mektebetü İbn Kayyim, Kuveyt 2001, s. 6-7.

³¹³ **Fîrûzabâdî**, *Kâmûsu'l-Muhît*, I/1260; **Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî Feyyûmî**, *el-Misbâhü'l-Münîr fi Garîbi's-Şerhi'l-Kebîr li'r-Rafîf*, Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut, ts., 1/93; **Zebîdî**, *Tâcü'l-Arûs*, XXVIII/191.

³¹⁴ **İsmail Fenni Ertuğrul**, *Lügatçe-i Felsefe*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341, s. 184.

³¹⁵ **Yavuz**, “Cedel”, *DİA*, VII/208.

³¹⁶ Gâfir, 40/4-5.

³¹⁷ Nahl, 16/125.

ise olumlu bir mana ifade ettiği görülmüştür.³¹⁸ Kur'an'da verilen misallere baktığımızda, kurallarına uygun cereyan eden, hakikatin ortaya çıkarılması gayretiyle müşterek düşünme ve fikir teâtisinin ürünü olan münâzaralara Kur'anî diyebiliriz. Diğer taraftan aşağıda işleneceği üzere Aristo mantığının istihale geçirerek kısmen farklılaşmış farklı bir versiyonu olan cedeli ise kendi kültür misarımız gereği kabul etmemiz zordur.

Kur'an, Sünnet ve İslâm âlimlerinin genel görüşlerine bakıldığında münâzara üzerinde olumlu bir kabul olmasına mukabil cedele bir başka ifadeyle diyalektiğe olumsuz bir yaklaşım olmuştur.³¹⁹ Zira cedel yöntemiyle yapılan tartışmalarda fikir düellosuna çıkan münazırların ön kabulleri vardır ve tarafların amacı, hakikatin ortaya çıkarılması değil, ne olursa olsun karşı tarafa kendi görüşlerini kabul ettirmek olmuştur. Taraflar, cedelde yer yer kelime ve mantık oyunlarına girer, hasmı ilzam etme, mahcup etme gibi davranışlar sergilerler ki bu da yukarıda zikri geçen ayetlerde yer alan cidalin kapsamına girdiği kabul edilmiştir. İşte böyle bir tartışma

³¹⁸ Kur'an-ı Kerîm'de iki yerde "cedel" kelimesinin olumlu manasıyla kullanılıp münazara manasında kullanıldığı görülmektedir. Birinci ayette, *وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ* "Gerektiği zaman da onlarla en güzel tarzda münazara et." şeklinde;³¹⁸ ikinci ayette ise, *وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا* "zulmedenleri hariç, Ehl-i Kitap ile en güzel olan şeklin dışında bir tarzda mücadele/münazara etmeyin."³¹⁸ şeklinde geçmektedir. Müfessirler ikinci ayette geçen "وَلَا تُجَادِلُوا" ifadesini muhatapla münâzara yapmak şeklinde yorumlamaktadırlar.³¹⁸ Kur'an-ı Kerîm'de "cedel" kelimesi gereksiz yere tartışma anlamında olumsuz manada geçtiği de görülmektedir. Mesela, Kehf sûresi'nde *وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا* "Zira bütün varlıklar içinde tartışmaya en düşkün olan, insandır."³¹⁸ şeklinde; yine Zuhrûf sûresi'nde, *مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ* "Bunu, sırf bir münâkaşa olsun diye sana misal verdiler. Zaten onlar kavgacı bir toplumdur."³¹⁸ şeklinde geçmekte olup bu ayetlerde "cedel" kelimesi gereksiz, boş yere tartışma manasına olumsuz bir anlamda kullanıldığı görülmektedir.

³¹⁹ Mesela bir hadiste bu husus şu şekilde ifade edilmiştir: *إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا فَتَحَّ عَلَيْهِ بَابَ الْعَمَلِ وَأَغْلَقَ* Cenâb-ı Hak bir kul hakkında hayır murad ettiğinde onun için amel kapısını açar ve cedel kapısını kapatır; şer murad ettiğinde ise, amel kapısını kapatır ve cedel kapısını açar." **Ebubekir el-Beyhakî**, *Şuabü'l-İmân*, Thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid, Meketebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, III/296.

Hicrî IV. asrın önemli âlim ve sâfîlerinden Ebû Talip el-Mekkî (v. 386/996), cedel ilmini sahabe ve tabiin döneminden sonra ihdas edilmiş ilimler arasında saymakta ve ona karşı olumsuz bir tavır sergilemektedir. (**Muhammed b. Ali b. Atiyye el-Harisî Ebû Talip el-Mekkî**, *Kûtü'l-Kulûb fî Muâleme'ti'l-Mahbûb*, Thk. Asım İbrahim el-Kiyâlî, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, I/282).

yöntemi, İslâm dininde kabul görmemiş ve hep bu usûlde yapılan tartışmalara mesafeli durulmuştur.

İslâm âlimleri, genel manada dini bir mesele hakkında yapılan tartışmalarda, hak ve hakikatin ortaya çıkarılmasının amaçlanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca onlar, kişinin kendi görüşünü yanlış olduğu halde körü körüne savunmasını taassup ve cehalet olarak nitelendirmişlerdir.³²⁰ Biyografi kitaplarında bir kişinin cedel alanında bilgi sahibi olması, o kişinin kendi mezhebinin usûl anlayışını savunması diğer görüşlerde olanları ise susturması anlamında kullanılmıştır.³²¹

Hilâf ilmi, fıkıh ve fıkıh usûlu ile ilgili olsa da onun teorik olarak cedel ilmiyle ilgili olduğu söylenebilir. Hatta çoğu kez hilâf ilmi, cedel ile karıştırılmış ve birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Bu kavram kargaşasının sebeplerinden birisi, müelliflerin hilâf ve cedel tanımlarının aynı olmasıdır.³²² Bu kavram kargaşasına rağmen bir ayırım yapacak olursak hilâf, fikhî mezheplerde müctehidlerin görüşlerine ve fikhî delillerine yönelik olarak yapılan tartışmaların kurallarını işleyen bir ilim olmasına mukabil cedel, dinî ve din dışı alanlarda yapılan tartışmalarda herhangi bir görüşün savunulmasını esas alan bir ilimdir.³²³

Tartışmalarda cedel yönteminin özellikle mutaassıp kimseler tarafından kullanılması, ona karşı olumsuz duyguların beslenmesine sebep olmuştur.³²⁴ Özellikle hicri IV. asırdan sonra ictihad kapısının kapanmasıyla birlikte mezheplere taassupkâr bir bağlılığın olması, mezheplerarası tartışmaların daha da şiddetlenmesine³²⁵ ve yayılmasına sebebiyet vermiştir.³²⁶ Bundan dolayı cedel ilmi

³²⁰ **el-Kannevcî**, *Ebcedü'l-Ulûm*, I/128.

³²¹ **Özen**, “*Hilâf*”, *DİA*, XVII/528.

³²² **İbnü'l-Ekfanî**, *İrşadü'l-Kasîd*, s. 44; **Kâtip Çelebi**, *Keşfü'z-Zünûn*, I/721; **İzmirli İsmail Hakkı**, *İlm-i Hilâf*, Hukuk Matbaası, Dersaadet, 1330, s. 10.

³²³ **Yavuz**, “*Cedel*”, *DİA*, VII/210.

³²⁴ **Saçaklızâde**, *Takrîru Kavânîni'l-Münâzara*, s. 143.

³²⁵ Medreselerde değişik görüş sahipleri arasında tartışmalar çıktığı, bu tartışmaların bazen çatışmaya dönüştüğü, hicrî 469'da (m. 1076-77) Hanbelîler'le Eş'arîler, bir yıl sonra da Hanbelîler'le Nizâmîyye fukahası arasında bu tür olayların yaşandığı belirtilmektedir. (**İbn Kesir**, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Daru hicr, yy. 2003, XVI/59, 65).

³²⁶ **Ebû Zehre**, *Tarihü'l-Cedel*, s. 298.

adı altında tartışma ve münâzara adabı kurallarının anlatıldığı eserler kaleme alınmıştır.³²⁷ Müteahhir dönemde cedel, kişiyi böbürlenme, kendini temize çıkarma, muhalifleri çekememe, karşıdaki kişiye kin besleme, gıybet etme, muhalifin eksiklik ve kusurlarını araştırma gibi İslâm dininin hoş görmediği tutum ve davranışlara soktuğundan dolayı daha çok münâzara metodu kabul görmüştür.³²⁸

II- HİLÂF İLMİ

Hilâf ilmi, istinbat olunan şer'î bir hükmü, muhalif görüşlerde olanların çürütmesinden korumak için şer'î delillerin durumlarından bahseden ilimdir. İlm-i hilâf, daha öncede üzerinde durduğumuz üzere usûl-i fikhın en önemli alt dalıdır.³²⁹ Bundan dolayıdır ki usûl-i fıkıhla uğraşan kimselerin hilâfın kurallarını bilmeleri gerektiği gibi hilâf ilmiyle uğraşanların da usûl-i fikhın kurallarını bilmeleri gerekir. Bu sayede ilm-i hilâfı bilen kimse usûl kurallarını kullanarak kendi görüşünü şüphelerden uzak tuttuğu gibi karşı görüşte şüphe meydana getirir.³³⁰ Ayrıca ilm-i hilâfı bilen kimsede karşıt görüşte olanları susturmak ve onların görüşlerini çürütme noktasında bir meleke hâsıl olur. Buna göre ilm-i hilâfın genel karakteri, saklayıcı ve koruyucu bir özelliğindedir.³³¹

Bir mezhebin görüşlerini kendi bütünlüğü içerisinde bilme anlamına gelen “ilmü'l-mezheb”in karşılığı olan ilm-i hilâf kavramıyla, farklı görüşleri bilme ve bunları mukayese etme anlamında basit bir hilâf bilgisi kastedilir. Bu manada kullanılan ilm-i hilâfın hilâfiyat olarak adlandırılıp daha çok fikhın bir alt dalı olarak görülmesi daha uygundur. Buna karşılık olarak daha çok cedel yöntemiyle karşı rakibi susturma veya kendi görüşünü savunurken rakibinin görüşlerini çürütme niyetiyle mezheplerarası görüşleri bilme anlamındaki ilm-i hilâfı ise usul-i fikhın bir alt dalı saymak daha münasip olacaktır. Nitekim klasik fıkıh edebiyatında ilm-i hilâf

³²⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, I/457.

³²⁸ Yavuz, “*Cedel*”, *DİA*, VII/210.

³²⁹ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 3.

³³⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, I/456.

³³¹ Muhammed el-Hudarî Bek, *Usûlü'l-Fıkh*, el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, Mısır 1969, s. 13; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s. 3.

ve hilâfiyat farklılığı net bir biçimde görülmemekle beraber bazı ipuçlarından yola çıkarak yukarıda belirtilen ayrıma gidilmesi asırlardır devam eden hilâf edebiyatının tasnifinde kolaylık sağlayacağı düşünülebilir.³³²

Hilâf ilminin, müctehid imamların görüşlerinin kaynağını bilme, onlarla istidlalde bulunma ve araştırma yapma hususlarında kişiye maharet kazandırması yönüyle faydalı olduğu söylenebilir. Biyografi kitaplarında bazı âlimler için yer alan “*hilâf alanında mahirdi*” ifadesi bu kişinin kendi mezhebi dışında diğer mezheplerin de görüşlerini bildiğini ifade eder.³³³ Ancak günümüz itibariyle hilâf ilmi ve onunla oldukça alakalı bir ilim olan cedel ilminin unutulmaya yüz tuttuğunu söyleyebiliriz. Bunun sebebi, bu iki ilmin zarurî ilimlerden olmayıp kemal ilimlerinden olmasıdır. Bundan dolayıdır ki bu iki alanda mahir kimse kalmamıştır. Genel itibariyle zaruri ilimlerin uzmanları fazla, kemal ilimlerinin uzmanları ise az olur. Mesela usûl-i fıkıh, kemal ilimlerinden kabul edilir. Cedel ve hilâf alanında olduğu gibi bu alanın uzmanı günümüzde az sayıda bulunmaktadır. Buna mukabil olarak ise, fıkıh ilminin uzmanlarının usûl-i fıkha göre fazla olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü fıkıh, zarurî bir ilimdir.³³⁴

A- HİLÂF ALANINDA YAZILMIŞ ESERLER

İlk dönemden itibaren âlimler arasındaki görüş ayrılıkları, genel olarak “hilâfiyat” olarak isimlendirilmiştir. İlk dönem müctehidlerinin görüşleri daha çok ihtilâf olarak isimlendirilmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan ihtilâflar, bir mezhebin veya bir görüşün savunulması mahiyetinde olmasa da, bunları hilâfiyat kapsamından değerlendirmek mümkündür.³³⁵

Tabiîn döneminden itibaren selef âlimlerin fetvalarının bilinmesi gerektiği ilkesi fakihler arasındaki görüş farklılıklarının toplanmasını netice vermiştir. Bu eserlerdeki amaç bir görüşü savunmak değil pratikte faydasından dolayı bu

³³² Özen, “*Hilâf*”, *DİA*, XVII/527-528.

³³³ Özen, “*Hilâf*”, *DİA*, XVII/528.

³³⁴ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s. 20.

³³⁵ Özen, “*Hilâf*”, *DİA*, XVII/527.

görüşlerin bilinmesinden ibarettir. Bu dönemlerde fakihler arasındaki görüş farklılıklarını bilmeyi ifade eden “*ilmü ihtilâfi’l-fukahâ, ilmü ihtilâfi’l-ulemâ, ilmü ihtilâfi’n-nâs, ilmü’l-ihtilâf*” tabirlerinin yerini daha sonraları hilâf ve hilâfiyyat kelimeleri almıştır.³³⁶ İslâmî ilimlerin tedvin dönemine girmesiyle birlikte ortaya konulan görüşlerin müdafaa edilmesi ve muhalif görüşlerin ise eleştirilmesi süreci başlamıştır. Bunu gerçekleştirmek için ilk dönemden itibaren fakihler arasındaki farklı görüşleri bilmek için hilâfiyyat ve hilâf literatürü ortaya çıkmıştır.³³⁷ Mezheplerin oluşmaya başladığı dönemde ise bir mezhebi savunma psikolojisi, bu derleme faaliyetinin yerini mezhepler arasında mukayeseye, bir mezhebin görüşünü savunup diğer mezhebin görüşünü zayıf gösterme anlamında bir eksen kayması yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Hilâfiyyat edebiyatının oluşmasında derleme faaliyetlerinin farklı şekillerde yapıldığı anlaşılmaktadır. Bazı eserlerde ihtilâflı konular derlenirken bazılarında ihtilâflı konularla birlikte ittifak edilen konulara da yer verilmiştir. Yine bazı eserlerde ise özellikle bir müctehidin diğer müctehidlerden farklı bir hükme vardığı görüşler derlenmiştir ki buna da hilâfiyyat edebiyatında “müfredât” denmektedir.³³⁸

İlk dönem literatürünün oluşmasında fıkıh alanında ehl-i re’y ve ehl-i hadis çekişmesi önemli bir etken olmuştur. Bu çekişme sonucunda taraflar birbirlerini eleştirmekten geri durmamışlar özellikle üçüncü nesilden itibaren reddiyeler yazılmaya başlamışlardır. Mesela Evzâî (v. 157) Ebû Hanife’nin savaş hukuku konusundaki görüşlerini eleştirmek amacıyla *Kitâbü’s-Siyer*’i yazmış, Ebû Yusuf da *er-Red alâ Siyeri’l-Evzâî* adlı kitabıyla Evzâî’ye reddiyede bulunmuştur. Bu dönem eserlerinin genel özelliği, eserlerin bir müctehid titizliğiyle ele alınması ve müelliflerin kendi görüşlerini dil kuralları da dâhil olmak üzere aklî ve naklî delillere

³³⁶ Özen, “*Hilâf*”, *DİA*, XVII/533.

³³⁷ Burada hilâfiyyat ve hilâfin farklılığı üzerinde durmak gerekir. Hilâfiyyat, ilm-i hilâftan farklılık arz etmektedir. Zira hilâfiyyat daha çok ihtilâflı konuların derlenmesi manasında kullanılırken ilm-i hilâfta kişinin kendi mezhebini savunup karşı görüşü susturması söz konusudur.

³³⁸ Özen, “*Hilâf*”, *DİA*, XVII/533.

başvurarak açıklamalarıdır. Bu dönem eserlerinde bazen müellifin karşı görüşteki müctehidin görüşlerini benimsediği de olmuştur.³³⁹

İctihad döneminden sonraki taklid ve duraklama dönemlerinde ihtilâf kitapları klasik hilâf kitapları gibi yazılmıyordu. Bu kitaplar sistem olarak furû-i fıkıh sistemine göre yazılıp, konuyla ilgili ihtilâf edilen ve üzerinde ittifak olan meseleler işlenmemiştir. Bu kitaplarda mezheplerin görüşleri nakledilirken hükmün ne illeti, ne delili, ne de hükmün kendisine dayandığı asla işaret edilmemiştir. Bu çizgide yazılmış eserlerin en meşhuru olarak bizim de hilâf ilmi yönüyle incelemeyi düşündüğümüz Şa'rânî'nin "*el-Mizanü'l-Kübrâ*" ve Muhammed b. Abdurrahman ed-Dımeşkî'nin "*Rahmetü'l-Ümme fi İhtilâfi'l-Eimme*"³⁴⁰ adlı kitapları zikredilebilir.³⁴¹

Hilâf alanında yazılmış kitapların çoğu, Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebine mensup âlimler tarafından yazılmıştır. Bir dönem hilâfla ilgili eserlerin çoğu, İmam Ebû Hanife ve İmam Şâfiî arasındaki ihtilâflara indirgenmiştir. Malikî mezhebinde bu alanda fazla eser yazılmamış olmasını Malikî mezhebinin daha çok Afrika/Mağrip taraflarında neşet etmesine ve mezhebin hükümlerde daha çok hadis ve sahabe sözleriyle/eser istinbatta bulunmalarına bağlanması mümkündür.³⁴² Hilâf alanında en önemli eserleri, Hanefî mezhebi âlimleri yazmıştır. Hanefî mezhebinin yöntem olarak hüküm istinbatında re'y ve kıyasa dayanmaları, ilm-i hilâf, ilm-i cedel ve furû-i fıkıh ilk olarak tedvin edip bu alanlarda ilk defa tasniflerde bulunmaları, onların önemli kitaplar yazmasında etkili olmuştur.³⁴³

İlm-i hilâf ve hilâfiyyatın, fıkıh ilminde pek çok eserin yazıldığı en üretken sahalardan birisi olduğu söylenebilir. İlk dönemlerde pratik faydasından dolayı

³³⁹ Özen, "*Hilâf*", *DİA*, XVII/534.

³⁴⁰ Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, VI/170.

³⁴¹ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s. 8.

³⁴² İbn Haldun, *Mukaddime*, I/457; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s. 12.

³⁴³ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s. 12.

İzmirli İsmail Hakkı, ilm-i hilâf kitabında usûl alanında ilk olarak eser veren kişinin Ebû Yusuf olduğunu söylemiştir. Konuyla ilgili kaynak vererek görüşünü desteklemeye çalışan İzmirli, genel kabul olan İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'sini ilk usûl-i fıkıh eseri olarak kabul etmemiştir. Şâfiî'nin bu eserini Ebû Yusuf ve Muhammed b. Şeybanî'nin eserlerinden istifade ederek yazdığını iddia etmiştir.

oldukça ilgi duyulan bu alanda, fıkıh mezheplerinin tesisleriyle birlikte yazılan eserlerin sayısında büyük bir artış olduğunu söylemek mümkündür.³⁴⁴

1- İlk Dönem Eserleri

- Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim b. Habib b. Sa'd b. Habte el-Kûfî el-Ensârî (v. 182), *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi, İhtilâfu Ebî Hanife ve İbn Ebî Leylâ, Kitabü'r-Red alâ Mâlik b. Enes*³⁴⁵

- Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (v. 189), *Kitabü'l-Hücece fî İhtilâfi Ehli'l-Kûfe ve Ehli'l-Medine*³⁴⁶

- Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (v. 204), *el-Ümm (bir kısmı)*: Bu kitabın son kısımlarında sahabeden Ali b. Ebî Talib ile Abdullah b. Mes'ud'un arasındaki ihtilâflar,³⁴⁷ Ebû Hanife ile İbn Ebî Leyla arasındaki ihtilâflar,³⁴⁸ Ebû Hanife, Ebu Yusuf ile İmam Evzâi arasındaki ihtilâflar, Ebû Hanife, İmam Muhammed ile İmam Şâfiî arasındaki ihtilâflar, İmam Malik ile İmam Şâfiî arasındaki ihtilâflar,³⁴⁹ son olarak da İbn Abbas'ın (v. 68) buyû' konusundaki ihtilâfı ile Zeyd b. Sâbit'in talak konusundaki ihtilâfı zikredilmiştir.

- Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Abdülhakem el-Mısri (v. 268), *er-Red ale's-Şâfiî fîmâ Hâlefe fîhi'l-Kitab ve's-Sünne, er-Red alâ Ehli'l-İrâk*

- Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr el-Mervezî (v. 294), *İhtilâfu'l-Ulemâ*³⁵⁰

³⁴⁴ **Özen**, *Menşeu'n-Nazar*, s. 536.

³⁴⁵ **Fuat Sezgin**, *Târîhü't-Turâsi'l-Arabî*, Çev. Mahmud Fehim Hicâzî, Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1983, I-III/54.

³⁴⁶ **Carl Brockelmann**, *Târîhü'l-Edebi'l-Arabî*, Çev. Abdülhalim en-Neccâr, es-Seyyid Yakub Bekir, Darü'l-Maârif, Kahire 1983, II/275.

³⁴⁷ **Muhammed b. İdris eş-Şâfiî**, *el-Ümm*, Thk. Ali Muhammed, Adil Ahmed, Darü İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001, IX/137-226.

³⁴⁸ **Şâfiî**, *el-Ümm*, IX/7-135.

³⁴⁹ **Şâfiî**, *el-Ümm*, IX/226-349.

³⁵⁰ **Sezgin**, *Târîhü't-Turâsi'l-Arabî*, I-III/198.

Şâfiî fakih ve muhaddisi olan Mervezî'nin bu eseri, kendi alanında belli başlı eserler arasında yer almıştır. Eserinde dört mezhep imamının yanında müntesibi kalmamış olan Evzâi, İbn Şübrüme,

- Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Münzir en-Nisaburî (v. 309), *el-İşrâf alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm*³⁵¹

- Muhammed b. Cerîr et-Taberî (v. 310), *İhtilâfu'l-Fukaha*: Taberî bu kitabını fıkıh bablarına göre sistematize etmiş olup ihtilâflı konuları ve illetlerini zikrettikten sonra zikrettiği konuyla ilgili olarak görüşlerden birini tercih etme yoluna gittiği görülmektedir.³⁵²

- Ebû Saîd Ahmed b. Hüseyin el-Üsrûşenî el-Berzeî (v. 318), *Mesâilü'l-Hilâf*³⁵³

- Ebû Ca'fer et-Tahâvî (v. 321), *İhtilâfu'l-Fukaha*³⁵⁴

2- Taklid Dönemi Eserleri

a- Hanefî Mezhebi

- Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî (v. 375), *Muhtelefü'r-Rivâye*³⁵⁵

- Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhamemd el-Kudûrî (v. 428), *Tecrîd*,³⁵⁶ *Takrîb*³⁵⁷

- Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa Debûsî (v. 430), *Te'sîsü'n-Nazar*:³⁵⁸

İbn Ebî Leylâ, Ebû Sevr gibi imamların görüşlerine de yer vermiştir. Eserin dikkat çeken bir yönü de hemen her konuda Süfyân-ı Sevrî'nin görüşlerine yer verilmesidir. Eser, bu yönüyle Süfyân-i Sevrî'nin görüşlerini araştırmak isteyenler için kaynak konumundadır. (**Halit Ünal**, *Muhammed b. Nasr el-Mervezî*, *DİA*, XXIX/236).

³⁵¹ **Brockelmann**, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, II/324.

³⁵² **Muhammed b. Cerîr et-Taberî**, *İhtilâfu'l-Fukaha*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., s. 24, 26, 33.

³⁵³ **Sezgin**, *Tarihü't-Turâsi'l-Arabî*, I-III/91.

³⁵⁴ **Brockelmann**, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, II/283.

³⁵⁵ **Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi**, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, II/1636.

³⁵⁶ **Brockelmann**, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, II/293.

³⁵⁷ **Çelebi**, *Keşfü'z-Zünûn*, I/346.

- Mahmud b. Ömer Carullah ez-Zemahşerî (v. 538), *Ruûsu 'l-Mesâil*³⁵⁹
- Ebü'l-Feth Alâeddin el-Üsmendî, *Tarîkatü 'l-Hilâf Beyne 'l-Eimmeti 'l-Eslâf*³⁶⁰
- Rüknuddin Muhammed b. Muhammed el-Amîdî es-Semerkindî (v. 515), *el-İrşâd fî İlmi 'l-Hilâf ve 'l-Cedel*³⁶¹
- Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed Neseî (v. 537), *Manzûme*³⁶²

³⁵⁸ **Brockelmann**, *Tarîhü'l-Edebi'l-Arabî*, II/294. Debûsî, eserinde ihtilâflı meseleleri uzatmadan ve şerh etmeden hükmün ve fakihlerin dayandığı usûlü zikretmektedir. Hilâf ilminde bu şekilde bir usûl geliştiren kişinin ilk olarak Debûsî olduğu kabul edilmektedir. Elbette bu ilim adına ilk kitap telip eden Taberî ve Tahâvî'nin bu ilmin temelini attıkları söylenebilir. Ancak sistematik açıdan bu ilmi

İlm-i hilâfın kurucusu olarak da kabul edilen Debûsî'nin hilâfla ilgili eserinde ihtilâfla ilgili meseleleri sekiz kısma ayırdığı görülmektedir:

- 1- İmam Ebû Hanife ile İmam Ebû Yusuf ve Muhammed arasındaki ihtilâflar,
- 2- Ebû Hanife, Ebû Yusuf ile İmam Muhammed arasındaki ihtilâflar,
- 3- Ebû Hanife, İmam Muhammed ile Ebû Yusuf arasındaki ihtilâflar,
- 4- Ebû Yusuf ile İmam Muhammed arasındaki ihtilâflar,
- 5- İmam Muhammed, Hasan b. Ziyad ile İmam Züfer arasındaki ihtilâflar,
- 6- Hanefî imamları ile İmam Malik arasındaki ihtilâflar,
- 7- İmam Muhammed, Züfer, Hasan b. Ziyad ile İmam İbn Ebi Leyla arasındaki ihtilâflar,
- 8- İmam Muhammed, Züfer, Hasan b. Ziyad ile İmam Şâfî arasındaki ihtilâflar.

³⁵⁹ **Çelebi**, *Keşfü 'z-Zünûn*, I/915.

³⁶⁰ **Brockelmann**, *Tarîhü'l-Edebi'l-Arabî*, III/673.

³⁶¹ **Çelebi**, *Keşfü 'z-Zünûn*, I/69; **Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa**, *Hediyyetü 'l-Ârifin Esmâu 'l-Müellifin ve Âsâru 'l-Musannifin*, Mektebetü'l-İslamiyye, Tahran 1967, VI/109.

- Alaüddin Muhammed b. Abdülhamid es-Semerkindî (v. 552), *Muhtelefü 'r-Rivâye*³⁶³

- Radiyyüddin Muhammed b. Muhammed es-Serahsî (v. 566), *et-Tarîkatü 'r-Ravdiyye*³⁶⁴

- Radiyyüddin Müeyyed b. Muhammed b. Ali en-Nîsâbüri et-Tûsî (v. 617), *Tarîkatün fi 'l-Hilâf*³⁶⁵

- Cemalüddin Mahmud b. Ahmed b. Abdüsseyyid el-Buhârî el-Hasîrî (v. 636), *et-Tarîkatü 'l-Hasîriyye*³⁶⁶

- Burhanüddin Muhammed b. Muhammed en-Neseî (v. 684), *Menşeiü 'n-Nazar fi İlmi 'l-Hilâf*³⁶⁷

- Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed es-Semerkindî es-Sincârî (v. 721), *Umdetü 't-Tâlib li Ma 'rifeti 'l-Mezâhib*³⁶⁸

b- Şâfiî Mezhebi

- Ebü'l-Meâli Abdülmelik b. Ahmed el-Cüveynî (v. 478), *ed-Dürretü 'l-Mudîe fi mâ Vakaa fihi 'l-Hilâf beyne 'ş-Şâfiyye ve 'l-Hanefiyye*³⁶⁹

- Ebubekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî (v. 458), *Hilâfiyyât*³⁷⁰

- Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrâzî (v. 476), *en-Nüket fi 'l-Mesâili 'l-Muhtelef fihâ Beyne 'ş-Şâfiî ve 'l-Hanefî*³⁷¹

³⁶² **Çelebi**, *Keşfü 'z-Zünûn*, I/721.

³⁶³ **Çelebi**, *Keşfü 'z-Zünûn*, II/1636.

³⁶⁴ **Brockelmann**, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, III/671.

³⁶⁵ **İsmail Paşa**, *Hediyyetü 'l-Ârifin* VI/483.

³⁶⁶ **Kâtip Çelebi**, *Îzâhü 'l-Meknûn Zeylü Keşfi 'z-Zünûn an Esâmi 'l-Kütüb ve 'l-Fünûn*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, IV/85; **İsmail Paşa**, *Hediyyetü 'l-Ârifin*, VI/109.

³⁶⁷ **Çelebi**, *Îzâhü 'l-Meknûn*, II/1861; **İsmail Paşa**, *Hediyyetü 'l-Ârifin*, VI/136.

³⁶⁸ **Çelebi**, *Keşfü 'z-Zünûn*, II/1168.

³⁶⁹ **Brockelmann**, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, IV/43.

³⁷⁰ **Çelebi**, *Keşfü 'z-Zünûn*, I/721.

- Ebü'l-Hayr Sellâme b. İsmail İbn Cemâa (v. 480), *el-Vesâil fî Furûki'l-Mesâil*³⁷²
- Ebü'l-Hasan Ya'lâ b. Sa'd b. Abdurrahman el-Abderî (v. 493), *el-Kifâye fî Mesâili'l-Hilâf*³⁷³
- Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî (v. 505), *el-Meâhiz*³⁷⁴
- Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî (v. 507), *Hilyetü'l-Ulemâ fî Mezâhibi'l-Fukahâ*³⁷⁵
- Muhyiddin Muhammed b. Yahya b. Ebî Mansur en-Nîsâbûrî (v. 548), *el-İntisâf fî Mesâili'l-Hilâf*³⁷⁶
- Muhammed b. Sa'd b. Abdullah Ebû Mansûr el-Berevî (v. 567), *Emâli*³⁷⁷
- Ebû Şucâ' Muhammed b. Ali İbn Dehhân (v. 590), *Takvîmü'n-Nazar*³⁷⁸
- Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî (v. 606), *Meâlim*³⁷⁹
- Ali b. Muhammed Seyfüddin el-Âmidî (v. 631), *Tarîkatün fî'l-Hilâf*,³⁸⁰
*Tercihât*³⁸¹

³⁷¹ **Abdüllatif b. Muhammed Riyadizâde**, *Esmâi'l-Kütübi'l-Mütemmim li-Keşfi'z-Zünûn*, Darü'l-Fikr, Dimâşk 1983, s. 106.

³⁷² **Çelebi**, *Keşfü'z-Zünûn*, II/1257.

³⁷³ **Riyadizâde**, *Esmâi'l-Kütüb*, s. 246.

³⁷⁴ **Çelebi**, *Keşfü'z-Zünûn*, II/1573.

³⁷⁵ **İsmail Paşa**, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, VI/81.

³⁷⁶ **İsmail Paşa**, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, VI/91.

³⁷⁷ **İsmail Paşa**, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, VI/96.

³⁷⁸ **Çelebi**, *İzâhü'l-Meknûn*, III/315.

³⁷⁹ **Çelebi**, *Keşfü'z-Zünûn*, II/1726.

³⁸⁰ **Ebû Bekir b. Ahmed İbn Kâdî Şehbe**, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Thk. Hafız Abdülhalim Hân, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1407, II/80.

³⁸¹ **Çelebi**, *İzâhü'l-Meknûn*, III/281.

- Nuruddin Abdurrahman b. Ömer b. Ebi'l-Kasım b. Ali el-Basrî ed-Darîr (v. 684), *Tarîkatün fî 'l-Hilâf*³⁸²

- Muhammed b. Muhammed el-Esedî el-Makdisî (v. 808), *el-İnsâf fî İlmi 'l-Hilâf, Vesâidü 'l-İnsâf fî İlmi 'l-Hilâf*³⁸³

c- Malîkî Mezhebi

- Ebü'l-Hasen Alîb. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî İbn Kassâr (v. 397), *Uyûnu 'l-Edille*³⁸⁴

- Ebû Bekir İbn Ebî Rendeka et-Tartûşî (v. 520), *Kitâbü 'l-Kebîr fî Mesâili 'l-Hilâf*³⁸⁵

- Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Meârifî İbnü'l-Arabî (v. 543), *Telhîs*³⁸⁶

- Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn Rüşd (v. 595), *Bidâyetü 'l-Müctehid ve Nihâyetü 'l-Muktesid*³⁸⁷

- Muhammed b. Salih Ahmed el-Vağlîsî el-Cezâirî (v. 1284), *Risâletün fî Garâibi 'l-Hilâf Beyne 'l-Eimme*³⁸⁸

- Kadı Abdülvehhâb el-Bağdâdî, *el-İşrâf alâ Mesâili 'l-Hilâf*³⁸⁹

d- Hanbelî Mezhebi

- Ebû Bekir Ahmed b. Selmân en-Neccâd (v. 348), *Kitâbü 'l-Hilâf*³⁹⁰

³⁸² Yusuf b. Hasan b. Ahmed Abdülhadî ed-Dımeşkî, *Mu'cemü 'l-Kütüb*, Mektebetü İbn-i Sina, Mısır 1989, I/103.

³⁸³ Çelebi, *İzâhü 'l-Meknûn*, II/2207; İsmail Paşa, *Hediyetü 'l-Ârifin*, VI/178.

³⁸⁴ Çelebi *İzâhü 'l-Meknûn*, I/721.

³⁸⁵ İsmail Paşa, *Hediyetü 'l-Ârifin*, VI/85.

³⁸⁶ Çelebi, *İzâhü 'l-Meknûn*, III/318.

³⁸⁷ İsmail Paşa, *Hediyetü 'l-Ârifin*, VI/104.

³⁸⁸ İsmail Paşa, *Hediyetü 'l-Ârifin*, VI/378.

³⁸⁹ Salah b. Muhammed el-Gallânî, *Kutfu 's-Semer fî Rafi' Esânîdi 'l-Musannefât*, Thk. Amir Hasan Sabrî, Darü'ş-Şürûk, Mekke 1984, I/162.

- Ebû Ca'fer b. İsa Abdülhalik el-Hâsimî (v. 470), *Ruûsu 'l-Mesâil*³⁹¹
- Kadı Ebû Ya'lâ Yakub b. İbrahim b. Ahmed b. Mestûr el-Akberî el-Birziyînî (v. 486), *Ta'lîka fî 'l-Hilâf*³⁹²
- Avnüddin Ebü'l-Muzaffer Yahya b. Muhammed İbn Hübeyre (v. 560), *el-İşrâf alâ Mezâhibi 'l-İşrâf*³⁹³
- Ebû Bekir b. Yusuf b. Ahmed el-Kürmî el-Makdisî (v. 1033), *Tahkikü 'l-Hilâf fî Mesâili 'l-Hilâf*³⁹⁴
- Yahya b. Şemsüddin Muhammed b. Abdan b. Abdülvahid b. el-Lübûdî (v. 661), *Tedkikü 'l-Mebâhisi 't-Tayyibe fî Tahkiki 'l-Mesâili 'l-Hilâfiyye*³⁹⁵
- Cemalüddin b. Muhammed en-Nahvî (v. 681), *el-İs'âf fî İlmi 'l-Hilâf*³⁹⁶

III- İHTİLÂF ÇEŞİTLERİ

İslâmî literatürde ihtilâf terimi kapsamında birçok konuya temas edilmiştir. İnsanın doğuştan getirdiği farklılıklar, ilmî ve felsefî görüş ayrılıkları, siyasî muhalefet ve anlaşmazlıklar, delillerin karşıtlığı anlamında kullanılan *ihtilâfî 'l-hadis* kavramı bunlardan bazılarıdır. Yine literatürde bahsedilebilecek ihtilâf kavramlarından birisi de kesbî ve gayr-i kesbî/tabîî ihtilâf kavramlarıdır. Bu iki kavrama görüşler ve cinsler ihtilâfî adını verenler olmuştur. Görüşler ihtilâfî; “İki hasımdan birinin görüşünün diğerinkinden farklı olması”, cinsler ihtilâfî ise; “İki şeyden birinin diğerinin yerini tutmasının imkânsızlığı” şeklinde açıklanmıştır.³⁹⁷

³⁹⁰ Ebû İshâk eş-Şirâzî, *Tabakâtü 'l-Fukahâ*, Thk. İhsan Abbas, Daru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut 1970, s. 172.

³⁹¹ Brockelmann, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, IV/89.

³⁹² İsmail Paşa, *Hediyetü 'l-Ârifin*, VI/544.

³⁹³ İsmail Paşa, *Hediyetü 'l-Ârifin*, VI/521; Brockelmann, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, IV/91.

³⁹⁴ İsmail Paşa, *Hediyetü 'l-Ârifin*, VI/426.

³⁹⁵ Çelebi, *Keşfü 'z-Zünûn*, I/382.

³⁹⁶ Çelebi, *Keşfü 'z-Zünûn*, I/81.

³⁹⁷ Özen, *İhtilâf*, DİA, XXI, s. 565.

İhtilâf konusunda bizi ilgilendiren husus, fıkıh alanındaki ihtilâflardır. Genel manada fakihlerin fer'î meselelerde hak rızası ve ihlas yörüngeli ihtilâflarına müsaade edilmiştir. Bunun tam tersi olarak ise kişilerin kendi nefisleri ve siyasi çevreleri için aralarında çıkan ihtilâflar makbul görülmemiştir.³⁹⁸ İhtilâf, fıkıhın tabiatında vardır. Ancak bazı ihtilâflar hoş karşılanmamış ve zemmedilmiştir. Bazı ihtilâflar ise makbul görülmüş ve caiz kabul edilmiştir. Hilâf kavramının çıkış noktasını oluşturan ihtilâfî ihata için onun çeşitleri üzerinde durmaya çalışacağız.

A- MEZMUM İHTİLÂF

Bu çeşit ihtilâfın en kötüsü, kâfirlerin ihtilâfıdır. Zira insanlar kâfir ve mümin olarak ayrılırlar. Nitekim Kur'an-ı Kerim bu gerçeği, هَذَانِ حَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ “Şu iki hasım takım, Rab'leri hakkında çekişip durmaktalar.”³⁹⁹ ayetiyle dile getirmektedir. İbn Kesîr (v. 774/1373), ayette geçen هَذَانِ حَصْمَانِ “Şu iki hasım takım” ifadesini müminler ve kâfirler olarak tefsir etmiştir. Bu görüşü Mücâhid (v. 103/721), Atâ (v. 114/732), ve İbn Cerîr (v. 320/932) tercih etmişlerdir.⁴⁰⁰ Netice itibariyle kâfirlerin müminlere olan muhalefetleri zemmedilen ihtilâf olarak kabul edilmiştir.⁴⁰¹

Kâfirlerin muhalefeti zemmedilen ihtilâf olarak kabul edildiği gibi ehl-i ehvâ ve ehl-i bid'atin muhalefetleri de bu çeşit ihtilâf arasında sayılmıştır. Ehl-i ehvâ, inanç ve davranışlarını beşerî görüş ve arzularına göre oluşturan kişi olarak tanımlanır. Dolayısıyla bu tabirin içine, nefsinin görüş ve isteklerine uyanlar girerler.⁴⁰² Nitekim Kur'an'ı kendi anlayışlarına göre yorumlayan Haricîler, bu fırkaya misal olarak verilebilir. Zira onlar Kur'an'ı yanlış bir şekilde yorumlayarak Müslümanlardan ayrıldılar ve Müslümanların kanlarını dökmeyi helal kabul ettiler.

³⁹⁸ **Muhammed Rûkâ**, *Nazariyyetü Tak'idi'l-Fıkhî ve Eseruhâ fi İhtilâfi'l-Fukahâ*, el-Memleketü'l-Mağribiyye, Camiatu Muhammed el-Hâmis 1994, s. 222.

³⁹⁹ Hacc, 22/19.

⁴⁰⁰ **İbn Kesîr**, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azim*, V/406.

⁴⁰¹ **Zeydan**, *Mecmuatu Buhûsi Fıkhîyye*, s. 282-3.

⁴⁰² **Yusuf Şevki Yavuz**, *Ehl-i Ehvâ*, DÎA, X/505.

İbn Abbas (v. 68/687-88) Haricîler için, “Onlar ictihad olarak Yahudi ve Hıristiyanlardan daha şiddetli değillerdir ancak onlar dalalet üzere dirler.” demiştir. Hz. Ali’ye (v. 40/661) Haricîlerin müşrik mi yoksa münafık mı olduğu sorulunca, “Kardeşlerimiz bize isyan etti, biz onlarla bize olan isyanlarından dolayı savaşıyoruz.” demekle onları İslâm dairesi içerisinde ancak ayrılıkçı bir fırka olarak tarif etmiştir.⁴⁰³ Din ile ilgili yeni görüş ve davranışları benimseyenler anlamına gelen ehl-i bid’at⁴⁰⁴ ise dinde Allah ve Resûlü’nün teşrî kılmadığı şeyleri ortaya çıkarıp ihdas eden kimse olarak tanımlanabilir.⁴⁰⁵ Netice itibariyle dinin usûlüne ait temel meselelerinde ihtilâf etmek dalalet olarak kabul edilmiştir.⁴⁰⁶

Bir diğ er mezmum ihtilâf türü, taassuba varan mezhep taklitçiliğidir. Şöyle ki; herhangi bir mezhebi taklit eden bir mukallit, kendi mezhebinin hak olduğuna inanıp muhâlefet ettiği mezhebi batıl kabul etmesi bu kapsamda kabul edilir. Böyle bir kabul, Müslümanlar arasında büyük fitnelerin çıkmasına sebebiyet verebilir. Bu şekildeki bir yaklaşım, kesinlikle kabul edilemez. Zira hak mezhepler, şer’î nasların şeriata uygun yorumlanmasından ibaret olup her bir mezhep, nasların farklı bir yorumunu ortaya koyması açısından İslâm’ın bünyesinde yer alır. Bu sebeptendir ki bir mukallit için hak olan mezheplerden birisine uymak caiz kabul edilmiştir. Ancak bir kimsenin başka mezhepleri batıl görmesi, onlara körü körüne taassup duyguları içerisinde muhalefet etmesi caiz görülmemiştir.⁴⁰⁷ Çünkü böyle bir yaklaşım düşmanlığı, kini, nefreti ve fitneyi körükler. Bu ise cedel kapısını açar, hakikatin kapalı kalmasına sebep olur.⁴⁰⁸ Selef-i sâlih in, aralarındaki görüş ayrılıklarına rağmen birbirlerini kendi konumlarında kabul etmiş, birbirlerinin görüşlerine saygıyla yaklaşmış ve birbirlerinin arkasında namaz kılmışlardır. Onlardaki insaf duygusu ve hür düşünce, hemen her alanda İslâmî ilimlerin gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur. Ne zaman insanlar, taassupla kendi mesleklerinin muhabbetiyle

⁴⁰³ **Ebü'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temim et-Temîmî el-Mağribi**, *el-Mihan*, Thk. Ömer Süleyman el-Ukayli, Darü'l-Ulûm, Riyad 1984, s. 124.

⁴⁰⁴ **Yusuf Şevki Yavuz**, *Ehl-i Bid'at*, DİA, X/501.

⁴⁰⁵ **Zeydan**, *Mecmuatu Buhûsi Fıkhiyye*, s. 283.

⁴⁰⁶ **Bekir Topaloğlu**, *Kelâm İlmi*, s. 103.

⁴⁰⁷ **Zeydan**, *Mecmuatu Buhûsi Fıkhiyye*, s. 284.

⁴⁰⁸ **Abdullah Şa'ban**, *Davâbitü'l-İhtilâf*, s. 79.

başkalarına düşmanlık beslemeye başlamışlar işte o zaman ictihad kapısının kapandığı ve İslâmî ilimlerde duraklama dönemine girildiği görülmüştür.

Hoş görülmeyen ihtilâfın mukallitlere bakan yönlerinden birisi de mukallitlerin birbirlerini taklit ettikleri meselelerden dolayı tenkit edip aralarında husumete girmeleridir. Mesela namazda rükûya giderken ve rükûdan kalkarken tekbir almanın sünnet olduğuna inanan bir mukallit, bu sünneti yerine getirmeyen diğer mukallidi tenkit ettiği takdirde aralarında husumet başlar. Oysa ihtilâf ettikleri mesele bir sünnettir ve namazın rükünlerinden değil namazın şekliyle alakalıdır. Sünnete uyan sünnet sevabını alırken sünnete uymayan kimse kendi mezhebini taklit ettiğinden dolayı mazur sayılmıştır.⁴⁰⁹ Kur'an-ı Kerim'de Allah (celle celaluhu) اِنَّ

اَفِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ “Dini doğru anlayıp hükümlerini uygulayın ve o hususta tefrikaya düşmeyin!”⁴¹⁰ buyurarak Müslümanlara dinin aslında ittifak edip teferruatında gereksiz ayrılıklara düşmemelerini ve müminlere furûâtın kavgasını yapmamayı emretmiştir. Müslümanlar kendi mezheplerinde sünnet veya müstehap gibi dinin usûlüne ait olmayan meselelerden dolayı diğer mezheplere mensup Müslümanları tenkit edip, hasımlaşarak ayrılığa düşmemelidirler.

Mezmun ihtilâf çeşitlerinden birisi de fakihlerin ve tasavvufçuların birbirleriyle olan ihtilâflarıdır. Nitekim fakihlerin tasavvufçuları sadece bâtınla ilgilenip şeriâtin zahiriyle ilgilenmemelerinden dolayı; tasavvufçuların da fakihleri sadece zahirle ilgilenip şeriatın ruhî hayatına kapalı kalmalarından dolayı eleştirmeleri bu kısma girer. Her bir ilmin bir hakikati vardır ve her ilim, İslâm dininin bir yönünü temsil eder. Bu açıdan herhangi bir ilmin erbabı olan Müslümanların doğru yoldan ayrılmadıkları sürece birbirlerini tenkit etmeleri, birbirlerine kin duymaları doğru değildir. Oysa İslâm, müminlerin kardeş olduklarını

⁴⁰⁹ Zeydan, *Mecmuatu Buhûsi Fıkhiyye*, s. 285.

⁴¹⁰ Şûrâ, 42/13.

ifade etmiş⁴¹¹ ve yukarıdaki ayette belirtildiği üzere dinde ayrılığa düşmemelerini emretmiştir.

Son olarak hilâf olmayan bir meselede bir müctehidin hilâf varmış gibi meseleyi nakletmesi, hoş görülmeyen ihtilâf çeşitlerinden bir diğeridir. Aynı şekilde hilâf olan bir meselede vifâk/mutâbakât varmış gibi meseleyi nakletmek de yanlış kabul edilmiştir.⁴¹²

B- MAKBUL İHTİLÂF

İslâm dini, Müslümanların müşriklere olan muhalefetini övmüştür. Müşriklere olan muhalefet, Müslümanların kendi dinlerine sarılmalarının bir gereğidir. Bu yönüyle müşriklere hem muhalefet etme hem de onlara benzememe dinimizce emredilmiştir. İslâm’da müşriklere olan muhalefet, ister kesin ve bağlayıcı veya mendup ve müstehap olsun isterse bu emir ve yasaklama kâfirlerin dış halleri, adetleri, gelenekleri, batıl inançları, istekleri ile ilgili olsun bu sonucu değiştirmez.⁴¹³ Mesela Allah Resûlü (s.a.s.), güneşin doğma ve batma vakitlerinde namaz kılmayı, müşriklerin bu vakitlerde güneşe secde etmelerinden dolayı yasaklamıştır.⁴¹⁴ Her ne kadar Müslümanlar, müşriklere benzeme niyetiyle namaz kılmasalar da dış görünüş itibariyle kâfirlere benzeme söz konusu olacağı için bu vakitlerde onların namaz kılmaları yasaklanmıştır.

⁴¹¹ Hucurât, 49/10.

⁴¹² İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnafî eş-Şatîbî, *Muvafakât*, Thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Has Âl-i Süleyman, Dâru İbn Affân, 1997, V/210.

⁴¹³ Zeydan, *Mecmuatu Buhûsi Fıkhiyye*, s. 286.

Konuyla ilgili olarak Kur’an-ı Kerim’de şöyle geçmektedir: ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

“Sonra din içinde, seni ayrı bir şeriat yoluna koyduk. Sen ona tâbi ol, gerçeği bilmeyenlerin boş arzularına uyma.”⁴¹³ Ayette geçen لَا يَعْلَمُونَ “bilmeyenler” ifadesi

Allah’ın dinine muhalefet eden insanlara işaret ederken yine ayette geçen أَهْوَاءَ “boş arzular” ifadesi de müşriklerin boş olarak arzuladıkları şeyleri ve kendi batıl inançlarından kaynaklanan dış hallerini kapsamaktadır. (Câsiye, 45/18).

⁴¹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü’r-Risâle, 1999, XXXVI/583 (22245).

Makbul ihtilâf çeşitlerinden birisi de Müslümanların cahiliye dönemine ait veya her Müslüman topluluğun Müslüman olmadan önceki dönemlere ait dinin temel prensipleriyle bağdaşmayan adet, gelenek, ibadet ve bayramlara muhalefet etmektir.⁴¹⁵ Kur'an-ı Kerim'de *وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى* "(Ey Peygamber Hanımları!) Hem vakarla evinizde durun da, daha önceki Cahiliye döneminde olduğu gibi süslenip dışarı çıkmayın"⁴¹⁶ buyrulmuştur. Ayet-i kerimede Peygamber hanımlarının şahsiyetinde Müslümanlara da ders verilmekte ve cahiliye dönemi davranış ve tutumlarından yüz çevirmeleri Müslümanlardan talep edilmektedir.

C- CAİZ OLAN İHTİLÂF

Caiz olan ihtilâf, ictihada açık meselelerde müctehid ve fıkıhçıların ihtilâflarıdır. Bu ihtilâfin nassın olmadığı yerlerde⁴¹⁷ ve daha çok zannî delile dayanan hükümlerde olduğu ifade edilmiştir.⁴¹⁸ Bu gibi durumlarda ihtilâf konusu, işin doğasında olduğu için bu tür ihtilâfları kaldırmak veya izale etmek mümkün değildir. Dolayısıyla hüküm verenlerden hangisinin hatalı, hangisinin doğru olduğunu ancak Allah bilebilir. Böyle bir durumda Müslümanlara yakışan İslâm ahlakı üzere davranarak ittifakı bozup fitneye sebebiyet vermemektir.⁴¹⁹

İctihada açık yerlerde ihtilâf etmenin caiz olduğuyula alakalı pek çok delil bulunmaktadır. Mesela Müslim'in *Sahih*'inde yer alan bir hadis-i şerifte Hazreti Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem), *إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ*, *وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَحْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ* "*Hâkim hüküm verdiğiinde isabet ederse iki sevap,*

⁴¹⁵ Zeydan, *Mecmuatu Buhûsi Fıkhiyye*, s. 287.

⁴¹⁶ Ahzâb, 33/33.

⁴¹⁷ Zeydan, *Mecmuatu Buhûsi Fıkhiyye*, s. 287.

⁴¹⁸ Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *el-Muhâdarât fi'l-Fıkhi'l-Mukâran*, Darü'l-Fikr, Dimaşk 1981, s. 12.

⁴¹⁹ Muhammed Rûkâ, *Nazariyyetü Tak'îdi'l-Fikhî ve Eseruhâ fi İhtilâfi'l-Fukahâ*, s. 223.

hükümünde hata ederse bir sevap alır.”⁴²⁰ şeklinde buyurmuştur. Pekçok âlim bu hadisi, icthadda bulunmanın ve icthad sıfatına haiz kişilerin farklı icthadlarda bulunabileceğine delil olarak zikredilmiştir. Zira hadiste hata eden ve isabet eden iki hâkime de sevap verileceğinin ifade edilmesi, bu kişilerin aynı zamanda ihtilâflarının da caiz olduğuna delalet etmektedir.

Sahabe, Hz. Peygamber (s.a.s.) hayatta olduğu halde kendi aralarında ihtilâf etmiş ve bir konu hakkında farklı icthadlarda bulunmuşlardır. Aynı şekilde Râşid halifeler döneminde de sahabe, kendi aralarında ihtilâf etmiş ve buna kimse itiraz etmemiştir.⁴²¹ Sahabe döneminden sonra gelen tabiîn döneminden günümüze kadar müctehid imamlar arasında, mezhepler arasında veya bir mezhebe mensup âlimler arasında icthada açık meselelerde ihtilâflar olmuş ancak onlar bunu anlayışla karşılamışlar ve farklı bir görüş ortaya koyduğu için itiraz etmemişlerdir.⁴²² Zira başta Peygamberimiz olmak üzere sahabe ve selef âlimleri icthada açık meselelerde farklı görüşlerin ortaya konulmasına itiraz etmemişler ve bunu müsamaha ile karşılamışlardır.⁴²³

Caiz olan ihtilâfın ortaya çıkmasında en önemli sebep, nassır. Çünkü Allah (c.c.) nassı tek bir mertebede indirmemiştir. Nassın muhkem, müteşâbih, sarîh, müevvel, kat’î, zannî, mutlak, mukayyed, âmm, hâs gibi mertebeleri bulunmaktadır. Elbette Allah dileseydi nassı tek bir mertebede indirebilir ve akılları tek bir fikir üzere toplayabilirdi. Nassın ancak tek bir yönü olacağı için de icthada gerek kalmazdı. Böyle olmadığı için ihtilâf ortaya çıktı ve nassın muhtevası icthadlarla zenginlik kazandı.⁴²⁴ Nasların yorum zenginliği kazanması, ümmet için bir rahmet ve genişlik olmuştur. Eğer naslar tek yorumla açıklansaydı insanlar sıkıntıya düşebilirdi. Nasların yorumlanmasıyla icthadlar farklılaşmış böylece insanlar kendi zamanlarına, mekânlarına, güç ve kudretlerine göre diledikleri icthadı taklit etme genişliğine

⁴²⁰ **Müslim**, *Akdiye* 15; **Ahmed b. Hanbel**, *Müsned*, Thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 2001, XXIX/308.

⁴²¹ **Âdil Şuveyh**, *Ta’lîlû’l-Ahkâm fi’ş-Şer’iati’l-İslâmiyye*, Darü’l-Beşîr, Tanta 2000, s. 96-97.

⁴²² **Zeydan**, *Mecmuatu Buhûsi Fıkhiyye*, s. 288.

⁴²³ Konuyla ilgili örnekler, “Fıkîh İhtilâfların Gelişimi” başlığında verileceği için konuyla ilgili misalleri vererek tekrara düşere konuyu uzatmak istemiyoruz.

⁴²⁴ **Abdullah Şa’ban**, *Davâbitü’l-İhtilâf*, s. 80.

kavuşmuşlardır. Bu durum, Allah'ın hikmetinin bir tecellisi olarak görülebilir. Allah nasıl ki tek bir topraktan rengi, kokusu, tadı farklı olan pek çok çeşit bitki çıkarmışsa⁴²⁵ bir nassın bir çok yorum ve ictehad ortaya çıkmıştır.⁴²⁶ Tek bir nassın pek çok yönlerinin olması ve tek bir nassın bütün ictehadlara bir manada beşiklik etmesi yine Allah'ın meşîetinin bir gereği olarak kabul edilebilir.

Şa'rânî, caiz görülen ihtilâf çeşidini kabul etmiş ve bu ihtilâfları normal karşılamıştır. O, dinde bir genişlik kazandırması gereken bu ihtilâflar üzerinden ayrılmaya gidilmesine karşı çıkmıştır. Ona göre fikhın bir ictehad veya bir mezhep üzerinden okunması yanlıştır. Her bir müctehid ve fikh ekolü, usulüne uygun bir şekilde hareket ettiği sürece şeriatın sınırları içerisinde ve onun görüşü mutlaka değerlendirilmelidir. O, “*Ümmetimin ihtilâfi rahmettir.*”⁴²⁷ hadisi ile “*Hâkim hüküm verdiği isabet ederse iki sevap, hükmünde hata ederse bir sevap alır.*”⁴²⁸ hadisini, fikhî ihtilâfların bir ayrılık sebebi olmaması gerektiğini ispat için misal verir. Şa'rânî'nin ictehad ve ihtilâfla ilgili görüşlerini inceleyeceğimiz için burada konuyu uzatmak istemiyoruz.

IV- İHTİLÂF SEBEPLERİ

İhtilâfın çeşitlerini açıkladıktan sonra şimdi de ihtilâfın sebepleri üzerinde duracağız. Ancak burada çalışmamızı yakından ilgilendiren caiz görülen ihtilâflarının sebeplerine yoğunlaşacağız. Şa'rânî'nin mezhepler arasında var olan fikhî ihtilâfları bir problem olarak değil de onları fikhın bir zenginliği olarak bize sunmasını anlamamıza katkısı olacağını düşündüğümüz için ihtilâfın sebeplerini araştırmayı düşünüyoruz. Zira fikhî ihtilâfların sebepleri anlaşılırsa Şa'rânî'nin bu ihtilâfları bir ayrılık olarak görmemesinin doğru olup olmadığı daha kolay anlaşılır. Yine fikhî mezheplerarası ihtilâf, temelden bir problem ise onun yaklaşımının fikhî ilmi açısından ne kadar gerçekçi olup olmadığını tartışma imkânı bulabileceğimize inanıyoruz.

⁴²⁵ Ra'd, 13/4.

⁴²⁶ Abdullah Şa'ban, *Davâbitü'l-İhtilâf*, s. 83.

⁴²⁷ Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Mektebetü'l-Asriyye, yy. 2000, I/75.

⁴²⁸ Müslim, *Akdiye* 15.

A- CAİZ OLAN İHTİLÂFIN SEBEPLERİ

İctihada açık ve nassın olmadığı meselelerde icthadın caiz olduğuna daha önce değinmiştik. İslâm âlimleri bu şekildeki ihtilâfı olumlu kabul etmişlerdir. Ancak bu ihtilâfın olabilmesi için bazı şartların olması gerektiğini belirtmişlerdir:

1- Sabitliği zannî bir delile dayanan amelî hükümlerde icthad caizdir. Mesela haber-i âhâd gibi.

2- Sübûtu kat'î olsa bile delâleti zannî bir delile dayanan amelî hükümlerde de icthad caizdir. Nitekim her müctehid kendi usûl ve metoduna göre bu tür naslarda delalet yollarıyla mananın ne olduğunu araştırmış ve bunu fer'î hükümlere tatbik etmiştir.

3- Nassın olmadığı amelî hükümlerde icthad caizdir. Bu tür durumlarda müctehid, kıyas ve istihsan, ıstışab gibi delillerle hükme ulaşmaya çalışır.⁴²⁹

İctihadın caiz olduğu yerleri açıkladıktan sonra ihtilâfın olabilmesi için müctehidte aranan bazı şartların olduğunu söylemek gerekir. Bunları sıralayacak olursak;

- Bu ihtilâf, fikhî ve hüküm istinbat yollarını bilen uzman fakihler arasında gerçekleşmelidir.

- İctihat şartlarını taşıyan müctehidlerin ihtilâfları, kat'î delil olmayan fer'î meselelerde olmalıdır. Çünkü kat'î nassın olduğu yerde icthad caiz değildir.

- Müctehidler icthad ederken gayeleri hak rızası ve hakikati ortaya çıkarmak olmalıdır.

- Müctehid delile ulaşılması gayret isteyen bir icthad hususunda kendisinden beklenen gayreti göstermelidir.

- Fer'î meselelerde esas olan ittifaktır. İhtilâfa düşkün olunmamalıdır ancak ihtilâf olursa da bu müsamaha ile karşılanmalıdır.

- Müctehid, üzerinde icmâ edilen ve ihtilâf edilen meseleleri bilmelidir.

⁴²⁹ **Abdülvahhab Abdüsselam Tavîle**, *Eserü'l-Lüga fî İhtilâfi'l-Müctehidîn*, Darü's-Selâm, Beyrut 2000, s. 39-40.

- Müctehid, makâsidü’ş-şerîat’e vakıf olmalı ve zamanını iyi okumalıdır.⁴³⁰

Biz bu bölümde mezheplerarası ihtilâfların ortaya çıkmasına etki eden sebepler üzerinde durmaya çalışacağız. Konuyla ilgili yapılmış pek çok tez ve kitap bulunması dolayısıyla konulara ana hatlarıyla temas edip konuları bir iki misalle izah etmeye çalışacağız. Zira konunun her bir başlığı, geniş bir çalışmayı hak etmektedir.

1- Kıraat Farklılığından Kaynaklanan İhtilâf

Allah Resûlü’nün (s.a.s.) vefatından sonra mütevatir yollarla farklı kıraatler ortaya çıkmış ve bu kıraat farklılıkları, fakihler arasında ihtilâfa sebebiyet vermiştir.⁴³¹ Bir kıraati, kendi hükmü için kullanan fakihle farklı bir kıraati tercih eden fakih arasında ihtilâf ortaya çıkmıştır. Zira iki kıraat arasında nassın mantûku farklı hükümlere menât olabilmektedir.⁴³² Bunu daha iyi anlamak için iki misal vermek istiyoruz:

a- Abdestte Ayakların Yıkanması veya Meshedilmesi

Konuyla ilgili olarak Kur’an-ı Kerim’de şu şekilde geçmektedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

“Ey iman edenler! Namaza kalkmak istediğinizde yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı meshedip topuklarınızla birlikte ayaklarınızı da yıkayın.”⁴³³

Nâfi’ (v. 169), İbn Amr (v. 118) ve Kisâf (v. 189), أَرْجُلِكُمْ kelimesini üstün (fetha) ile; İbn Kesîr (v. 120), Ebu Amr (v. 154) ve Hamza (v. 156), esre (kesre) ile okumuştur. İşte bu kelimenin kıraati, konuyla ilgili ihtilâfların ortaya çıkmasının

⁴³⁰ Ahmed Muhammed Amr el-Ensârî, *Âsâru İhtilâfi'l-Fukahâ fi 'ş-Şerîat*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1996, s. 45-63; Zeydan, *Mecmuatu Buhûsi Fikhiyye*, s. 289.

⁴³¹ Mustafa Said Hinn, *Eseru'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye fi İhtilâfi'l-Fukahâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997, s. 38.

⁴³² Ensârî, *Âsâru İhtilâfi'l-Fukahâ*, s. 20.

⁴³³ Mâide, 5/6.

başlıca sebebi olmuştur. أَرْجَلِكُمْ kelimesinin üstün okunması gerektiğini düşünenler ayakların yıkanması gerektiğini kabul ederken; esre ile okunması gerektiğini düşünenler ayakların meshedilmesi gerektiğine kail olmuşlardır. Âlimlerin çoğu bu kelimenin üstün ile okunuşunu kabul etmiş ve ayakları yıkamada farz olanın mesh etmek değil yıkamak olduğunda karar kılmışlardır.⁴³⁴

⁴³⁴ **Vecîh Mahmud**, *İhtilâfu'l-Fukahâ Esbâbuhu ve Mevkifuna minh*, Dârü'l-Hedy, t.y., s. 60.

Âlimler bu görüşlerini açıklarken şu delilleri öne sürmüşlerdir:

1- Abdullah b. Amr'ın rivayet ettiği hadise göre Amr şöyle demiştir: “Bir seferde Resûlullah (s.a.v.) bizden geride kaldı. Bize yetiştiğinde ikindiye son vaktine kadar geciktirmiştik. Abdest almaya ve ayaklarımızı meshetmeye başladık. İşte tam bu sırada Resûlullah (s.a.v.) yüksek sesle iki veya üç kere النَّارِ مِنَ الْأَعْقَابِ وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ “Ateşte yanacak topuklara yazıklar olsun” şeklinde nida buyurdu. (**Buhârî**, *İlim* 3).

2- Hz. Peygamber'in bizatihi kendisinin abdest alırken ayaklarını yıkaması veya mestleri üzerine meshetmesidir. Yani Resûlullah fiili sünnetiyle meseleyi açıklamış olmaktadır. (**Mahmud**, *İhtilâfu'l-Fukahâ*, s. 60).

3- Allah, elleri dirseklere kadar sınırlandırdığı gibi ayakları da topuklara kadar yıkanmasını tayin etmiştir. Bu da eller gibi ayakların da yıkanmasının vacip olduğunu gösterir. (**Hinn**, *Eseru'l-İhtilâf*, s. 38).

Ayette geçen أَرْجَلِكُمْ kelimesinin esre ile okunan kıraati ise şu şekillerde te'vil yoluna gidilmiştir:

1- Ayette geçen أَرْجَلِكُمْ “ayaklar” kelimesi, أَيْدِيكُمْ “eller” kelimesine atf edilir. Ancak kendisinden önceki بَرءُ وَسُكْمٌ kelimesindeki harf-i cerre yakınlığından dolayı mecrur (esre) şeklinde okunur. Kur'an-ı Kerim ve başka metinlerde de geldiği üzere Araplar bu şekilde uygulamada bulunurlar. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de konuyla ilgili olarak يُرْسَلُ عَلَيْكُمْ شَوَاطِرٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ ayetinde وَنُحَاسٌ kelimesi kendisinden önceki “min” harf-i cerrine yakınlıktan dolayı mecrur okunması gerekirdi ancak kelime ref' ile okunmuştur. Çünkü نُحَاسٌ kelimesi “duman” manasına gelmektedir.

Cahiliyye devrinin şairlerinden İmrü'l-Kays (v. 540 dolayları) ise konuya delil olabilecek şu beyti söylemiştir:⁴³⁴ كَأَنَّ أَبَانًا فِي أَفَانِينَ وَدَقِيهِ كَبِيرُ أَنَسٍ فِي بَجَادٍ مُزْمَلٍ

Beyitte geçen مُزْمَلٍ kelimesi kendisinden önce gelen kelimedenden dolayı cer yapılmış ancak manası

merfû üzere verilmiştir. Zira bu kelime كَبِيرُ أَنَسٍ ifadesinin sıfatıdır.

b- Hayzı Biten Kadının Gusül Alması

Konuyla ilgili ayet şu şekildedir: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا السَّيِّئَاتِ

فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ

وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ “Bir de sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: Bu, bir rahatsızlık-

tır, Onun için, âdet sırasında kadınlardan geri durun ve onlar temizleninceye kadar, kendilerine cinsel yaklaşımda bulunmayın! Temizlendikten sonra, Allah’ın izin verdiği şekilde onlara yaklaşın! Allah tevbe ile kendisine dönenleri sever, temizlenenleri de sever.”⁴³⁵

Ayet-i kerimede geçen حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ifadesi, kıraat âlimlerince iki şekilde okunmuştur. Kûfe kurrâlarından olan Hamza, Kisâi ve Şu’be (v. 193) bu kelimeyi şeddeli olarak yani يَطْهُرْنَ şeklinde okumuşlardır. Kıraatin bu şekilde okunmasını tercih eden Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî’ler, kadının kanı kesilip gusül aldıktan sonra kadınla ilişkiye girmenin caiz olduğunu belirtmişlerdir. Aynı kelimenin diğer okunuş şekli ise يَطْهُرْنَ şeklindedir. Bu okuyuşu, Nâfi’, İbn Kesîr, Ebû Amr el-Basrî, İbn Âmir (v. 118), Ebû Ca’fer el-Medenî (v. 128), Yakûb el-Hadramî (v. 205) gibi kıraat âlimleri tercih etmiştir. Bu okuyuşu esas alan Hanefiler ise kadınla ilişkiye girebilmek için kadının hayız kanının kesilmesinin yeterli olduğu görüşüne kail olmuşlardır.⁴³⁶

Şîi mezhebi ayetteki أَرْجُلِكُمْ kelimesinin cer ile okunmasını kabul etmiş ve abdest alırken ayakların meshedilmesini farz kabul etmiştir. İmam Taberî (v. 310/923) ise ayakları yıkamak ve meshetmek arasında kişinin ihtiyarı bulunduğunu kabul etmiştir. Zira Taberî’ye göre nasıl ki haber tearuz ettiğinde tercih hakkı söz konusuysa, bu konuda da kişi için tercih hakkı doğmuş olur. (Hinn, *Eseru’l-İhtilâf*, s. 40-41; Mahmud, *İhtilâfu’l-Fukahâ*, s. 61).

⁴³⁵ Bakara, 2/222.

⁴³⁶ Ensârî, *Âsâru İhtilâfi’l-Fukahâ*, s. 19-23.

2- Hadise Vakıf Olamamak

Allah Resûlü (s.a.s.) peygamberlik vazifesini yaptığı dönemde kendisinden sadır olan hadislerden bütün sahabenin aynı derecede haberdar olması mümkün olmamıştır. Zira sahabeden ticaret, çiftçilik gibi mesleklerle uğraşanlar olduğundan dolayı her zaman Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanında bulunanlar olmuştur. Resûlullah (s.a.s.), bir söz söylediğinde fetva verdiği veya bir şey yaptığı orada bulunanlar, bu durumu duymayanlara iletmişlerdir. Allah Resûlü (s.a.s.) herhangi bir söz söylediğinde veya bir fiilde bulunduğu bazen bu söz veya fiili birkaç kişi veya bir topluluk görmüştür. Bazen de bu duruma sadece bir kişi vakıf olmuştur. Ancak sahabenin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) söylemiş olduğu sözleri başkalarına ulaştırmada hassas olduğunu ifade etmek gerekir. Böylece onların sahip olduğu ilme, başkaları da sahip olmuş oluyordu. Bütün bu ihtimama rağmen sadece bir kişinin Resûlullah'ın (s.a.s.) bütün hadislerini bilebilmesi mümkün değildir. Hatta Hulefa-i Raşidin bile bazı konularda Resûlullah'ın hadislerine vakıf olmadıkları için hüküm vermişler ancak daha sonra konuyla ilgili hadisi işitince verdikleri hükümden vazgeçmişlerdir.⁴³⁷

Bu konu, sadece sahabeyle ilgili değil hicri II. asırdan itibaren teşekkül etmeye başlayan fıkıh mezheplerini de ilgilendirmiştir. Zira bir hüküm verirken Kur'an'dan sonra ikinci kaynak sünnettir. Elbette ki hadis tedviniyle fıkıh tedvininin aynı dönemde başlamasına bağlı olarak müctehidlerin bütün hadisleri bilmeleri mümkün olmamıştır. Hadis yazmacılığı özellikle toplumda hadis uydurmacılığının başlamasıyla hız kazanmıştır. Bununla birlikte Hz. Peygamber zamanından itibaren süregelen ancak yazıya geçirilmemiş olan fıkıh külliyatı da her müctehidin kendi usûlüne göre yazılmaya başlamıştır. Fakat hadislerin bir külliyatta yazılı bulunmayıp insanların hafızasında olması, her müctehidin hüküm verirken farklı hadisleri almasına sebep olmuştur. Bazen müctehidler kendisine ulaşan hadis güvenilir bir yolla ulaşmadığı için re'yi, hadise tercih etmiştir. Bu konuda da müctehidler hoş karşılanmalıdırlar.⁴³⁸ Zira onların, hükme medar olabilecek seviyede olmayan

⁴³⁷ **Ali el-Hafif**, *Esbâbu İhtilâfi'l-Fukahâ*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1996, s. 57; **Hinn**, *Eseru'l-İhtilâf*, s. 42; **Ensârî**, *Âsâru İhtilâfi'l-Fukahâ*, s. 25-26.

⁴³⁸ **Zeydan**, *Mecmuatu Buhûsi Fıkhiyye*, s. 300.

haberleri kullanmama salahiyetleri vardır. Müctehid imamlardan nakledilen “*Sahih hadis bulursanız benim mezhebim odur.*”⁴³⁹ Sözü onların hadise verdikleri değeri göstermesi bakımından yeterlidir. Onlar, olanca gayretleriyle Kur’an ve sahih sünnete dayanarak hüküm vermeye çalışmışlar ancak rivayetleri kendi usûllerine göre sağlam bulmadıklarında diğer istinbat metotlarını kullanma yoluna gitmişlerdir. Nitekim Ebû Cafer el-Mansûr’un (v. 158/775), İmam Malik’in (v. 179/795) *Muvattâ* isimli eserini fıkıh alanında uygulanacak tek kitap olması teklifini, bizzat İmam Malik şu sözleriyle reddetmiştir: “*Sahabe Resûlullah’tan (s.a.s.) sonra ümmet içinde dağıldılar ve hadis rivayet ettiler. Her şehir halkı da sahabenin bu ilmiyle bilgi sahibi oldu.*” İmam Malik, bu sözleriyle kendisinin de ulaşamadığı hadislere başka memleketlerde sahabe yoluyla ulaşanlar bulunabileceğini ve bir konu hakkında farklı hükümlerin ortaya çıkabileceğini ifade etmek istemiştir.⁴⁴⁰ Sahabenin bütününe her hadise vakıf olamamasıyla alakalı olarak bir iki misal verelim:

a- Cünüp Olarak Sabahlayan Kimsenin Orucu

Ebû Hureyre (v. 58/678), cünüp olarak sabahlayan kimsenin orucunun sahih olmayacağını söylemişti. Oysa bu konu hakkında varid olan Hz. Âişe hadisi vardı. Buna göre Ebû Hureyre’ye Hz. Âişe’den (v. 58/678) rivayet edilen hadisin ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili Hz. Âişe’den rivayet edilen hadis şöyledir: “Bir adam Resûlullah’a (s.a.s.) soru sormaya geldi. -Hz. Âişe kapı arkasından dinliyordu- Adam: Ey Allah’ın Resûlü! Cünüp olduğum halde sabah namazının vakti giriyor. Oruç tutayım mı? dedi. Hz. Peygamber (s.a.s.): ‘*Ben de cünüpken sabah namazının vakti giriyor ancak ben oruç tutuyorum*’ buyurdu. Adam da tekrar: Ya Resûlallah (s.a.s.) sen bizim gibi değilsin, Allah senin gelmiş geçmiş bütün günahlarını bağışlamıştır deyince bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurdu:

⁴³⁹ **Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşki İbn-i Abidin**, *Haşiyetü Reddi’l-Muhtâr*, Darü’l-Fikr, Beyrut 2000, I/385; **Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî Emir Padişah**, *Teyşîrû’t-Tahrîr*, Darü’l-Fikr, t.y., III/73; **Ahmed b. Abdürrahim Veliyyullah Dihlevî**, *el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi İhtilâf*, Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Darü’n-Nefâis, Beyrut 1404, s. 104.

⁴⁴⁰ **Seyyid Abdurrahman b. Ahmed b. Mes’ud Kevakibî**, *Ümmü’l-Kurâ*, Dârü’r-Râidi’l-Arabî, Beyrut 1982, s. 121.

Allah'a yemin ederim ki sizin Allah'tan en çok korkmanız ve korunduğum şeyi en iyi bileniniz olmayı dilerim."⁴⁴¹

Yine Hz. Âişe'den yapılan bir rivayette şöyle geçmektedir: "Hz. Peygamber (s.a.s.) ihtilam olmaksızın cünüp olarak sabahlıyor ve Ramazanda oruç tutuyordu."⁴⁴² Bu rivayet, Ebû Hureyre'ye haber verilince onun görüşünden döndüğü rivayet edilmiştir.⁴⁴³

b- Mest Üzerine Meshin Süresi

Hiz. Ömer, mest giyen bir kimsenin mestleri ayaklarından çıkarıncaya kadar üzerine mesh edebileceği görüşünü kabul etmişti. Hiz. Ömer'e göre bunun için belli bir süre sınırlaması yoktu. Seleften bazı âlimler, bu konuda Hiz. Ömer'in görüşünü kabul ettiler. Oysa konuyla ilgili Hiz. Ali'den ve Avf b. Malik'ten gelen açık rivayetler vardı. Buradan da anlaşılıyor ki, Hiz. Ali ve Avf b. Malik el-Eşcâ'î'nin hadisleri Hiz. Ömer'e ulaşmamıştı. Konuyla ilgili rivayetler şu şekildedir:

Şüreyh b. Hanî'den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: Âişe'ye mestin üzerine meshi sormaya geldim, bana, "Ebû Tâlib'in oğluna git ona sor çünkü O, Resûlullah ile yolculuk yapmıştır." dedi. Bunun üzerine Hiz. Ali'ye sordum. O da: "Resûlullah, misafir için üç gün üç gece, mukim için bir gün bir gece süre koydu." dedi.⁴⁴⁴

Yukarıda verdiğimiz misaller, bir konu hakkında rivayet edilen hadisler sahabeye ulaşmadığı için onların ihtilâf ettiğine açık bir delildir.

3- Nassın Anlaşılması ve Yorumunda İhtilâf

Müctehidler, nassın yorumunda ihtilâf etmişlerdir. Bu noktada her müctehid, kendi usûlüne göre bir yol takip etmiştir.⁴⁴⁵ Müctehidlere göre bir nas sabit olsa bile

⁴⁴¹ Müslim, Sıyam 79.

⁴⁴² Buhârî, Savm 25.

⁴⁴³ Hinn, Eseru'l-İhtilâf, s. 47.

⁴⁴⁴ Müslim, Tahâret 85.

⁴⁴⁵ Zeydan, Mecmuatu Buhûsi Fıkhiyye, s. 300.

nassın anlaşılması noktasında iki husus etkili olmuştur. Birincisi, nassın kendisi;⁴⁴⁶ ikincisi ise, nassın delaletidir. Nassın delaleti, sarih veya müşterek olabilir. Nassın delaletinin müşterek olduğu durumlarda yani nassın kendisi birden çok manaya yorumlanabilme imkânı olduğunda, her müctehidin anlayışına göre ihtilâf ortaya çıkmıştır. Bu ihtilâf, normal kabul edilmelidir zira her insanın anlayış ve yorum kabiliyeti farklıdır.⁴⁴⁷ Konuyu açıklayıcı olması bakımından iki misal vermek istiyoruz:

a- İki Ortağın Zekâtı

Müctehid imamlar, tek başına olduğunda malı nisap miktarının altında olan bir kimsenin, malını ortağıyla birleştirmesi durumunda bu iki ortağın malları nisaba ulaşırsa bunlara zekât düşüp düşmeyeceği hususunda ihtilâf etmişlerdir.⁴⁴⁸ Müctehidler, bu konuda bir hadisin yorumunda ihtilâf etmişlerdir. İhtilâfa esas olan hadis şu şekildedir: لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ حَسْبِيَّةَ الصَّدَقَةِ وَمَا كَانَ مِنْ

حَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَاَجَعَانِ بَيْنَهُمَا بِالسَّوِيَّةِ “Zekât artar ya da eksilir korkusuyla ayrı olan zekât malları toplanmaz, bir olanlar da ayrılmaz. İki ortaktan meydana gelen sürünün zekâtı hususunda bu ortaklar adil bir şekilde birbirlerine müracaat ederler.”⁴⁴⁹

Şâfiîler, bu hadisi şu şekilde anlamışlardır: Zekât verecek kimseler, koyunda ortak olduklarında tek bir kişi gibi zekât verirler. Mücâvereten ortak olduklarında, otlak, sulak, ağıl ve süt sağma yerinde ortak olmak şartıyla yine tek kişi gibi zekât verirler. En doğru olan görüşe göre döl hayvanı ve çobanda da hükü aynıdır. Bunda ortaklık da şart değildir.⁴⁵⁰ Hz. Peygamber’in “Zekât artar veya eksilir korkusuyla ayrı ayrı zekât malları toplanmaz.” sözü, 120 koyuna sahip ortaklar şeklinde açıklanmıştır. Bu miktar koyuna sahip olan ortaklar, beraber zekât verilerse bir

⁴⁴⁶ Tavîle, Eserü'l-Lüga, s. 67.

⁴⁴⁷ Ensârî, Âsâru İhtilâfi'l-Fukahâ, s. 31.

⁴⁴⁸ Hinn, Eseru'l-İhtilâf, s. 62.

⁴⁴⁹ Ebû Dâvûd, Zekât 5.

⁴⁵⁰ Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed Ebû Yahya el-Ensârî, Fethü'l-Vehhâb bi Şerhi Minhâci't-Tullâb, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418, I/185.

koyun zekât verirler. Ayrı olarak verirlerse üç kişi olduklarından her biri bir tane koyunu zekât olarak vermeleri gerekir. Hadiste geçen “*korku*” ise zekât memurunun zekâtın azalmasından, mal sahibinin de zekâtın artmasından korkmaları olarak anlaşılmıştır.

Hanefiler ise ortakların zekâtı konusunda ortaklığın nisaba bir etkisinin olmadığı yönünde görüş bildirmişlerdir. Dolayısıyla Hanefiler, ortaklardan birine ancak ortaklıktan önce vacip olan nisabın gerektiğini söylemişlerdir. Resûlullah’ın “*Zekât malları toplanmaz.*” ifadesini ise; ayrı olan mallar mekânda değil mülkte toplanmaz şeklinde açıklamışlardır. Mesela; bir adam kırk koyuna, başka birisi de kırk koyuna sahip olsa, bir koyun zekât almak için bunlar birleştirilmez. Nisap miktarı mala sahip olan kişinin malları, zekât ona vacip olmasın diye de ayrılmaz. Buna göre seksen koyuna sahip olan kişinin koyunları, iki koyun zekât versin diye ayrılmaz.⁴⁵¹

Mâlikîler ise başlangıçta her birisinin zekât verecek miktarda mala sahip olması şartıyla, iki ortağın, mallarında birlikte zekât vermeleri gerektiği görüşündedirler. Yani iki ortaktan birisinin kırk ve daha fazla koyunu olsa, diğerinin kırktan az koyunu olsa, kırk koyunu olana zekât gerekir; kırktan az koyunu olana ise zekât gerekmez. Eğer bunlardan her birinin nisap miktarı malı varsa, zekâtı birleştirirler ve onlara zekât birlikte vacip olur.⁴⁵²

b- Boşanmış Kadının İddeti

Konuyla ilgili yorumunda ihtilâf edilen ayet şu şekildedir: وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ

بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ “Boşanmış kadınlar kendilerini tutup yeni bir nikâh yapmadan

önce üç âdet beklesinler.”⁴⁵³ Hayız gören bir kadının boşanması durumunda

iddetinin üç kurû قُرُوءٌ olduğunda ittifak vardır. Yine kurû kelimesinin Araplar

⁴⁵¹ Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, Darü'l-Ma'rife, Beyrut ts., II/154.

⁴⁵² Mâlik b. Enes, *Muvattâ*, Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Müessesetü Zâyid b. Sultan, y.y. 2004, II/372.

⁴⁵³ Bakara, 2/228.

arasında hayız ve temizlik anlamında kullanıldığında da ittifak vardır. Hatta Ebû Ubeyde, mezkûr kelimenin hem temizlik hem de hayız manasına müsait olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵⁴ Konuyla ilgili olarak bazı şairler bu kelimeyi temizlik, bazı şairler ise hayız manasında kullanmışlardır.⁴⁵⁵ Fakihler ise kurû kelimesinden muradın ne olduğu noktasında ihtilâf etmişlerdir. Hz. Âişe, İbn Ömer, Zeyd b. Sâbit, İmam Mâlik, Şâfiî ve iki görüşünden birisine göre Ahmed b. Hanbel bu kelimedenden muradın temizlik olduğuna kail olmuşlardır. Diğer taraftan Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve İmam Ebû Hanife, bu kelimedenden muradın hayız olduğu görüşündedirler. Her iki grup, bu görüşlerini temellendirmede farklı istidlal yollarına gitmişlerdir.⁴⁵⁶

Yukarıdaki iki örnekte görüldüğü üzere nasların kendisinin yoruma müsait olması ve aynı zamanda müctehidlerin yorum farklılıkları ihtilâfin ortaya çıkmasında bir etken olmuştur.

4- Lafızda Müstereklik

Arap dilinin lafızlarında manaya delâleti yönüyle çeşitli kısımlar bulunmaktadır. Bunlardan birisi de müsterektir. Müsterek, hudûd ve mana mahiyetleri farklı olan ferdleri, bedel esasına göre içine alan lafızdır. Başka bir tabirle müsterek, birden çok va'dlarla va'd olunmuş bir lafızdır.⁴⁵⁷ Mesela “kurû” kelimesi hem hayız hem de temizlik manasına gelmektedir. Bunun dışında “ayn” kelimesi de birden çok manaya gelmektedir.⁴⁵⁸ Fakihlerin ihtilâf sebepleri arasında lafızların müsterek anlam taşıması etkili olmuştur. Konuyu açıklama sadedinde iki örnek vermek istiyoruz.

⁴⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/128.

⁴⁵⁵ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdü'lcebbâr es-Semânî, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, Dârü'l-Vatan, Riyad 1997, I/229; Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer Taberî, *Câmiü'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000, II/190.

⁴⁵⁶ Ensârî, *Fethü'l-Vehhâb*, s. 32.

⁴⁵⁷ Abdü'lvaHHâb Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, Dârü'l-Kalem, Beyrut ts., s. 177.

⁴⁵⁸ Abdullah b. Abdü'lmuhsin et-Türkî, *Esbâbu İhtilâfi'l-Fukahâ*, Müessesetü'r-Risâle, Dimaşk 2010, s. 196; el-Hafîf, *Esbâbu İhtilâfi'l-Fukahâ*, s. 107.

a- Kurbanın Kurban Günlerinin Gecesinde Boğazlanması

Fakihlerin çoğunluğu, şu ayet-i kerimeden dolayı kurban boğazlama vaktinin malum olduğunu ifade etmişlerdir: *لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ*

*“İnsanlar hacca gelsinler de bunun kendilerine sağlayacağı çeşitli faydaları görsünler ve Allah’ın kendilerine rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanları, belirli günlerde Allah’ın adını anarak kurban etsinler.”*⁴⁵⁹

Ancak fakihler, bu belirli günlerin gecelerinde kurbanlık kesilip kesilmeyeceğiyle ilgili olarak ihtilâf etmişlerdir. Fakihlerin çoğu, kurban günlerinin gecesinde de kurbanlık kesmenin caiz olduğunu bildirmişlerdir.⁴⁶⁰ İmam Şâfiî, caiz demekle beraber bazı sakıncalarından dolayı gece kurban kesmeyi mekruh görmüştür. İmam Mâlik ve Hirakî’nin rivayetine göre Ahmed b. Hanbel, gece kurban kesmenin caiz olmadığını söylemiştir. Burada fakihlerin ihtilâfına sebep olan husus, “yevm” kelimesindeki müşterekliktir. Çünkü lügatte bu kelime bazen geceyi de içine alacak şekilde kullanılırken bazen de sadece gündüz manasında kullanılmıştır.⁴⁶¹

Kur’an’da ise “yevm” kelimesi gece ve gündüzü içine alacak şekilde kullanıldığı gibi sadece gündüze delalet edecek şekilde de kullanılmıştır. Mesela;

تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ “Yurdunuzda sadece üç günlük bir ömrünüz kaldı.”⁴⁶² ve

أَلَّا تَكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا “Üç gün müddetle halkla iştaretleşme dışında konuşamayacaksın!”⁴⁶³ ayetlerinde “yevm” kelimesi hem geceyi hem gündüzü içine

alacak şekilde kullanılmıştır. Ancak *سَحَرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا* “Allah,

⁴⁵⁹ Hacc, 22/28.

⁴⁶⁰ Hinn, Eseru’l-İhtilâf, 84.

⁴⁶¹ Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafîd, Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid, Matbaatu Mustafa el-Bâcî, y.y., 1975, s. 437.

⁴⁶² Hûd, 11/65.

⁴⁶³ Âl-i İmrân, 3/41.

o kasırgayı üzerlerine yedi gece sekiz gün kesintisiz olarak salıverdi.”⁴⁶⁴ ayetinde ise “*yevm*” kelimesi gündüz manasında kullanılmıştır.

b- İlâ Müddetinin Sonunda Talakın Gerçekleşmesi

Fakihler arasında karı-koca arasında ilâ yapılması durumunda talakın ilâ müddetinin bitiminde gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusunda görüş ayrılıkları yaşanmıştır.

Kur’an-ı Kerim’de ilâ ilgili olarak şöyle geçmektedir: لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنِّ

نِسَائِهِمْ تَرْبُصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ “Eşlerine yaklaşılmamaya yemin eden kocaların, dört ay bekleme hakkı vardır. Şayet kocaları, bu süre bitmeden eşlerine dönerlerse bunda bir mahzur yoktur. Çünkü Allah çok affedicidir, merhamet ve ihsanı boldur”⁴⁶⁵

Arap dilinde “fa” harfi manevî tertip ifade ettiği gibi zikrî tertip de ifade eder. Yukarıdaki ayette geçen فَإِنْ فَاءُوا ifadesinde geçen “fa” harfinin manevî tertip mi yoksa zikrî tertip mi ifade ettiği konusunda fakihler ihtilâf etmişlerdir. Şâfiî mezhebi, ayette geçen “fa” harfinin manevi bir tertip için geldiğini kabul etmiştir. Buna göre o, kocanın karısına, ilâ müddetinin içinde veya sonunda dönebileceği görüşündedir. Bu görüşü İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve sahabenin çoğu kabul etmiştir. Bu görüşte olanlar aslında ayeti şu şekilde anlamış oluyorlar: “Şayet kocaları sürenin bitiminde dönerlerse bunda bir mahzur yoktur.”⁴⁶⁶

Hanefî mezhebi ise ayette geçen “fa” harfinin manevî değil zikrî bir tertip için geldiğini kabul etmiştir. Dolayısıyla karısına ilâ’da bulunmuş bir koca, hanımına müddet içinde dönmesi gerekir. Süre bittiği halde koca, karısına dönmediyse kadın

⁴⁶⁴ Hâkka, 69/7.

⁴⁶⁵ Bakara, 2/226.

⁴⁶⁶ Hinn, Eseru’l-İhtilâf, s. 90-91.

bir bâin talakla boş olmuş olur. Bu görüşü, sahabeden Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. İbn Mesud kabul etmişlerdir.⁴⁶⁷

5- Delillerin Teâruzu

Bütün deliller tek bir kaynak olan Allah'a dayandığı için hakikî manada deliller arasında teâruz yoktur. Söz konusu teâruz insan aklının anladığı bir teâruzdur. Zira Kur'an-ı Kerim'de bu durum şöyle dile getirilmektedir: أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ

الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا “Kur'an'ı gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer Kur'an Allah'tan başkasına ait olsaydı elbette içinde birçok tutarsızlıklar bulacaklardı.”⁴⁶⁸

Furû fıkhıta deliller arası teâruz meselesinin çok büyük bir önemi ve etkisi vardır. Deliller arası teâruz ile ortaya çıkan ihtilâflarda öncelikle müctehidin nazarında iki delilden birisinin diğerine ağır basması yönüyle delillerden birisini tercih yöntemi izlenir.⁴⁶⁹ Usûl kitaplarında ayrıntılı olarak işlenen delillerin teâruzu durumunda tercih yöntemlerini dört başlıkta toplayabiliriz:

1- Nasların senedine bakılır. Mütevatir nas, meşhur nassa tercih edilir.

2- Nasların metnine bakılır. Bir nassın metninde emir, diğer nassa nehiy varsa emir nehye tercih edilir. Aynı şekilde bir nassa hakikat diğer nassa mecaz varsa yine hakikat mecaza tercih edilir.

3- Teâruz eden nasların delaletine bakılır. Bir nas haramlığa delalet ediyor diğer nas ise mubahlığa delalet ediyorsa bu durumda haramlık mubahlığın önüne alınır.

4- Teâruz eden nasların haricindeki bir duruma bağlı olan yerlerde diğer nassın aksine naslardan birisi, Kitap, Sünnet, icmâ', kıyas gibi bir delile muvafık ise

⁴⁶⁷ **Himm**, *Eseru'l-İhtilâf*, s. 91.

⁴⁶⁸ Nisâ, 4/82.

⁴⁶⁹ **Ensârî**, *Fethü'l-Vehhâb*, 33.

haricî bir delille teyit edilen nas, herhangi bir haricî delille teyit olunmayan nassa tercih olunur.⁴⁷⁰

Konuyla ilgili iki misal verelim:

a- Nikâhta Mehrin En Az Miktarı

Evlilik akdinde, mehrin en az miktarının ne kadar olacağı konusunda İslâm hukukçuları arasında farklı görüşler söz konusudur. İmam Şâfî, Ahmed b. Hanbel ister para isterse ücret olsun az bir mal karşılığında mehrin geçerli olacağını ifade etmişlerdir. Hanefilere göre ise mehrin en az miktarı on dirhemdir.⁴⁷¹

Şâfî ve Hanbelîler konuyla ilgili olarak Sehl b. Sa'd hadisini kabul etmişlerdir: Bir gün Resûlullah'ın huzuruna bir kadın geldi ve O'na (s.a.s.): “Ya Resûlallah! Ben kendimi sana hibe ettim.” dedi ve uzun bir müddet ayakta bekledi. Bunun üzerine bir adam geldi ve: “Ya Resûlallah! Eğer sizin için de uygunsu bu kadını benimle evlendirin.” dedi. Hz. Peygamber (s.a.s.) de “*Ona mehir olarak verebileceğin bir şeyin var mı?*” diye sordu. Adam: “Ona verebileceğim sadece izarım var.” dedi. Resûlullah tekrar: “*Eğer sen izarını verirsen sen elbisesiz kalır başka bir şey bul.*” dedi. Adam: “Benim bir şeyim yok.” deyince Hz. Peygamber (s.a.s.) “*Demirden bir yüzük dahi olsa bir şeyler bul.*” deyince adam aradı fakat bir şey bulamadı ve Resûlullah'a (s.a.s.) gelerek: “Bir şey bulamadım” dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.): “*Peki Kur'an biliyor musun?*” diye sordu. Adam da: “Evet, biliyorum.” dedi. Hz. Peygamber (s.a.s.) de: “*Bu takdirde mehir olarak Kur'an'dan bildiğin sûreleri öğret.*” buyurdular.⁴⁷² Bu ve başka hadisleri delil kabul eden müctehidler, mehrde mal olarak herhangi bir sınırlamaya gitmemişler, bu konuda en az miktarın bile yeterli olacağı görüşünü kabul etmişlerdir.⁴⁷³

Hanefî mezhebi ise Hz. Câbir'den rivayet edilen hadise dayanarak mehrin en az miktarının on dirhem olduğunu kabul etmiştir. Söz konusu hadis şu şekildedir: ﴿

⁴⁷⁰ **Ensârî**, *Fethü'l-Vehhâb*, 34.

⁴⁷¹ **İbn Rüşd**, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II/18.

⁴⁷² **Ebû Dâvûd**, *Nikâh* 29-30.

⁴⁷³ **Hinn**, *Eseru'l-İhtilâf*, s. 98-99.

“*Kadınları kendilerine denk olanlarıyla evlendirin. Onları ancak velileri evlendirebilir ve onların mehirleri on dirhemden aşağı olmaz.*”⁴⁷⁴

Şâfiî ve Hanbelîler, bu hadis sahih yollarla geldiği için onu tercih etmişlerdir. Hanefî mezhebi ise, *“Mü’minlerin eşleri hakkında gerekli kıldığımız mehir gibi hususlar, zaten malumumuz olup onları bildirmiştik.”*⁴⁷⁵ ayetine göre mehri kadın için şer’î bir hak ve kadının şerefının bir göstergesi olarak kabul etmiş ve mehrin en az miktarını on dirhem olarak belirlemişlerdir.⁴⁷⁶

Yukarıdaki örnekte Şâfiî ve Hanbelîler teâruz eden naslardan sahih olanını tercih etmişler, Hanefîler ise teâruz eden naslardan birisini Kur’an ayetiyle muvafık olduğu için tercih etme yoluna gitmişlerdir.

6- Konuyla İlgili Nassın Bulunmaması

Kitap veya sünnetten herhangi bir nassın mevcut olmaması fakihler arası ihtilâfin başka bir sebebi olmuştur. Allah Resûlü (s.a.s.), vefat etmeden önce açıklanması gereken meseleler açıklığa kavuşturulmuş ve O (s.a.s.), risalet vazifesini bihakkın yerine getirmiştir. Ancak nasların sınırlı olması, ortaya çıkan hadiselerin çok olması ve zamana göre hadiselerin sürekli yenilenmesi sebebiyle bazen ortaya çıkan yeni bir meselenin doğrudan naslarda geçmediği olmuştur. Bu tür meselelerde müctehid imamlar nasların enginlik, esneklik ve evrenselliğinden istifade ederek farklı istinbat metotlarıyla meseleleri çözüme kavuşturmuşlardır. İlk dönem itibarıyla halifeler, yeni bir mesele ortaya çıktığında sahabeden ilmi kabiliyeti olanları istişare meclisine çağırılmışlar ve sahabe konuyu bir hükme bağlamıştır. Ancak istişare meclisinde bulunan sahabilerin hepsi bir hüküm üzerinde ittifak etmemişlerdir. Kimii zaman bilhassa konuyla ilgili nassın olmadığı durumlarda ihtilâfa düşmüşlerdir. Bu

⁴⁷⁴ **Beyhakî**, *Sünenü’l-Kübrâ*, VII/133 (14132).

⁴⁷⁵ *Ahzâb*, 33/50.

⁴⁷⁶ **Hinn**, *Eseru’l-İhtilâf*, s. 99.

durum, sadece sahabe için değil daha sonraki devirlerde gelenler için de ihtilâfın ortaya çıkmasında etkili olmuştur.⁴⁷⁷ Konuyla ilgili olarak birkaç örneğe bakabiliriz:

a- Ölen Kişinin Varisleri Arasında Kardeşlerle Birlikte Dedenin Bulunması

Kardeşlerle birlikte mirasçı olan dedenin mirası konusu, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin karşılaştığı ve hakkında ihtilâf ettiği bir mesele olmuştur. Sahabe arasında iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Birinci görüşe göre, dede kardeşlerden önce geldiği için dede, kardeşleri hacbeder yani onları mirastan düşürür. Çünkü dede, ölene kardeşlerinden daha yakındır. Buna delil olarak da, **مَلَّةً**

أَيُّكُمْ إِبْرَاهِيمَ “... babanız İbrahim'in milleti ve yoluna...”⁴⁷⁸ ayeti vermişlerdir. Bu ayette dede, baba olarak zikredilmiştir. Bu görüş, sahabeden Hz. Ebû Bekir, İbn Abbas, İbn Zübeyr, Muaz b. Cebel, Ebû Musa el-Eş'ârî, Ebû Hureyre ve Hz. Âişe tarafından da kabul edilmiştir.

Sahabenin üzerinde durduğu ikinci görüş ise dedeyle birlikte kardeşlerin de miras alması gerektiğidir. Çünkü her ikisi de baba yoluyla ölene yakın olduklarından akrabalık derecesinde eşittirler. Hz. Ali, Ömer, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Mes'ud, bu görüşte olan sahabeden bazılarıdır.

Konuyla ilgili ihtilâf, mezhepler arasında da devam etmiştir. Şâfiî, Mâlikî, Hanbelîler, İmam Muhammed ve İmam Ebû Yusuf -bazı farklılıklar göz ardı edilecek olursa- kardeşlerin dedeyle birlikte mirasçı olacağı görüşündedirler. İmam Ebû Hanife, Züfer, Hasan b. Ziyad, Davud ise dedenin kardeşleri mirastan düşüreceğini, babanın kardeşleri mirastan mahrum ettiği gibi dedenin de kardeşleri mirastan mahrum edeceği görüşünü benimsemişlerdir. Bu konuda her müctehid, kendi görüşünü destekleyecek deliller ortaya koymuştur.⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ **Hinn**, *Eseru'l-İhtilâf*, s. 110.

⁴⁷⁸ Hac, 22/78.

⁴⁷⁹ **Hinn**, *Eseru'l-İhtilâf*, s. 111-112.

b- İştirak Halinde Bir Kişiyi Kasten Öldüren Herkesin Öldürülmesi

Bu konu hakkında Allah Resûlü'nden (s.a.s.) herhangi bir rivayet olmamıştır. Konuyla ilgili ilk olay, Hz. Ömer b. Hattâb zamanında olmuştur. Hadise, Sana'da vuku bulmuştur. Bir adam karısını yanında başka karısından bir oğlu olduğu halde bırakıp gitmiş. Daha sonra kadın, bir dost edinmiş ve bu adama: "Bu çocuk bizi rezil edecek, onu öldür de kurtulalım ondan!" demiş. Adam önce yüzçevirse de kadın onu bırakmakla tehdit edince adam, başka bir adamla işbirliği yaparak çocuğu öldürmüşler ve organlarını keserek bir kuyuya atmışlar. Ancak daha sonra olay ortaya çıkmış. İşbirliği yapan adam çocuğu öldürdüklerini itiraf etmiş ve daha sonra diğerleri de suçlarını ikrar etmişler. San'a valisi Ya'la, hadiseyi Hz. Ömer'e anlatmış ve O da olaya karışan herkesin öldürülmesi kararını şu şekilde açıklamıştır: "*Vallahi bu çocuğun öldürülmesine bütün San'a halkı karışsaydı hepsini öldürürdüm!*"⁴⁸⁰

Sahabeden Hz. Ali, Muğire b. Şu'be, İbn Abbas bu görüşe katılmışlardır. Tâbiîlerden ise Atâ, Katade bu görüşe muvafakat etmiştir. Ayrıca Mâlikî mezhebi, Sevrî, Evzâî, Şâfîî, İshak, Ebû Sevr de bu görüşte olanlar arasındadır.⁴⁸¹

İbn Zübeyr bu görüşe katılmayarak diyet gerektiği görüşünü kabul etmiştir. Zührî, İbn Sîrin, Rebiatü'r-Rey, Dâvûd ve İbn Münzir de yine bu görüşe kail olmuşlardır.⁴⁸² Yukarıda anlatılan rivayeti esas alan fukahânın çoğunluğu, bir kişiyi öldürmelerinden dolayı bir topluluğun kısas olarak öldürülmeleri gerektiği hükmünü benimsemişlerdir.⁴⁸³

7- Usûl Kurallarında İhtilâf

Her müctehid, bir hükmü istinbat etmek istediğinde onun dikkate aldığı esaslar, metodlar ve prensipler vardır. Müctehid, mezhebini tesis etmek ve neticeye ulaşmak için bu usûl prensiplerini vaz'eder.⁴⁸⁴ Böylece ortaya sistemli, kendine ait

⁴⁸⁰ **Ahmed b. Ali İbn-i Hacer el-Askalânî**, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1379, XII/228.

⁴⁸¹ **İbn Rüşd**, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II/399.

⁴⁸² **İbn Rüşd**, *Bidâyetü'l-Müctehid*, II/399-400.

⁴⁸³ **Vizârâtu'l-Evkâf ve's-Suûnu'l-İslâmiyye**, *el-Mevsûatu'l-Fıkhiyyetu'l-Kuveytiyye*, "Kısas", Dâru's-Selâsil, Kuveyt, 1404 XXXIII/270.

⁴⁸⁴ **Hinn**, *Eseru'l-İhtilâf*, s. 117.

bir usûlü, metodu olan mezhep kavramı ortaya çıkar. Her ne kadar mezhep kelimesi sahiplerine nispet edilse de her mezhep, bir ekoldür. Böylece her mezhebin kendi usûlüne göre fikhın yoğrulduğu, farklı yaklaşımlarla ele alındığı entelektüel bir birikim ortaya çıkmıştır.

Ekoller arasındaki usûl farklılığı ise fıkıh ilminde ihtilâfın ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Bundan önce sayılan ihtilâf sebeplerinin belki de gelip dayandığı nokta, usûl kurallarıdır. Biraz daha açmak gerekirse, mezheplerin her bir delâlet çeşidiyle alakalı görüşleri ve bunları kabul şartları mevcuttur. Mezhepler, nassın durumuna göre kendi usûl disiplinleri çerçevesinde farklı hükümlere varmışlardır. Şimdi bu usûl kurallarını, çok detaya girmeden vermek istiyoruz.

Lafızların delâlet yollarında fakihler iki yola ayrılmıştır. Bunlar Hanefî ve mütekellimin metodudur. Hanefîler lafzın delâlet yollarını dörde ayırmışlardır: İbârenin delâleti, işâretin delâleti, nassın delâleti, iktizânın delâleti. Hanefîlere göre nassın hükme delâleti ya lafızla olur ya da olmaz.⁴⁸⁵ Mütekellimin metodunda ise lafzın hükme delâletinde iki yol vardır: Mantûk ve mefhûm.⁴⁸⁶ Bu iki kısım yine kendi içerisinde farklı bölümlere ayrılmıştır. Ancak bu konular usûl kitaplarında detaylıca ele alındığı için konuyu uzatmamak için bu temel bilgilerle iktifa etmek istiyoruz.

Kapsamı yönünden lafızların delâletiyle ilgili usûl kuralları tespit edilmiştir. Lafız; hâss, âmm, müşterek kısımlarına ayrılmıştır. Bu başlık altında tahsis ve nesh konuları büyük önem arzeder. Zira âmm ve hâss lafızların birbirini tahsis edip etmemesi, yine birbirlerini nesh edip etmeyecekleri ve âmm lafza ziyade gelen tahsisin nesh ifade edip etmeyeceği bu alanın nirengi noktalarıdır.⁴⁸⁷ Yine bu alanda zikredilmesi gereken diğer bir başlık, mutlak ve mukayyed konularıdır. Mutlak ve mukayyed lafızların hangi durumlarda kabul edilip edilmeyeceği, mukayyed bir

⁴⁸⁵ **Abdülkerim Zeydan**, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Darü'l-Fıkr, Dimaşk, 1999, s. 180.

⁴⁸⁶ **Zekiyyüddin Şa'ban**, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Darü'l-Kütüb, Beyrut 1971, s. 379.

⁴⁸⁷ **Hinn**, *Eseru'l-İhtilâf*, s. 197-234.

lafzın hangi durumlarda mutlak lafzı kayıtlayacağı gibi hususlar bu konularda müctehidlerin ihtilâf ettiği konular arasındadır.⁴⁸⁸

Müctehidlerin ihtilâfa düştükleri diğer bir konu da emir ve nehiy konusudur. Zira nasta gelen emrin vacipliğe delâlet edip etmediği, emrin vacipliğe delâletinde bir defa söylenmesinin yeterli olup olmadığı, emrin tekrarı gerektirip gerektirmeyeceği ve mutlak emrin hemen yapılmayı (fevrî) gerektirip gerektirmeyeceği konuları emir konusunda ihtilâflı başlıklardır.⁴⁸⁹ Nehiy konusunda da nehyin haramlığa delâlet edip etmediği yine nehyin fesad ve butlanı gerektirip gerektirmeyeceği usûldeki farklılık noktalarındandır.⁴⁹⁰

İhtilâf edilen usûl kaideleri arasında üzerinde ittifak bulunan dört delili yani Kur'an, Sünnet, icmâ', kıyas konularını zikretmek gerekir. Kur'an ile ilgili ihtilâf edilen noktalar şunlardır: Kur'an hem nazım hem de mananın ismi midir değil midir? Şâzz kıraatlerle amel edilir mi edilmez mi? Sünnetle ilgili ihtilâf edilen konular ise; mürsel hadisin delil olup olmadığı, haber-i vahidle amel etmenin şartları, kıyasa aykırı ve umum-i belva olan meselelerde haber-i vahidle amel edilip edilmediği konularıdır. İcmâ delilinde ihtilâf edilen hususlar, başta icmâ'nın gerçekleşme imkânı ve kabul şartları, icmâ'nın mertebeleri, sukûti icmâ'nın delil olup olamayacağı, icmâ'nın neshi ve sabit olması şeklindedir.⁴⁹¹ Kıyasta ise yine kıyasın kabul şartları, bu konunun altında da illet tartışmaları ihtilâf edilen meseleler arasında yer alır.

Yukarıda ifade edilen dört temel delilin dışında üzerinde ittifak olmayan edille-i şer'iyye de ihtilâf edilen usûl kuralları arasındadır. Bu deliller; sahabe kavli, ıstıshab, maslahat-ı mürseledir.⁴⁹² Genel kabul olarak bu delillerin üzerinde ittifak edilen edille-i şer'iyyeden sayılmaması yönünde olsa da müctehid imamlar, bu delilleri farklı meselelerde hükümlerine dayanak yapmışlardır.⁴⁹³

⁴⁸⁸ **Fahreddin Atar**, *Fıkıh Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul 1988, s. 174-177.

⁴⁸⁹ **Şa'ban**, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 319.

⁴⁹⁰ **Ebû Zehre**, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 181-183.

⁴⁹¹ **Ebû Zehre**, *Usûlü'l-Fıkıh*, s. 201-211.

⁴⁹² **Şa'ban**, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 27.

⁴⁹³ **Şa'ban**, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 162.

Netice itibariyle belki ciltlerce kitapta tafsilatı verilebilecek usûl kurallarının ihtilâfa etkisini birkaç sayfada ana hatlarıyla özetlemeye çalıştık. Ancak ihtilâfı tam manasıyla anlamak isteyen bir araştırmacı, meseleleri derinlemesine inceleyebilmek için ilgili kitaplardan detaylı bir okuma yapmalıdır. Usûl farklılıklarının fıkha olan etkisini anlayabilen bir kimse, müctehidlerin ve mezheplerin ihtâf etmesinin ne kadar makul olduğunu ve bu ihtilâfların belli bir usûl, metod ve entelektüel fikir çerçevesinde cereyan ettiğini çok rahat bir şekilde anlayacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ŞA'RÂNÎ'NİN FIKHÎ İHTİLÂFLARA SÛFÎ YAKLAŞIMI

Birinci bölümde Şa'rânî'nin hayatını, ona tesir eden hocalarını, müşitlerini ve onun ilmî şahsiyetini incelemeye çalıştık. Onun hayatının bu şekilde anlaşılması, çalışmamızın bütünlüğü açısından önem arz etmektedir.

Çalışmamızda Şa'rânî'nin fikhî ihtilâflarla yaklaşımını anlamamıza yardımcı olacak diğer bir husus, fikhî ihtilâfin mahiyetinin bilinmesidir. Buna göre fikhî ihtilâfların Şa'rânî'ye kadarki gelişim ve değişimini ve yine Şa'rânî döneminde fikhî faaliyetlerin karakterini ortaya koymaya gayret edeceğiz. Bunun yanında Şa'rânî'nin fikhî ihtilâflara yaklaşımını etkileyen diğer faktörler üzerinde de durmaya ve böylece Şa'rânî'nin fikhî ihtilâflar alanında geliştirmiş olduğu mizan yöntemine geçmeden önce zihnî ve fikrî bir ön hazırlık yapmaya çalışacağız.

I- ŞA'RÂNÎ'YE KADAR FIKHÎ İHTİLÂFLAR

Allah Resûlü (s.a.s) döneminde başlayan fikhî ihtilâflar, Şa'rânî dönemine kadar artarak devam etmiştir. Şa'rânî'nin içerisinde bulunduğu taklid döneminde de varlığını dört mezhep ekseninde devam ettiren fikhî ihtilâflar, doğru okunamadığı takdirde toplumsal ayrışmaya sebebiyet verme potansiyeli taşımıştır. Bu yönüyle Şa'rânî'nin fikhî ihtilâfları bir ayrılıktan çok bir uzlaşma sebebi olarak görmesinin temelinde fikhî ihtilâfların tabiatındaki bu olumsuzluğa meydan vermemek bulunmaktadır. Şa'rânî'nin fikhî ihtilâflarla ilgili olarak geliştirmiş olduğu kendi yöntemine geçmeden önce Şa'rânî'ye kadar fikhî ihtilâfların gelişimini, Şa'rânî döneminde fikhî durumunu ve Şa'rânî'nin ihtilâf teorisini geliştirmeye sebep olan unsurları tespit etmeye çalışacağız.

A- İHTİLÂF KAVRAMI

İhtilâf, kelimesi de hilâf kelimesi gibi “h-l-f” kelimesinden türemiş olup bu kelimenin “iftiâl” babının mastarıdır. Sözlük manası itibariyle ittifak kelimesiyle zıt

anlamda olup⁴⁹⁴ uyuşmamak manasına gelmektedir.⁴⁹⁵ Kur'an ve hadislerde ihtilâf kelimesi mutlak olarak kullanıldığında olumsuz anlamda kullanılmıştır ve bu kullanımlardan sonra birlik, beraberlik gibi kelimeler zikredilmiş, ayrılık ve tefrikaya düşmekten insanlar sakındırılmıştır. Bu kullanımlar genel itibariyle din bağlamında ele alınmış ve dinî bir ihtilâftan sakınılması gerektiği vurgulanmıştır.⁴⁹⁶

Istılâhî anlamda ihtilâf, aynı asırda yaşayan muhaliflerin birbirlerinin görüşlerine karşı çıkmaları ve birbiriyle mücadele etmeleri,⁴⁹⁷ insanların her ne olursa olsun bir hususta birbirlerine karşı zıt görüşte bulunmalarınıdır. Diğer bir tabirle ise o, bir kimsenin halinde, görüşünde ve sözünde başkalarından ayrı bir yol tutarak ittifak etmemesidir.⁴⁹⁸ Bu yönüyle ihtilâf, icmâ' kavramının tam karşıtıdır⁴⁹⁹ ve fakihlerin veya fıkıh mezheplerinin birbiri arasında ictihada açık konularda farklı görüşlerde olmalarını da ifade eder.⁵⁰⁰

İslâm dininde ihtilâfin özellikle dinî konularda iki alanda cereyan ettiği görülmektedir. Bunlar; inanç konuları (usûlüddin) ve fikhî hükümler (furûuddîn) olarak sınıflandırılabilir. Usûlüddîn alanındaki ihtilâfta genel itibariyle bir tarafın haklı diğer tarafın ise hatalı olduğu ifade edilmekle birlikte bu alandaki ihtilâflar da iki ayrı kısma ayrılır. Allah'ın varlığı ve birliği, nübüvvetin varlığı gibi konularda kişinin aykırı görüşler ileri sürmesinin onu dinin dışına çıkardığı kabul edilmiştir. Allah'ın iradesi, sıfatları ve kader, kaza konularında farklı görüşler ileri sürenler ise ehl-i bid'at kavramı içerisinde değerlendirilmiştir. Bu iki yaklaşımın neticesinde İslâm dinindeki genel yaklaşım, ehl-i kibleye mensup insanları tekfir edilmemesi

⁴⁹⁴ **Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Sinnî et-Tehânevi**, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Muktadera Kavmi Zebân, İslamabad 1991, I/441; **Zebîdî**, *Tâcü'l-Arûs*, XXIII, 275.

⁴⁹⁵ **Zeki Yıldırım**, *İhtilâfin Menşei, Konusu ve Çeşitleri*, A.Ü.İ.F.D., 2001, S. XV, s. 215.

⁴⁹⁶ Bakara, 2/213; Âl-i İmrân, 3/19,105; el-Câsiye, 45/17.

⁴⁹⁷ **et-Tehânevî**, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn*, I/441.

⁴⁹⁸ **Abdülkerim Zeydan**, *Mecmuâtu Buhûsi Fıkhiyye*, Mektebetü'l-Kudüs, Beyrut 1986, s. 273.

⁴⁹⁹ **Abd. Halim el-Muhammady**, *Development of İkhtilâf Literature*, İslamiyyat, Bengi 1981, c. 3, p. 23.

⁵⁰⁰ **Joseph Schacht**, *İkhtilâf, The Encycpleopedia of İslâm (New Edition)*, Leiden 1971, Vol. III, p. 1071; **Şükrü Özen**, "İhtilâf", *DİA*, XXI, s. 565.

şeklinde olmuştur. Ancak bu tür konulardaki farklı yaklaşımların kişiyi dinin dışına çıkaracağını savunanlar da olmuştur.⁵⁰¹

Furûuddîn alanında ise ihtilâf, ilk asırlar için kullanıldığında sahabe, tâbiîn ve onları takip eden müctehidlerin aralarındaki görüş farklılıklarını kapsar. Bu sayılan dönemlerin önemi, bu dönemde yaşayan âlimlerin, kendi aralarındaki ihtilâfi bilmeyenlerin fetva vermemesi gerektiği anlayışlarıdır. Mesela Ebû Hanife bu konuda şöyle demiştir: “İnsanların en bilgisi insanların arasındaki ihtilâfi bilen kimsedir, çünkü bu ihtilâflar, görüşlerin istidlal yollarını bilmeye, zayıf görüşü kuvvetlisinden ayırmaya yarar ki böyle yapan bir kimse meseleye bütün yönleriyle bakabilir. Bu da bu kimsenin hüküm verirken doğru olana ulaşmasına yardım eder.” Yine ilk dönem müctehidlerinden Ahmed b. Hanbel (241/855) öğrencilerinden İshak b. Bühlül el-Enbârî’nin âlimlerin ihtilâflarına dair yazmış olduğu eserine Lübabü’l-İhtilâf adını verdiğinde kitabın ismini, “genişlikler kitabı” manasına gelen Kitabü’s-Se’a şeklinde değiştirmesini tavsiye etmesi, onun ihtilâfa olumlu baktığını göstermesi bakımından önemlidir. İlk dönem fıkıh âlimleri, farklı icthadlara saygı göstermiş, onları fıkıhın bir zenginliği olarak kabul etmiş ve bu farklı görüşlere önem vermişlerdir.

B- FIKHÎ İHTİLÂFLARIN GELİŞİMİ

Fıkıhî ihtilâfların Allah Resûlü’nün (s.a.s) yaşadığı dönemde başladığı söylenebilir. Zira Resûlullah döneminde sahabe arasında fıkıhî konularda ihtilâf olduğu bilinmektedir. Ancak sahabe, kendi aralarında hükmü hakkında ihtilâf ettikleri fıkıhî meseleleri Allah Resûlü’ne danışarak halletmişlerdir.

Bilindiği üzere Hz. Peygamber (s.a.s) Allah’ın kendisine bildirmiş olduğu hükümleri insanlara bildirme vazifesinin yanında kendisine vahyedilen Kur’an’ı da insanlara bildirmek ve onu açıklamakla görevlendirilmiştir.⁵⁰² Ayrıca O (s.a.s), müslümanlar arasında vuku bulan anlaşmazlıklarda hüküm vermiş ve onların aralarındaki ihtilâflarda onlara doğruyu göstermiştir. Yani Allah Resûlü (s.a.s)

⁵⁰¹ **Metin Yurdagür**, “*Ehl-i Kible*”, *DİA*, X/516; **Yusuf Şevki Yavuz**, “*Ehl-i Bid’at*”, *DİA*, X/503; **Yusuf Şevki Yavuz**, “*Ehl-i Ehvâ*”, *DİA*, X/507.

⁵⁰² en-Nahl, 16/44.

sahabenin kendi arasında yaşamış olduğu bütün problemlerin müracaat kaynağı olmuştur.

Sahabe arasındaki ihtilâfin sebepleri, bazen onların farklı bir memlekette veya seferde olmaları sebebiyle nazil olan hükümden, bazen de Resûlullah'ın (s.a.s) verdiği hükümden haberlerinin olmamasıdır. Bu tür durumlarda sahabe, bazen ittifak etmiş bazen de ihtilâfa düşmüştür. Onlar, ihtilâflı konuları Allah Resûlü'ne (s.a.s) arz edip O'nun verdiği hükme gönül rızasıyla razı olmuş ve aralarındaki ihtilâfı sona erdirmişlerdir.⁵⁰³ Sahabenin kendi aralarında ihtilâf etmeleri, onlara ictihad izni verilmesiyle yakından alakalıdır. Zira onlara böyle bir izin verilmemiş olsaydı onlar muhakkak konuyla ilgili olarak ictihad etmeden Hz. Peygamber'e (s.a.s) danışarlardı.⁵⁰⁴

Bu dönem, Müslümanların kendileri için örnek alacakları bir dönem olduğu için Hz. Peygamber (s.a.s) değişen şartlara göre insan aklının ve sağduyunun

⁵⁰³ **el-Hafif**, *Esbâbu İhtilâfi'l-Fukahâ*, s. 10.

Sahabenin kendi arasında ictihada açık konularda ihtilâf etmesine şu misaller verilebilir: Allah Resûlü (s.a.s) ashaba ikindi namazlarını Beni Kureyza'da kılmalarını söyledi. Sahabeden bazıları ikindiye vaktinde yolda kıldılar. Bazıları ise Resûlullah'ın emrinden dolayı vaktinden sonra Beni Kureyza'da kıldılar. Hz. Peygamber (s.a.s) durumdan haberi olunca ihtilâf eden sahabeye bir şey söylemedi. (**Buhârî**, *Megâzî* 30).

Said-i Hudrî'den rivayet edildiğine göre; iki adam sefere çıkmış ve yanlarında su olmadığı halde namaz vakti gelmiş çatmıştı. Bu iki kişi de toprakla teyemmüm alıp namazlarını kıldılar. Sonra vakit içerisinde su bulunca ikisinden birisi abdest ve namazı iade etti, diğeri ise iade etmedi. Daha sonra Hz. Peygamber'e (s.a.s) gelerek durumu haber verdiler. Allah Resûlü, namazını iade etmeyene: "Sünnete isabet ettin, namazın senin için yeterlidir." buyurdu. Abdest ve namazını iade edene ise: "Senin için iki kat ecir vardır." buyurdu. (**Ebû Dâvud**, *Tahâret* 126).

⁵⁰⁴ Sahabeye ictihad izni verildiğini gösteren en önemli delil meşhur Muâz hadisidir. Buna göre Resûlullah (s.a.s) Muâz'ı Yemen'e gönderirken şöyle buyurdu:

"-Sana bir mesele sorulduğunda ne yaparsın?

- Allah'ın kitabıyla hükmederim.

-Allah'ın kitabında bir hüküm bulamazsan ne yaparsın?

- Allah Resûlü'nün sünnetiyle hükmederim.

- Onda da bulamazsan ne yaparsın?

- Rey'imle ictihad ederim. Cevapsız bırakmam.

Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s) sırtını sıvazladı ve şöyle dedi: Rızılı olduğu şeye Allah Resûlünün elçisini mavaffak kılan Allah'a hamdolsun." (**Ebû Dâvud**, *Akdiye* 11).

Amr b. As'ın rivayet ettiği bir hadis yine genel olarak Müslümanlara dini konularda ictihad yetkisinin verildiğini ifade eder. Buna göre Resûlullah (s.a.s) şöyle buyurmuştur: "Hâkim hükmettiğinde ictihadda bulunur ve isabet ederse iki sevap alır. Hüküm verirken ictihad eder ve yanılırsa bir sevap alır." (**Buhârî**, *İ'tisâm* 21).

kullanılmasına fırsat vermeyi gaye edinmiştir. Eğer Allah Resûlü (s.a.s) kesin ve net hükümler koymuş olsaydı zaman ve şartların değişmesiyle yeni dönemin gereklerine uygun hareket etme imkânı kalmazdı.⁵⁰⁵

Allah Resûlü'nün (s.a.s) hayatında başlayan fikhî ihtilâflar, O'nun vefatından sonra da devam etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s) vefat ettikten sonra vahiy kesilmiş ve teşrî dönemi sona ermişti ve artık Müslümanlara dini hükümleri kesin olarak irşad edecek kimse kalmamıştı. Böyle olunca sahabe arasında ihtilâflar tabîi olarak ortaya çıkmıştır.⁵⁰⁶ Özellikle ilim sahibi sahabîler, yeni bir meseleyle karşılaştıklarında kendi görüşlerini özgürce açıklamaktan geri durmamışlardır. Ancak kendi ictehadlarına karşı farklı görüşlere de olabildiğince müsamahalı davranmışlardır. Ortaya çıkan yeni meselelerde ihtilâf ettikleri halde başkalarının görüşlerini kınamamış ve başkalarını yaptıkları ictehadlarından dolayı engellemeyi düşünmemişlerdir. Onlar, ihtilâf ettikleri meselelerde şûrâ neticesi bir birlik olmasına oldukça önem vermişlerdir. Ancak her özel meselede icmâ' olmasını da savunmamışlardır.⁵⁰⁷

İlk dönem itibariyle -özellikle Hz. Ömer ve Hz. Ebu Bekir döneminde- halifeler, yeni bir mesele ortaya çıktığında sahabeden ilmi kabiliyeti olanları istişare meclisine çağırılmışlardır. Konu açıklığa kavuşuncaya kadar da herkes görüşünü ortaya koymuştur. Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer döneminde ihtilâf konuları çok sınırlı bir alanda cereyan etmiştir. Bunun sebebi de sahabenin bu dönemde farklı coğrafyalara dağılmayıp bir arada bulunması ve şuralarda ihtilâf edilen konuların bir neticeye kavuşturulmasıdır.⁵⁰⁸ Bu dönemde ictehadta bulunulması gereken yeni bir mesele ortaya çıktığında eğer konu hakkında Kur'an ve sünnetten bir hüküm bulunamadıysa sahabenin ileri gelenleri istişare ederek meseleleri çözüme kavuşturmuşlardır.⁵⁰⁹ Yani bu dönemde fikhî ihtilâflar, şura ile halledilmiş, yapılan

⁵⁰⁵ Hassan, *İslâm Hukuk Ekollerinin Doğuşu*, s. 39.

⁵⁰⁶ el-Hafif, *Esbâbu İhtilâfi'l-Fukahâ*, s. 11.

⁵⁰⁷ Özen, "İhtilâf", *DİA*, XXI/565-566.

⁵⁰⁸ Mustafa Said el-Hinn, *Eseru'l-İhtilâf*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, s. 36.

⁵⁰⁹ Konuyla ilgili olarak Meymun b. Mihrân'ın rivayeti konuya açıklık getirmesi bakımından önemlidir: Ebu Bekir döneminde bir mesele olursa Halife önce Kur'an'a bakardı. Eğer Kur'an'da bir hüküm bulursa onu uygulardı. Bulamazsa Resûllullah'ın (s.a.v.) sünnetine bakardı. Orada bir hüküm bulursa onu uygulardı. Resûllullah'ın (s.a.v.) sünnetinde de bir hüküm bulamazsa insanlara şöyle derdi: Şu konuda Resûllullah'tan bir şey duyanınız var mı? Bazen bir grup gelerek biz Resûllullah'tan bu hüküm hakkında şöyle şöyle derken işittik derlerdi. Böyle bir şey de olmazsa

şura neticesinde ise bazen görüş birliği oluşmuş, bazen de görüş birliğine varılamamıştır.

Sahabe dönemini takip eden tabiîn döneminde ise fikhî ihtilâflar daha da hız kazanarak devam etmiştir. Tabiîn, Resûlullah'ın (s.a.s) ve sahabenin icihadlarını olabildiğince canlı tutmuşlar, sahabenin ihtilâflı görüşlerini de uzlaştırmaya çalışmışlardır. Onlar, sahabenin icihadlarını uzlaştırmak mümkün olmadığında bazen bir sahabenin görüşünü bir diğersinin görüşüne bazen de tabiînden birisinin görüşlerini sahabeden birisinin görüşlerine tercih etme yoluna gitmişlerdir. Ayrıca tabiîn, bu dönemde çok sayıda ictihadda bulunmuştur. Bu dönemde yapılan icihadlar ve oluşan fikhî birikim, İslâm fikhının gerçek manada teşekkül etmesine vesile olmuştur.⁵¹⁰

Bu dönemde ortaya çıkan fikhî görüş ayrılıklarına bakıldığında bu ihtilâflarda mahallî ve bölgesel faktörlerin etkisi olduğu görülür. Ayrıca Hz. Osman'ın şehid olmasıyla birlikte başlayan siyasî nitelikteki karışıklıkların da fikhî ihtilâfları etkilediği söylenebilir. Bu dönemde hayat şartlarının değişmesi, fetihlerle coğrafi sınırların genişlemesi ve farklı milletlerden insanların Müslüman olmaları gibi gelişmeler, sahabe dönemine göre farklı bir özellik göstermiştir. Bu dönemde siyasî birlik bozulmuş, Müslüman fakihler farklı coğrafyalara dağılmış, farklı milletlerden çok sayıda mevâlî, âlim olarak yetişmiş ve bu âlimler, kendi kültür müktesebatıyla İslâm'a dâhil olmuşlardır. Fıkıh mezheplerinin oluşum sürecinde belki de en hararetli tartışmaların yaşandığı re'y ve eser konuları bu dönemde tartışılmaya başlanmıştır. Özellikle Irak ekolü, kendi bölgelerinde hadis ve sahabe fetvalarının azlığı sebebiyle Kitap ve sünnetin ruhuna uygun faaliyet demek olan re'yle icihad etmişlerdir. Ayrıca bu dönemde fakihler, sahabe döneminden farklı olarak farazî meseleler üzerinde tartışmış ve bu meseleleri hükme bağlamışlardır. Bu özellik, hukukun gelişmesine ve yazıya geçirilmesine önemli katkıda bulunmuştur.⁵¹¹ Bu dönemin

Ebu Bekir (r.a.) Müslümanların önde gelenlerini konu hakkında istişare etmeye çağırırdı. Eğer çoğunluk bir noktada birleşirse onu uygulardı. Hz. Ömer de Hz. Ebu Bekir'in yolundan gitmiştir. Önce Kur'an'a sonra sünnete sonra Ebu Bekir'in icihadlarına bakar yine bir şey bulamazsa insanları istişareye çağırır ve bir görüşte çoğunluk ittifak etmişse onu uygulardı. (**Muhammed b. Ebû Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye**, *I'lâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemîn*, Thk. Taha Abdürraûf Sa'd, Darü'l-Cil, Beyrut 1973, I/62).

⁵¹⁰ **Hassan**, *İslâm Hukuk Ekollerinin Doğuşu*, s. 44-45.

⁵¹¹ **Ekrem Buğra Ekinci**, *İslâm Hukuku Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2006, s. 70.

diğer önemli bir özelliği, fıkhın ana malzemelerinden birisi olan hadislerin derlenmesi ve farklı coğrafyalardaki rivayetlerin toplanması olmuştur. Yine bu dönemde ortaya çıkan batınî fırkalar, İslâm âlimlerinde dini koruma refleksini geliştirmiş ve İslâmî ilimlerde ciddi bir sıçrama yaşanmasına vesile olmuştur.⁵¹² Dinin zayi olmasından korkan âlimler, bütün İslâmî ilimler de olanca gayretleriyle çalışmışlar ve İslâmî ilimlerin temelini teşkil edecek ilmî faaliyetleri bu dönemde ortaya koymuşlardır.

Tabiîn döneminde fikhî faaliyetlerin devam ettiği üç bölge olmuştur. Bu üç bölge; Irak, Hicaz ve Suriye'dir. Irak ekolü, Basra ve Kûfe olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Aynı şekilde fikhî ekol olarak Hicaz'da da Mekke-Medine ve Suriye olmak üzere iki ekol varlığını devam ettirmiştir. Medine, Mekke'ye göre fikhî gelişim açısından daha etkin bir rol oynamıştır. Suriye ekolü üzerinde fazla bilgi bulunmamakla beraber bu ekol hakkında Ebû Yusuf'un eserleri sayesinde önemli miktarda bilgi günümüze kadar ulaşmıştır. Mısır ise ilk dönem itibariyle kendi fikhî görüşünü geliştiremediği için bu ekoller içerisinde yer almamıştır. Mısır'daki fakihlerden bazıları Kûfe ekolünü, bazıları ise Medine ekolünü benimsemişlerdir.⁵¹³

Tabiîn dönemi fakihleri, kendi icihadlarını yaşamış oldukları bölgede varlığını sürdürmüş olan sahabenin görüş ve icihadlarına dayandırmışlardır. Medine fakihleri Hz. Ömer, Hz. Âişe, Zeyd b. Sâbit ve İbn Ömer'den rivayet edilen fetvalarla istidlalde bulunmuş, Irak fakihleri ise İbn Mes'ûd, Hz. Ali, Ebû Musa el-Eşarî ve Enes b. Malik'in icihadlarını fikhî görüşlerine dayanak yapmışlardır. Şam'da ise Ebu'd-Derdâ, Bilal-i Habeşî, Muaz b. Cebel, Ubâde b. Sâmit, fakihlerin icihadlarından istifade ettikleri sahabeler arasında yer almışlardır.⁵¹⁴ Ancak herhangi bir bölgede yer alan bir fakih, kendi görüşünü desteklemek için birçok sahabiden nakillerde bulunduğu olmuştur. Buna göre herhangi bir bölgede bulunan bir fakih, sadece kendi bölgesinde yaşamış olan bir sahabiye bağlı kalmamıştır.⁵¹⁵

⁵¹² **Hudarı,** *İslâm Hukuku Tarihi,* s. 159-165; **Yusuf Kılıç,** *İslâm Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler,* Alkan Matbaası, İstanbul 1997, s. 264-266.

⁵¹³ **M. Akif Aydın,** *Türk Hukuk Tarihi,* Beta, İstanbul 2012, s. 50-51.

⁵¹⁴ **Ö. Nasuhi Bilmen,** *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstilahât-ı Fıkhiyye Kamusu,* Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967, I/310.

⁵¹⁵ **Hassan,** *İslâm Hukuk Ekollerinin Doğuşu,* s. 48.

Tabiîn dönemini, hukukun tedvin edilmeye ve mezheplerin teşekkül etmeye başladığı ictihad dönemi takip etmiştir. Hicri ikinci asrın başlarından hicrî dördüncü asrın ortalarına kadar devam eden bu dönem, ictihad asrı olarak kabul edilmiştir.⁵¹⁶ Bu dönem, teşriî hareketlerin duraklaması, ictihad kapısının kapanması ve müctehid imamlardan birisini taklid etme zorunluluğunun gelmesiyle sona ermiştir.⁵¹⁷ Tabiîn döneminin sona ermesiyle yeni bir dönem başlamış ve bu dönemde İslâmî ilimlerde çok ciddi gelişmeler yaşanmıştır. Bunun başlıca sebepleri arasında değişik milletlerden insanların İslâm'a girmeleri ve bu devrin başlangıcından itibaren farklı medeniyetlerden Arapça'ya yapılan tercüme gösterilebilir. Ayrıca bu dönemde hadis tedvini, altın çağını yaşamıştır. Hadisler tedvin edilip kitaplarda toplanmış ve rivayetlerin güvenilirliği açısından çok önemli bir konumu bulunan cerh ve tadil ilmi büyük bir gelişme göstermiştir.⁵¹⁸

Fıkıh açısından bu süreçte Allah Resûlü'nün (s.a.s) hadisleri ile sahabe ve tabiîn görüş ve ictihadları, ilim merkezlerinde yaygın ve meşhur bir hale gelmiştir. Bu hadisler ve ictihadlar arasında birbirine muhalif ve zıt gibi görünen rivayetler de olmuştur. Hadis ve eser dediğimiz sahabe ve tabiîne ait ictihadlar toplandıkça ihtilâflar artmaya başlamış ve birbirine muhalif olan bu rivayetler, fakihler tarafından kullanılmıştır.⁵¹⁹ Bu durum, fakihler arasında ihtilâfların oluşmasında önemli bir etken olmuştur. Fakihler arasında ihtilâfa sebep olan hususlardan bir diğeri de re'yn kullanılması olmuştur. Bu sebeple bir bölgede bir konu hakkında birçok ictihad ortaya çıkmıştır. Bu ihtilâf ve karışıklığı önlemek için icmâ kavramı ihdâs edilmiş ve böylece şâz görüşler elenerek her bölgenin en yaygın görüşü, o bölgenin icmâsı olarak kabul edilmiştir.⁵²⁰

Bu dönemde fakihler, rivayet farklılıklarından kaynaklanan düzensizliği bertaraf etmek için sahabe ve Hz. Peygamber'den (s.a.s) gelen rivayetlerin Müslümanların uygulamalarıyla desteklenmesi şartını kabul etmişlerdir. Bu dönemde hukuk ekollerinin uygulamaya/amele bu kadar önem vermesindeki hedef, bu rivayet

⁵¹⁶ Şerefüddin, *Tarihü't-Teşriî'l-İslâmî*, s. 143.

⁵¹⁷ Abdülvehhâb Hallâf, *İlk Dönem İslâm Hukuku Yasama, Yargı ve Yürütme*, Trc. Abdülhadi Timurtaş, Pınar Yayınları, İstanbul 2006, s. 57-58.

⁵¹⁸ Hudarî, *İslâm Hukuku Tarihi*, s. 190-191; Mennan Kattan, *Tarihü't-Teşriî'l-İslâmî*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2001, s. 285-288.

⁵¹⁹ Hassan, *İslâm Hukuk Ekollerinin Doğuşu*, s. 49-50.

⁵²⁰ Hassan, *İslâm Hukuk Ekollerinin Doğuşu*, s. 50.

farklılığındaki ihtilâfların önüne geçmek olmuştur. Mesela, İmam Mâlik eserlerinde sık sık, “üzerinde ittifak edilmiş olan Medine uygulaması”na atıfta bulunurken, İmam Ebû Yusuf âhâd/şâz rivayetlere karşı uyarıda bulunarak meşhur sünnetin önemini hatırlatma ihtiyacı duymuştur. Yine İmam Evzâî, “Müslümanların önceki imamlarının uygulaması” ifadesiyle “amel” hususuna atıfta bulunmuştur.⁵²¹

Bu dönem fakihlerinin kendine özgü ictihadları bulunsa da her fakih, kendi yaşadığı bölgenin karakteristik fıkıh sistematiğinden etkilenmiş ve bunu ictihadlarına yansıtmışlardır. Hicrî ilk iki asırda bir müctehide bağlı kalma anlayışı olmamıştır.⁵²² Coğrafi farklılıkların etkisi bulunmakla beraber her bölgeden fakihler, birbirine benzer görüşler etrafında birleşmiş ve görüşlerini kendilerinden ilim aldıkları şahıslara nispet ederek açıklamışlardır. Mesela, Ebû Hanife, hocası Hammâd vasıtasıyla fıkıh bilgisini İbrahim en-Nehâî’den almıştır. Kûfe ekolünde bazı fakihler Ebû Yusuf’un görüşlerine tabi olurken bazıları da İbn Ebî Leyla’ya tabi olmuştur. Medine’de ise İmam Mâlik’in görüşleri, Medine’nin icma’sı olarak kabul edilmiştir.⁵²³ Bu dönemde Irak ve Hicaz ekolü arasında re’y ve hadis çekişmesinin yaşanması, fikhî faaliyetleri etkileyen önemli bir husus olmuştur. Her iki ekol de kendi usûllerini savunmuşlar ve karşı tarafın eksik gördükleri yönlerini eleştirmekten geri durmamışlardır. Hicaz’da hadislerin ve sahabe kavillerinin yaygın olması, Irak’ta ise çok farklı milletlere mensup insanlardan müteşekkil kozmopolit bir yapının bulunması ve bunun neticesinde bölgede fitnelerin çok fazla zuhur etmesi nedeniyle Irak ekolünün hadisler noktasında daha temkinli olması Hicaz ve Irak bölgesi arasında yaşanan re’y ve hadis çekişmesinde önemli bir rol oynamıştır.⁵²⁴ Bu dönemde yaşanan ihtilâflara rağmen iki ekol arasında ilmî alışveriş devam etmiş, âlimler Hicaz ve Irak arasında ilmî seyahatler düzenlemişlerdir.⁵²⁵

Fıkıh mezhepleri, oluşumlarını hukuk alanında ilk dönemlerden itibaren devam eden ve hür düşüncenin hâkim olduğu yorum sürecine borçludurlar. Bilhassa

⁵²¹ **Hassan**, *İslâm Hukuk Ekollerinin Doğuşu*, s. 50-51.

⁵²² **Hallaf**, *İlk Dönem İslâm Hukuku*, s. 97.

⁵²³ **Hassan**, *İslâm Hukuk Ekollerinin Doğuşu*, s. 54-55.

⁵²⁴ **Şerefüddin**, *Tarihü't-Teşri'ül-İslâmî*, s. 163.

⁵²⁵ Bunun en önemli örneği İmam Şâfiî’dir. Zira Şâfiî, hem Hicaz ekolünün neşet ettiği yerlerde yetişmiş ve İmam Malik’ten ders almış hem de daha sonra Irak ekolünün bulunduğu yerlere seyahat ederek Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî’den ders almıştır. Bu yönüyle Şâfiî her iki ekolü yakından tanıma fırsatı bulmuş ve bu tecrübesiyle kendi usûlünü vazetmiştir.

üzerinde durduğumuz ictihad devri, fıkıh mezheplerinin oluşumunda ve gelişiminde çok önemli bir devre olmuştur.⁵²⁶ Zira bu dönemde ilim hayatı genişlemiş, fikirler olgunlaşmıştır. Bunun yanında mutlak ictihad hürriyeti bulunmuş, görüşler istidlal edilerek açıklanmış ve istinbat hususunda cesur bir hürriyet ve müsamaha bu döneme hâkim olmuştur.⁵²⁷ Yine bu dönemde hemen herkes, kendi görüşü hakkında taassuba düşmemiş, kendisine karşı yapılan eleştirilere hoşgörülle bakmış ve bu dönem, İslâm tarihinde altın dönem olarak kabul edilmiştir. Aynı şekilde bu dönemde ihtilâf, fıkıh külliyyatının genişlemesine, her mezhebin kendi içerisinde tutarlılık kazanmasına ve fakihlerin fikhî melekelerin artmasına vesile olmuştur.

İctihad döneminden sonra Şa'rânî'nin yaşamış olduğu milâdî XVI. asrı da içine alan taklid dönemi gelmektedir. Bu dönem fıkıh alanında taklid devrinin başladığı ve Müslümanların tek bir müctehide bağlı olmayı esas aldıkları dönem olmuştur. İlk dönem itibariyle yani hicrî ilk iki yüzyılda tek bir müctehide bağlı kalınmamıştır. Fakihler, ilk dönemde bağımsız ictihadlarda bulunmuşlardır.⁵²⁸ Ancak İmam Şâfiî, hukukta iç tutarlılık için ortaya koyduğu çalışmalarla kendi hukuk ekolünü oluşturmuştur. Özellikle Şâfiî'den sonra hukuktaki bölgesel farklılıklar kaybolmaya başlamış ve bunun yerini bir müctehidi ve onun usûlünü takip etme anlayışı yerleşmiştir.⁵²⁹

Bu dönem itibariyle mutlak ictihad döneminin sona erdiği söylenebilir. Her mezhebin mensupları artık kendi imamlarına bağlanmış ve ictihadlarını kendi mezhep sınırları içerisinde gerçekleştirmişlerdir. Bu da mutlak ictihadın yara almasına sebebiyet vermiştir. Mezhebe tabi olanlar, kendi imamlarını savunmak veya yüceltmek için onlar için menâkıb kitapları yazma gayretine girişmişlerdir. Bunun yanında bir fakih, belirli bir mezhebin kitaplarıyla meşgul olarak o imamın tedvin etmiş olduğu hükümleri, ortaya koyduğu metod ve usûlünü öğrenmeye çalışmıştır.⁵³⁰ Hatta mezhep mensupları, bağlı oldukları mezhebin görüşlerini şeriatin kendisi olarak görmeye başlamışlardır.⁵³¹

⁵²⁶ Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 52.

⁵²⁷ Keskiöglü, *Fıkıh Tarihi*, s. 95-96.

⁵²⁸ Şerefüddin, *Tarihü't-Teşrî'l-İslâmî*, s. 204.

⁵²⁹ Hassan, *İslâm Hukuk Ekollerinin Doğuşu*, s. 55.

⁵³⁰ Hudarî, *İslâm Hukuku Tarihi*, s. 320.

⁵³¹ Şerefüddin, *Tarihü't-Teşrî'l-İslâmî*, s. 204.

Taklidin bu dönemde yer edinmesinin sebepleri olarak şunları söyleyebiliriz:

1- İctihad devrinde müctehid imamların yetiştirmiş oldukları talebeler hem mezhepleşmeyi hızlandırmış hem de taklidin yaygınlaşmasına etki etmiştir. Bu talebeler imamlarının fikhî birikimine duydukları hayranlık neticesinde onların metod ve hükümlerini tedvin etmişlerdir. Nihayet insanlar arasında bu görüş ve hükümleri benimseyip onunla amel etmeye başlayanlar olmuş, bu da mezhepleşme ve taklid döneminin başlamasında önemli bir rol oynamıştır.⁵³²

2- İlk dönemler itibariyle ehil kişilerde olan hilafet makamına ehliyetsiz kişilerin gelmesiyle âlimlere olan baskı artmıştır. Ancak İmam Ebû Hanife, İmam Mâlik gibi müctehidler şehid olma pahasına idarecilerin zulmüne ortak olmamak için kendilerine verilen vazifeyi kabul etmemişlerdir. Daha sonra ise idarecilerin ilme olan düşkünlüğü sebebiyle âlimlere yaptıkları teklifler karşısında bazı âlimler bu teklifleri kabul etmiştir. Halife ve emirler, etrafında bulunan âlimleri münakaşalara sevk etmiş ve bunun sonucunda cedel kapısı açılmıştır. Daha önceki devirlerde hakkı ortaya çıkarma gayretlerinin yerini hasmı mağlup edip ilzam etme almıştır. İlk dönem itibariyle ictihadın ruhunda semavîlik hâkimken daha sonra çeşitli sebeplerle nazarlar dünyevî bir keyfiyete bürünmüştür.⁵³³ Mezhebini savunma ve hasmı ilzam etme fikri de müctehid imamlar arasındaki ihtilâfların araştırılıp bunlarla ilgili eserlerin yazılmasını netice vermiştir.⁵³⁴

3- Kadıların verdikleri kararlarda hataya düşmeye başlamaları, onların güvenilirliklerinin ve ilmi yeterliliklerinin sorgulanmasına sebebiyet vermiştir. Daha sonra bu durumun önüne geçmek için kadıların devletin benimsediği mezhebin görüşlerine bağlı kalması zorunluluğu getirilmiştir.⁵³⁵ Bu durum elbette bir kargaşayı önlemesinin yanında taklid ruhunun yayılmasına yardım etmiştir.

Diğer taraftan bu dönemde ictihad tamamen sönmemiştir. Mutlak ictihad olmamakla beraber her mezhep içerisinde önemli fıkıhçılar yetişmiştir. Bunlardan

Konuyla ilgili olarak Kerhî'nin söylediği şu söz oldukça manidardır: *“Bizim ashabımızın söylediklerine ters bir ayet veya hadis görürsen bil ki o ya müevveldir ya da nesholunmuştur.”* (Hudari, *İslâm Hukuku Tarihi*, s. 320).

⁵³² Hudari, *İslâm Hukuku Tarihi*, s. 322.

⁵³³ Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 166.

⁵³⁴ Hayreddin Karaman, *İctihad, Taklid ve Teflik Üzerine Dört Risale*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 13-14.

⁵³⁵ Hudari, *İslâm Hukuku Tarihi*, s. 323.

bazıları yeni karşılaşılan ve hükmü olmayan meselelerde kendi mezhebinin metod ve usûlüne bağlı kalarak ictihadlarda bulunmuşlardır. Bu müctehidlere, ashab-ı tahrîc denilmiştir.⁵³⁶

Bu dönem bir bütün halinde incelenip sebepler irdelendiğinde aslında ictihad kapısının iradî olarak değil kendiliğinden ehil olmayan insanların yüzüne kapandığı söylenebilir.⁵³⁷ Bu dönemde taklid ruhu hâkim olduğu için mezheplerarası ihtilâflar daha keskin bir düzeye ulaşmıştır. Münazarada bulunan âlimler, kendi görüşlerini değil bağlı buldukları mezhebin görüşlerini savunmuşlardır. Bunun içinde birçok ihtilâf kitabı yazılmıştır.

C- ŞA'RÂNÎ DÖNEMİ FIKHÎ DURUM

Şa'rânî'nin hayatı, onun ilmî kişiliğine tesir ettiği gibi onun yaşamış olduğu dönemde yer alan fıkıh mezheplerinin içinde buldukları durum, onun ilmî kişiliğinde bilhassa hilâf alanındaki yaklaşımında kayda değer bir rol oynamıştır. Zira Şa'rânî döneminde fıkıh mezheplerinin ve eğitim kurumlarının topluma olan etkisi ve toplumdaki statüleri ve bunun yanında sûfîlerin halk nazarındaki ağırlıkları onun fikhî ihtilâflar alanında geliştirmiş olduğu mizan yönteminin anlaşılması için zihnî bir hazırlık olarak görülebilir.

İslâm devletinin sınırlarına erken dönemde dâhil olan Kahire, İslâm dünyasındaki önemli ilim ve kültür merkezlerinden birisi olmuştur. XIII. asırda Haçlı seferleri ve Moğol istilasının etkisiyle İslâm dünyasının ilmî merkezleri istila edilip yağmalandığı için İslâm dünyasında ciddi bir bunalım yaşanmıştır. Bu bunalım döneminde ortaya çıkan Memlûkler, Dimaşk ve Kahire'yi bu tehlikeler yumağından kurtarmıştır. Moğollar tarafından yıkılan Abbasî devletinde ve Haçlıların istilâ ettiği Endülüs, Kuzey Afrika gibi bölgelerde yaşayan âlimler, kendi devletlerinde yaşanan karışıklık ve savaş gibi sebeplerden dolayı daha istikrarlı ve emniyetli bir yer olan Kahire'ye göç etmeyi tercih etmişlerdir. Bu durum Memlûkler'in başkenti Kahire'nin İslâm dünyasının ilmî merkezi olan Bağdat'ın yerini almasına sebep

⁵³⁶ Hudarî, *İslâm Hukuku Tarihi*, s. 325.

⁵³⁷ Şerefüddin, *Tarihü't-Teşrî'l-İslâmî*, s. 205.

olmuştur.⁵³⁸ Kahire'nin ilim merkezi olmasında ilim adamlarının Kahire'ye göç etmesi kadar, yönetici ve idarecilerin ilim adamlarına maddî ve manevî destek vermeleri de önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca Fatımîler, Eyyûbîler, Memlûkler ve Osmanlılar döneminde idareci ve zengin tüccarlar tarafından yaptırılan cami, medrese, hankâh, zaviye ve kütüphaneler, Kahire'nin ilim merkezi oluşuna etki eden diğer bir faktördür.⁵³⁹

Şa'rânî'ye kadar Kahire'nin ilmî bir merkez haline gelmesi ve bunun neticesinde yaşanan büyük göç dalgası, Kahire'de farklı milletlerden ve görüşlerden ilim adamlarının oluşturduğu kozmopolit bir yapı ortaya çıkarmıştır. Bu kozmopolit yapı, fikhî ihtilâfların yaşanmasında etkili bir rol oynamıştır. Bu dönem, mezhepler arasında önemli ihtilâflar yaşanmıştır. Bu ihtilâflarda dört sünî mezhep etkin rol oynamıştır. Çünkü Kahire'de dört mezhebe göre şekillenen bir fikhî faaliyeti olmuştur. Farklı mezheplere mensup fakihler, Ezher başta olmak üzere şehirde bulunan yetmiş yakın medresede ders okutmuşlardır.⁵⁴⁰

Kahire'de bu dört mezhep içerisinde en etkilisi, Şâfiî mezhebi olmuştur. Şâfiî mezhebi, sosyal ve ilmî hayatın merkezinde yer almıştır. Bu mezhebe mensup âlimler, diğer üç mezhebe mensup olanlardan sayıca daha fazladır. Toplumsal statüleri, topluma olan tesirleri ise yine diğer mezheplere nazaran daha ön planda olmuştur. Öyle ki kendisi de Şâfiî mezhebine mensup olan Şa'rânî döneminde medreselerde ve hankâhlarda önemli makamlara gelmek için Şâfiî mezhebinden olma şartı aranmıştır. Örnek vermek gerekirse Cemaliyye, Keşabiyye Salihyye Medrese'lerinde, Arslaniyye, Siryakusiyye, Namusiyye Hânkâh'larında ve Hayır

⁵³⁸ **Muhammed Sabri Dali**, *el-Hitâbu's-Siyâsiyyi's-Sûfi fî Mısra: Kırae fî Hitâbi Abdilvehhâb eş-Şa'rânî li's-Sultati ve'l-Müctema'*, Darü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire 2004, s. 99.

⁵³⁹ **İsmail Yiğit**, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam tarihi: Memlûkler (648-923/1250-1517)*, Kayhan Yayınevi, İstanbul 1991, VII/243-244.

Selahaddin Eyyûbî, Mısır'ı fethettiğinde dört medrese yaptırmış ve bu dört medreseyi dört mezhebe tahsis etmiştir. (**Ebu'l-Berekât Muhammed b. Ahmed İbn İyâs**, *Bedâiu'z-Zuhûr fî Vekâii'd-Dühûr*, Thk. Muhammed Mustafa, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kütüb, Kahire 1982, 1-1, 243).

⁵⁴⁰ Kahire medreselerinin geneline baktığımızda on dördü Şâfiî, onu Hanefî dördü Mâlikî, altısı Şâfiî-Hanefî, üçü Şâfiî-Mâlikî, biri Mâlikî-Hanefî, dördü ise dört Sünî mezhebin fikhî üzerine eğitim yaptığı görülmektedir. Bu medreselerden ayrı olarak kaynaklarda mezhebi belirtilmeyen iki dârülhadis ve yirmi beş kadar medrese olduğu belirtilmiştir. Bu haliyle Kahire'de toplam altmış dokuz medresenin faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır. (**Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrîzî**, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibar bi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr: el-Hutatü'l-Makrîziyye*, Mektebetü'l-Müsenna, Bağdad ty., II/362-405).

Bey Türbesi'nde Şâfiî mezhebine mensup âlimler, baş müderris veya şeyh olmuşlardır.⁵⁴¹

Şâfiî mezhebinin Mısır toplumunda bu kadar etkin rol oynamasında İmam Şâfiî'nin rolü büyük olmuştur. Şâfiî'nin hayatının son dönemini Mısır'da geçirmesi ve kendisini Mısır halkına kabul ettirmesi, Şâfiî mezhebinin Mısır'da etkin bir rol oynamasında başat bir rol oynamıştır.⁵⁴² Tarihten gelen bu ağırlık, Şa'rânî döneminde de kendisini hissettirmiştir. Mısır ilim hayatında Şâfiî âlimler, diğer mezheplerin hocalığını da yapmıştır.⁵⁴³ Bu anlamda Şâfiî mezhebi, Mısır'da sûfi ve ilim hayatının merkezinde yer almıştır. Şâfiî mezhebinin sûfiler arasında etkili olması, dönemin önde gelen fakihlerinin sûfilere olan yakınlığıyla ilgilidir. Zira bu dönem, sadece ilmî faaliyetlerin değil sûfi hareketlerin de etkili olduğu bir dönem olmuştur. Bu açıdan baktığımızda Şa'rânî döneminde mezhep âlimleri ile sûfi hareketin içiçe olduğunu söyleyebiliriz. Şâfiî âlimler, Mısır'da başkadılık ve önemli eğitim kurumlarında baş müderrislik yapmışlar ve bunun yanında sûfi bir hareketi takip etmişlerdir. Bu durum, sûfi hareket içerisinde de Şâfiî mezhebinin ağırlığını hissettirmiştir. Şa'rânî döneminde sûfiler ile yakın ilişkisi olan ve aynı zamanda ön plana çıkan fakihlere, Zekeriyya el-Ensârî (v. 1520), Burhaneddin el-Makdisî (v. 1517), Kemâleddin et-

⁵⁴¹ **Michael Winter**, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, Transaction Books, New Brunswick 1982, s. 220.

⁵⁴² Mısır'ı fetheden Selâhaddin Eyyûbî, Mısır'da dört mezhebin faaliyetlerine izin vermiş ve onlar için medrese yaptırmıştır ancak Şâfiî mezhebine diğer mezheplere göre öncelik tanımıştır. (**İbn İyâs**, *Bedâiu'z-Zuhûr*, 1-1, 243).

⁵⁴³ **Ebu'l-Mekârim Muhammed b. Muhammed Necmeddin el-Gazzî**, *el-Kevâkibü's-Sâire bi Menâkibi Ayâni'l-Mieti'l-Âşire*, Thk. Cebrail Süleyman Cebbur, Darü'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1979, I/198.

Tavîl (v. 1530),⁵⁴⁴ Şehâbeddin er-Remlî (v. 1550),⁵⁴⁵ Necmeddin el-Gîtî (v. 1573),⁵⁴⁶ Şehâbeddin el-Bulkinî (v. 1552)⁵⁴⁷ gibi âlimleri misal olarak verebiliriz.

Şâfiî mezhebinden sonra sırasıyla Mâlikî, Hanefî ve Hanbelî mezhepleri toplumda etkili bir rol oynamıştır. Mâlikî mezhebi, Kuzey ve Batı Afrika'da ağırlıklı olarak yaşamasının yanında Kahire'nin ilmî ve sosyal hayatında da -Şâfiî mezhebi kadar olmasa da- varlığını hissettirmiştir.⁵⁴⁸ Bu rolde, Kahire'de yaşayan Kuzey Afrika menşeli âlimlerin de payı vardır. Bu fakihlerin tutucu ve sert bir karakterde olmaları Mâlikî mezhebi ve diğer mezhep âlimleri arasında sürekli bir gerilime sebep olmuştur. Ayrıca Kuzey Afrika'da Mâlikî âlimlerinin sûfilere karşı sert bir tutum sergilemelerinin, sûfilere bilinçaltında Mâlikî mezhebine karşı bir önyargı oluşturduğu da söylenebilir. Örnek vermek gerekirse erken dönem sûfilerinden olan Zinnûn el-Mısrî, Mâlikî kadıları tarafından cezalandırılmıştır. Yine İspanya'da Mâlikî fakihleri, Gazzâlî'nin kitaplarını yaktırmışlardır. Aynı şekilde Ebu'l-Hasan eş-Şâzîlî, Mâlikî fakihlerin sert tutumlarından nasibini almış bir sûfi olarak kayıtlara geçmiştir.⁵⁴⁹ Mâlikîlerin sûfilere olan sert tutumu, İbrahim el-Ceberî'ye karşı gerçekleşmiştir. Meşhur bir sûfi vaiz olan el-Ceberî'nin Mâlikî kadısı tarafından vaaz vermesi yasaklanmış ancak diğer üç mezhebin kadısı, bu fetvayı onaylamamıştır.⁵⁵⁰ Bütün bu yaşanan olayların, ileri düzeyde olmasa da Kahire'de yaşayan sûfilere

⁵⁴⁴ Türk kökenli olan Tavîl, Şa'rânî'nin sûfi çevresiyle yakından ilgili bir isimdir. Hatta İbrahim el-Metbûlî, çocuk yaşlarda oyun oynarken ona, kadı olacağını haber vermiştir. Şa'rânî, onun ismini sık sık eserlerinde kullanmıştır. (Şa'rânî, *Tabakâtu's-Suğrâ*, s. 46).

⁵⁴⁵ Remlî, sûfi çevrelerle dostane ilişkiler kurmuştur. Bilhassa Şa'rânî'nin mürşitlerinden olan Ali el-Mursafî (v. 1528) ve Ali el-Havvâs (v. 1532), Remlî'ye olan hayranlıklarını ifade etmişlerdir. Remlî'nin Şa'rânî ile olan ilişkisi oldukça samimidir. Şa'rânî ne zaman ağır hasta olsa Remlî ve oğlu ona dua etmek için yanına gitmişlerdir. Ayrıca başkadı olan Remlî, Şa'rânî'ye icazet vermiştir. (Şa'rânî, *Tabakâtu's-Suğrâ*, s. 118).

⁵⁴⁶ Sûfilere karşı sempati besleyen Gaytî, Şa'rânî'yi yerine göre müdafaa etmiştir. Şa'rânî'nin mutlak icthadta bulunduğu iddialarına karşı onu cesaretli bir şekilde desteklemiş ve onu eleştirenlere karşı savunmuştur. (Şa'rânî, *Tabakâtu's-Suğrâ*, s. 109-110).

⁵⁴⁷ Şa'rânî'niyle kırk yıl kadar arkadaşlık yapmış olan Bulkinî, Nureddin el-Şûnî ve Ali el-Mursafî'ye intisap etmiştir. Hatta Şûnî'nin Ezher'de yönettiği mahya zikirlerini ondan sonra devam ettirmiştir. Ayrıca o, Şehâbeddin er-Remlî'nin talebeliğini yapmış ve Remlî hayattayken ona fetva ve ders vermesi için yetki vermiştir. (Şa'rânî, *Tabakâtu's-Suğrâ*, s. 85) .

⁵⁴⁸ Şa'rânî'nin arkadaşları arasında da pekçok Mâlikî âlimi yer almıştır. Muhammed Şemseddin el-Lâkânî ve kardeşi Muhammed Nasiruddin el-Lâkânî (v. 1551), Şa'rânî'nin hem arkadaşı hem de Mâlikîlerden öne çıkan fakihler olmuşlardır.

⁵⁴⁹ Winter, *Society and Religion*, s. 223-225.

⁵⁵⁰ Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire 2001, s. 434.

genelde fakihlere özelde ise Mâlikî fukahâsına karşı bir tavır almasına sebep olduğunu söyleyebiliriz.

Hanbelî mezhebi, Şa'rânî döneminde Kahire'de etkisi en az hissedilen mezhep olmuştur. Başkadı sıfatıyla temsil edilen Hanbelî mezhebine mensup fakih sayısının oldukça az sayıda olması, mezhebin otoritesinin zayıf kalmasında önemli bir rol oynamıştır. Özellikle İbn Teymiyye sonrası tasavvufa bid'at ve şirk kavramları temelinde tavır alan selefi söylem, Hanbelî mezhebi âlimlerinde etkisini daha derinden hissettirmiştir.⁵⁵¹ Ancak onların Kahire'de tasavvufa karşı olan tutumlarını, sayılarının ve otoritelerinin az olması sebebiyle devam ettirememişlerdir. Diğer taraftan Şa'rânî döneminde şeriat âlimlerinin pek çoğunun sûfimeşrep olması ve toplumda otoritesi oldukça yüksek olan Şâfîî âlimlerinin sûfilere sahip çıkması, tasavvufa karşı olan fakihlerin etkisinin kırılmasında önemli bir rol oynamıştır. Hanbelî âlimlerinin tarih içerisinde bazı tarikat ve sûfi şeyhleri ile mücadele etmeleri, bütün Hanbelîlerin tasavvufa karşı olduğu fikrinin yayılmasına tesir etmiştir. Oysa başta *Kitâbü'z-Zühd* adlı kitabı kaleme alan Ahmed b. Hanbel olmak üzere Hanbelî âlimlerin kendi hayatlarında zühd ve takva hayatı yaşamaya özen göstermişlerdir. Aynı şekilde Hanbelî mezhebine mensup olanlar içerisinde Hâce Abdullah-ı Herevî (v. 1089) ve Abdülkadir-i Geylânî (v. 1166) gibi tasavvuf imamlarının yer almış olması Hanbelî mezhebine yönelik böyle bir genellemenin doğru olmadığını göstermektedir.⁵⁵² Nitekim Şa'rânî, sûfilere yardım etmiş, bir tarikate intisap etmiş ve aynı zamanda kadılık da yapmış olan Hanbelî âlimlerinden el-Şîşînî (v. 1513-14) ve el-Futûhî'nin (v. 1542-43) isimlerini eserlerinde zikretmiştir.⁵⁵³ Dönemin tanınmış

⁵⁵¹ Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu, Ankara 2002, s. 199.

⁵⁵² Koca, *Hanbelî Mezhebi*, s. 206, 207.

⁵⁵³ Şa'rânî, *Tabakâtu's-Suğrâ*, s. 47, 135.

el-Futûhî, döneminin fakihlerinin aksine sûfilere karşı bir kişiliktir. Şa'rânî'nin müşitlerinden olan Ali el-Havvâs'ı muhtesibe ticarete hile yaptığı gerekçesiyle şikayet etmiştir. Ceza alarak kötü duruma düşen Ali el-Havvâs'ın durumuna üzülen el-Futûhî, daha sonra yaptığından pişman olmuş ve sûfilere bilhassa Ali el-Havvâs'a yakınlaşmıştır. Ayrıca o, Şa'rânî'yi de savunmuştur. (**Winter, Society and Religion**, s. 227).

Hanbelî âlimlerinden bir diğeri, Şehâbeddin el-Buhûtî'dir. Buhûtî, sûfilere desteklemiş ve sûfî şeyhi Muhammed eş-Şirbînî'nin müridi olmuştur.⁵⁵⁴

Hanefî mezhebi, statü bakımından Osmanlı devletinin Mısır'ı fethine kadar Mâlikîlerden sonra en etkili mezhep konumunda olmuştur. Hanefî mezhebine mensup bazı önemli alimler, daha çok kuzeyden Kahire'ye hicret etmişlerdir. Buna misal olarak, başkadılık yapan Şemseddin el-Gazzî, el-Kerekî ve Eminüddin el-Aksarâî verilebilir. Hanefî mezhebinin en önemli şahsiyeti olarak ise Memlükler ve Osmanlı'nın ilk döneminde başkadılık yapan Nureddin el-Tarablûsî (v. 1535-36) zikredebilir.⁵⁵⁵

Mısır'daki mezheplerarası dengenin, Osmanlı devletinin 1517 yılında Mısır'ı fethetmesiyle değiştiğini söyleyebiliriz. Osmanlı'dan önce Memlüklü devleti, her mezhepten bir baş kadı tayin etmiştir.⁵⁵⁶ Osmanlı devleti ise Şâfîî ağırlıklı mezhep otoritesi yerine homojen ve esnek bir yargı sistemi oluşturmaya çalışmıştır. Osmanlılar, bu homojen yapı içerisinde tek bir mezhebe bağlılığı tesis etmiştir. Bu anlamda yapılan düzenlemeler ile Mısır'da ikili bir yargı sistemi kurmuştur. Bu yeni sisteme göre bölgesel ve merkeze bağlı mahkemeler oluşturulmuş, merkeze bağlı mahkemelerde Hanefî mezhebi esas alınmış, bu durum da Hanefî mezhebini diğer mezheplere nazaran daha ön plana çıkarmıştır. Bölgesel mahkemeler, merkeze bağlı mahkemelerin karşısında başarısızlığa uğramıştır. Memlüklerin kurmuş olduğu çoğulcu hukuk anlayışı, Osmanlı döneminde tek mezhep merkezli bir yargı sistemine dönüşmüştür. Osmanlı devletinin hukuki çoğulculuk anlayışı Hanefî mezhebi merkezli homojen bir yargı sistemi olarak tezahür etmiştir. Osmanlılar'ın bu

⁵⁵⁴ **Şa'rânî**, *Tabakâtu's-Suğrâ*, s. 135.

⁵⁵⁵ Şa'rânî, Tabablûsî'nin önemli bir âlim olduğunu ve sûfî bir karakter taşıdığını vurgulamıştır. Ayrıca o, Şa'rânî'yi muhaliflerine karşı savunmuştur. Osmanlı döneminde Tarablûsî'nin Osmanlı kadiaskeri Cevizâde Muhammed İbn İlyas'a vakıfların değişimiyle alakalı bir konuda karşı çıkması onun Osmanlı devleti ile arasında bir gerilime sebep olmuştur. Osmanlı devletinin vakıflarla alakalı olarak yapmak istediği değişiklikler devletin yararına olsa da özellikle ulema ve sûfilere aleyhine bir durum arz etmekteydi. Buna karşı çıkarak Hanefî mezhebine göre fetva vermeye devam eden Tarablûsî, kadiasker tarafından İstanbul'a şikayet edilmiş ve sonuç itibarıyla Tarablûsî'nin öldürülmesine veya sürgün edilmesine ferman verilmiştir. Ancak işin ilginç tarafı fermanın Mısır'a ulaştığı günlerde Tarablûsî vefat etmiştir. (**Şa'rânî**, *Tabakâtu's-Suğrâ*, s. 69).

⁵⁵⁶ **Ahmed Fekry İbrahim**, *Al-Sha'rânî's Response to Legal Purism: A Theory of Legal Pluralism, Islamic Law and Society*, Leiden 2013, s. 115.

yaklaşımı, Hanefî mezhebine mensup olmayan ve başkadılık rütbesinden aşağıya inmiş olan fakihler tarafından ve halk tarafından hoş karşılanmamıştır.⁵⁵⁷

Bu hoşnutsuzluğun sebeplerinin, Osmanlı devletinin Hanefî mezhebi merkezli bir homojen yapı oluşturma gayreti, Şâfiî başkadısının tenzil-i rütbeye uğraması ve uygulamada çıkan aksaklıklar olduğu üzerinde durulmuştur. Ancak Osmanlı devletinin Hanefî merkezli bakış açısının diğer mezhepler üzerindeki etkisi, net olarak araştırılmamıştır.⁵⁵⁸ Bu açıdan Osmanlı'nın Hanefî mezhebi temelinde kurmaya çalışmış olduğu yargı sisteminin etkilerinin daha detaylı bir şekilde incelenmesine ihtiyaç bulunmaktadır.

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki Osmanlı devletinin takip ettiği Hanefî merkezli yargı politikası, onların hukukî düzeni ve istikrarı sağlamak isteğinden kaynaklanmış olabilir. Bu açıdan Osmanlı devletinin yargıda yaptığı düzenlemeleri, sırf bir dayatma veya empoze şeklinde değerlendirmek yanlış bir tutumdur.⁵⁵⁹ Böyle bir değerlendirme yapabilmek için Osmanlılar'ı bu düzenlemeleri yapmaya iten sebeplerin net olarak araştırılması ve ortaya konulması icap eder. Bu açıdan Osmanlı devletinin yargıdaki tek amacının Hanefîleştirme endişesi olduğunu söylemek eksik bir bakış açıdır. Zira günümüz devletlerinin uygulamalarına göz atıldığında onların kendi yargı sistemlerini bir hukuk doktrini üzerinden düzenlediğini görüyoruz. Bu sebeple Osmanlılar devletinin yaptığı hukukî düzenlemeleri, mezhep düşmanlığı, diğer mezhepleri yok etme gibi bir okumaya tabi tutmak hatalı bir tutum olarak değerlendirilebilir. Nitekim Osmanlı, bölgesel mahkemelerde insanlara kendi mezhebine göre yargılanma hakkı vermiş sadece ülkedeki hukuk düzenini sağlamak için daha bilgili ve tecrübeli olduğu Hanefî mezhebine göre işleyen merkez mahkemeler kurma yoluna gitmiştir. Diğer türlü dünyanın pek çok bölgesinde toprağı olan Osmanlı devleti, her ülkeye veya millete göre bir hukuk düzeni oluşturmak, bu düzene göre hâkim yetiştirmek zorunda kalacak bu da yargıda kaosun büyümesine sebebiyet verecekti.

⁵⁵⁷ İbrahim, *A Theory of Legal Pluralism*, s. 116-117.

⁵⁵⁸ İbrahim, *A Theory of Legal Pluralism*, s. 117- 118.

⁵⁵⁹ İbrahim, *A Theory of Legal Pluralism*, s. 117.

D- ŞA'RÂNÎ DÖNEMİ MISIR'DA TASAVVUF

Tasavvuf, İslâm toplumları içerisinde tarihten bu yana biçimlendirici bir görev görmüştür. Müslümanlar hiçbir dönemde tasavvufun vâridatından uzak kalmamışlardır. Bu yönüyle tasavvuf, Müslüman toplumları için İslâm'da bulunmanın şevk verici bir yolu, hem de İslâmî bilinçlenmenin cazip bir yöntemi olmuştur. Bu yönüyle İslâm Medeniyeti bir “fıkıh ve fıkıh usûlü” medeniyeti olduğu kadar bir “tasavvuf, mana ve irfan” medeniyeti olarak da kabul edilebilir. Mısır ise İslâm medeniyetinin bu iki yönünün çok canlı olarak yaşandığı bir yer olarak bilinmektedir. Şa'rânî'nin sûfi olması dolayısıyla yaşadığı dönemde tasavvufun durumu ve gelişimini incelemek Şa'rânî'yi anlama adına önemlidir.

Şa'rânî'den önceki dönemlerde mutasavvıflar arasında önemli bir yere sahip olan İbnü'l-Arabî (v. 638/1240) ve İbn Fâriz, Mısır bölgesinde yaşamışlar ve arkalarında son derece önemli etkiler bırakmışlardır. Nitekim Şa'rânî'de olduğu gibi bölgedeki sûfilerin literatüründe daha çok bu şahısların fikirleri yaygındı. Daha sonraki dönemlerde ise bölgede etkili olan Bedeviyye, Rifâiyye, Şazeliyye ve Düsûkiyye tarikatlerinin kurucuları veya bu tarikatlerin önde gelen isimlerinin Mısır'da bulunmaları Mısır'da tasavvufun gelişmesinde çok önemli bir etken olmuştur. Bu tasavvuf geçmişine sahip Mısır'ın sosyal hayatında tasavvuf en etkili unsurlardan birisi olmuştur denilebilir. Tasavvufun sosyal hayatta etkili olmasında sûfilerin, toplumun nüfuzlu kesimi olan idareciler ve zengin tüccarlar üzerindeki etkisi büyük ehemmiyet taşımaktadır. Sultan ve emirlerin daha Eyyûbîler ve Memlükler döneminde inşa etmeye başladıkları hankah, zaviye, ribat gibi tasavvufun yayılmasında büyük önem taşıyan müesseseler, toplumda tasavvufun sistemli bir şekilde yayılmasına ve halkın bu müesseseler sayesinde tasavvufla içli dışlı olmasına vesile olmuştur.⁵⁶⁰ Nitekim Makrîzî'nin verdiği bilgilere göre Kahire'de 25 zaviye, 22 hankah, 11 de ribat bulunması söylediklerimizi doğrular niteliktedir.⁵⁶¹

Bu müesseselerin başında meşîhatül-meşâyih makamına tayin edilmiş bir şeyh bulunmaktaydı. Bu şeyhe Sultanlar tarafından tayin edilmekte ve kendisine

⁵⁶⁰ Winter, *Egyptian Society*, s. 125; Yiğit, *Memlükler*, VII/386.

⁵⁶¹ Makrîzî, *Hıtat*, II/414-416.

şeyhüş-şüyûh veya şeyhül-arifin denilirdi. Bu şeyhin görevi bütün hankah, ribat ve zaviyelerin idaresi ve vakıflarıyla ilgili işlerin yürütülmesiydi. Sûfiler, bu müesseselerde barınabildikleri gibi dini eğitim ve öğretim görmekte ve kendi tarikat törenlerini yerine getirebilmekteydiler. Bunun yanında bu kurumlarda misafirler ve muhtaç kimseler de kalabilmekteydiler. Çünkü bu kurumlar, bir kimsenin sürekli olarak kalabilmesine uygun şekilde tasarlanmış ve bünyesine derslane, kütüphane, mutfak, hamamın yanında zikir, halvet ve namaz odaları eklenmişti.⁵⁶² Söz konusu kurumların hem eğitim kurumu, hem de ihtiyaç sahiplerinin kalabileceği bir yer olması o dönem itibariyle İslâm dünyası dışında karşılaşılabilecek bir durum değildi. Bu durum, İslâm'da infak kavramı ve insanlığa faydalı olma inancının bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu kurumlarda kalan kişilerin profilleriyle ilgili bilgi vermek gerekirse, mesela, Baybars el-Çaşngir hankahında 400 sūfinin, hemen yanındaki ribatta ise 100 askerin kaldığı aktarılmıştır. Hadis dersinin tedris edildiği bu hankahta kurrâya ait kısımda gece-gündüz olmak kaydıyla sürekli Kur'an tilâveti yapıldığı da bildirilmiştir.⁵⁶³

Mısır'da sosyal hayatta sadece erkeklere değil kadınlara da yer ayrıldığını belirtmekte fayda var. Nitekim bazı müesseseler tamamen kadınlara ayrılmıştı. Bu müesseselerin yönetimi kadın şeyhlerin elindeydi. Sultan Baybars ez-Zâhir'in kızı Tizkerpây Hatun tarafından yaptırılan er-Ribâtü'l-Bağdadiyye ribatı buna misal olarak verilebilir. Zikir ve ayinlerin yanında fıkıh derslerinin okutulduğu bu ribat, aynı zamanda boşanmış veya kocaları tarafından kovulmuş kadınların sığınabilecekleri bir yer mahiyetindeydi. Bu kadınlar evlerine dönecekleri zamana kadar burada barınabilmekteydi.⁵⁶⁴ Bu bilgiler çerçesinde meseleye baktığımızda İslâm medeniyetinin bir başka yönüyle karşı karşıya kaldığımızı görmekteyiz. Daha o dönemlerde kadınların sığınabilecekleri bir kurum yapılmış olması medeniyet adına Müslümanların ne kadar ileri bir seviyede olduklarını göstermektedir.

⁵⁶² **Yiğit**, *Memlükler*, VII/387.

⁵⁶³ **Makrîzî**, *Hıtat*, II/416.

⁵⁶⁴ **Yiğit**, *Memlükler*, VII/388.

Yukarıda bahsi geçen Bağdadiyye ribatının şeyhliğini yapmış olan Fatıma binti Abbas el-Bağdadiyye (v. 714/1315) ünlü bir fıkıh âlimiydi. Zamanını ilim, zikir ve kadınlara ders okutmakla geçiren bu kadın, zaman zaman erkek âlimlerle münazara yapabilecek kadar ileri derece bilgiye sahipti.⁵⁶⁵ Askerî ve sivil bürokrasi içerisinde kadına değer verilmekte ve genel anlamda toplumda kadına karşı pozitif bir yaklaşım gösterilmektedir. Yukarıda misal olarak verdiğimiz kadın âlim Fatıma binti Abbas dışında özellikle hadis ve edebiyat alanında yetişmiş yüzlerce kadın âlim olduğu bilinmektedir. Öyle ki bu dönemde kadınların sosyal hayat içerisindeki etkinlikleri batılı araştırmacıların dikkatini çekecek seviyeye gelmiştir.⁵⁶⁶ Buraya kadar aktardığımız bilgiler, bize kadının toplumdaki yeri açısından şunu göstermektedir ki dönemin sosyal hayatında kadınlar erkekler kadar olmasa da bir yer bulabilmektedir. Bir kadın isterse eğitim ve öğretim görebilir, kendisini ilmî açıdan geliştirebilir ve eğer kocası tarafından boşanırsa veya şiddet görürse sığınabileceği bir yer bulabilir.

Mısır'da tasavvuf hayatı açısından hicrî yedinci ve sekizinci asırlar altın dönem olarak görülse de dokuzuncu ve onuncu asırlar için aynı şeyi söylemek biraz zordur. Bu asırlar, tasavvuf yönüyle çözümlenme dönemleridir. Nitekim dokuzuncu asırda yaşamış olan tarihçi Makrîzî, kendi döneminde tasavvuf ehli arasında bozulmanın olduğundan dem vurarak bu işlerin liyakatsiz kişilerin eline kaldığını söylemektedir.⁵⁶⁷ Yine halktan bazı cahillerin büyük zatların kabirlerini ziyaret hususunda aşırıya kaçıp tevhid inancına aykırı uygulamalarda bulduklarını aktarmaktadır.⁵⁶⁸

Mısır'ın tasavvuf hayatında Bedeviyye, Rifâiyye, Şazeliyye ve Düsûkiyye gibi ehl-i sünnet çizgisinde tarikatlar bulunmakla birlikte bir dönem itibarıyla batınî çizgide tarikatlar da neşet etmiştir. Mesela Kalenderî ve Bacurbekî tarikatleri buna örnek olarak verilebilir. Abdürrahim el-Bacurbekî (v. 724/1324), adındaki şahıs Bacurkekiye adında batınî bir tarikat kurmuştur. Bu şahıs, yazmış olduğu *el-*

⁵⁶⁵ Makrîzî, *Hıtat*, II/428.

⁵⁶⁶ İsmail Yiğit, *Memlükler Zamanında Kadın*, *Diyanet İlmî Dergi*, D.İ.B.Y., c. 40, S. 2, Ankara 2004.

⁵⁶⁷ Makrîzî, *Hıtat*, II/414.

⁵⁶⁸ Makrîzî, *Hıtat*, II/435.

Melhametü'l-Bacurbekiye adlı eser dolayısıyla şeriatı terk etmek ve Hz. Peygamber'e noksanlık izafe etmek suçundan dolayı ölüm cezasına çarptırılmıştır. Bir şekilde kaçmayı başaran el-Bacurbekî hayatının sonuna kadar izini kaybettirerek yaşamayı sürdürmek zorunda kalmıştır.⁵⁶⁹

Şa'rânî'nin yaşamış olduğu onuncu asrın çözülme dönemi olması Şa'rânî'nin söylemlerinin önemle incelenmesine bizi sevk etmektedir. Zira Şa'rânî eserlerinde tarikat erbabının uyması gereken kurallardan başlayarak onların dikkat etmesi gereken eksikliklerine dikkat çekmiş ve dil olarak tasavvufu zahir ilimleri birleştiren bir üslup geliştirmiştir.

E- ŞA'RÂNÎ'NİN FIKİH DÜŞÜNCESİNİN OLUŞUMUNA ETKİ EDEN FAKTÖRLER

Şa'rânî'nin fikhî ihtilâflara yaklaşımının arka planını anlayabilmek için kendi döneminde yapılan fikhî tartışmaların bilinmesi ve mezheplerin bu tartışmalarda ne gibi bir etkisinin olduğunun anlaşılması gerekir. Ayrıca önceki asırlarda başlayıp bu dönemde de etkisini devam ettiren hakikat-şeriat geriliminin hangi boyutlarda olduğunu, fikhî ihtilâflarda ayrı bir öneme sahip olan muhattie-musavvibe düşüncesinin hangi seviyede seyrettiğini bilmek de bu konuda bize yardımcı olacaktır.

1- Hakikat-Şeriat Geriliminin Şa'rânî Dönemine Yansımaları

Şeriat, hem amelî fikhî hükümleri hem de dinin aslî itikadî hükümlerini kapsar.⁵⁷⁰ Diğer bir ifadeyle şeriat, dinin zahiri yönünü ifade eder. Hakikat ise, dinî hayatı en yüksek seviyede yaşayarak ilahî sırlara aşına olmak şeklinde tarif edilir.⁵⁷¹

⁵⁶⁹ Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Matbaatü's-Saâde, Kahire 1932, XIV/115.

⁵⁷⁰ Muhammed Revvas Kal'acî, Hamid Sadık Kanîbî, *Mu'cemu Lugati'l-Fukahâ*, Daru'n-Nefâis, Beyrut 1988, s. 268; Talip Türcan, "Şeriat", *DİA*, XXXVIII/572.

⁵⁷¹ Mehmet Demirci, "Hakikat", *DİA*, XV/178.

Bu anlamda hakikat, İslâm'ın özünü teşkil eder. Hakikat ve şeriat, bir bütünü ifade eder ve şeriatsız hakikat olmayacağı gibi hakikatsız şeriat da eksik sayılır.⁵⁷²

İslâm tarihinde *hakikat* ve *şeriat* teoride bir bütün olarak görülse de pratikte bazen bunun tersi durumlar yaşanmıştır. Şeriatten ziyade hakikate önem veren bazı sûfiler, bu gerilimin artmasında başrol oynamışlardır.⁵⁷³ Temelde olmasa da zahirde veya pratikte yaşanan bu çekişme, tasavvufun bir ilim haline geldiği ilk asırlara kadar uzanır. Nitekim düzenli sosyal bir olgu olarak ortaya çıkan ilk tezahürlere baktığımızda bazı sûfilerin, açıkça fıkha ve kelama karşı reaksiyoner bir tavır sergilediklerini görmek mümkündür. Bu sûfiler, fıkıh ve kelamı, dini hayatı şekle ve diyalektiğe indirgeyen bir alan olarak görmüşler, zühd ve tasavvuf yolunu ise, -fakih ve kelamcıların ulaşamadıkları- Allah ile kendi aralarında kurdukları ruhî ve bâtinî özel bir ilişki olarak nitelendirmişlerdir. Fıkıh, onlara göre adeta dini merasim ve şekilleri düzenlemiş, fakihler de bu şekilciliği insanlara dayatan kimseler olmuştur. Ayrıca onlar fakihleri, ibadetlerin bâtinî ve ruhî anlamlarıyla ilgili herhangi bir tecrübeleri olmayan kimseler olarak gördükleri için onların bir bakıma zevken tatmadıkları ve manen tecrübe etmedikleri şeyleri insanlara deklare ettiklerini iddia etmişlerdir.⁵⁷⁴ Kûfe, onlara göre fikhın ve şeklin merkezi, Basra ve Bağdat ise; zühd, ibadet, manevi tecrübe, riyazet ve mücahedenin merkeziydi.

Şa'rânî döneminde de hakikat ve şeriat âlimleri arasında bu tarihe dayanan gerilimin devam ettiği anlaşılmaktadır. Dönemin pekçok âlimi sûfilere yakın dursa da bütün ulema için bunu söylemek zordur. Ayrıca bazı sûfiler de, fakihlere karşı mesafeli bir duruş sergilemiştir. Şa'rânî özelinde meseleyi ele aldığımızda Şa'rânî, uzlaşmacı bir üslup takip etmekle beraber o ve onun manevî rehberleri, şeriat âlimlerine ve özellikle fukahaya karşı bazı eleştirilerde bulunmuşlardır.⁵⁷⁵ Bu eleştiriler, aynı zamanda dönemin tasavvuf erbabının zihin dünyasını yansıtmaları

⁵⁷² **Ahmet Ögke**, *Türk Tasavvuf Düşüncesinde Şeriat, Tarikat, Hakikat, Marifet Kavramları ve Marmaravi'de Dört Kapı Kırk Makam Anlayışının İzleri*, *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Yaz 2001/18, s. 3.

⁵⁷³ **Demirci**, "Hakikat", *DİA*, XV/179.

⁵⁷⁴ **Affî**, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 49-50.

⁵⁷⁵ Şa'rânî seriatin esas olduğunu, şeriati bilmeyen bir sûfinin kâmil bir mertebeye erişemeyeceğini önemle belirtmiştir. Şa'rânî, şeriatin ve hakikatin bir olduğunu vurgulamak için özellikle mezhep imamlarını nazara vermiştir. Ona göre mezhep imamları, sadece şeriat bilgisine sahip değil aynı zamanda hakikat bilgisine sahip kâmil velilerden kabul edilmelidir. (*Mizan*, I/181).

bakımından önemlidir. Sûfilerin dönemin âlimlerine yapmış olduğu en önemli eleştiri, onların insanlar arasındaki konumlarından endişe duyarak bir âlim olarak üzerlerine düşen vazifeleri yerine getirmemeleridir. Aynı şekilde Şa'rânî de bir taraftan çiftçileri sömüren ve onların ailelerini yozlaştıran dervişlerin kurallarını eleştirirken diğer taraftan çiftçileri ve işçileri önemsemeyerek onların dinlerini eksik öğrenmesine neden olan fakihleri de tenkit etmiştir.⁵⁷⁶

Sûfilerin fakihlere karşı tavrı Şa'rânî'nin *Keşfu'l-Gumme an Cemû'l-Umme* adlı kitabının ön sözünde anlattığı bir olay bize bu konuda bazı ipuçları göstermektedir. Buna göre, onun yanına gelen sûfiler ve halktan bazı kimseler, bir mezhebe göre bir amelde bulduklarında, başka bir mezhep fakihinin kendilerine yaptıkları amelin batıl olduğunu söylediğini, bu konuda ciddi bir kafa karışıklığı içinde olduklarını, onların bir hükmü söylerken hiç hadis zikretmemesini ve sadece kendi mezhebini taklit etmelerini istemesini şikayet etmişlerdir. Şa'rânî, *Keşfu'l-Gumme* adlı eserini, yaşadığı bu olay üzerine halkın dinlerini öğrenmesi için yazdığını söylemiştir.⁵⁷⁷

Şa'rânî'yi *Keşfu'l-Gumme* kitabını yazmaya sevk eden bu olayın içerisinde yer alan sûfilerin mezheplerle ilgili kafa karışıklıkları, onun *el-Mizanü'l-Kübrâ* kitabını yazmasının dolaylı olarak sebeplerinden birisi olduğunu söyleyebiliriz. Farklı bir ifadeyle Şa'rânî'nin *Mizan* isimli eserinde ısrarla bütün mezheplerin hak, mezhep imamlarının da hidayet üzere bulduklarını vurgulamasının arka planında, kendi döneminde yaşayan sufilerin mezhepler hakkındaki kafa karışıklığı yatmaktadır. Buradan anlıyoruz ki Şa'rânî'yi *Mizan* gibi bir yöntem geliştirmeye yönlendiren en önemli faktörlerden birisi, pratik hayat içerisinde yaşanan zihin karışıklığı olmuştur. Bu dağınıklığın özellikle sûfilerde üst düzeyde yaşandığı bu olayda açık bir şekilde gözlemlenmektedir.

Şa'rânî döneminde sûfilerin camilerde yaptıkları zikirler hakikat ve şeriat taraftarlarını karşı karşıya getirmiştir. Şa'rânî döneminde camilerde sesli zikir meclislerinin yanında ilim meclisleri de kurulmuştur. Kitap müzakere edenler, zikir çekenleri susturmaya çalışmış ve onların yaptıklarını bid'at olarak

⁵⁷⁶ Winter, *Society and Religion*, s. 232-233.

⁵⁷⁷ Şa'rânî, *Keşfu'l-Gumme an Cemû'l-Umme*, I/26-27.

değerlendirmişlerdir. Kendisi de zikir halkası yöneten Şa'rânî, kendi döneminde yer alan bu tartışmalara uzak kalmamıştır. O, namazlardan sonra kurulan bu zikir halkalarına ilim talebelerinin nazik davranmalarını, onlara dinden çıkmış insanlara hücum eder gibi çıkışmalarını söylemiştir. Aynı şekilde o, Ezher Camii gibi büyük ve halkın kalabalık olduğu yerlerde kurulan zikir halkalarında bulunanların kalbini riya ve şöhret hissinin kaplayabileceğini, bundan dolayı da bu tür yerlerden sûfilerin uzak durmasını tavsiye etmiştir. O, dervişlerin camilerde zikir halkası kurduklarında, ilim meclislerinde kitap okuyanları, namaz kılanları ve uyuyanları rahatsız etmemek için zikirlerini gizli yapmalarını tenbih etmiştir. Ancak böyle bir durum yoksa zikirlerini yüksek sesle yapabileceklerini ifade etmiştir. Diğer taraftan samimî bir şekilde dervişler zikir çekiyor, ilim talebeleri de kitap mütalaasında bulunuyorlarsa her iki gruba yardım edilmesine ve çatışma çıkmaması için sağduyulu olunmasının önemine dikkat çekmiştir.⁵⁷⁸ Şa'rânî'nin bu tür bir yaklaşımda bulunmasında bilhassa Ezher Camii'nde yaşanan olayların etkili olduğu söylenebilir. Zira Nureddin eş-Şûnî'nin yönettiği Mahya zikirleri, Ezherli öğrencilerin tepkisine yol açmış ve sûfilerle ilim talebeleri arasında çekişmeler yaşanmıştır. Hatta Ezherliler, bu durumu paşaya şikâyet etmiş ve sûfilerin ceza almasını sağlamışlardır. Ezher'in Mâlikî müftüsü Şemseddin el-Lâkânî, mahya zikirlerinden dolayı Nureddin eş-Şûnî'yi uyarmıştır.⁵⁷⁹

2- Muhattie-Musavvibe Tartışmasının Fikhî İhtilâflara Yansıması

Şa'rânî döneminde Hanefî mezhebi özelinde fikhî ihtilâflarda yaşanan en önemli tartışma muhattie-musavvibe düşüncesi olmuştur. Hangi icihadın doğru olduğu tartışması fikhî ihtilâfların nirengi noktasını oluşturmuş, özellikle nassı esas alan bir grup Hanefî mezhebinin hadisler karşısında yer aldığı, Hanefî mezhebinin zayıf hadislerle amel ettiğini iddia etmişlerdir.⁵⁸⁰ Tarihi çok eskilere dayanan bu tartışma, Şa'rânî döneminde fikhî ihtilâflarda tartışma konularının tekrar ettiğini bize göstermektedir.

⁵⁷⁸ **Şa'rânî**, *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fî Beyâni'l-Uhûdi'l-Muhammediyye*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s. 204-205.

⁵⁷⁹ **Winter**, *Society and Religion*, s. 228.

⁵⁸⁰ **İbrahim**, *A Theory of Legal Pluralism*, s. 128.

Şa'rânî'nin ortaya koymuş olduğu *Mizan* yöntemine geçmeden önce bir konu üzerinde daha durmakta fayda görüyoruz. Bilindiği üzere gerek usulde gerekse fer'î meselelerde klasik dönem tartışmaları, genel olarak iki kavram üzerinden yapılmıştır: *Muhattie-musavvibe*. Bu tartışmalarda bir taraf, kendi görüşünün doğruluğunu diğer tarafın mutlak yanlışlığından hareketle temellendirmiştir. Bu konuya geçmeden önce icthad konusuna kısaca değinmek istiyoruz. Zira icthadın varlığı, muhattie-musavvibe kavramlarının ortaya çıkmasında en etkili konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm hukukunda yer alan fer'î hükümler, bir icthadın ürünüdür. İctihad, Cessâs'a (v. 370/980) göre; "*Müctehidin araştırma yaptığı konuda bütün gayretini sergilemesi*"⁵⁸¹, Gazzâlî'ye (v. 505/1111) göre ise; "*Müctehidin şer'i ahkâmı bilme hususunda bütün gayretini sarfetmesi*"⁵⁸²dir. Buna göre icthad, icthad ehliyetine sahip bir müctehidin şer'î-zannî delillere ulaşmak için gayret göstermesidir.

Bunun yanında fıkıh usûlünün merkezî konularından olan diğer önemli bir kavram ise hüküm'dür. Hüküm ıstılâhî manasıyla; "*Şâri'in mükelleflerin fiillerine yönelik hitabı*" şeklinde açıklanmıştır.⁵⁸³ Şer'î deliller yoluyla istinbat edilen hükmü koyma yetkisinin ve hükümlerin kaynağının Allah ve O'nun ilâhî iradesi olduğu konusunda görüş birliği vardır.⁵⁸⁴ Bu noktada Allah'a nispet edilen hüküm, hak olan hükümdür. Müctehidler kendi gayretleriyle şer'î delillerden istinbat ettikleri hüküm ise, müctehidin zann-ı galibi ile ulaştığı zahirî hükümdür. Bu yönüyle müctehidin ortaya koymuş olduğu hükmün Allah indindeki hükme uygunluk arz etmemesi halinde müctehid mazur görülmüştür.⁵⁸⁵

Diğer taraftan müctehidler icthad yetkisinin olduğu konusunda âlimler görüş birliğine varmıştır.⁵⁸⁶ Ancak icthad konusundaki tartışmalardan en önemlisi, aynı konuda farklı müctehidler veya aynı müctehidin birden fazla icthadının

⁵⁸¹ **Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs**, *el-Usûl fi'l-usûl*, Vezaratu'l-evkafi'l-kuveytiyye, yy. 1994, IV/11.

⁵⁸² **Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî**, *el-Mustasfa*, Thk. Muhammed Abdusselam Abduşşafî, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1993, s. 342.

⁵⁸³ **Şemseddin el-İsfahanî**, *Beyânu'l-muhtasar*, Daru'l-meydan, Suudi Arabistan 1986, 1/324.

⁵⁸⁴ **Muhammed Ebû'l-Feth Beyânûnî**, "*Hüküm*", *DİA*, XVIII/466.

⁵⁸⁵ **M. Rahmi Telkenaroğlu**, *İctihadda Hata ve İsbet Meselesi*, T.D.V.Y., Ankara 2010, s. 9.

⁵⁸⁶ **H. Yunus Apaydın**, "*İctihad*", *DİA*, XXI/434.

hepsinin doğru olup olmadığı meselesidir. Bu konu, usûl kitaplarında icthad başlığı altında incelenmiş ve tarih boyunca “*muhattie*” ve “*musavvibe*” şeklinde iki ekol ortaya çıkmıştır. Buna göre *musavvibe* ekolünde olanlar, müctehidlere ait görüşlerin hepsini doğru kabul ederken, *muhattie* ekolüne mensup olanlar, müctehidlerden sadece birisini doğru kabul edip diğerlerini hatalı görmüşlerdir. *Musavvibe* görüşü, daha çok Basra Mu'tezilesine ve önde gelen Mu'tezilî âlimlerden Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, Ebû Hâşim ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye izafe edilmekle birlikte Bâkîllânî, Gazzâlî ve Necmeddin et-Tûfî gibi birçok Sünnî usûl âlimi, bu görüşü benimsemişlerdir. Buna karşılık Hanefiler, Malikîler ve Hanbelfilerin çoğunluğu ile Şâfîî usûlcülerinin bir kısmı *muhattie* görüşünü savunmuşlardır. Şâfîîlerden Ebû İshak el-İsferâyînî, Ebû İshak eş-Şirâzî, Fahreddin er-Râzî ve Sirâceddin el-Urmevî, Malikilerden ise Ebû'l-Velid el-Bâcî, İbn Rüşd ve Cemaleddin İbnü'l-Hacib gibi âlimler *muhattie* görüşünü benimseyen usûlcüler olmuşlardır.⁵⁸⁷

Usûlcülerin icthadda hata-isabet tartışmasının temelinde Allah'ın icthada açık konularda bir hükmünün bulunup bulunmadığı sorusu yatmaktadır. *Musavvibe* ekolüne mensup olanlara göre, nas bulunmayan konularda müctehid icthadda bulunmadan önce bir hüküm yoktur. Hüküm, müctehidin zannına bağlıdır ve Allah'ın her müctehid hakkındaki hükmü, onların icthad ile varmış oldukları sonuçtur.⁵⁸⁸

Diğer taraftan hata-isabet tartışmasının kelimî bir yönü de vardır. Allah kelamının kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu meselesi usûlcülerin hata-isabet kavramına yaklaşımını da etkilemiştir. Kelamın hâdis olduğunu savunan Mu'tezile mezhebi *musavvibe* görüşünü benimserken kelamın kadîm olduğunu savunan Eş'arîler, *muhattie* görüşünü kabul etmiştir.⁵⁸⁹

Hilâf ilminin, ana hatlarıyla vermeye çalıştığımız fıkıh usulündeki işte bu hata-isabet tartışmasının bir neticesi olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Zira hilâf ilmi, istinbat olunan şer'î bir hükmü, muhalif görüşlerde olanların nakzetmesinden

⁵⁸⁷ Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI/440.

⁵⁸⁸ M. Rahmi Telkenaroğlu, *Muhattie-Musavvibe (İctihadî Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı) Tartışmasında Meşhur Dört Mezhep İmamı Hangi Görüşü Benimsedi, İslâm Hukuk Araştırmaları Dergisi*, S. 13, 2009, s. 236.

⁵⁸⁹ Telkenaroğlu, *Muhattie-Musavvibe*, s. 236.

korumak için şer'î delillerin durumlarından bahsettiği gibi karşıt görüşte olanları susturmak ve onların görüşlerini nakzetmenin yollarından da bahseder.⁵⁹⁰ Bu yönüyle klasik hilâf literatürü, genel anlamda bir kimsenin kendi mezhebinin delillerini savunup diğer mezheplerden gelecek eleştirilere cevap verme çalışmaları neticesinde oluşup gelişmiştir. Dolayısıyla onun her zaman, diğer mezheplerin delillerinin zayıflığını nazara vererek onların görüşlerini çürütmeye yönelik araçsal veya argümanik bir derdi olmuştur. Elbette bu durum mezheplerarası karşılıklı sert tartışmaların yaşanmasına ve mezhep taassubunun daha da derinleşmesine sebebiyet vermiştir. Oysa hilâf ilmi, bir mezhebin genel karakterinin belirginleşmesi yanında diğer mezheplerle diyalog sağlama gibi olumlu bir özelliği de kendi bünyesinde barındırmıştır.⁵⁹¹ Kanaatimizce *muhattie* yaklaşımı taassubu netice vermiş, doğruyu sadece kendi görüşüne has kıldığı için de İslâm'da gerekli olan birlik, beraberlik duygusuna zarar vermiştir. Müctehidler, kendi meşru usûllerine göre bir ictihadda bulduklarına göre bütün ictihadlar, hak olarak kabul edilmelidir.

XVI. yüzyıl, muhattie-musavvibe düşüncesinde muhattie düşüncesinin ön planda olduğu bir dönem olmuştur. Bu dönemde genel yaklaşım, ihtilâfın olduğu durumlarda bir müctehidin isabetli olduğu geri kalanın ise hatalı olduğu şeklindedir. Bu anlayış, fikhî ihtilâflar alanında iki farklı görüşün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bir grup, doğrunun bir olduğu görüşünü kendileri için bir teşvik sebebi saymış ve doğrunun sadece kendileri olduğunu savunmuştur. Diğer bir grup ise doğrunun bir olduğunu savunmakla beraber isabet eden kimseyi insanların bilemeyeceğini savunmuşlardır. Bu yaklaşım, mezheplerarası tansiyonun artmasında etkili olmuştur.⁵⁹²

Şa'rânî kısaca değinmeye çalıştığımız bu tartışmadan hareket etmemiş ve bütün ictihadların kaynağının şer'î naslar olduğunu vurgulamıştır. O, fıkıh ihtilâflarını bir doğrulama-yanlışlama yöntemine dayanarak değil, ihtilâfları bir hiyerarşiye bağlayarak çözüm aramıştır. Şa'rânî'nin böyle yeni bir fikhî yöntem geliştirmesinin sebebi, fikhî tartışmaların toplumsal zeminde yol açtığı ayrışmayı

⁵⁹⁰ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s. 3.

⁵⁹¹ Özen, "Hilâf", *DİA*, XVII/534.

⁵⁹² İbrahim, *A Theory of Legal Pluralism*, s. 127.

aşmaktır. O, muhattie-musavvibe diyalektiği yerine tahfif-teşdid sistematiğini geliştirmiş ve bu şekilde tartışmanın yönünü değiştirerek daha bütünleştirici bir usüle yönelmiştir.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız konular, Şa'rânî döneminde Kahire'de dört mezhebe göre şekillenen bir ilim hayatının varlığını ve bunun da doğal olarak mezheplerarası ihtilâflara ve gerilimlere sebebiyet verdiğini ortaya koymuştur. Ayrıca Kahire'de bulunan zaviye ve hânkâhlarda yaşayan sûfilerin fıkıh mezheplerine ve fakihlerin bir mezhebin takip edilmesini zorunlu kılan taklit düşüncelerine mesafeli oldukları gözlemlenmiştir. Yine sosyal hayat içerisinde karşı karşıya gelen sûfi ve ilim talebelerinin birbirleri hakkında bazı önyargılar taşıdığı anlaşılmıştır. Ayrıca muhattie-musavvibe temelinde gelişen geleneksel fikhî söylemin Şa'rânî zamanında da devam ettiği ve bütün bu yaşananların Şa'rânî'yi hilâfta yeni bir yöntem arayışına sevkettiği anlaşılmaktadır.

F- ŞA'RÂNÎ'NİN İHTİLÂF YORUMU

Fikhî ihtilâflar, mezhepleşme sürecinin tamamlandığı hicri V. asırdan sonra mezhep taassubuyla ele alınmış, münazaralar hakikatin ortaya çıkması için değil karşı görüşü ilzam etmek amacıyla yapılmaya başlanmıştır. Nihayetinde fikhî ihtilâfları konu edinen hilâf ilmi, cedel ve diyalektik gel-gitlerine hapsolmuş ve hukuk metodolojisi için fikir üretmeyen bir alana dönüşmüştür. Hilâf ilminin bu mahiyeti sebebiyle bazı İslâm âlimleri ona karşı mesafeli durmuşlardır. Mesela İmam Gazzâlî, yöneticisi olduğu Nizamiye medreselerinde hilâf derslerini müfredattan kaldırmıştır.⁵⁹³

Gazzâlî çizgisinde bir dil geliştirdiği gözlemlenen Şa'rânî, dinde ayrılığı netice veren hilâfin zararlı olan yönüne mesafeli durmuştur. O, fikhî ihtilâfların bir ayrışma sebebi olarak kullanılmasından rahatsızlık duymuş ve uzlaştırmacı, birleştirici bir dil geliştirme gayreti göstermiştir. Bundan dolayıdır ki Şa'rânî, dinin temelinde hilâfin olmadığını ısrarla vurgulamıştır.⁵⁹⁴ O, hilâfi değil vifakı, bir olmayı öne çıkarmıştır. Buna göre o, mezhepler arasında gerçek anlamda bir ihtilâf

⁵⁹³ Mevlânâ Şiblî Nûmânî, *Gazzâlî*, Çev. Yusuf Karaca, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2008, s. 225.

⁵⁹⁴ Şa'rânî, *Mizan*, I/69, 119.

olmadığını, bu ihtilâfın mukallitler arasında yaşandığını iddia etmiştir. O, tüm mezheplerin bir olan şeriate dayandığını ve fikhî ihtilâflar alanında iki mertebeden veya standarttan bahsedilebileceğini söylemiştir. Şa'rânî'nin bütün ictehadları tahfif-teşdid kategorisine dahil etmesi, onun ihtilâflardan bir fıkıh armonisi oluşturma gayreti şeklinde yorumlanabilir.

Şa'rânî, uzlaşmacı bir dil takip etmeyi ilke edindiği için eserlerinde klasik hilâf literatürünün usûlünü takip etmemiştir. Yani o, Sünnî fıkıh mezheplerinin görüşlerini karşılıklı olarak delil yönünden inceleme, bağlı bulunduğu mezhebin delillerini savunma ve diğer mezheplerin delillerini çürütme yoluna gitmeyip musavvibe görüşünü benimsemiştir. Onun temel iddiası, doğrunun birden fazla olmasıdır. Bundan dolayı Şa'rânî, zahiren birbirine muhalif görünen delilleri olabildiğince tevil ettiğini söylemiştir.⁵⁹⁵ Bu tevilin sadece deliller arasında değil, müctehid imamlar ve onları takip eden ilk ve son dönem mukallitlerin sözlerini de kapsadığını vurgulamıştır.⁵⁹⁶

Şa'rânî, mezheplerarası ihtilâfın bir ayrılık sebebi olarak görülmemesi gerektiğini vurgulamak için, “*Ümmetimin ihtilâfi rahmettir.*”⁵⁹⁷ hadisini değerlendirmiş ve hadiste geçen ihtilâfın anlamı üzerinde durmuştur. Buna göre o, hadiste kastedilen ihtilâfın dinin usulüne ait konularda değil, şeriatin furûatına ait meselelerde söz konusu olduğunu ve fer'î meselelerdeki ihtilâfın mukallidler için bir genişlik olduğunu söylemiştir. Şa'rânî, selef-i sâlihinin ihtilâf kelimesini çirkin bulup onu beğenmediklerini nakletmiş ve Süfyan-ı Sevrî'nin konuyla ilgili şu sözünü nazara vermiştir: “*Âlimler, şunda ihtilâf ettiler demeyin, âlimler Müslümanlara şununla genişlik verdiler, deyin.*”⁵⁹⁸ Şa'rânî'nin yukarıdaki hadisi ve selef in ihtilâflara bakışını esas alarak farklı fikhî ictehadları Allah'tan bir rahmet ve genişlik olarak görmesi, onun fıkıh yorumuna ve ihtilâfları çözümüne bir perspektif kazandırdığı söylenebilir.

⁵⁹⁵ Şa'rânî, *Letâif*, s. 77.

⁵⁹⁶ Şa'rânî, *Mizan*, I/64-65.

⁵⁹⁷ Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Mektebetü'l-Asriyye, yy. 2000, I/75.

⁵⁹⁸ Şa'rânî, *Mizan*, I/137.

Şa'rânî'nin furûatta ihtilâfin rahmet olduğunu vurgulamış bunun yanında mezhepler arasındaki ihtilâfin da ezelde Allah tarafından takdir edildiğini söylemiştir. O, Allah'ın said kullarına onların mükellefiyetleri açısından mekirde bulunup onları tuzağa düşürmeyeceğini dolayısıyla ümmetin müctehidlerinin aralarındaki ihtilâfin netice itibariyle güzel olduğunu, abes olmadığını belirtmiştir.⁵⁹⁹ O, her meselede yaptığı üzere ele aldığı konuyu zahirî sebepleriyle açıkladıktan sonra onun manevî boyutuna temas etmeyi ihmal etmemiştir. Şa'rânî, sûfî bir yaklaşım sergileyerek ihtilâfların ezelde belirlendiğini ifade etmiş ve ihtilâflara alışlagelmişin dışında bir yaklaşım sergilemiştir. Diğer bir tabirle o, ayrışma sebebi olarak görülen ihtilâfların değerine vurgu yapmıştır. Zira ona göre ne kadar ihtilâf varsa mükellefler için o kadar genişlik vardır.

Şa'rânî, mezheplerarası ihtilâfların ezelde belirlendiğini söyledikten sonra bu konuda bir kimsenin cidalde bulunmasının doğru olmadığını ifade etmiş⁶⁰⁰ ve hocası Ali el-Havvâs'tan konuyla ilgili olarak şu sözleri nakletmiştir: *“Dinde cidalde bulunmak nifak artığıdır. Bir kimsenin kendi dinindeki âlimler ile çekişmesi, münakaşa ve mücadelede bulunması, onların hak olan delillerini iptal etmek istemesi, Hz. Peygamber ile çekişmesi gibidir. Çünkü söz konusu delili ortaya koyan âlim, aslında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yolu üzere yürümüştür. Bu yönüyle illet ve sebebini anlamasak da din imamlarının sözlerine iman edip onları tasdik etmemiz de bizim için bir vecibedir. Nasıl ki diğer peygamberlerin şeriatleri arasında ihtilâf bulunsa bile onlara iman etmek gerekiyorsa müctehidlerin aralarındaki ihtilâfa bakılmaksızın onların görüşlerini de tasdik etmek gerekir.”*⁶⁰¹

Ezcümle Şa'rânî'nin fikhî ihtilâflara uzlaştırıcı bir tavırla yaklaşarak onların hepsine dinde bir yer bulmaya gayret etmiştir. O, mezheplerin kesret ifade eden icthadlarını *Mizan* yönteminde birleştirmiş, hepsini şeriata bağlayarak birliğe vurgu yapmıştır. O, dinin furûat konularında ihtilâfin zahirî olduğunu dinin aslında bir

⁵⁹⁹ Şa'rânî, *Mizan*, I/73.

⁶⁰⁰ Şa'rânî, cidalden uzak kalmasını Allah'ın kendisi için bir lütfu olarak kabul etmiştir. (Şa'rânî, *Letâif*, s. 81).

⁶⁰¹ Şa'rânî, *Mizan*, I/167-168.

ihtilâfın söz konusu olmadığını belirtmiştir.⁶⁰² O, bir konudaki farklı ictehadları kabul edip bu ictehadlara bir öncelik vermiştir. Yani o, hiçbir ictehadı şeriat dışında görmemiş aksine her bir ictehadın zatında değerli olduğunu kabul edip ona göre amel etmenin hem bu dünyada hem de ahirette farklı kazanımlar sağlayacağını söylemiştir. Onun ihtilâfı kabul etmesi toplumda bir karşılığı olan fikhın ve fakihin otoritelerini kabul etmesini netice vermiştir. Şa'rânî, sûfî kavramları mahir bir şekilde işleyerek bu otoritenin sağlamlaşmasına katkıda bulunmuştur.⁶⁰³ O, fikhî ihtilâfları bir ayrışma sebebi olarak değil, dinin bir zenginliği olarak sunmuştur. Onun fikhî ihtilâflara yaklaşımını daha detaylı olarak bir sonraki bölümde incelemeye gayret edeceğiz.

II- ŞÂ'RÂNÎ'NİN FIKHÎ İHTİLÂFLARA YAKLAŞIM USÛLÜ

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin (h. 973/m. 1565) *el-Mizanü'l-Kübrâ* adlı eseri, tasavvuf, fıkıh ve fıkıh usulü gibi üç farklı ilmin bir arada kullanıldığı ender fıkıh kitaplarından birisidir. Şa'rânî, bu eserinde hilaf ilmi içerisinde yer alan fikhî ihtilâfları sûfî bir yaklaşımla ele almıştır. *el-Mizanü'l-Kübrâ*, mezheplerin yakınlaştırılması anlamında kullanılan *et-Takrîb beyne'l-mezâhib* alanında ilk örnek olarak kabul edilmiştir.

Şa'rânî'den yaklaşık olarak üç asır önce yaşayan Muhammed b. Abdurrahman ed-Dîmeşkî'nin (h. 727/m. 1327) "*Rahmetü'l-Ümme fî İhtilâfî'l-Eimme*" adlı eseri, Şa'rânî'nin *Mizan*'ıyla benzerlik gösterse de *Mizan*'ın bu kitaptan esinlenerek yazıldığı iddiasını kabul etmek zordur. Zira *Rahmetü'l-Ümme*, mezhep görüşlerini bilmek isteyenlere yönelik hazırlanmış, *Mizan* ise ihtilâfların pratiğine geçmeden önce teorik gerekçelerini göstermek üzere yazılmıştır.⁶⁰⁴ *Mizan*'ın mukaddimesi, fikhî ihtilâfların ele alınış usulünü anlatır ve bu yönüyle *Rahmetü'l-Ümme* kitabından açık bir şekilde farklılığını gösterir.

Sadece *Rahmetü'l-Ümme* kitabından değil kendi dönemine kadar yazılmış diğer hilâf kitaplarından da farklılık arz eden *el-Mizanü'l-Kübrâ*'da ortaya konulan

⁶⁰² Şa'rânî, *Letâif*, s. 80.

⁶⁰³ Pagani, *The Meaning of the İkhtilâf*, s. 205.

⁶⁰⁴ Ahmed Fekry İbrahim, *Al-Sha'rânî's Response to Legal Purism: A Theory of Legal Pluralism, Islamic Law and Society*, Leiden 2013, s. 124-125.

hilâf düşüncesi, oldukça dikkat çekicidir ve incelenmeyi hak etmektedir. İşte biz de çalışmamızın bu üçüncü bölümünde, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin hilâf ilmindeki yerini, farklılığını ve bu alana olan katkısını, onun *el-Mizanü'l-Kübrâ* isimli eserini merkeze alarak incelemeye çalışacağız.

Şa'rânî'nin fikhî ihtilâflar alanındaki düşüncülerini anlayabilmek için öncelikle onun sûfi bir zihin dünyasına sahip olduğunun bilinmesi gerekir. Şa'rânî, her şeyden önce bir sûfidir ve o sûfileri kendi dünyasında ayrı bir yere koyar. Ona göre bir âlimin tasavvuf bilgisinin olmaması, onun için önemli bir eksikliktir. Şa'rânî, fikhî bilgisinin yanında tasavvuf bilgisinin olmasına da ehemmiyet verdiği için onun yazılarında, tasavvuf ve fikhın iç içe kullanılmış olması şaşırtıcı olmamalıdır. Hatta onun hilâf düşüncesinin temelini, fıkha getirmiş olduğu irfânî yorumların oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Şa'rânî'nin fikhın manevî temellerine olan ilgisi, onun fikhî düşüncesinin tam merkezinde yer almıştır. Onun kullanmış olduğu bu dilin, fikhî metinleriyle sûfi literatür arasında bir köprü vazifesi gördüğü söylenebilir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki her ne kadar Şa'rânî, hilâf düşüncesine sûfi bir yaklaşım sergilese de o, mezheplerarası ihtilâfî ele alırken fikhın ve fikhî usûlünün kurallarını da koruyan bir metot ortaya koymuştur.

Şa'rânî, fikhî ihtilâflarda kullanılan hukuk kavramlarına irfânî bir anlam yüklemiştir.⁶⁰⁵ Bunun en tipik örneği, fıkıhta yer alan azimet ve ruhsat kavramlarını sûfi bir bakış açısıyla yorumlaması neticesinde tahfif ve teşdid kavramlarına dönüştürmesidir. Vakıa, onun bu kavramlarını tamamen azimet ve ruhsatın karşılığı olarak görmek, tabir-i diğerle tahfif ve teşdidi, azimet ve ruhsata indirgemek hata olur. Bununla beraber, anlayış açısından aralarında bir paralellik olduğu da inkâr edilemez. Benzer bir şekilde o, ictihad kavramına keşfi bilgiyi de yerleştirerek bu kavrama sûfi bir yorum kazandırmıştır. Ancak şunu net olarak söylemek gerekir ki Şa'rânî, bunu yaparken az önce de işaret ettiğimiz gibi fikhın genel kurallarının dışına çıkmamaya çok özen göstermiştir.

⁶⁰⁵ **Pagani**, *The Meaning of the İkhtilâf al-Madhâhib*, s. 190, 192.

Şa'rânî'nin sûfi bir gelenekten gelmesi hasebiyle öncelikle tasavvuf ilmini ve onun İslâm dininde ne şekilde yer aldığı üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Ulaşacağımız netice, Şa'rânî'nin hilâf düşüncesinin merkezine neden tasavvufu oturttuğu sorusunun da cevabını bulmamıza yardımcı olacaktır.

Her şeyden önce tasavvufu ve sûfiyi anlayabilmek için İslâm dininin üç farklı boyutunun iyi anlaşılması gerekir. Meşhur Cibril hadisinde söz konusu edilen bu üç boyut, *iman*, *İslâm* ve *ihsan*'dır.⁶⁰⁶ Çünkü din, Şa'rânî'nin de ifade ettiği üzere bu üç yönüyle nazil olmuştur.⁶⁰⁷ Birinci boyut olan *iman*, İslâm'ın inanç esaslarının temelini, iman ve akideyi bünyesinde barındırmaktadır. Nitekim bu tezâhür, akâid ve kelâm gibi İslâm dininin önemli bir disiplinini ortaya çıkarmıştır. İkinci boyut olan *İslâm*, dinin beş temel şartı olarak kabul edilen esasları ve muamelatı kapsamaktadır. Bu esaslar üzerinde yapılan çalışmalar asırlar boyunca devam etmiş ve neticede İslâm medeniyetinin en karakteristik boyutu olan fıkıh ilmi ortaya çıkmıştır. Bu boyut, bir yönüyle İslâm ve teslimiyet alanıdır ve bize İslâm'ın dış yansımalarını aksettirir. Son olarak İslâm'ın üçüncü boyutu olan *ihsan* ise, fakihler ve kelimcilerin kullandığı bir kavram olmakla birlikte o, kalbin alanı olarak kabul edilmiş ve üzerinde en derin okuyuşlar sûfiler tarafından yapılmıştır.⁶⁰⁸ Fakihler bu kavramı doğru davranışta bulunmaya, kelimciler doğru düşünme ve inanmaya hasretmelerine mukabil sûfiler onu kalb alanına indirgemiş ve doğru görme ve müşahede etme manasında kullanmışlardır. Sûfiler, *ihsan* ve *kalb* alanını fukahâ ve mütekellimînin kullandıklarından da öteye genişletmişler, işletmişler ve bu alanda sûfi disiplini oluşturmuşlardır. Oluşturdukları bu disiplin İslâm medeniyetinin manevî tecrübesini yansıtmıştır. Zira bir sûfiye göre bilme imkânları sadece hissî veriler ve düşünme metotlarıyla sınırlı değildir. Bunun yanında bir kimse, zevk ve müşahede ile de bilgiye ulaşabilir.⁶⁰⁹

Tasavvuf, İslâm'ın manevî bir tecrübesidir. Fıkıh ve kelâm, kul ile Allah arasındaki ilişkiyi formüleştiren ve daha rasyonel ve mantıkî kurallar geliştirirken

⁶⁰⁶ Müslim, *İmân* 1; Tirmizî, *İmân* 4.

⁶⁰⁷ Şa'rânî, *Kitabü'l-Mizan*, Thk. Abdurrahman Umeyre, Alemü'l-kütüb, Beyrut 1989, s. 61.

⁶⁰⁸ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, s. 18.

⁶⁰⁹ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, s. 172.

tasavvuf, bu ilişkide daha canlı, hissî ve mesafenin olmadığı bir usûl geliştirmiştir.⁶¹⁰ Mesela fıkıh ve kelâm tenzih ve teşbih esasına uyarak Allah'ın yarattıklarına uzak olduğunu dile getirirken tasavvuf, Allah'ın yakınlığını seslendirmiştir. Kelamcılar Allah'ın aşkınlığını ön plana çıkarırken sûfiler Allah'ın her şeye her şeyden daha yakın olduğunu vurgulamışlardır. Fakihler ve kelamcılar, İslâm dininin *iman* ve *İslâm* ilkesini detaylandırarak İslâm medeniyetinin usûl ve furûâtını meydana getirmelerine karşılık sûfiler, *ihsan* ilkesi temelinde medeniyetin manevî esaslarını yapılandırmışlardır. Şunu da ifade etmek gerekir ki İslâm dininin bu üç farklı tezahürü, dinin temel usûllerinde hiçbir zaman ayrılmaya, parçalanmaya sebebiyet vermemiştir. Bu üç tezahür, İslâm'ın merkezinde yer almış ve İslâm tarihi boyunca tevhid anlayışının teori ve pratikteki yansımalarını ifade etmiştir.

İslâm, genel naslara bağlı kalmak kaydıyla farklı yorum ve ictihadlara açıktır. Bu yüzden ki Sünnî çizgideki kelam, fıkıh ve tasavvuf alanında pek çok farklı grup ortaya çıkmış ve hepsi de kendisine İslâm dininde yer bulabilmiştir. Bu, aslında İslâm'ın bağlı olduğu nasların evrensellik ve esnekliğiyle yakından alakalıdır. Fıkıh ve kelam oldukça sıkı metodolojik kurallarla örgülenirken tasavvuf daha özgür kalmış ve zaman zaman merkezdeki şekli sınırları zorlamıştır. Muhakkak ki bu durumun ortaya çıkmasında insanın maddî sınırların ötesine geçme arzusunun ve coşkunluğunun etkisi olmuştur. Diğer iki disiplinin üstatları gibi tasavvuf erbabı da, dinin prensiplerinin pratiğe geçirilmesi ve onun hayat içerisinde yaşanması için çalışmışlardır. Fakat diğerlerinden farklı olarak tasavvuf erbabı, insandaki kalb ve duygulara bağlı ihsan ve ihtisaslara seslenmiş ve bu ufukta bir kulluk anlayışını sistemleştirmeye çalışmışlardır. Mesela fakihler namaz, oruç gibi ibadetler ve nikâh, alış-veriş gibi muamelatla ilgili zahirî hükümleri incelerken sufiler zühd, ihlas gibi bâtinî konuları işlemiş ve bir manada fakihlerin boş bıraktıkları sahayı doldurmaya çalışmışlardır.⁶¹¹

Tasavvufun buraya kadar zikrettiğimiz ihsan temelli yapısı açısından Şa'rânî'ye baktığımızda onun hilaf ilmindeki yaklaşımlarının arka planını görme

⁶¹⁰ **Afifi**, *Tasavvuf İslam'da Manevî Hayat*, Ter. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 11.

⁶¹¹ **Yılmaz**, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, s. 62.

imkanına sahip oluruz. Zira o, klasik usûlü çok iyi bilmekle birlikte⁶¹² dervişlere kalb ve ihsan ufkundan seslenmiş ve dinî hayatın daha derûnî yaşanması gerektiğini nazara vermiştir. Zira *iman* ve *İslâm* zaviyesinden *ihsan* söylemine bakıldığında bu, her zaman için sağlıklı neticeler vermeyebilir. Oysaki, ihsan dairesinden diğer alanlara bakmak, her zaman müsbet neticeler doğurmuştur. Zira ihsanî bakış açısı, diğer disiplinlere bir şuur ve bir irfanî derinlik kazandırmıştır. Şa'rânî'nin söylemlerine bu açıdan bakıldığında onun görüşleri daha rahat anlaşılacaktır.

Şa'rânî, aynı hususu mezheplerarası mukayese yönteminde de uygulamıştır. Onun yaklaşımı klasik bir fukahâ yaklaşımı değildir. İçinde fikhî bir bakış açısı olmakla birlikte mezheplerarası ihtilâfa tasavvufta hâkim olan vahdet düşüncesinden hareketle bakmaktadır. Zira klasik fukahânın hilâf kitaplarına bakıldığında veya onların münazara meclislerine kulak verildiğinde ortada sadece bir doğrunun bulunduğu ve bunların dışındaki yaklaşımların yanlış olduğu izlenimi doğmaktadır. Her ne kadar fakihler diğer mezheplerin varlığını meşru kabul etseler de kendi mezheplerinin usûllerini savunmak için çok farklı bir dil geliştirmişlerdir.

Disiplinler arası kıyastan sonra meseleye bir de tasavvufun geçirdiği devreler açısından bakacak olursak sufi anlayış, İslam'ın ilk günlerinden itibaren var olmuştur. Ancak ilk iki asır itibariyle o, daha çok zühd, rekâik, tevekkül, kanaat, uzlet karakterindedir.⁶¹³ Özellikle bu ilk iki asır tasavvuf için bir geçiş dönemidir. Bu dönemde tasavvuf, dinin hükümlerindeki bâtınî manaları ve kalplerdeki etkisiyle ilgilenen bir ibadet metodu olarak görülmüş ve ibadetlerin zahirî anlamları üzerinde duran fikhin mukabili olarak kabul edilmiştir. Hicrî II. asrın sonlarında ise geçiş dönemini bitirmiş ve bundan sonra daha çok zühd olarak adlandırılmıştır. Ardından bugün anladığımız manada bir ilim hüviyetine dönüşmüş ve tasavvuf adıyla anılmıştır.

Tasavvuf daha sonraki dönemlerde vecd, keşf ve zevk dönemine girmiştir. Hicrî III. ve IV. asırlara tekabül eden bu dönem tasavvufun altın çağı olarak görülmüştür. Keşfi bilgiyi bir yöntem ve metot olarak örgütleme, tasavvufun altın

⁶¹² Şa'rânî, *Letâif*, s. 89-91.

⁶¹³ Öngören, "*Tasavvuf*", *DİA*, XL/120; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf*, s. 81; Afifi, *Tasavvuf*, s. 79, 84.

dönemi olan III. ve IV. asır sûfilerinin hararetli ve hareketli çalışmaları neticesinde mümkün olmuştur. Bu dönemde tasavvuf ve batın ilmi, bir nefis terbiyesi metodu olduğu kadar, artık sistemli bir yorum biçimi, dünyayı, manayı, insan ve Allah ilişkilerini düzenli bir şekilde açıklayan bir bilgi yöntemi haline gelmiştir. Bu yöntem, kelimcilerin teolojik bilgi metotları karşısında, keşfe ve zevke dayalı yeni bir bilgi metodolojisini ifade etmekteydi. Sûfilerin bu ilmi, ilm-i esrar, ilm-i mükâşefe ve ilm-i ahval olarak tanımlamalarından öyle anlaşılıyor ki onlar, akıl ve düşünce melekelerine dayalı bulunan kelimî bilgiyi, zevkî ve vicdanî bilgiden yani sûfî tecrübe bilgisinden ayırmışlardır. Orada akıl, mantık ve düşünce teknikleri kullanılırken burada ilhama dayalı bir bilgi akışı söz konusudur.⁶¹⁴

Tasavvufta elde edilen irfanî bilgi, kelime kelime öğrenilerek terkip, tahlil ve neticelere ulaşan aklî bilgiden farklıdır. Ancak yine de irfanî bilgi, tecrübe ve müşahede edilen bir bilgi türüdür. O, vecd, zevk ve vicdani melekeler, letaifin hareketli ve sırlı dünyasına dayanmaktadır. Bu bilgi türü, bir çeşit iç aydınlanma olarak da kabul edilebilir. Bu yüzden sufiler “âlim” ile “arif”i birbirinden ayırmışlardır. *Âlim*, ilmi daha ziyade zahirî, aklî ve düşünce melekeleriyle elde eden kimse şeklinde tarif edilirken, *arif*; vicdanî ve irfanî bilgiye sahip kimse şeklinde tarif edilmiştir. Âlimin nihayette ulaştığı şey, “*ilim ve bilgi*”; arifin ise “*marifet*”tir. Bu, saf vicdan bilgisini, Allah bilgisini ve gerçek kulluk bilgisidir. Tasavvufun hicrî II. asırda sade sûfî duruşuna karşılık bu dönemde, sûfî tecrübe ve müşahedelerde iddianın hâkim olduğu bir duruş söz konusudur. Bu dönem sûfîleri, gerçek ve hakikat bilgisinin yalnız ve yalnız sûfî tecrübe ile elde edilen zevkî ve keşfî bilgiden hâsıl olabileceğini iddia etmişlerdir.

İmam Şa’rânî’nin, kendi dönemi itibarıyla tasavvufun Sünnî çizgide kalmasında büyük hizmetleri olmuştur. Zira Şa’rânî’nin yaşamış olduğu hicrî XI. asır, tasavvufun hem kurumsal anlamda hem de şahsiyet anlamında bir çözülme içerisinde olduğu bir dönemdir.⁶¹⁵ Bu yüzdendir ki Şa’rânî toplumsal, ahlâkî, ferdî, siyasî konulara eğilmekle birlikte tasavvufun hayat içerisinde etkileşimde bulunduğu bütün konulara temas etmiştir. Doğal olarak Şa’rânî’nin toplumla münasebet

⁶¹⁴ **Affî**, *Tasavvuf*, s. 83, 84.

⁶¹⁵ **Tavil**, *et-Tasavvufi Mısır*, s. 47.

içerisinde olmasında o dönem Mısır sûfilerinin karakteristik yapısı önemlidir. Zira Mısır'da yaşayan bir sûfi, öncelikle mücahede, mûkaşefe ve seyr-i sülûkla kemale erdikten sonra topluma yönelmiştir.⁶¹⁶ Daha önce de temas ettiğimiz üzere bu dönemde sûfiler, toplumsal hayatta önemli bir rol oynamıştır. Elbette bu durumun oluşmasında sûfilerin karakterinin yanında idarecisinden en alt tabakada olan kesimine kadar halkın sûfilere olan teveccühü büyük önem taşımaktadır. Şa'rânî'nin fıkıh ihtilâflarına yönelmesinde ise içinde bulunduğu toplumsal şartların etkisi büyük olmuştur. Bu şartları bir sonraki başlıkta ele almaya çalışacağız.

A- HİLÂFTA YENİ BİR YÖNTEM: MİZAN

Biz bu başlıkta Şa'rânî'nin *Mizan* yöntemine odaklanarak onu, Şa'rânî'nin kendi ifadelerinden anlamaya gayret edeceğiz. Bu açıdan Şa'rânî'nin *el-Mizanü'l-Kübrâ* adlı eserinin mukaddimesi bizim için çok büyük bir önem arz etmektedir. Zira Şa'rânî, fikhî ihtilâflarla ilgili yazdığı *el-Mizanü'l-Kübrâ* adlı eserinde, fikhî ihtilâflarla ilgili misaller vermeden önce usûl niteliğinde bir mukaddime kaleme alma gereği duymuştur. O, eserinin mukaddimesini 37 fasıl halinde düzenlemiş ve mukaddimenin okunmadan eserinin anlaşılamayacağına vurgu yapmıştır.⁶¹⁷ Şa'rânî, bu mukaddimesinde hilâf, mezhepler, taklid ve telfik gibi fıkıh tarihinde üzerinde en çok tartışılan konulara değinmiştir. Biz de mümkün olduğu kadarıyla bu başlıklar altında Şa'rânî'nin görüşlerini nakletmeye ve elde ettiğimiz bilgilerden bazı sonuçlara varmaya çalışacağız. Onun yönteminin ne olduğuna geçmeden önce kısaca onun görüşlerinin tarih içerisindeki etkileri üzerinde durmak istiyoruz.

Şa'rânî'nin fikhî ihtilâflar hakkındaki görüşleri, XIX. yüzyılda sûfilîğe meyilli muhafazakâr âlimler tarafından ictihada karşı, sûfi ve selefi âlimler tarafından ise ictihadı desteklemek için kullanılmıştır.⁶¹⁸ XX. yüzyılda ise İslâm hukukçuları, Şa'rânî'nin görüşlerini iki açıdan değerlendirmişlerdir. Bir grup, onun görüşlerinin

⁶¹⁶ Tavit, *et-Tasavvuf fi Mısır*, s. 38.

⁶¹⁷ Şa'rânî, *Mizan*, I/66.

⁶¹⁸ Şaraninin eserleri, XIX. yüzyılda Mısır'da birkaç defa basılmıştır. Bu anlamda onun eserleri hem Mısır hem Şam'da en dikkat çekici eserler arasında olmuştur. Bunun nedeni Şa'rânî'nin Sünnî gelenekte yer alan önemli konuları dikkat çekici bir şekilde ele almasıdır. (Leila Hudson, *Reading al-Sha'rânî: The Sufi Genealogy of Islamic Modernism in Late Ottoman Damascus*, *Journal of Islamic Studies*, 15:1, Oxford 2004, s. 45).

fikhın tecdidi anlamında yenilikçi bir söylem potansiyeli taşıdığını, diğer bir grup ise onun görüşlerinin geleneğin muhafazakar bir tekrarından ibaret olduğunu iddia etmiştir.⁶¹⁹ Şa'rânî'nin mezheplerarası ihtilâflara yaklaşımı, Mısır gibi İslâm ülkelerinde fikhın yeniden yazılmasında ve modernizasyonunda Reşid Rıza, Muhammed Abduh, Sehnûrî gibi ilim adamlarına ilham kaynağı olmuştur.⁶²⁰

Bütün bu bilgilerden, Şa'rânî'nin fikhî yaklaşımının farklı görüşlere mensup kişiler tarafından kendi düşüncelerini desteklemek için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Aslında Şa'rânî'nin görüşleri, geliştirmiş olduğu yeni hilâf yaklaşımı içerisinde değerlendirilmelidir. Onun görüşlerinin farklı yerlere çekilerek kullanılması, fikhî ihtilâflar alanında yeni bir alan açmaya çalışan bu görüşlerin değerini yitirmesine sebep olduğu söylenebilir. Zira bazıları onun görüşlerini yeni bir ictihadın mümkün olmayacağı, bazıları ise yeni bir ictihadın mümkün olacağı şeklindeki görüşlerini desteklemek için kullanmışlardır. Oysa Şa'rânî, kendine özgü bir ihtilâf söylemi geliştirmiştir.

Şa'rânî, kitabına ismini verdiği ve kitabın mukaddimesinde genel usûlünden bahsettiği *Mizan*'ın çok değerli olduğunu ifade etmiştir. O, yazmış olduğu *el-Mizanü'l-Kübra*'nın orijinalliğini kastederek bu alanda onun önüne geçen herhangi bir kimsenin olmadığını belirtmiştir.⁶²¹ Şa'rânî, ilk bakışta gurur ve enaniyet olarak algılanabilecek görüşleriyle ortaya koyduğu *Mizan* metodunun hilâf ilmindeki önemine ve özgünlüğüne işaret etmek istediği söylenebilir. Zira Şa'rânî, *Mizan* yöntemiyle hilâf alanında farklı bir yöntem ortaya koyduğunun farkındadır ve bunu açıkça dile getirmekten de çekinmemiştir.⁶²²

⁶¹⁹ **Samuela Pagani**, *The meaning of the ikhtilâf al-madhâhib in 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's al-Mizân al-kubrâ*, Islamic Law and Society, Leiden 2004, number 11/2, s. 177.

⁶²⁰ **İbrahim**, *A Theory of Legal Pluralism*, s. 138.

⁶²¹ **Şa'rânî**, *Mizan*, I/64.

⁶²² **Şa'rânî**, *Mizan*, I/66.

Şa'rânî, *Mizan* yönteminin Allah dostlarının ilmi olduğunu ifade eder ve bu kitabında anlattığı bilgilerin herkes tarafından bilinemeyebileceğini söyler. Şer'î bir usûl olmadan bir mezhep imamını diğer mezhep imamına tercih etmek ve din imamlarına karşı edebi gözetmek hususlarında mizan yolunun en doğru yol olduğu kanaatindedir. (**Şa'rânî**, *Mizan*, I/70). Ayrıca ona göre bir kimse mizanla amel etmeyen bir kimseye itimat edip mercûh görüşlerle amelde bulunmayı terk ederse çoğu zaman sevabı noksan olmuş olur. Bunun yanında bu kimse, âlimlerin görüşlerine ve onların hükümleri yorumlamasına karşı da edepsizlik etmiş olur.

Şa'rânî, *Mizan* yönteminin sağlamlığını ispat etmek için çeşitli yollara başvurmuştur. Bunu gerçekleştirme adına o, öncelikle sûfi argümanları kullanmıştır. Bu sayede fıkıh mezheplerine mesafeli duran bazı sûfilerden gelebilecek itirazlara dolaylı olarak cevap vermiştir. Şa'rânî, *Mizan*'ı Hızır'dan aldığını⁶²³ dolayısıyla onun sahih keşfe dayandığını ve kendisinden başka bu ilmin kimseye verilmediğini ifade etmiştir.⁶²⁴ Şa'rânî, *Mizan*'ın manevî temellerine işaret ettikten sonra *Mizan* metodunu barındıran kitabını, asrının önde gelen âlimlerinin işaretiyle yazdığını, onu âlimlere arzettikten ve onların onayını aldıktan sonra yayınladığını belirtmiştir.⁶²⁵ Şa'rânî, kitabın ilmî bir metod takip etmediği hususunda gelecek itirazlara da kendi döneminin ünlü fakihlerinin eserine yazmış oldukları takrizleri cevap olarak öne sürmüştür. Ayrıca onun yönteminin sağlamlığını ispatında kullandığı bir diğer argüman, yönteminin sadece sahih keşfe dayalı olmadığını, onun çeşitli ilimlerde yapmış olduğu okumalara dayandığını söylemesidir. Şa'rânî, bunu ispat etmek için nahiv, belagat, hadis, fıkıh, tefsir gibi alanlara ait olmak üzere okumuş olduğu yüzlerce ciltlik eserin listesini vermiştir.⁶²⁶ Açıkçası onun, bu yüzlerce ciltlik eseri mütalaa etmesi, onun çok ciddi bir entelektüel alt yapıya sahip olduğunun işareti olarak görülebilir.

Şa'rânî, *Mizan* metodunun sağlamlığını ispat etmeye çalışmasının yanında metodunun Kur'an ve sünnetten delilleri olduğunu da söylemiştir. O, bu iddiasını ispatlamak için şu ayet ve hadislere işaret etmiştir: **شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ**

⁶²³ Şa'rânî, *Mizan*, I/151.

⁶²⁴ Şa'rânî, hicrî 947 yılında hacca gittiğinde Kâbe'nin olduğunun altındaki taşa ilminin artırılması için Allah'a dua ettiğinde kendisine; "Sana müçtehitlerin ve kıyamete kadar onlara tabi olacakların görüşlerinin kendisiyle takarrur ettiği bir *Mizan* verdim. Senin döneminde yaşayanlarda onun zevkini verecek başka bir şey bulamazsın. Bu sana yetmez mi?" şeklinde havadan gelen bir ses işittiğini söylemiştir. (Şa'rânî, *Mizan*, I/126).

⁶²⁵ Şa'rânî, *Mizan*, I/65-66.

Şa'rânî, Ebû Muhammed el-Cüveynî'nin (v. 438) *el-Muhîr* isimli kitabını herhangi bir mezhebe göre yazmamasını *Mizan* için önemli şahitlerinden kabul etmiş ve onun şu sözlerini öne çıkarmıştır: "Bu vera ve takva sahipleri için azimetler hakkındadır. Onlar, üzerinde ihtilâf edilmiş meselelerde amel etmeyi ruhsat görürler. Zaruret halinde olan kimse bunu azimetle yapabiliyorsa yapar. Azimetle amel edemiyorsa ruhsatla amel eder. O halde müçtehit mezhep imamlarını taklit eden herkesin gayelerinin bu husus olduğunu anlarsın." (Şa'rânî, *Mizan*, I/102-103).

⁶²⁶ Şa'rânî, *Letâifu'l-Minen ve'l-Ahlâk fî Vücûbi't-Tahaddus bi-Ni'metillâh ale'l-İtlâk*, Daru't-Takvâ, Dimeşk 2004, s. 68-74, 89-91; *Mizan*, I/251-261.

نُوْحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ “O, “Dini doğru anlayıp hükümlerini uygulayın ve o hususta tefrikaya düşmeyin!” diye, din esasları olarak Nuh’a emrettiğini, hem sana vahyettiğimizi, keza İbrâhim’e, Mûsâ’ya, İsâ’ya emrettiğimizi sizin için de din kıldı.”⁶²⁷, يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ

“Allah sizin hakkınızda kolaylık ister, zorluk istemez.”⁶²⁸, الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

“Din konusunda, size hiçbir zorluk da yüklememi.”⁶²⁹ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

“Gücünüz yettiğince Allah’a karşı gelmekten, haramlara girmekten sakının.”⁶³⁰ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ

“Allah hiçbir kimseyi güç yetiremeyeceği bir şekilde yükümlü tutmaz.”⁶³¹ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

“Çünkü Allah insanların karşısındadır, çok şefkatlidir, çok merhametlidir.”⁶³² إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ

“Din kolaylıktır. Bu dine hâkim, galip olmak isteyen, ancak din galip olur.”⁶³³ إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَكِنْ يُشَادُّ

“Size bir şey emrettiğim zaman, gücünüz yettiği kadarını yapınız.”⁶³⁴ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ

يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا وَبَشِّرُوا وَلَا تُنْفِرُوا

⁶²⁷ Şûrâ, 42/13.

⁶²⁸ Bakara, 2/185.

⁶²⁹ Hac, 22/78.

⁶³⁰ Tegabün, 64/16.

⁶³¹ Bakara, 2/286.

⁶³² Bakara, 2/143.

⁶³³ Buhârî, İman 28.

⁶³⁴ Buhârî, İ’tisâm 2.

“Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; sevdiniz, nefret ettirmeyiniz.”⁶³⁵ , اِخْتِلَافُ اُمَّتِي

رَحْمَةً “Ümmetimin ihtilâfı rahmettir.”⁶³⁶ Şa'rânî ayrıca İmam Şâfiî'nin şu sözünü de *Mizan* için bir delil kabul etmiştir: “İki hadis veya iki icihadın ilğa edilip ihmal edilmesinden ise i'mâli yani bu hadis ve icihadların işlettirilmesi evlâdır.”⁶³⁷

Şa'rânî yukarıda verdiğimiz ayet ve hadisleri kendi yazmış olduğu *Mizan* 'ına delil olarak kabul etmiştir. Zira bu naslarda dinde ihtilâfın yasaklanması, dinde kolaylığın vurgulanması, Allah'ın insanların gücüne göre onlara teklifte bulunması, emredilen bir emrin istitaat ölçüsünde yerine getirilmesi, kolaylaştırmanın emredilip zorlaştırmanın nehyedilmesi, ümmetin ihtilâfının rahmet olması ve İmam Şâfiî'nin iki farklı nas veya icihad tearuz ettiğinde bunların gözardı edilmesinden bunlarla amel edilmesini ve onlara bir mahmil bulunmasını gerekli görmesi, Şa'rânî'nin *Mizan* 'ına delil olarak kabul edilebilir. Zira Şa'rânî'nin bütün icihadların şeriattan olduğu ve mükelleflerin kendi durumlarına göre bunlarla muhatap olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Bu açıdan zikredilen deliller incelendiğinde bunların onun *Mizan* 'ına işaret ettiği söylenebilir.

Şa'rânî, *Mizan* kitabını, ilim talebelerinin mezheplerarası ihtilâfla ilgili sorular sorması üzerine yazdığını söylemiştir. Özellikle onların, “Diğer müctehidler Rablerinden hidayet üzedirler.” şeklindeki inançlarının sadece dilde değil kalpte de nasıl gerçekleşebileceğini sormaları üzerine *Mizan* 'ı yazma ihtiyacı hissettiğini belirtmiştir. O, kitabı yazmadan önce şeriatin diğer delillerine ve şeriat âlimlerinin görüşlerini araştırdığını ifade etmiştir.⁶³⁸ Şa'rânî, *Mizan* 'ı yazmasındaki diğer bir amacının mezhepleri taklit eden mukallitleri kendi mezhep imamlarının muttali oldukları kaynaktan öğrenmeleri olduğunu söylemiştir. O, bunu yaparken de mukallitlerin onlar gibi nazar ve istidlal veya keşif ve müşahede yoluyla imamlarının edinmiş oldukları bilgiye ulaşmalarını hedeflediğini söylemiştir. Buna delil olarak ise

⁶³⁵ Müslim, *Cihad* 6.

⁶³⁶ **Aclûnî**, *Keşfu'l-Hafâ*, I/75.

⁶³⁷ **Ali el-İsnevî**, *Nihâyetü's-Sûl Şerhu Minhaci'l-Vusûl*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s.214.

⁶³⁸ **Şa'rânî**, *Mizan*, I/95.

Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) şu sözüne dikkat çekmiştir; “İlminizi imamlarınızın aldıkları yerden alın ve taklitle yetinmeyin. Çünkü böyle yapmak göze perdedir.”⁶³⁹

Şa'rânî'nin kendisine has olduğunu ve başka bir kimsede bulunmadığını iddia ettiği⁶⁴⁰ bu metodu yani Mizan'ı öncelikle belli başlıklar altında tanıtmaya çalışacağız. Böylece Şa'rânî'nin fikhî ihtilâflarla ilgili örneklerine geçmeden önce onun metodunun mahiyeti hakkında fikir sahibi olmayı hedefliyoruz.

1- Mizan'ın İki Terazisi: Tahfif ve Teşdid

Şa'rânî'nin fikhî ihtilâflarda denge teorisi olarak geliştirdiği *Mizan*'ın en önemli yönü, onun bütün icthadları iki kategoride ele almasıdır. Bu temel iki kategori, tahfif ve teşdiddir. Şa'rânî, şeriat hükümlerinin emirlerden ve yasaklardan ibaret olduğunu, bu hükümlerin de tahfif ve teşdid mertebesinde geldiğini, onların tek bir mertebede gelmediğini ifade etmiştir.⁶⁴¹

Onun Mizan olarak isimlendirdiği bu denge yöntemine göre şeriatin hükümleriyle muhatap olanlar kuvvetli ve zayıf olmak üzere iki kısımdır. Bu zayıflık ve kuvvetlilik hali ise iman yönüyle olabileceği gibi cisimler/bedenler itibariyle olması da mümkündür. Buna göre mükelleflerden iman veya beden yönüyle kuvvetli olanlar, teşdid olan hükümlerle muhatap olurlar ve dolayısıyla onlar azimetle amel etmelidirler. İman veya beden yönüyle zayıf olanlar ise tahfif olan hükümlere muhatap olurlar ve bu kimseler de, ruhsatlarla ameli gözetmelidirler. Bu durumda kuvvetli olan kimseye ruhsatlarla amel etmesi emredilemeyeceği gibi zayıf olan bir kimseye de azimetle amel etmesi emredilemez.⁶⁴² Öyleyse bu iki mertebeye riayet etmek tercihe bağlı değil aksine vaciptir. Mesela su ile abdest alabilecek bir kimse toprak ile teyemmüm edemez. Farz namazı ayakta kılabilen kimse de oturarak namaz kılamaz. Diğer vacipler ve sünnetler de böyledir. Sünnetten efdal olan ile mefdul

⁶³⁹ Şa'rânî, *Mizan*, I/88.

⁶⁴⁰ Şa'rânî, *Kitabü'l-Mizan*, Thk. Abdurrahman Umeyre, Alemu'l-kütüb, Beyrut 1989, I/64.

⁶⁴¹ Şa'rânî, *Mizan*, I/66.

⁶⁴² Şa'rânî, *Mizan*, I/62-63.

arasında efdali yapmaya gücü yeten kimse de mefdulu tercih etmesi durumunda edebe aykırı hareket etmiş olur.⁶⁴³

Şa'rânî'nin tahfif ve teşdid temelinde geliştirmiş olduğu Mizan yöntemi, farklı fikhî ictheadların uzlaştırılmalarına imkân tanımıştır. Onun bu iddiasına göre fıkıhta ortaya konulan her bir icthead, kendi konumuna göre şeriat içerisinde uygun bir yer bulmuştur.⁶⁴⁴ Her bir ictheadta amelde yer açılması, Şa'rânî'nin klasik hilâf söyleminden ayrıldığı en önemli nokta olarak göze çarpmaktadır.⁶⁴⁵ Zira klasik hilâf literatüründe sadece bir mezhebin ictheadının doğru olduğu kabulünden yola çıkılmış ve diğer mezhep görüşleri nakzedilmeye çalışılmıştır. Oysa Şa'rânî, bunun tam tersi bir üslup geliştirmiş ve fikhî ihtilâf yerine farklı ictheadların temel iki kategori olan tahfif ve teşdid içerisinde kendisine bir yer bulmasına imkan sağlamıştır.⁶⁴⁶

Fikhî ihtilâflarda azimetin veya teşdidin tercih edilmesi sûfi gelenekte nefisle mücadele adına en zor yolun tercih edilmesi anlamında zühd kavramına karşılık gelir. Sûfilerin teşdidi takip etmesi ahlakla ilgili olup fikhî alanla ilgili değildir. Ayrıca bu yaklaşım, tamamen kişinin kendisini bağlar yani sübjektif bir karakter

⁶⁴³ Şa'rânî, *Mizan*, I/68-69.

⁶⁴⁴ Paganî, *The Meaning of the İkhtilâf al-Madhâhib*, s. 184.

Konuyla ilgili detaylı misaller, “Şa'rânî'nin Fikhî İhtilâflara Uyguladığı Örnek Olaylar” başlığında detaylıca verilecektir.

⁶⁴⁵ Şa'rânî, azimetle amel etmeye gücü yetmeyen bir kimse için ruhsatın azimet yerine geçtiğini söylemiştir. Ona göre, bir kimse insafli, adaletli olmalı ve mezhep imamının ruhsat verdiği her ictheadla ehli değilse amel etmemelidir. Bilakis bu kimse gücü yettiği müddetçe kendi imamından başkasının azimet dediği görüşle amel etmesi lazımdır. Çünkü müçtehitlerin verdiği hüküm esas itibariyle Şâri'ye dayanır. Özellikle başka mezhep imamının delili daha kuvvetliyse bu konuda daha hassas olmak gerekir.

⁶⁴⁶ Şa'rânî, bir meselede üç veya daha fazla görüş olsa bile işin ehli olan kişinin bu görüşleri, imkân olduğu ölçüde tahfif ve teşdid mertebelerine yerleştirebileceğini söylemiştir. O, her ictheadın değerlendirilmesiyle alakalı olarak İmam Şâfiî ve daha başka imamların söylemiş oldukları şu söze dikkat çekmiştir: “İki hadis veya iki ictheadın ilğa edilip ihmal edilmesinden ise bu hadis ve ictheadların işlettirilmesi yani i'mâli evlâdır.” Ona göre, ictheadların hepsinin göz önünde bulundurulması gerekir. Çünkü Allah'ın (celle celaluhu) dinde ayrılık çıkarmayı değil dini ikame etmeyi emrettiğini belirtmiştir. (Şa'rânî, *Mizan*, I/63-64). Yine Şa'rânî مَا اسْتَطَعْتُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ اِذَا امْرُؤُكُمْ بِأَمْرٍ فَآتُوا مِنْهُ

“Gücünüz yettiği kadarıyla Allah'tan korkun.” (Teğâbun, 64/16). ayeti ile اِذَا امْرُؤُكُمْ بِأَمْرٍ فَآتُوا مِنْهُ

مَا اسْتَطَعْتُمْ “Bir emirle emrolduğunuz zaman onu elinizden geldiğince yerine getirin.”

(Buhârî, *İ'tisâm* 2). Hadisini tahfif ve teşdidle amel etmeye delil olarak göstermiştir. (Şa'rânî, *Mizan*, I/67-68).

taşır. Nitekim pekçok sûfi, bir dervişin mümkün olduğunca azimetle/ihtiyatla amel etmesi gerektiğini söyleyerek halka ihtiyatla amel etmeyi dayatmamışlardır.⁶⁴⁷

Şa'rânî, bu geleneksel sûfi söylemi devam ettirmiş ve dinde ihtiyatla amel etmeye kuvvetli bir vurguda bulunmuştur. Bu anlamda Şa'rânî, bir ictihad dışındakileri yanlış kabul edip bir doğru ictihadı arayan fakihlerin ve mukallitlerin vicdanlarına bir çağrıda bulunmuştur.⁶⁴⁸ Zira Şa'rânî'nin tahfif-teşdid görüşüne göre, bir kimse en doğru ictihadı aramak zorunda değildir. Bu görüşe göre bir kimse, kendi dinî ve bedenî yapısına uygun olan görüşle amel etmek zorundadır. Onun hilâf anlayışına göre bütün ictihadlar doğrudur ancak bu doğruluk kişinin kendi özel durumuna göre değişir. Bu yönüyle Şa'rânî'nin azimetini esas alan teşdid anlayışı, diğer insanlara dayatılamaz çünkü bu yaklaşımın kendisi sübjektif bir karakter taşır.

Şa'rânî, kendisinin de dinî yaşantısında hep ihtiyatlı olanı esas aldığını ve şer'î bir gerekçe olmadıktan sonra ihtiyatla ameli terk etmeye ruhsat vermediğini ifade etmiştir. Kendi hayatında olabildiğince hilâfa düşmekten kaçındığını ve yaptığı ibadetlerin mezheplerin hepsine veya çoğuna göre sahih olmasına dikkat ettiğini söylemiştir. Devamında ise bu konuda en çok ikindi namazına özen gösterdiğini, Şâfiî mezhebine göre ikindi namazını ilk vaktinde kıldığında Hanefî mezhebinin râcih görüşüne aykırı hareket etmiş olacağını, bundan dolayı da Şâfiî mezhebine göre ikindiye ilk vaktinde eda ettiğinde Hanefî mezhebinin râcih görüşüne göre ikindinin vakti girdiğinde ikindiye tekrar kıldığını belirtmiştir. Öte yandan ona göre, bir kimse Hanefî bile olsa mezheplerarası ihtilâflardan kurtulmak için Şâfiî mezhebinde sünnet olan abdestten sonra ön tarafına su serpmeyi terk etmemeli, aynı şekilde Şâfiî bile olsa Hanefî mezhebinde abdesti bozduğundan dolayı kan çıktığında abdest almalı, yine Malikî bile olsa domuz ve köpeğin necasetini temiz olabilmesi için yedi defa toprakla yıkamalıdır.⁶⁴⁹

⁶⁴⁷ **Abdülmelik el-Kuşeyrî**, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*, Thk. Abdülhalim Mahmud, Daru'l-meârif, Kahire ty., II/573; **Ebû Tâlib el-Mekkî**, *Kûtu'l-Kulûb*, Thk. Asım İbrahim el-Kiyâlî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, II/32; **Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî**, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut ty., I/222.

⁶⁴⁸ **İbrahim**, *A Theory of Legal Pluralism*, s. 129.

⁶⁴⁹ **Şa'rânî**, *Letâif*, s. 75-76.

Şa'rânî, Mizan'da bildirdiği azimet ve ruhsattan muradının tahfif ve teşdid olduğunu söylemiştir. Aksine o, usûl âlimlerinin kitaplarında sınırlarını bildirdikleri azimet ve ruhsatı kastetmediğini belirtmiştir. Kendisinin tahfif mertebesine ruhsat demesinin karşısında yer alan şeyin kuvvetli ya da efdal hüküm olduğunu ifade etmiştir. Zira aciz olan bir mükellef, gücünün üstünde olan bir işle yükümlü tutulamaz. Böyle olunca bu kimse için ruhsatla amel etmek kuvvetli olan bir kimsenin azimetle amel etmesi gibi vacip olur. Aciz olan kimse de ruhsat olarak amel ettiği hükmü tamamen terk etmez. Mesela mutlak suyu olmayan bir kimsenin toprak kullanabilme imkânı olmasına rağmen teyemmümü terk etmesi caiz olmaz. Yine farz namazı ayakta kılamayan bir kimsenin oturarak kılmayı terk edip yatarak farz kılması da caiz olmaz.⁶⁵⁰

Ayrıca Şa'rânî'ye göre, şartları tahakkuk ettiğinde ruhsatı yerine getiren kimse Rabbinden hidayet üzeredir. Bir kimse ruhsatı işlerken şartlarına riayet ederek yapmalıdır. Zira Allah (celle celaluhu) azimet kıldığı hükümlerin yapılmasını sevdiği gibi ruhsatların da yapılmasını sever.⁶⁵¹ Şa'rânî'nin azimete olan vurgusunun yanında şartları yerine geldiğinde ruhsatla amel etmenin gerekli olduğunu vurgulaması önemlidir. Zira sûfilerde azimete ve ihtiyatla amel etmeye yönelik olan davranış şekli, ruhsatları küçümsemeye onlarla amel eden kimseyi ise bir hata işlemiş gibi görmeye sebep olabilir. Böyle bir yanlış davranışa düşmemek için Şa'rânî'nin şartları yerine geldiğinde ruhsatla amel edilmesi gerektiği vurgusunun dikkate değer olduğu kanaatindeyiz.

Şa'rânî'nin azimet ve ruhsat hakkındaki görüşlerinin yukarıda verdiğimiz çerçevede anlaşılması önemlidir. Zira Şa'rânî, mutlak olarak mezhep ruhsatlarının araştırılmasını tasvip etmemiştir. O, ruhsatların ancak şartları yerine geldiğinde ve onunla amel etme uygun olduğunda kullanılabileceğine dikkat çekmiştir. Şüphesiz onun ruhsatlar hakkında ölçüleri sıkı tutmasının arkasında, kendi döneminde maruz kaldığı ithamların bir etkisi olmuştur. Zira onun mezhepsizliği savunduğu, ruhsatlara

⁶⁵⁰ Şa'rânî, *Mizan*, I/98.

⁶⁵¹ Şa'rânî, *Mizan*, I/99, 100.

mutlak olarak kapı açtığını iddia edenler olmuştur.⁶⁵² Aksine o, bir kimsenin azimete gücü yettiği halde ruhsata izin verdiği şeklindeki bir yanlış anlaşılardan dolayı Allah'a sığınmıştır.⁶⁵³ Şarani diğer mezheplerin ruhsatlarını seçmeyi yasaklamamıştır. O, bu tercih işini zaruret ve hacet kavramından kurtarmış ve bu tercih meselesini daha değişmez bir ölçüye bağlayarak fetvalar arası geçişi kolaylaştırmıştır.⁶⁵⁴

2- İctihad

İctihadın en önemli konusu, furû-i fıkhıta bir konu hakkında birbirinden farklı birden fazla icthadın olmasıdır. Hangi icthadın doğru olduğu konusu, ihtilâf edilen konulardan birisi olmuştur. Doğru icthadın hangisi olduğu tartışmasında iki yaklaşım sergilenmiştir. Bunlar, *musavvibe* ve *muhattie* ekolleridir. Daha önce bu konu üzerinde durduğumuz için konuyu uzatmadan Şa'rânî'nin konuyla ilgili görüşlerini vermek istiyoruz.

Şa'rânî, kendi çağdaşlarının neredeyse tamamıyla hakkın bir mi çok mu olduğu konusunda ayrı düşmüştür. Şa'rânî, bu düşüncesini örtülü bir şekilde savunmuş ve açıktan seslendirmemiştir.⁶⁵⁵ Dolayısıyla o, bütün müctehidlerin musîb yani görüşlerinde isabet ettiklerini iddia etmiştir. Bu açıdan Şa'rânî'nin icthad anlayışı, mezhep imamlarının icthadlarının mutlak olarak doğru kabul edilmesi şeklinde tezahür etmiştir.⁶⁵⁶ Ayrıca ona göre bir konu hakkında birden fazla icthadın olması, Allah tarafından takdir edilmiştir.

⁶⁵² Şa'rânî, yanına bir talebe gelip bu konuyu sorduğunda kendisine bunu açıkladığını, onun da bu açıklamasını, azimetle ruhsatı işlemede bir kimsenin serbest olduğu şeklinde yanlış anladığını söylemiştir. Bu kişinin kendisini eksik gösterme ve kendisine hakaret etme niyetiyle herhangi bir mezhebe bağlı olmadığı yönünde beyanat verdiğini de ifade etmiştir. (Şa'rânî, *Mizan*, I/82).

⁶⁵³ Şa'rânî, *Mizan*, I/83.

⁶⁵⁴ İbrahim, *A Theory of Legal Pluralism*, s. 134.

⁶⁵⁵ İbrahim, *A Theory of Legal Pluralism*, s. 127.

⁶⁵⁶ Pagani, *The meaning of the ikhtilâf*, s. 189.

O, müctehitlerin dinde icthadta bulunmalarının mubah olmasına şu ayet-i kerimenin delalet ettiğini söylemiştir: “*Hâlbuki onlar bu haberi peygambere ve aralarındaki yetkili zatlara arz etselerdi el-bette işin içyüzünü araştırıp ortaya çıkaranlar, onun mahiyetini, haberin neye delâlet ettiğini bilirlerdi*” (Nisâ, 4/83).

Şa'rânî, *Mizan* yöntemini musavvibe görüşünün anlaşılması için bir referans olarak kabul etmiştir. O, *Mizan*'ı anlayanların, “*İctihat hususunda sadece bir kişi isabet etmiştir.*” görüşünden vazgeçeceğini söylemiştir. Bu yönüyle Şa'rânî muhattie düşüncesini eleştirmiş musavvibe görüşünü tercih etmiştir. Zira ona göre muhattie düşüncesinden vazgeçen bir kimseye göre şeriatin hükümlerinde ve müctehid imamların görüşlerinde bir tenakuz veya hilâf söz konusu olmaz.⁶⁵⁷ Ayrıca o, müctehidler birbirine muhalif görüşte bulunmalarında aykırı bir durum olmadığını söylemiştir. Zira Şârî Teâla, her müctehide dinî hükümlerde kendilerine zâhir olan ile hükmetmelerini emretmiş, onları ulaşamadıkları hükümle ise sorumlu tutmamıştır.⁶⁵⁸ Ayrıca ona göre müctehidler yapmış olduğu istinbat, Şârî tarafından yapılmış bir teşri gibidir. Bu yönüyle Şârî'nin kendisine ikrar etmesi cihetiyle her müctehid, ictihadında isabet edendir.⁶⁵⁹

Şa'rânî, ictihad eden bütün müctehidler ictihadlarında musîb olduğuna dair Harun Reşid (v. 193/809) ile İmam Mâlik'in arasında geçen şu olayı nakletmiştir. Harun Reşid, İmam Mâlik'e *el-Müdevvene* isimli kitabının bütün insanların uyması için bir kanun kitabı olmasını teklif ettiğinde, İmam Mâlik ona şöyle cevap vermiştir: Bunu yapmayın, çünkü Allah Resûlü'nün ashabı fûrû konularda ihtilâf ettiler ve hepsi de farklı beldelere dağıldılar. Ayrıca onların hepsi de ihtilâf etmelerine rağmen ictihadlarında isabet etmişlerdir.⁶⁶⁰

Şa'rânî, bütün ictihadları doğru olarak kabul ettiği için bir kimsenin şartlarına riayet ederek dört mezhebe göre fetva vermesini yadırgamadığı gibi bu şekilde verilecek fetvanın şartlarını açıklamıştır. Şa'rânî, dört mezhebe göre fetva verenlerin dilediği şekilde değil de racih olan görüşle fetva vermeleri gerektiğini ifade etmiştir.

⁶⁵⁷ Şa'rânî, *Mizan*, I/69.

Şa'rânî, mezhep ve mezhep imamlarının görüşlerinin şeriate bitişik olduğuyula ilgili keşfini anlattığı bir yerde vardığı sonucu, bir misal üzerinden değerlendirir. Bu misalde balıkçı ağlarını nazara vermiştir. Balıkçı ağı örülürken ilk göz şeriat gibidir. Daha sonra ağın bütün gözleri ilk göze bağlı olduğu gibi bütün mezhep ve mezhep imamlarının görüşleri de şeriate bağlıdır. O, bu misali verdikten sonra bütün müctehidler isabet ettiğini söyleyenlerin çok mutlu olacağını ve ahirette müctehid imamlarının şefaatine nail olacağını, tam tersine, “*İsabet eden birdir diğerleri ise hata etmiştir.*” görüşünü savunanların ise ciddi bir pişmanlık içerisinde olacağını söylemiştir.

⁶⁵⁸ Şa'rânî, *Mizan*, I/140.

⁶⁵⁹ Şa'rânî, *Mizan*, I/153.

⁶⁶⁰ Şa'rânî, *Mizan*, I/176.

Çünkü ona soru soran kişi, kendi mezhep imamına göre racih olan görüşle fetva vermesi için ona başvurmuştur. Ancak soru soran kişi açısından başka bir mezhepteki mercuh kavil soru soranın mezhebindeki racih görüşe göre daha ihtiyatlı ise onunla fetva vermelidir. Bundan dolayı o, dört mezhebe göre fetva verecek bir kimsenin mezheplerde tercih edilen müfta bih görüşleri bilmesinin gerekliliğine dikkat çekmiştir.⁶⁶¹

Şa'rânî, müctehidlerin ictihadını sorgulamadan doğruluğunu kabul etmiştir. Onun ictihada verdiği bu değer, yönteminin en temel farklılıklarından birisidir. Buna göre Şa'rânî, âlimlerin sünnet veya mekruh dedikleri hususlarda da hassasiyet gösterilmesine vurgu yapmıştır. Zira ona göre her bir sünnet için Cennet'te bir derece, her mekruh için de Cehennem'de bir derece vardır. Ayrıca onların bir meseleyle alakalı olarak sünnet veya mekruh şeklinde ictihadda bulunmaları durumunda, delil aranmadan söylenen şeylere itaat edilmesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü mükellef, tabi bulunduğu müctehid imamının görüşleriyle kayıtlıdır ve onun hükmü nereden aldığı her zaman için bilmesi mümkün değildir.⁶⁶²

Şa'rânî, temel itibariyle müctehidlerin görüşlerinin şeriat haricinde olmadığını iddia etmiştir. O, ictihadda hata-isabet tartışmasında en çok kullanılan, “*Bir hâkim ictihadda bulunur da hata ederse bir sevap, isabet ederse iki sevap vardır.*”⁶⁶³ hadisinde geçen hatayı nasıl anlamalıyız, şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermiştir: “*Hadisteki hata kelimesinden kastedilen, müctehidin ictihadında delile isabet edememe hatasıdır yoksa şeriat dışında görüş bildirme hatası değildir. Çünkü şeriattan çıkana sevap verilmez. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: ‘Bizim emrimize, işimize uygun olmayan her amel reddedilir.’ Öyleyse bu hadisten anlaşılması gereken, bir hâkim hükümde isabet ettiğinde, delile isabet etme ve ictihadı araştırma sevabı alır. Diğer taraftan hata eden ise delile isabet edemediği için sadece araştırmasının sevabını alır.*”⁶⁶⁴

⁶⁶¹ Şa'rânî, *Mizan*, I/106.

⁶⁶² Şa'rânî, *Mizan*, I/117.

⁶⁶³ Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Mu'cem*, İdaretu'l-ulûmu'l-eseriyye, Faysalâbâd 1407, I/194.

⁶⁶⁴ Şa'rânî, *Mizan*, I/142, 176.

Şa'rânî'nin ictihada bakışında keşif, önemli bir yer tutmuştur. İlham yoluyla doğru fikhî bilgiye ulaşma konusu, fikhın önemli problemlerinden birisidir. Zira bu bilgi, prensipte ictihad ile elde edilmiş bilgilerle karşılaştırıldığında kesinlik ifade etmez. Bundan dolayı Şa'rânî, keşfin zorunlu bir bilgi kaynağı olmadığını, onun sübjektif olduğunu önemle vurgulamış ve keşfi bilginin hangi şartlarda kabul edileceğiyle ilgili önemli açıklamalarda bulunmuştur.⁶⁶⁵

Şa'rânî, keşfi bilgiyle amel edecek bir kimsenin, bu keşfini Kitap ve sünnet bilgisiyle test etmesi gerektiğini, eğer keşfi Kur'an ve sünnete uyuyorsa onunla amel edebileceğini, uymuyorsa onu terk etmesi gerektiğini belirtmiştir. Buna göre bir kimse, keşfine hata karışmadan ilmini şeriat pınarından alıyorsa hayatta olduğu sürece ondan dönmesinin doğru olmadığını ifade etmiştir. Çünkü sahih bir keşfin, her zaman şeriate uygun bir şekilde geldiğini söylemiştir.⁶⁶⁶ Şa'rânî bu açıklamalarıyla ictihadın sınırlarına sahih keşfi de dâhil etmiş ve ictihadın irfânî boyutu olan keşfe bir yer vermiştir. Ona göre her keşif olmasa bile Kitap ve sünnet mizanlarıyla test edilmiş şeriate uygun keşifler, bir kimse için bağlayıcı kabul edilmiştir.

Şa'rânî'nin keşif ile ulaşılan bilgi açısından ortaya koymuş olduğu bu kayıtlar önemlidir. Zira sûfilere yöneltilen en önemli eleştirilerden birisi, zahirî ilim yollarıyla elde edilmemiş bilgileri şeriatin yerine koymalarıdır. Şa'rânî, bu meseleye açıklık getirmiş, keşif ile ulaşılan bilginin değerli olduğunu ancak onun nihâî bir hüküm kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Bu bilginin bir değer kazanabilmesi için onun Kitap ve sünnet süzgecinden geçirilmesinin şart olduğunu vurgulamış ancak keşif ile ulaşılan bilginin sübjektif bir karakter taşıdığına dikkat çekmiştir.

Şa'rânî, zahirî nasların yanında keşfi bilginin müctehid imamlar tarafından neden vacip görülmediğiyle ilgili bir soruya ise şöyle cevap vermiştir: "*Keşif sahih olduğunda onunla amel edilebilir. Ancak keşif sahih olmadığında ona şeytanın hileleri karışabilir. Zira şeytan, mükâşefe ehlinin ilmini aldığı gök, arş, kürsî, kalem*

⁶⁶⁵ **Pagani**, *The Meaning of İkhtilâf*, s. 202.

⁶⁶⁶ **Şa'rânî**, *Mizan*, I/89-90.

veya levh suretine girebilir. Bu sebeple bazen doğru zannedilerek keşifle amel edilir. Bu durumda da keşifle amel eden kendi saptığı gibi başkasını da saptırır.”⁶⁶⁷

3- Mezhepler

Genel anlamda Sûfiler, mezhepleri şeriat âlimleri kadar önemsememişler ve mezhepler arasındaki geçişi katı kurallara bağlamamışlardır. Onlar, mezhepler arasında büyük farklılıkların, çok kesin ve sert sınırların olmadığını savunmuşlardır. Mesela sûfilerden İbn Ebî Hayr (v. 1049), mezheplere karşı genelde bir ilgisizlik göstermiş, İbnü'l-Arabî ise mezheplerin katı bir şekilde taklit edilmesini kabul etmemiştir.⁶⁶⁸ Sûfilerin bu gizli muhalefetinin yanında onlar, şeriatin bilinmesine ayrı bir önem atfetmişlerdir. Onlara göre, bir sûfi tefsirde, fıkhıta, hadiste imam derecesine yükselmedikçe kemal makamına ulaşamaz. Ayrıca bir sûfi, bütün işlerini Kur'an ve sünnete bağlamaya özen göstermelidir.⁶⁶⁹

Şa'rânî, sûfilerin mezhepler konusundaki geleneksel tavrını devam ettirmiştir. O, mezheplerin bir konuda ileri sürmüş olduğu şartlar yerine geldiğinde bir kimsenin bütün mezheplerin görüşlerini dikkate alarak amel etmesi gerektiğini savunmuştur. Bu kimsenin böyle yaptığı takdirde büyük sevaba nail olacağını söylemiştir. Ona göre bir mezhep, şeriatin bütün hükümlerini bünyesinde barındıramaz. Bundan dolayı bir kimse bir konuda dört mezhebin hükümlerini dikkate alarak hareket ettiğinde şeriatin bütünüyle amel etmiş olur. Ancak bu kimse, bir mezhebe göre amel edip diğer mezhepleri terk ederse şeriatin bir kısmıyla amel etmiş olur. Şa'rânî, bu iki kişinin bir kabul edilmeyeceğine dikkat çekmiştir.⁶⁷⁰ Diğer taraftan o, bir mezhebe taassupla bağlı olmamayı da Allah'ın kendisine bir lütfu olarak görmüştür.⁶⁷¹ Şa'rânî tek bir mezhebi gözeten dönemin katı taklit düşüncesini benimsememiş, bunun yerine kişinin bütün mezheplerin icihadlarının dikkate alarak kendi gücüne göre mümkün olduğunca azimle amelde bulunulmasını tavsiye etmiştir.

⁶⁶⁷ Şa'rânî, *Mizan*, I/90.

⁶⁶⁸ Winter, *Society and Religion*, s. 236-237.

⁶⁶⁹ Şa'rânî, *Levâkihu'l-Envâr*, s. 489.

⁶⁷⁰ Şa'rânî, *Mizan*, I/117-118.

⁶⁷¹ Şa'rânî, *Letâif*, s. 76.

Şa'rânî'nin fıkıh mezhepleri konusunda getirmiş olduğu açıklamalar, sûfilerin mezhepler konusundaki düşüncülerinin dışı yansıması olarak kabul edilebilir. *Mizan* yöntemini benimsemeden önce Şâfiî mezhebine mensup olduğunu söyleyen Şa'rânî,⁶⁷² mezheplerin Allah'ın bir lütfu ve ezelde takdiri olduğunu söylemiştir. O, Allah'ın ümmet-i Muhammed'e (s.a.s.) olan rahmetinden dolayı mezhepleri farklı farklı kıldığını böylece dinde her mükellefin uyabileceği bir genişlik hâsıl olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, Allah dileseydi ümmeti tek bir yol üzere gitmeye sevk ederdi ve kimse bu yoldan ayrılmaya imkân bulamazdı. Nasıl ki ayet-i kerimede dinin aslî konuları olan itikatta ihtilâf yasaklanmışsa furûata ait konularda da ihtilâf yasaklanır ve herkes tek bir mezhebe bağlı kalmaya mecbur olurdu.⁶⁷³

Şa'rânî'ye göre mezhepler, eşsiz bir değere sahiptir. O, bu düşüncesini ispat etmek için ulaşmış olduğu irfânî bilgilere dikkat çekmiştir. Buna göre o, yapmış olduğu seyr-i sülükten sonra şeriatla bir mezhebin başka bir mezhepten üstün olmadığı bilgisine kalp gözü ile ulaştığını söylemiştir. Ayrıca bu manevî yolculuğunda bütün âlimlerin görüşlerinin şeriat menbaından çıktığına ve her bir müctehidin ictihadında musîb olduğuna muttali olduğunu ifade etmiştir. Yine Şa'rânî, bu manevî seyahatinde bir noktaya vardığında müntesibi kalmamış mezheplerin kanallarının kuruyup taşlaştığını, diğer dört mezhebin ise kanallarının aktığını müşahade etmiştir.⁶⁷⁴ O, dört mezheple ilgili keşfini anlattığı başka bir yerde ise, dört mezhebi akan kanallar şeklinde gördüğünü, kanalların en uzununun Ebû Hanife'nin, daha sonra İmam Mâlik'in, daha sonra İmam Şâfiî'nin, daha sonra Ahmed b. Hanbel'in son olarak ise Dâvud-i Zâhirî'nin kanalının olduğunu vurgulamıştır.⁶⁷⁵ Şa'rânî, yukarıda izah ettiğimiz keşfi yolculuğundan sonra şu hükme varmıştır: Nasıl ki el ayası parmağa ve gölge de aslına bitişiyor ise mezhepler de şeriata bitişirler. Yine buna örnek olarak balıkçıların kullandığı ağı vermiştir. Zira ağdaki her bir

⁶⁷² Şa'rânî, *Letâif*, s. 91; *Mizan*, I/126.

⁶⁷³ Şa'rânî, *Mizan*, I/74-75; Şûrâ, 42/13.

⁶⁷⁴ Şa'rânî, *Mizan*, I/125-126, 146.

⁶⁷⁵ Şa'rânî, *Mizan*, I/145-146.

Şa'rânî, Dâvud-i Zâhirî'nin kanalının kısa olmasını, mezhebinin beşinci asırda sona ermesine bağlamış, diğer mezheplerin özellikle Hanefî mezhebinin kanalının uzunluğunu ise mezhebin ilk ortaya çıkan mezhep olmasına yorumlamıştır. Ayrıca o, Hanefî mezhebinin hükmünün kalmaması açısından da kaybolacak son mezhep olacağını bildirmiştir.

gözün ilk göze bağlı olduğunu, mezheplerin ve mezhep imamlarının görüşlerinin de bu şekilde şeriate bağlı olduğunu söylemiştir.⁶⁷⁶

Şa'rânî, bu ulaştığı neticeden sonra kendi mezhebini diğer mezheplere tercih etme inancından ve, “Din imamlarından isabet eden sadece bir görüştür.” fikrinden vazgeçtiğini belirtmiştir. Şa'rânî'ye göre bütün mezhepler haklı ve hiçbirinin birbirine karşı bir üstünlüğü yoktur. Şa'rânî, bütün mezheplerin hak olmasına fıkıhtan şu misali delil getirmiştir: Kiblenin yönünü bilmeyen bir kimse, dört rekâtlık bir namazı kendi ictihadı ile her rekâta bir yöne dönerek kılsa namazı geçerlidir. Onun, kıldığı bu namazı kaza etmesi gerekmez. Oysa döndüğü dört cihetten üçü kesin olarak yanlıştır. Fakat bu kimse, bir ictihad neticesinde her rekâta bir yöne döndüğü için namazı caiz olur.⁶⁷⁷

Şa'rânî'nin Mizan'ı, Osmanlı devletinin Hanefileştirme politikasını kolaylaştırmak ve insanların mezheplerarası geçişini daha esnek hale getirmek için yazdığı iddia edilmiştir.⁶⁷⁸ Bu iddiaları doğru bulmuyoruz. Kanaatimizce Şa'rânî, mezhep çoğulculuğunu savunmak yerine fetvalar arası geçişi kolaylaştırmayı hedeflemiştir. Zira o, mezhep geçişinden ziyade fetvalar arasında azimeti tercih etmeyi ihtiyata en uygun davranış şekli olarak görmüştür.

4- Mezhep İmamları

Bir sūfî olarak Şa'rânî, ilimlerine saygının bir gereği olarak mezhep imamlarına büyük bir önem atfetmiştir.⁶⁷⁹ Şa'rânî, onların sadece zahirî ilimlerde değil üstün bir zevk ve keşfe yani tasavvuf bilgisine sahip olduklarını iddia etmiş,

⁶⁷⁶ Şa'rânî, *Mizan*, I/146.

⁶⁷⁷ Şa'rânî, *Mizan*, I/152.

⁶⁷⁸ İbrahim, *A Theory of Legal Pluralism*, s. 110.

⁶⁷⁹ Şa'rânî, mezhep imamlarını kastederken bunun içine Davūd ez-Zâhirî'yi de dâhil etmiştir. Şa'rânî sadece Dâvud ez-Zâhirî'yi değil bunun yanında münderis mezhep imamlarını da saymıştır. Ayrıca Şa'rânî, keşfen ulaştığı bir sonuç olarak şeriate bitişik olduğunu söylediği mezhepler şunlardır: Mezhep-i Âişe, Mezhep-i Abdullah b. Ömer, Mezhep-i Abdullah b. Mesud, Mezhep-i Atâ, Mezhep-i Mücahid, Mezhep-i İmam Ebû'l-leys, Mezhep-i Dâvud, Mezhep-i İmam Ebû Hanife, Mezhep-i İmam Mâlik, Mezhep-i İmam Şâfiî, Mezhep-i İmam AHmed, Mezhep-i Süfyan-ı Sevrî, Mezhep-i Süfyan b. Uyeyne, Mezhep-i Muhammed b. Cerir, Mezhep-i Ömer b. Abdülaziz, Mezhep-i A'meş, Mezhep-i Şa'bî, Mezhep-i İshak.

aynı zamanda onları ictihadlarını şeriatin kaynağından alan bir evliya olarak görmüştür. Şa'rânî'nin mezhep imamlarına önem atfetmesinin arka planında, kendi döneminde ve geleneksel sûfi anlayışında fakihlere karşı olan tavrın etkili olduğu söylenebilir. Ona göre sûfiler, âlimleri kusurlu ve eksik görse de onlara bilhassa fakihlere karşı saygılı olmalıydılar.⁶⁸⁰ Zira fakihler, dinde ortaya çıkan bidatlere karşı çıktıkları için Allah'ın askeridirler.⁶⁸¹ Ayrıca Şa'rânî, âlimlerin dinin taşıyıcısı olduklarını, bundan dolayı onların kusurlarının ulu orta konuşulmasının insanların şeriatin hükümlerine itaatlerinin azalmasına sebep olacağını ifade etmiştir. O, bir âlimle ilgili kötü bir şey söylendiğinde sûfilerden bazılarının sevindiğini gördüğünü, böyle bir kimsenin Nuh (a.s.) kadar ömrü olsa yine iflah olmayacağını önemle vurgulamıştır.⁶⁸² Şa'rânî, kâmil bir sûfiyi her zaman için öne çıkarmakla beraber, kâmil bir sûfi ile kâmil bir fakihin arasında bir ihtilâfin olmayacağını, ihtilâfin bu iki ekolden kâmil mertebeye erişmemiş kişiler arasında söz konusu olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁸³

Şa'rânî, mezhep imamlarının istisnâî konumlarını açıklamasının yanında ilim talebeleri ve sûfilerin mezhep imamlarına karşı düşüncelerinin doğru olmasına daha önem vermiştir. Onun *Mizan*'in mukaddimesinde en çok vurguladığı konu, mezhep imamlarının Rablerinden bir hidayet üzere olmalarıdır. Şa'rânî, kendi görüşüne ve mezhebine uygun olmasa bile fakihlere muhabbet duymanın kâmil bir sûfinin ahlakı olduğunu söylemiştir. Çünkü bir fakih, Allah kendisine öyle emrettiği için kendi anlayışına uygun olanı kabul eder, uygun olmayanı ise reddeder. Dolayısıyla bir fakihten nefret eden mürit, haddizatında cahildir. Özellikle zamanımızda şer'î

⁶⁸⁰ **Şa'rânî**, *el-Ecvibetü'l-Merdiyye an Eimmeti'l-Fukahâi ve's-Sûfiyye*, Thk. Abdülbari Muhammed Dadud, Mektebetü Ümmü'l-Kurâ, Kahire 2002, s. 68-69.

⁶⁸¹ **Şa'rânî**, *el-Ecvibetü'l-Merdiyye*, s. 548.

Şa'rânî, fakihlerin şeriate yardım etmeleri, dinin karışmasını engellemelerinin onları sûfilerden ayıran özelliği olarak görmüştür. Zira fakihlerin olmaması durumunda bidatkâr ve zındıkların şeriat nizamını alt üst edeceklerini ileri sürmüştür. Şa'rânî, şeriat her türlü bidat ve sapık fikirleri kesen kılıca, âlimleri ise dini korumada bu kılıcı kullanan savaşıllara benzetmiştir. O, fakihlerin istinbat ettiği hükümlerin ümmete olan faydasını evliyalarını kerametlerine nazaran daha faydalı olduğunu söylemiştir.

⁶⁸² **Şa'rânî**, *el-Kevkebü's-Şâhik fi'l-Farki beyne'l-Mürîdi's-Sâdik ve Gayri's-Sâdik*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, s. 55.

⁶⁸³ **Winter**, *Society and Religion*, s. 234.

ilimleri bilmeden bir şeyhe bağlı olan müritler, bu hatayı işliyorlar. Oysa bir âlime karşı tavır almak, Allah'ın buğzuna vesile olur. Çünkü âlimler, dinin taşıyıcısı konumundadırlar. Bir de bazı müritler, fakihlerin Allah ile aralarında perde olduğunu iddia ediyorlar. Oysa Allah ile arasında perde olan fakih değil bu iddiada bulunan kimsedir. Bir derviş, bu konuda dikkatli olmalı ve bir fakihe bilerek karşı çıkmamalıdır. Çünkü bu durumda o fakihin konumuna göre şeriatin zahirine muhalif bir konuma düşmüş olur.⁶⁸⁴

Şa'rânî, sûfilerin mezhep imamlarına olan yanlış inançlarını düzeltme gayreti göstermiştir. O, *Mizan* kitabına yazdığı mukaddimenin baş tarafında, sûfilerin irfanî yönden mezhep imamlarına bakışını özetlemiştir. Buna göre; keşif yoluyla bütün müctehidlerin bir kaynaktan beslendiğini, hepsinin sözlerinin bir kaynak yoluyla şeriate dayandığını söylemiştir. Şa'rânî, şeriatî bir ağaca benzetmiş, nasıl ağacın dalları varsa mezheplerin de şeriat ağacının dalları olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple keşif ehlinin mezhep imamlarının icthadların birini şeriatin dışında gören kimseyi irfanî bir eksiklik içerisinde gördüklerini belirtmiştir. Şa'rânî, *الْعُلَمَاءُ أُمَّنَاءُ الْأَنْبِيَاءِ مَا لَمْ*

يُخَالِطُوا السُّلْطَانَ “Âlimler devlet reisleri ile ihtilat etmedikçe Peygamberlerin eminleridirler.”⁶⁸⁵ hadisini öne çıkarmış ve bu hadisin âlimlerin şeriatin eminleri olduklarına ve onların asla hain olamayacaklarına işaret ettiğine dikkat çekmiştir.⁶⁸⁶

Yine Şa'rânî, keşif sahiplerince sahih görülen, *أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ فَبِأَبْنِهِمْ* *اقتديتكم اهتديتكم* “Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız doğru yola ulaşırsınız.”⁶⁸⁷ hadisini nazara vererek müctehidlerin de sahabenin gittiği yol üzerinde yürüdüklerini söylemiş ve böylece müctehidlere uymanın sahabeye uymak gibi olduğunu

⁶⁸⁴ Şa'rânî, *el-Kevkebü 'ş-Şâhik*, s. 100-101.

⁶⁸⁵ Yahya b. Hüseyin eş-Şecerî, *Tertîbü 'l-Emâlî'l-Hamîsiyye*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2001, 1/90; Yine buna benzer bir hadis şu şekildedir: *الْعُلَمَاءُ أُمَّنَاءُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ* “Âlimler, yaratıkları için Allah'ın emindirler.” (Ebû Abdullah ibn-i Kadâî, *Müsnedü 'ş-Şihâb*, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1986, 1/100).

⁶⁸⁶ Şa'rânî, *Mizan*, I/59-60.

⁶⁸⁷ İbn Abdilber, *Câmiu Beyani 'l-İlm ve 'l-Fazl*, Daru İbni'l-Cevzî, Suudi Arabistan 1994, II/898.

belirtmiştir. Zira o, müctehidlerin ictihadlarının silsile yoluyla sahabeye dayandığını ifade etmiştir.⁶⁸⁸

Şa'rânî'ye göre bir kimse, âlimlerin sözlerinin kaynağını araştırmadan, o hükmü kitaptan ve sünnetten nereden aldığını bilmeden, düşmanlık ve cehalet içerisinde din âlimlerinden birisinin ictihadının din dışı olduğunu söylerse bu kimse, âlim olarak isimlendirilemez. Bu kimse, aslında kendi cehaletini ilan etmiş olur. Çünkü onların sözlerini kabul edip onları taklit edenler, ona delil ve burhan getirirler. İşte bu görüşte olanlar, şeriat âlimlerinin sözünü -şimdiye kadar reddeden olmasa da- ancak nas ve icma'a aykırı olduğu için reddederler. Şa'rânî, şeriat âlimlerinin sözlerinin din dışı olduğunu söyleyen bir kimsenin esasında herhangi bir delile muttali olamadığını söylemiş, bu konuda iddialı olan birisi varsa müctehidlerin ictihadlarından şeriat haricinde bir söz getirmesini teklif etmiştir. Bu durumda Şa'rânî, bu kimseye getirdiği o ictihadın mutlaka şeriat dâhilinde olduğunu ispat edeceğini, mezhep imamlarının, delil ve burhan yönüyle araştırma yapmadan hiçbir ictihadda bulunmadıklarını söylemiştir.⁶⁸⁹

Diğer taraftan Şa'rânî'ye göre görüşleri kendi mezhebine uymayan bir müctehidin görüşlerini diliyle kabul edip kalbiyle tasdik etmeyen kimse, müctehid imamlara karşı gözetilmesi gereken edebi gözetmemiş olur. Bundan dolayı bu kimse, ahirette buna terettüp edecek sevaptan da mahrum kalacaktır. Şa'rânî, başka bir mezhepten mukallidin diğer mezhepteki müctehid imamların Allah'tan hidayet üzerine olduklarını hem dil hem de kalb ile kabul etmesi gerektiğinin delili olarak şu ayete işaret etmiştir: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا

⁶⁸⁸ Şa'rânî, *Mizan*, I/147.

⁶⁸⁹ Şa'rânî, *Mizan*, I/60.

Ayrıca O, şöyle demektedir: “Mezhep imamlarının görüşlerini şeriat haricinde görenler şunu bilmelidir ki; onların sözlerinin hepsi, makamları farklı olan her bir insan için yakın ve daha yakın arasında, uzak ve daha uzak arasında bulunmaktadır. Her ne kadar İslâm, iman ve ihsan mertebesinde farklı olsalar bile şeriatın ışığı onların hepsini kapsamakta ve içine almaktadır. Çünkü Hz. Muhammed'in (s.a.s.) şeriatı İslâm, iman ve ihsan mertebelerinde geniş ve kapsamlı olarak gelmiştir. Bu şeriatla hiçbir zorluk ve darlık söz konusu değildir. Kim bunu söylerse Kur'an'a karşı gelmiş olur. Zira ayet-i kerimde dinde zorluk olmadığı açıkça ifade edilmiştir.” (Şa'rânî, *Mizan*, I/61.).

أَمَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ “Ey Şanlı Resûl! Küfür içinde konuşanlar seni üzmesin.

Onlardan münafıklar dilleri ile iman ettik derler. Oysa kalpleri ile iman etmezler.”⁶⁹⁰

Şa'rânî, her Müslümanın, mezhep imamlarının her an Allah tarafından doğru yolda olduklarına iman etmesi gerektiğini vurgulamıştır. O, bu itikada keşif yoluyla ulaşamayanların, iman ve teslim yoluyla ulaşmaları gerektiğini belirtmiştir. Bu seviyeye ulaşamayanların ise onlar hakkında ileri geri konuşmaması lazım geldiğini ifade etmiştir.⁶⁹¹ Diğer şeriatlerin peygamberleri hakkında kötü konuşmak caiz olmadığı gibi müctehid imamların ictihad ve istinbat yoluyla ulaştığı görüşler hakkında da kötü konuşmanın caiz olmadığını söylemiştir.⁶⁹² Zira Şa'rânî'ye göre kıyamete kadar gelecek müctehid imamlar ve onlara tabi olan imamların sözlerinin hiçbirisi şeriat haricinde değildir.⁶⁹³ Dolayısıyla o, bir müctehide mutlak olarak hata isnat etmenin müctehidlerin görüşlerini takrir eden Şâri'ye hata isnat etmek manasına geleceğini söylemiştir. Buna göre şartları yerine geldiğinde bir müctehidin görüşüyle amel etmenin Şâri'in naslarıyla amel etmek gibi olacağını söylemiştir.⁶⁹⁴

⁶⁹⁰ Mâide, 5/41.

⁶⁹¹ Diğer taraftan o, mezhep imamlarının görüşlerine Kitap ve sünnetten herhangi bir delil bulamayan bir kimsenin onlara dil uzatmaktan kaçınmasını söylemiştir. Çünkü böyle bir kimsenin anlayışının müctehit imamların yanında toz gibi kaldığını ifade etmiştir. (Şa'rânî, *Mizan*, I/85).

⁶⁹² Şa'rânî, *Mizan*, I/62.

⁶⁹³ Şa'rânî, *Mizan*, I/66.

⁶⁹⁴ Şa'rânî, *Mizan*, I/152.

Şa'rânî, “Madem müctehitler şeriatın esas kaynağına ulaşmışlar ve kâmil iseler ayrıca bütün müctehitlerin mezheplerini de şeriate bitişik kabul ediyorlarsa niye münazara yapmışlardır?” şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermiştir: “Öncelikle bu münazara meclisleri, âlimlerin keşif makamına kavuşmadan ve bütün mezheplerin şeriatın kaynağına birleştiğini bilmeden önce olmuş olabilir. Münazaranın gereği karşısındakinin delilini iptal etmektir yoksa münazaranın bir anlamı kalmaz. Bu münazaranın müctehit ile müctehit olmayan arasında gerçekleşmesi durumunda ise müctehit, karşısında bulunan kimseyi kemal makamına ulaştırmak için münazara yapmış olabilir. Ayrıca müctehidin karşısındakinin delilini iptal etmek için münazara yapmama ihtimalini de gözardı etmemek gerekir. Bazen de münazara, en kâmil ve en faziletlî görüşün açıklanması için yapılır ki bu görüşle amel edilsin. Ayrıca görüş sahibi, ortaya çıkan görüşü ahabına bildirip onları İslâm, iman ve ihsan makamlarından birine çıkarmak için de münazara yapmış olabilir. Şunu da bilmek gerekir ki iki kâmil insan arasında vuku bulan münazara iyi bir sebeple yapılır. Bu sebepler arasında; iki müctehidin de niyetinin kendisine tabi olanların zekâ ve ifade kabiliyetlerini işletip ilerletmeleri gösterilebilir. Her bir müctehit diğer müctehidin sözünü doğru görür. Bundan dolayı da müctehit müctehidi inkâr etmez, demişlerdir.” (Şa'rânî, *Mizan*, I/134).

Şa'rânî pekçok sûfî argümanı kullanarak müctehid imamları, bazı sûfilerin sadece kendilerine has bildikleri insan-ı kâmil makamına oturtması önemlidir. Zira bazı sûfî çevrelerin yan gözle baktıkları bu kimseleri, böyle bir konuma oturtması hakikat-şeriat arasında bir denge kurma gayretidir diyebiliriz. O, müctehid imamların icihadlarını hakikat ehlinin sözleri ile teyit etmiştir. Bununla kastettiği şey ise hakikatin şeriatî, şeriatin de hakikati kuvvetlendirmesidir. Ona göre, şeriat hiçbir zaman hakikate uygunsuz olmaz. Ama hakikat şeriate uygun olmayabilir.⁶⁹⁵

Şa'rânî'nin mezhep imamlarının ilmî ehliyetlerinden ziyade manevî yetkinliklerine, onların icihadlarının hepsinin doğru olduğuna ve keşfen de şeriat pınarından alındığına olan vurgusu, kendi döneminin bakış açısını yansıtmaktadır. Zira Şa'rânî döneminde mezhep âlimlerinin ilmî olduğu kadar irfânî derinlikleri olduğu anlayışı genel bir kanaattir.⁶⁹⁶ Nitekim Şa'rânî döneminde pekçok fakihin aynı zamanda bir tarikate mensup olması, Şa'rânî önderliğinde sûfilerin şeriat ilimlerine vermiş olduğu önem, mezhep imamlarına bakışın şeklini etkileyen unsurlar olmuştur.

5- Taklit ve Telfik

Şa'rânî döneminde dört mezhep üzerine şekillenen fıkıh mezhepleri, insanlara bir mezhebi taklit etmeyi mecbur kılmışlardır. Bu mecburiyet, halkı kapsadığı gibi sûfilere de içerisine almıştır. Onlar ise kendi karakterleri olan ihtiyatla amel prensibinden dolayı bir mezhebi değil bütün müctehid imamların icihadlarına göre amelde bulunmayı şiar edinmişlerdir.⁶⁹⁷ Sûfilerin belli bir sistematiği olmayan bu

⁶⁹⁵ Şa'rânî, *Mizan*, I/185-186.

Şa'rânî'nin çeşitli argümanlar ileri sürerek müctehid imamları, şeriatin zirvesinde ve hakikate ulaşmış insanlar olarak sunmasının elbette bir sebebi bulunmaktadır. Mesela tasavvufta hocalarından olan Ali el-Mursafî'den şöyle bir nakilde bulunmuştur: "*Bazı mutasavvıfların söylediklerinin aksine, mezhep imamları hal ve söz ilimlerinde Allah Resûlü'nün varisleridirler. Onlardan kimileri; müctehitler Allah Resûlü'nün sadece söz ilimlerine varistirler. Kimileri de; onların bildikleri tarikatta kâmil bir zatın ilminin dörtte biridir. Çünkü Allah, evvel, ahir, zâhir ve batındır. Onlar sadece zâhir ismine ulaşmış ve ona ulaşmışlardır. Onlar, Hazreti Ezel, Ebed'in ilimlerini ve hakikat ilmini bilmezler. Bütün bu sözler karşısında biz deriz ki; bu söz, yeryüzünün direkleri ve dinin temeli olan müctehid imamların hallerini bilmeyen bir cahilin sözüdür.*" (Şa'rânî, *Mizan*, I/184-185).

⁶⁹⁶ Pagani, *The Meaning of the İkhtilâf*, s. 207.

⁶⁹⁷ Şa'rânî, bu düşüncüyü teyit etme adına sûfî imamlarından Ebû Muhammed el-Cüveynî'nin *el-Muhît* isimli kitabını herhangi bir mezhebe göre yazmadığını söylemiştir. Buna göre el-Cüveynî'nin bu

düşünceleri, fakihler tarafından eleştirilmiştir. Şa'rânî, *Mizan* yönteminde sûfilerin bahsi geçen irfânî fıkıh anlayışlarını bir sisteme ulaştırmaya gayret etmiştir. Şüphesiz onun bu gayretinde anlaşılması gereken önemli konulardan birisi, taklit konusudur. Şa'rânî, taklit konusunu sûfi geleneğin yaklaşımıyla ele almıştır. O, mezheplerin katı bir şekilde taklit edilip başka görüşlerin yanlış görülmesine karşı çıkmıştır. Şa'rânî, taklide değer vermekle birlikte onun taklit anlayışı, tek bir mezhebi değil bütün mezheplerin ictehadlarını tahfif ve teşdid bağlamında içerisine alacak şekilde tezahür etmiştir.

Geleneksel sûfilerde olduğu gibi Şa'rânî'de fikhın kendisine olmasa da fakihlerin insanları tek bir mezhebe bağlı kalmaya zorlayan taklit düşüncesini eleştirmiştir. Şa'rânî, fikhın ideal ölçülerinin dışına çıkılarak fikhın taklit yoluyla daraltılmasını eleştirir çünkü böyle bir anlayış taassubu netice verir. Şa'rânî'nin taklit düşüncesi sûfi bir kaygıdan kaynaklanır. Zira ona göre bir müridin şeriate ulaşması, ancak taklitten sıyrılmasıyla mümkün olur. Yine o, fakihlerin sadece kendi mezheplerini taklit ederek dini daralttıklarını da iddia etmiştir.⁶⁹⁸ Şa'rânî'nin *Mizan* yönteminde ele almış olduğu taklit konusunun arka planında, onun taklit konusuna olan tavrı önemli bir rol oynamıştır.

Şa'rânî, taklit konusunda sûfilerin yolundan gitmiştir. O, klasik taklit düşüncesini dolaylı yoldan eleştirmiştir. O, daha önce bir mezhebi tercih ettiğini ve sadece bir ictehadın doğru olduğunu kabul ettiğini, *Mizan*'dan sonra ise bütün mezhepleri şeriate bitişik gördüğünü, bütün mezheplerin ictehadlarından ihtiyatlı olanla amel ettiğini söylemiştir.⁶⁹⁹ Ayrıca Şa'rânî, mukallitlerden birisinin dinde ictehadla ehil olan bir âlimin görüşlerini kendi mezhebine uymuyor diye inkâr etmemesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü dinde ictehad edebilecek bir âlim,

kitabında şöyle dediğini nakletmiştir: "Azimetler açısından vera ve takva ehline gereken azimetle amel etmeleridir. Bu durum hakkında ihtilâf edilmiş ruhsatlar için de geçerlidir." (Şa'rânî, *Mizan*, I/102).

⁶⁹⁸ **Pagani**, *The Meaning of the İkhtilâf*, s. 210.

⁶⁹⁹ **Şa'rânî**, *Mizan*, I/126.

Rabbinden hidayet üzeredir ve artık bu âlimi inkâr eden dinde ayrılığa sebebiyet vermiş olur ki bu da küçük nifaktır.⁷⁰⁰

Şa'rânî, tek bir mezhebin esas alındığı dönemin taklit düşüncesine karşı hissettirmeden dolaylı eleştirilerine, dört mezhebe göre fetva veren âlimlerden bahsederek devam etmiştir. Şa'rânî, bu âlimlerin kendilerini herhangi bir mezheple sınırlandırmamasına dikkat çekmiş ve bu durumun kendisinin *Mizan*'da belirttiği iki merteye olan tahfif ve teşdid konusuyla ilgisi olduğunu savunmuştur.⁷⁰¹ Şa'rânî, bu şekilde fetva verenlerin kendilerinin mukallit olmalarına rağmen nasıl dört mezhebe göre fetva verebildikleriyle ilgili bir soruya ise, bunun onların mutlak müntesip müctehid olmalarından kaynaklandığını söylemiştir. Bu âlimlerin, Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Müzenî, İbn Münzir gibi bir mezhebe bağlı olduklarını ve yine kendi mezheplerinin usûllerine göre fetva verdiklerini belirtmiştir. Ancak dört mezhebe göre fetva veren bu âlimlerin, fetva verirken mezhep imamlarının herhangi bir açıklamada bulunmadıkları konularda ictihadda bulduklarını ilave etmiştir. Şa'rânî, bu âlimlerin Allah tarafından şeriatin ilk kaynağına muttali olduklarını, bütün mezhep imamlarının görüşlerinin orada birleştiğini gördüklerini ve dolayısıyla *Mizan*'ın iki mertebesine göre fetva verdiklerini ileri sürmüştür.⁷⁰²

Şa'rânî, bir mezhebi katı bir şekilde taklit etmenin doğru olmadığına, insanların bir mezhepten başka bir mezhebe geçmelerini ve bunu âlimlerin inkâr etmemelerini delil göstermiştir. Şa'rânî, bu görüşünü desteklemek için İbn Abdilber'in, "İmamlardan hiçbir kimsenin kendi ashabına belirli bir mezhebi taklit etmelerini emrettiğiyle ilgili bir haber bize ulaşmamıştır." sözünü, Karâfi'nin (v. 684), "Bir kimsenin Hz. Ebû Bekir veya Hz. Ömer'den fetva aldıktan sonra başka bir kimseden fetva almasına kimse itiraz etmemiştir. Yine âlimler, bir kimsenin istediği mezhebi taklit etmesinin caiz olduğunu söylemişlerdir." sözünü nakletmiştir. Şa'rânî yine Mâlikî mezhebinden İmam Zenâtî'nin (v. 234) şu sözlerini kendi iddiasını teyit

⁷⁰⁰ Şa'rânî, *Mizan*, I/65-66.

⁷⁰¹ Şa'rânî dört mezhebe göre fetva verenlere misal olarak, İbnü'l-Arabî, Zerkeşî, Abdülaziz ed-Dîrî, İzzeddin b. Cemâa el-Makdisî, Şehabeddin el-Burullusî, Ali en-Nebtî ed-Darîr gibi âlimlerini isimlerini zikretmiştir. (Şa'rânî, *Mizan*, I/101-104).

⁷⁰² Şa'rânî, *Mizan*, I/104-105.

eden bir delil olarak sunmuştur: “Herhangi bir mezhebi taklit etmek caiz olduğu gibi bir mezhepten başka bir mezhebe geçmek de caizdir. Ancak bu konuda üç şart bulunmaktadır. Bunlar; İki mezhep arasını icmâya aykırı bir şekilde birleştirmemelidir. Mesela mehirsiz, velisiz ve şahitsiz olarak evlenmek gibi. Çünkü bununla hiçbir âlim fetva vermemiştir. İkinci şart; kendisine haberi ulaşan taklit ettiği mezhep imamının faziletine inanmalıdır. Üçüncü şart ise; yolundan ayrılmış olduğu halde bir kimseyi taklit etmemektir. Çünkü bu, şartları yerine gelmeden ruhsatla amel etmek gibi olur.”⁷⁰³

Şa'rânî, mezhep değiştirmenin veya başka bir müctehidi taklit etmenin caiz olduğunu açıkladıktan sonra bu görüşü desteklemek için bir mezhepten başka bir mezhebe geçen âlimlerin isimlerini vermiştir. Buna göre, Malikî mezhebinden Abdülaziz b. İmran el-Hüzâî (v. 234), Abdullah b. Abdülhakem (v. 268), İmam Şâfiî Mısır'a geldiğinde onu taklit edip Şâfiî mezhebine geçmişlerdir. Ancak Abdullah b. Abdülhakem daha sonra İmam Şâfiî vefat edince Malikî mezhebine geri dönmüştür. Yine Hanefî mezhebenden İbrahim b. Halid el-Bağdâdî (v. 246), İmam Şâfiî Bağdat'a gelince ona tabi olmuştur. Şâfiîlerden Tahâvî (v. 321), dayısı Şâfiî fıkıh âlimi Müzenî'den (v. 264) fikhî öğrenmiş ancak daha sonra Hanefî mezhebine geçmiştir. Hatîb el-Bağdâdî (v. 463) ise önceleri Hanbelî mezhebine tabi olmuş ancak daha sonra Şâfiî mezhebine geçmiştir. Şa'rânî, yukarıda zikredilenlerin dışında mezhep değiştiren pekçok âlimin ismine yer vermiştir.⁷⁰⁴

Şa'rânî'ye göre bir kimsenin bir mezhebi taklit etmeyi bırakması için şeriate keşfen ulaşması gerekir.⁷⁰⁵ Ona göre *Mizan*'da belirtilen makama zevk yolu ile ulaşan bir kimse, artık bütün mezhepler ve mezhep imamlarının sözlerinin bir kaynaktan geldiğini müşahede eder. Bu mertebeye ulaşan kimse herhangi bir mezheple amel etmekle emrolunmaz. Çünkü şeriate göre evla yani öncelikli olan bir mezhep yoktur. Aynı şekilde Şa'rânî, bir mezhebi taklit eden bir âlimin şeriatin kaynağına ulaştığında artık bir mezhebe bağlı kalmasının gerekli olmadığını, bu

⁷⁰³ Şa'rânî, *Mizan*, I/170-171.

⁷⁰⁴ Şa'rânî, *Mizan*, I/171-175.

⁷⁰⁵ Şa'rânî, *Mizan*, I/127.

kimsenin bütün müctehidlerin ictihadlarını şeriate ulaştığını müşahede ettiğini ileri sürmüştür. Şa'rânî, bu görüşüne delil olarak İmam Ebû Hanife'nin şu sözünü nakletmiştir: “Resûlullah'tan gelen başım gözüm üstüne. Sahabeden gelende tercihte bulunuruz. Başkasından gelende ise onlar da insan, biz de insanız.” O, Ebû Hanife'nin bu sözünde, bir kimse kemal makamının ehli ise kendisine vacip olmadığı halde mezheplerden dilediğini taklit etmesine bir delil bulunduğunu savunmuştur.⁷⁰⁶

Şa'rânî'nin bir mezhebi taklit düşüncesine karşı olması, daha çok belli bir makama gelmiş olan yani şeriatin kendisine ulaşan kimseler için geçerlidir. Şa'rânî, şeriatin ilk kaynağına ulaşamayan bir kimsenin bir mezhebi tercih etmesinin farz olduğunu açıkça ifade etmiştir. O, bir müctehide tabi olan kimsenin artık o müctehidin ictihadıyla amel etmesinin lazım olduğunu söylemiştir.⁷⁰⁷ Diğer taraftan o, insanların gücüne göre bir ictihadın tercih edilmesi gerektiğini savunsa da insanların bir mezhebi taklit etmesine karşı çıkmamış böyle yapanların şeriatin tümüyle amel etmediklerinden bir eksiklik içinde olduklarını söylemiştir. Ne var ki o, mukallitler için bir mezhebe bağlı kalmanın daha doğru olduğunu, belli bir ilmî ve manevî mertebede olmayan bir kimsenin bir mezhebi taklit etmemesi durumunda, onun telifke düşebileceğini ileri sürmüştür.

Şa'rânî, başka bir mezhebi taklidi caiz görmüş ve bu taklid anlayışının kişiyi telifke düşürmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Şa'rânî'nin halefleri de farklı mezheplerde yer alan ruhsat ve azimetlerin taklit edilmesine izin vermişler ancak telifke düşmemeyi şart koşmuşlardır.⁷⁰⁸ Şa'rânî de başka görüşlerin taklit edilmesinde telifke düşmemeye özen gösterilmesine dikkat çekmiş ve bunun bir şartı olarak kişinin taklit ettiği hükmün bütün şartlarına riayet etmesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca o, bu konuda İzzeddin b. Cemâa'nın halktan bir kimseye bir müctehidin mezhebine göre fetva verdiğiğinde, ictihadıyla fetva verdiği müctehidin o konuyla ilgili bütün şartlarını yerine getirmesi gerektiğini, böyle yapmazsa bu kişinin ibadetinin hiçbir mezhebe göre sahih olmayacağını ifade etmiştir.⁷⁰⁹

⁷⁰⁶ Şa'rânî, *Letâif*, s. 76.

⁷⁰⁷ Şa'rânî, *Letâif*, s. 76.

⁷⁰⁸ Pagani, *The Meaning of the İkhtilâf*, s. 185.

⁷⁰⁹ Şa'rânî, *Mizan*, I/106.

Şa'rânî, *Mizan* yönteminin telif şekline anlaşılmasını istememiştir. O, kendisi aleyhinde farklı iddialar olduğu için yönteminin yanlış anlaşılardan çekinmiş ve bu konuda izahlarda bulunmuştur. Şa'rânî, bir kimsenin *Mizan*'da anlattığı hususları iyice anlamadan kendisi için mezheplerin arasını birleştirdiğini ve mezhepleri bir mezhepmiş gibi gösterdiğini ya da mezhep taklidini tamamen ortadan kaldırıp mezhepsizliği savunduğunu⁷¹⁰ söylemekten kaçınması gerektiğini söylemiştir. Çünkü kendisinin amacının mezheplerin görüşlerini tevhid edip doğru bir şekilde yorumlama gayreti olduğunu ifade etmiştir.⁷¹¹ Şa'rânî'nin bu uyarılarına rağmen bu iddialar kendi döneminde dillendirildiği gibi XIX. ve XX. asırlarda da bazı kimseler tarafından gündeme getirilmiştir. Buna göre bu kimseler, onun *Mizan* yönteminin mezheplerin birleştirilmesi açısından uygulanabilir yeni bir reformun çekirdeklerini taşıdığı iddia etmişlerdir.⁷¹² Oysa Şa'rânî'nin yöntemi, telif gayesi taşıyan, mezhepleri birleştiren bir yöntem değildir. Zira o, mezhepleri şeriatin bir yönü olarak kabul etmiş ve mezheplerin herbirine ayrı bir değer atfetmiştir. Dolayısıyla onun *Mizan* yöntemi, telif merkezli mezheplerin birleştirilmesi gibi bir fikirden uzak olduğu gibi hiçbir mezhebin taklit edilmesini hoş görmeyen bir anlayıştan da uzaktır. Aksine Şa'rânî'nin *Mizan* yöntemi iyi anlaşılabilirse onun her mezhebin eşsiz bir değeri olduğuna ciddi bir vurgu yaptığı anlaşılır.⁷¹³

III- ŞA'RÂNÎ'NİN FIKHÎ İHTİLÂFLARA UYGULADIĞI ÖRNEK

OLAYLAR

Abdülvehhab eş-Şa'rânî, bütün müctehidlerin görüşlerinin tek bir kaynak olan şeriate dayandıklarını ve bundan dolayı da dinde herhangi bir teâruz ve ihtilâfın söz konusu olamayacağını savunmuştur. Ona göre bir kimse dinde bir teâruz bulunduğunu iddia ediyorsa bu, kendi görüşündeki bir eksiklikten kaynaklanır. Bu yönüyle Şa'rânî, usûlde var olan klasik tartışmalara girmeden Allah'ın hükümleri olması yönüyle bütün müctehidlerin ictehadlarının isabetli olduğu ilkesinden hareket

⁷¹⁰ Şa'rânî, *Letâif*, s. 92.

⁷¹¹ Şa'rânî, *Mizan*, I/93.

⁷¹² Pagani, *The Meaning of the İkhtilâf*, s. 193.

⁷¹³ Pagani, *The Meaning of the İkhtilâf*, s. 194.

etmiştir. Zira onun *Mizan* 'ı yazma amacı hem mezhep müntesiplerinin hem de şeriat ve hakikat âlimlerinin yaşamış oldukları ihtilâfı gidermektir. Yoksa Şa'rânî'nin bu metodu öne çıkarmadaki amacı, bir usûl kitabı yazmak veya salt mezheplerin furû fikha dair hükümlerini ve onların arasındaki ihtilâfı açıklamak değildir.

Şa'rânî'ye göre fikhî ihtilâflar, hakikî değil zahirîdir. Bu yönüyle Şa'rânî, ihtilâfların ortaya çıkmasında delillerin rolüne değinmemiş kısacası klasik hilâf söyleminin geliştirmiş olduğu yöntemi devam ettirmemiştir. Onun deliller üzerinde durmaması, delilleri ciddiye almaması şeklinde anlaşılmalıdır. O, icthadlara ve müctehidlere mutlak bir doğruluk atfettiği için bir icthadın delillerini veya müctehidin icthadında dayanmış olduğu delillerini inceleme gereği duymamıştır.

el-Mizanü'l-Kübrâ isimli kitaptan fikhın farklı konularına dair verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere Şa'rânî, müctehid imamların bütün icthadlarını tahfif-teşdid mertebeleri içerisinde yerleştirebileceğini savunmuştur. O, bu kitabında vermiş olduğu bütün misallerde bu metoda başvurmuştur. Zira ona göre bütün icthadlar, kendisine tahfif-teşdid kategorisi içerisinde uygun bir yer bulabilir. Şa'rânî'nin teşdid anlayışı, kişinin din ve beden bakımından kuvvetli olmasını, tahfif anlayışı ise kişinin din ve beden bakımından zayıf olmasını ifade eder. Bu yönüyle teşdid ifade eden hükümleri açıklarken âlimleri, sâlih kimseleri, vera sahiplerini, güçlü olanları ve zenginleri bu kategoride değerlendirmiştir. Yine o, tahfif ifade eden hükümleri açıklarken avam halkı, fakirleri ve beden itibariyle güç ve takati olmayanları bu mertebeye dâhil etmiştir. Netice itibariyle Şa'rânî, şeriatin tek bir mertebede gelmediğini söylemiş ve bunu furû-i fikhın alt başlıklarında verdiği misallerle açıklamıştır. Bu yönüyle o, ortaya koymuş olduğu örneklerle teorik olarak anlatmış olduğu *Mizan* metodunu pratiğe geçirmiş ve aslında bu metodun uygulanabilirliğini ispat etmeye çalışmıştır.

Netice itibariyle Şa'rânî, mezheplerarası fikhî hükümlerin ihtilâflı olması üzerinde durmamıştır. O, fikhî ihtilâfların ayrı bir kıymeti olduğunu vurgulamış ve ihtilâfları şeriatin bir genişliği olarak kabul etmiştir. Aslında o, görünüşte farklı olan icthadların uygulanabileceği bir alanın olduğunu göstermiş, bütün icthadların bir sistem içerisinde değerlendirilebileceğini ortaya koymuştur.

Şa'rânî'nin *Mizan* yöntemini anlamak için bir önceki bölümde yaptığımız açıklamalar ışığında şimdi onun fikhî ihtilâflar alanında yapmış olduğu örnek uygulamaları incelemeye çalışacağız. Böylece bir önceki bölümde kendi yöntemi olan mizanın pratiğe nasıl yansıdığını anlamaya çalışacağız. Bu gayretimizin anlaşılması için misalleri klasik fûrû fıkıh başlıklarına göre detaylandıracağız.

A- İBADET

1- Temizlik

1- Güneş ile ısınmış suyun temizlikte kullanılmasını üç mezhep imamı caiz, İmam Şâfiî ise mekruh kabul etmiştir. Bu görüşlerden birincisi tahfif, ikinci görüş ise teşdiddir. Birinci görüşte olanlar, konuyla ilgili delilin sahih olmamasından dolayı bu görüşü kabul etmişlerdir. Çünkü Müslümanlar için böyle bir suyu kullanmak zararlı olsaydı Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) bir hadisile de olsa bunun hükmünü açıklardı. Bu konuda sadece Hazreti Ömer'den gelen zayıf bir eser vardır. Bu durumda mesele, aslı üzere mubah kalır. Şâfiî mezhebinin görüşü ise ihtiyatlı olanı esas almalarına yorumlanır.⁷¹⁴

2- Misvak kullanmak, dört mezhep imamına göre müstehap, Dâvud ez-Zâhirî'ye göre farzdır. İshak b. Rahûye'ye göre ise misvakı bilerek terk edenin namazı sahih olmaz. Birinci görüş tahfif, ikinci görüş teşdid olur. İki görüşü de söyleyenlerin delili şu hadistir: *“Ummetime zor gelmeseydi, misvak kullanmalarını emrederdim.”*⁷¹⁵ Allah Resûlü, ümmetine zor gelmeseydi misvakı emredecekti ancak onlara rahmet olarak farz kılmadı. Allah Resûlü, hadisinde “zor gelmeseydi” ifadesiyle zor gelmeyenlere vacip olduğuna işaret etmiştir. Buna göre misvak kullanmak kendisine zor gelmeyenlere farz olur, kullanmakta zorluk ve meşakkat çekenlere ise misvak, farz olmaz. Misvak kullanmanın farz olmasının sebebi, münacatta, dua ve yakarmada ona tam bir tazim ve kulluk edebini gözetmekle ilgilidir. Özellikle âlim ve salih kimseler için misvak

⁷¹⁴ Şa'rânî, *Mizan*, I/331.

⁷¹⁵ İmam Mâlik, *Muvatta'*, Thk. Muhammed Mustafa el-A'zami, Müessesetü Zayid b. Sultan, yy. 2004, 1/115.

kullanmak zor bir şey değildir. Aksine onlar için misvak kullanmamak daha zordur. Misvak kullanmanın farz olmaması ise özellikle Allah'ın huzurunda bulunmanın edeb ve önemini kavrayamamış avamın halini gözetmek içindir. Çünkü onlara misvak kullanmak, bu bilgilerden uzak oldukları için zor gelir.⁷¹⁶

3- İmam Ebû Hanife, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, köpeğin necis olduğunu buna mukabil İmam Mâlik ise temiz olduğunu kabul etmiştir. Birinci görüş, teşdiddir. Şu kadar var ki köpeğin yediği, içtiği kabın yedi kere yıkanması lazımdır. Ebû Hanife'ye göre ise bir defa yıkamakla necaset ortadan kalkıyorsa bir defa yıkamak da yeterlidir. Eğer necaset yedi defa yıkamakla kalkmıyorsa zann-ı galibe göre temiz olana kadar yıkamak gerekir. Köpeğin temiz olduğunu söyleyen İmam Mâlik'e göre ise köpeğin yediği, içtiği bir kabı yedi defa yıkamak gerekir. Bu da köpeğin necis olmasından değil emrin bu şekilde gelmesinden kaynaklanır. Köpeğin hem kendisinin hem de sıfatının necis olduğunu söyleyenler, bir şeyin aynının sıfatından ayrılmaması yönüyle söylemişlerdir. Zatı yönüyle temiz olduğunu söyleyenler ise eşyada asıl olan temizliktir, necaset ise sonradan ortaya çıkan bir durumdur, görüşüne dayanmışlardır. Keşif sahipleri de köpeğin artığından yeme ve içmenin kalp katılığına ve kasvetine sebebiyet vereceğini söylemişlerdir. Hatta Mâlikîlerden birisi süt artığı olan bir süttan içmiş ve dokuz ay kalbi bütün iyiliklere karşı kapanmış ve daralmıştı, hatta bundan dolayı neredeyse ölecekti.⁷¹⁷

4- Dört mezhep imamından üçü, abdestte ağza ve buruna su vermeyi müstehap, Ahmed b. Hanbel ise kendisinden yapılan iki rivayetin en meşhuruna göre farz kabul etmiştir. Bu görüşlerin birincisi tahfif, ikincisi ise teşdiddir. Ağza su vermeye farz denmesi, "Ağzınızı ve burnunuzu yıkayın." hadisinin zahiri ile amel etmekten dolayı olabileceği gibi, müctehidin icthadı onu farz mertebesine çıkarmasından da olabilir. Ağza ve buruna su vermenin müstehap olması, ağız ve burnun içi vücudun iç organlardan sayılmasından dolayıdır. Bu iki organın temizlenip yıkanması esas itibariyle teşri kılınmayıp bedenın görünen yerlerinin yıkanması emredilmiştir. Ağza su vermenin vacip olması ise, ağzın, kendinde dilin olması ve onunla yemek yenilmesidir. Dil ise, çok defa günah işler. Çoğu zaman

⁷¹⁶ Şa'rânî, *Mizan*, I/340-341.

⁷¹⁷ Şa'rânî, *Mizan*, I/343-344.

haram ve şüpheli yiyecekler onunla mideye iner ve vücuda karışır. Burun ise hadiste geldiği üzere şeytanın gecelediği yer olması, kibir ve gururun mahalli olması dolayısıyla'dır.⁷¹⁸ Böyle bir kibirden ise bütün Müslümanlardan kendisini aşağı görmeyen kimse kolay kolay kurtulamaz.⁷¹⁹

5- İmam Mâlik ve kendisinden yapılan rivayetlerin en kuvvetlisine göre Ahmed b. Hanbel, başın hepsini mesh etmenin farz olduğunu, Ebû Hanife ve Şâfî ise bir kısmını mesh etmenin farz olduğunu söylemişlerdir. Sadece bu iki müctehid, mesh edilecek miktarın farklı olduğunu söylemişlerdir. Ebû Hanife, başın dörtte birinin mesh edilmesi gerektiğini ifade ederken, İmam Şâfî ise mesh denecek miktarı mesh etmenin yeterli olduğu söylemişlerdir. Bu durumda, birinci görüş teşdid, ikinci görüş olan Ebû Hanife'nin görüşü biraz teşdid, üçüncü görüş ise tahfif olur.

Başın hepsinin mesh edilmesi ihtiyat olup kişinin içinden kibri çıkarmak için huzura çıkmadan önce bütün başı mesh etmesidir. Çünkü çok küçük dahi olsa kibri bulunanın cennete girmesi mümkün değildir. Başın bir kısmının mesh edilmesi ise, halka rahmet olması sebebiyledir.⁷²⁰

Diğer taraftan, başın hepsini mesh etmenin farz olması yaz mevsimine, bir kısmını mesh etmenin farz olması ise kış mevsimine hamledilir. Özellikle başında saç olmayan, saçını yeni kesmiş olan veya başında bir yara olup yaranın akmasından korkan kimse, başının bir kısmını mesh eder.⁷²¹

2- Namaz

1- Havanın sıcak olduğu zamanlarda cemaatle namaz kılanların namazı tehir etmeleri üzerinde ittifak vardır. Ancak Şâfî mezhebi âlimlerinin çoğunluğuna göre bu hüküm, sıcak memleketlere hastır ve namazın vaktinde kılınması gerekir. Birinci görüş tahfif, ikinci görüş ise teşdiddir.

⁷¹⁸ **Buhârî**, *Bedu'l-halk* 11; **Müslim**, *Tahâret* 23.

⁷¹⁹ **Şa'rânî**, *Mizan*, I/366-367.

⁷²⁰ **Şa'rânî**, *Mizan*, I/368-369.

⁷²¹ **Şa'rânî**, *Mizan*, I/97.

Birinci görüşün gerekçesi sıcak vakitte cemaatle namaz kılmanın, tam anlamıyla Allah'a münacat azminin kırması ve kişiyi gevşetmesidir. Nitekim kadı olan bir kimsenin, ahlakını bozan ve itidalini sarsan durumlarda hüküm vermesi mekruhtur. Öğle namazının geciktirilmesinin gerekçesi ise, Allah'ı tazim etmek için huzuruna birinci safta durmaya gayret etmek içindir. Allah'ın seçilmiş kulları O'nun emrini geciktirmezler. Zira Allah, İbrahim'e (a.s.) sünnet olmasını emredince O, hemen bir balta veya keserle kendisini sünnet etmiştir. O'na: "Biraz bekleseydin, sana bir ustura bulurduk!" denince O şöyle cevap vermiştir: "Allah'ın emrini geciktirmek, ağır sorumluluk gerektiren bir iştir."⁷²²

2- Ebû Hanife'ye göre namazda yalnızca birinci rekâtin başında, İmam Şâfiî'ye göre ise her rekâtın başında eûzu okunur. Buna karşılık İmam Mâlik, farz namazında eûzu okunmaz demiş, İbrahim en-Nehaî ve İbn Sîrîn ise eûzu, kıraatten sonra okunur demiştir. Birinci görüş muhaffef, ikinci görüş teşdid, üçüncü ve dördüncü görüş ise tahfiftir.

Ebû Hanife'nin görüşü, kâmil manada namaz kılan kişiye yorumlanır. Öyle ki böyle bir kimse, Allah'ın huzurunda durmaya olan azminden dolayı namazda bulunmakla şeytanı kovmuş olur. O, eûzu okuyunca, şeytan artık bu namazda ona yaklaşamaz. İmam Şâfiî'nin görüşü ise, namaz kılan ancak iblisi kovmaya azmi bulunmayan Müslümanların geneline hamledilir. Bu yüzden kovulan şeytan ona sürekli olarak gelir. Böyle bir kimse de şeytanı kovmak için eûzuyu sürekli yenilemeye muhtaçtır. İmam Mâlik'in görüşü de, ayakta farz namaz kılmaya azmetmiş bir kimsenin Allah'a kuvvetli bir şekilde yönelmesine yorumlanır. Bu hal, iblisi yakan bir iştir. Nitekim bu tecrübe edildi ve nafilelerde böyle olmadığı görüldü. Çünkü nafîle namazda himmet farza göre noksan olur ve mükellef onu işleyip işlememe arasında serbesttir. Nafîle namaz kılan bir kimseye şeytan yaklaşır ve ona kendisini beğenmesini, kendisi gibi bir başkasının yapamadığını söyler. Bundan dolayı da nafîle namaza duran bir kimse, şeytanı kovmaya sürekli ihtiyaç duyar. İbrahim en-Nehaî ve İbn Sîrîn'in ictihadı ise, kıraatten sonra eûzu çekmeye yorumlanır. Çünkü ayet-i kerimede; "*Kur'ân okuduğun zaman, hemen o kovulmuş*

⁷²² **Şa'rânî**, *Mizan*, II/26; **Beyhakî**, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Thk. Emin Kal'acî, Camiatu Dirasati'l-İslâmiyye, Pakistan 1989, III/343.

şeytanın şerrinden Allah'a sığın."⁷²³ buyrulmuştur. Bir kimse kıraatte bulunduğu zaman şeytan onun yanına gelir. Dolayısıyla kıraatte bulunan bir kimsenin şeytanı kovması lazım gelir ki bu aynı zamanda ihtiyatla amel etmek manasına gelir.⁷²⁴

3- İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'den yapılan en meşhur rivayete göre namazda belirlenmiş olan kıraat, Fatiha sûresidir. Bundan başkası ile kıraat yerine gelmiş olmaz. Ebû Hanife'ye göre ise kıraat, Fâtiha sûresi ile tayin edilmez. Birinci görüş teşdid, ikinci görüş ise tahfiftir ve avama mahsustur.

Belirlenmiş kıraatin Fâtiha sûresi okumakla yerine geleceğini söyleyenler, selef ve halefin amelinin desteklemesi ile tevatür derecesine ulaşan hadisle amel etmişlerdir. Bu hüküm, büyüklere mahsustur. Zira Fâtiha, bütün Kur'ân'ın hükümlerini kendisinde toplamıştır. Keşif sahiplerinden onu okuyanlar, hem sevap bakımından hem de hükümleri anlama açısından bütün Kur'ân'ı okumuş gibi olurlar. Diğer taraftan belirli kıraat olarak Fâtiha tayin edilmez, Kur'ân'dan okunan herhangi bir bölüm, kıraat yerine geçer diyenlerin gerekçesi ise, Kur'ân'ın hepsinin Allah'ın sıfatlarına yönelik olması ve Allah'ın sıfatlarının birbirinden üstün olmamasıdır. Zira sıfatların hepsi Allah'ın zâtı ile kâimdirler. Bu takdirde kulun, kalbini Allah'ın huzurunda toplayacak Kur'ân'dan herhangi bir ayetle kıraatte bulunmasıyla kılacağı namaz sahih olur.⁷²⁵

4- Müctehidler, namazdan yılan ve akrep öldürmenin mekruh olmadığı hususunda ittifak etmişler, İbrahim en-Nehâî ise bunun mekruh olduğunu söylemiştir. Birinci görüş tahfiftir ve Allah'ın huzurunda başkasından korkan küçüklere mahsustur. İkinci görüş ise, Allah'ı ta'zimen düşmana bile ikramda bulunan büyüklere hastır. Pire ve bit konusunda da hüküm bu şekildedir. Bu kişi, namaz bitinceye kadar, sayılan hayvanları öldürmeyip sabreder.⁷²⁶

5- Ebû Hanife haricindeki müctehid imamlar, gece ve gündüz kılınan nafile namazlarda iki rekâta bir selam vermenin sünnet olduğunu, her rekâta selam vermenin de caiz olduğunu ifade etmişlerdir. Ebû Hanife'ye göre ise, her rekâta

⁷²³ Nahl, 16/98.

⁷²⁴ **Şa'rânî**, *Mizan*, II/36-37.

⁷²⁵ **Şa'rânî**, *Mizan*, II/40-41.

⁷²⁶ **Şa'rânî**, *Mizan*, II/91.

selam vermek caiz olmayıp, gece nafileleri iki, dört, altı ve sekiz rekât olarak kılınabilir. Gündüz namazlarında ise dört rekâtta bir selam verilir. Birinci görüş tahfif, ikinci görüş ise teşdiddir.

Birinci görüşte, insanların genelinin gözetilip onların huzur-i ilahide durabilmeleri için büyükler ile küçükler arasında bir denge sağlanmıştır. Her rekâtta selam vermek ise, gece ve gündüz namazlarında bir rekâtta fazla duramayan kimselerin halini gözetmek içindir. Ebû Hanife ise, Allah'ın huzurunda iki rekâtta fazla durabilen büyüklerin halini gözetmiştir. Allah, Ebû Hanife'ye rahmet etsin. Çünkü o, büyüklerin ve küçüklerin makamlarını, hallerinin gereğini gözetmiştir. Diğer müctehidlere de Allah rahmet eylesin ki onlar da ümmete şefkatli davranmışlardır.⁷²⁷

3- Zekât

1- Ebû Hanife dışındaki üç müctehid imam, Müslüman bir kimse mürted olunca Müslüman olduğu zamandaki vermediği zekâtın düşmeyeceği görüşündedirler. Ebû Hanife ise, bu zekâtın düşeceği görüşündedir. Birinci görüş teşdid, ikincisi ise tahfiftir.

Zekâtın düşmemesinin gerekçesi, dinden çıkmadan önce kendisine şer'i ahkâmı iltizam etmiş olan kimsenin durumunun onun malıyla ilgili olmasıdır. Nasıl ki asıl düştüğünde furû da düşerse, bu kimse İslâm'a döndüğünde her şey kendi muktezası üzerine bina edilir. Bu kimsenin zekâtta kendisine vacip olanı vermesi sahih olur. Nitekim Allah Teâla şöyle buyurmuştur: *“Ey Resûlüm! Küfür içerisinde olanlara de ki, eğer küfürden vazgeçerlerse geçmişteki günahları bağışlanır.”*⁷²⁸ Bu durumda, bu kimseye ödemediği senelerin zekâtını vermek lazım olur.

Zekâtın düşeceği görüşü ise, zekâtın ruh ve malı temizlemesiyle ilgilidir. Allah, kullarına olan şefkati, sevgisi gereği onların mallarına pislik karışmaması için zekâtı farz kılmıştır. Bundan dolayıdır ki mürted olan kimsenin haline uygun olan, Şeriat Sahibi'nin ondan yüz çevirmesi ve ona olan gazabından dolayı zekâtın ona farz olmamasıdır. Çünkü o, İslâm'dan yüz çevirmiş olduğu için hal bakımından aslen

⁷²⁷ Şa'rânî, *Mizan*, II/114-115.

⁷²⁸ Enfal, 8/38.

kâfir olandan daha kötüdür. Zekât ise asla tabidir. Dolayısıyla böyle bir kimseye mürted olarak geçirdiği yılların zekâtını vermesi farz olmaz.⁷²⁹

2- Ebû Hanife'ye göre müellefe-i kulûba zekât verilme hükmü mensuttur. Malikî mezhebinde meşhur olan görüş ise, Müslümanların onlara ihtiyacı kalmadığından dolayı zekâta onların hissesi kalmamıştır. Diğer bir rivayete göre ise, onlara ihtiyaç duyulursa illetin mevcut olması durumunda devlet reisi hisse verebilir. İmam Şâfiî ise, Allah Resûlü'nden sonra onların hissesinin verildiğini, dolayısıyla onların paylarının neshedilmediğini söylemiştir. Bu görüş, aynı zamanda Ahmed b. Hanbel'den de gelen bir rivayettir. Birinci ve ikinci görüş, teşdid, İmam Şâfiî'nin ichtihadı ise tahfiftir.

Birinci görüş ve ona uygun olan görüşler, Nebi'den (s.a.s.) sonra Müslüman olanlara bir zorlama olmadığına, onların kalplerini telif etmek için bir şey vermeye ihtiyaç bulunmamasına yorumlanır. İkinci görüş ise, müellefe-i kulûbun mutlak olmasına ve Resûlullah'ın (sallallâhu aleyhi ve sellem) asrında yaşayanlara has olmamasına yorumlanır. Bundan dolayı her asırda yaşayan ve bu sınıfta olanlara, kalplerini telif için hisse verilebilir. Çünkü böyleleri kalben zayıf olup eksiktirler. Kalpleri, İslâm üzere olanlar gibi kolay kolay ısınmaz.⁷³⁰

4- Oruç

1- Ebû Hanife ve Ahmed b. Hanbel'e göre, yolculuğa çıkmış olan kimse yolculuğunu oruç tutmadan bitirir, hasta iyi olursa, çocuk baliğ olur, kâfir bir kimse Müslüman olur, hayızlı kadın gündüz temiz olursa, akşama kadar yememeleri lazım olur. Buna karşılık İmam Mâlik ve en sıhhatli kavline göre İmam Şâfiî, bu kimselerin akşama kadar yememeleri müstehap olur, demişlerdir. Birinci görüş teşdid, ikinci görüş ise tahfiftir.

⁷²⁹ Şa'rânî, *Mizan*, II/229-230.

⁷³⁰ Şa'rânî, kendi döneminde bir Yahudi'nin Müslüman olduğunu, kimsenin ona iltifat etmeyince kendisine: "Müslüman olduğuma pişman oldum. Benim ailem var ve bana Yahudiler eziyet ettiler. Müslümanlar da bana yardımcı olmuyorlar." dediğini nakletmiştir. Bunun üzerine Şa'rânî, bu şahsın durumunu Beytülmal'e haber verdiğini ve kendisine yiyecek tahsis edildiğini, eğer kendisine yardım edilmeseydi bu şahsın İslâm'dan dönüp mürted olacağını belirtmiştir. (Şa'rânî, *Mizan*, II/262).

Birinci görüşün gerekçesi orucu açmayı mubah kılan özrün kalkmasıdır. Bundan dolayı bu vasıflarda olan bir kimsenin Ramazan'ın hürmetinden dolayı akşama kadar yememesi, içmemesi ve cima etmemesi lazım olur. İkinci görüşün gerekçesi, gündüzün bir kısmında oruç tutup bir kısmında tutmamanın genel kurala uygun olmamasıdır. Buna göre, bu durumda olan kimselerin yememeleri vacip değil mendup olur.⁷³¹

2- Ebû Hanife dışındaki üç müctehide göre çocuğun oruç tutması sahih, Ebû Hanife'ye göre ise sahih değildir. Birinci görüş, وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Bununla beraber eğer işin gerçeğini bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.”⁷³² ayeti gereği çeşitli özrü bulunanların oruç tutmalarının mendup olması bakımından teşdiddir. İkinci görüş ise, orucun samedaniyet sıfatı olmasından ötürü çocuğun bu sıfatla ahlaklanmaması ve normal olarak da orucu tutmaya güç yetirememesinden ötürü tahfiftir. Bülûğa ermiş kimse ise böyle değildir. Zira Allah, ona oruç tutacak güç ve takati vermiştir. Ayrıca Ebû Hanife'nin görüşünü kuvvetlendiren bir hususta şudur: Oruç, bütün sene içerisinde sürekli olarak karnını doyuran kimsenin nefsinde hâsıl olan şehveti kırmak için teşri kılınmıştır. Buna göre yedi yaşındaki bir çocuk, yemekle kendisinde şehvet olmasından uzaktır. Bu takdirde çocuğun oruç tutması, abes olmaya yakındır. Allah, Ebû Hanife'ye rahmet etsin. O, ne ince bir idrâk kabiliyetine sahipti.⁷³³

3- İmam Mâlik dışındaki üç müctehide göre unutarak yemek ve içmek orucu bozamaz. İmam Mâlik'e göre ise böyle yapmak orucu bozar ve bu orucun kaza edilmesi gerekir. Birinci görüş tahfif, ikinci görüş ise teşdiddir.

Birinci görüşte olanlar, مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ فَأَكَلَ أَوْ شَرِبَ فَلْيُتِمِّمْ صَوْمَهُ فَإِنَّمَا

أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ “Oruçlu olduğu halde unutarak yiyen veya içen kimse orucunu

⁷³¹ Şa'rânî, Mizan, II/275.

⁷³² Bakara, 2/184.

⁷³³ Şa'rânî, Mizan, II/276.

tamamlasın. Çünkü onu Allah yedirmiş ve içirmiştir.”⁷³⁴ hadisini esas almışlardır. İkinci görüşte ise kişinin oruçlu olduğunu unutması durumunda orucu kaza etmesinin sebebi, bu kişinin orucu unutmasının az vuku bulmasından dolayıdır. Her ne kadar din, bu konuda günah yoktur dese de, hüküm böyledir. Zira bu durum, unutarak başkasının yemeğini yemeye benzer. Diğer taraftan bilerek yemek yemekle hâsıl olan, unutarak yemek yemekle de hâsıl olur. Bu da oruca ters olan şehvete ikram manasına gelir. Buna göre birinci görüş, avamın haline, ikinci görüş ise havassın, büyüklerin haline yorumlanması mümkündür. Allah, bakış açısındaki inceliğinden dolayı İmam Mâlik’e rahmet etsin! Yine Allah, ümmete genişlik sağladıklarından dolayı bütün müctehidlere rahmet etsin!⁷³⁵

5- Hac

1- Ahmed b. Hanbel dışındaki üç müctehid imam, gasp edilmiş bir hayvan ile hacca gidenin haccının sahih olduğunu, Ahmed b. Hanbel ise haccının sahih olmayacağını ve sevap da alamayacağını söylemiştir. Birinci görüş tahfif, ikinci görüş ise teşdiddir.

Gasp edilmiş hayvanla yapılan haccın sahih olmasının sebebi, haram olan fiilin yani hayvanı gasp etmenin haccın fiilleri dışında sayılmasındandır. Dolayısıyla bu durum, haccın batıl olmasına sebep olmaz. Bu hüküm küçükler mahsustur. İkinci görüşte olanlara göre ise, yapılan fiille kişi âsi olmuş olur. Âsi olan kimseye ise Allah gazap eder. Tevbe etmedikçe ondan razı olmaz. Tevbesinin kabul olması için de hak sahibine hakkının verilmesi gerekir. Diğer taraftan tevbesi sahih olmayanın Allah’ın huzuruna girmesi doğru olmaz. Mekke’ye de girmiş olsa İblis’in mescide girmesi gibi olur. Allah’ın huzurunda olsa da melûndur. Bu hüküm ise büyüklere mahsustur.⁷³⁶

2- İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’e göre erkeğin ihramda yüzünü örtmesi haram değildir. Ebû Hanife ve İmam Mâlik’e göre ise haramdır. Birinci görüş tahfif, ikinci görüş ise teşdiddir. Birinci görüşe göre, kişinin yüzünü örtmesinin yasak

⁷³⁴ Müslim, *Sıyâm* 171.

⁷³⁵ Şa’rânî, *Mizan*, II/288.

⁷³⁶ Şa’rânî, *Mizan*, II/310.

olmaması bu konuda bir nassın mevcut olmamasıdır. İkinci görüşe göre ise, yüzünü örtü türü bir şeyle örtmek rahatlaktır. İhramlı ise, dağınık saçlı, solgun benizli, toz topraklı olmalıdır. Ayrıca ihramda rahmet kulun yüzüne gelir. Yüzünü örtünce, kulun kendisinden ayrılmayan yüzünün derisine değil de yüzündeki örtüye gelir ve o, bu örtü sebebiyle rahmetten mahrum kalır.⁷³⁷

3- Ebû Hanife dışında üç mezhep imamı, abdest ve setr-i avret tavafın sıhhat şartıdır, demişlerdir. Ebû Hanife ise, tavafta abdestli olmak şart değildir, görüşündedir. Birinci görüş, teşdid olup delili ittiba'dır. İkinci görüş ise tahfif olup delili icthaddır.

Birinci görüşte olanlar: الطَّوْفُ بِالْبَيْتِ بِمَنْزِلَةِ الصَّلَاةِ إِلَّا أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَلَّ فِيهِ

المِنْطَقَ “Tavaf, namaz yerindedir. Ancak Allah, tavafta konuşmayı helal kılmıştır.”⁷³⁸

hadisini delil almışlardır. Hadiste istisna edilen sadece konuşmaktır. Tavafta hareket etmenin istisna edilmesi sahih değildir. İkinci görüşte olanlar ise, Beytullah'ı tavaf edenin durumunu, mescitte abdestsiz olarak oturan kimsenin haline benzetmişlerdir. Bu ise caizdir. Bundan dolayı abdestli olmak edepten kabul edilse bile Ebû Hanife, tavafın abdestsiz olarak caiz olacağını söylemiştir.⁷³⁹

6- Kurban

1- Ebû Hanife dışındaki üç müctehid imam, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'a göre kurban kesmek sünnet-i müekkededir. Ebû Hanife'ye göre ise şehirlerde oturanlardan mukim olanlara ve nisap miktarı mala sahip olanlara kurban vaciptir. Birinci görüş tahfif, ikinci görüş ise kurbanın vacip olması bakımından teşdid, kurban için nisabın gerekmesi açısından ise tahfiftir.

Kurbanın sünnet-i müekkede olması, kurbanın belaların kaldırılması için teşri kılınmasından kaynaklanır. Bu bela, henüz tahakkuk etmediği için de sünnet olur. Kurbanın vacip olması ise, kulun gayrimeşru fiilleri işlemesi, kendisine emredilenleri

⁷³⁷ Şa'rânî, Mizan, II/329.

⁷³⁸ Hâkim Nisâbü'rî, Müstedrek ala's-Sahihayn, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, 2/293 (3056).

⁷³⁹ Şa'rânî, Mizan, II/347-348.

işlemede kusur işlemesi dolayısıyla bütün bir sene boyunca her gün üzerine bela inmeye müstahak olduğunu görmesidir.⁷⁴⁰

2- İmam Şâfiî'ye göre hayvan boğazlarken besmeleyi bilerek veya yanlışlıkla terk etmek zarar vermez, görüşündedir. Ahmed b. Hanbel ise, besmeleyi bilerek terk ederse o hayvanın etini yemek caiz olmaz, demiştir. Unutarak terk ederse bununla ilgili iki rivayet vardır. Ebû Hanife, besmeleyi kasten terk ederse kesilen hayvanın eti yenmez, unutarak terk ederse yenilir, demiştir. Birinci görüş tahfif, diğer görüşler ise tafsilattır.

Hayvan boğazlarken unutarak bile olsa besmele çekilmeyen hayvanın eti yenmez diyenler: وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ *“Üzerine Allah'ın ismi anılmamış hayvanlardan yemeyin.”*⁷⁴¹ ayetinin zahiriyle amel etmişlerdir. Her ne kadar bu ayet, tefsirciler tarafından put ve heykellerin ismini anarak kesilen hayvanlar hakkında olsa bile hükmü böyle almışlardır. Diğer taraftan unutarak veya bilerek besmele çekilmese de kesilen hayvanın etinin mübah olduğunu söyleyenler ise Müslümanın halini esas almışlardır. Zira bir Müslüman Allah'tan başkası için kurban kesmez. Onun kalbine put ve heykele kurban kesmek düşüncesi kolay kolay gelmez.⁷⁴²

B- MUMELAT

1- Alım-Satım

1- İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre, satış akdinde alıcı ve satıcı akid meclisinden ayrılmadıkça muhayyer olurlar ya da satışın lüzumunu ihtiyar ederler. Eğer iki taraftan birisi lüzumu ihtiyar ederse bu takdirde muhayyerlik meclis dağılıncaya kadar diğer tarafta kalır veya o kimse akdin lüzumunu ihtiyar eder. Ebû Hanife ve İmam Mâlik ise satış akdinde alıcı ve satıcı için meclis muhayyerliği sabit olmaz, demişlerdir. Birinci görüş tahfif, ikinci görüş ise teşdiddir.

⁷⁴⁰ Şa'rânî, *Mizan*, II/369.

⁷⁴¹ Enâm, 6/121.

⁷⁴² Şa'rânî, *Mizan*, II/373-374.

Birinci görüşte olanlar; *الْبَيْعَانِ بِالْحَيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا أَوْ يَقُولُ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ احْتَرِ*

“Alıcı ve satıcı ayrılmadıkları müddetçe veya biri diğerine muhayyersin dediğinde muhayyerdirler.”⁷⁴³ hadisini delil olarak kabul etmişlerdir. İkinci görüşte olanlara göre ise, alışverişin lazım olması alışveriş ile ilgili sözlerin tamamlanmasıyla yerine gelir. Meclis muhayyerliğine ihtiyaç kalmaz. Birinci görüş, kendisi için her zaman büyük payı, kazancı esas kabul eden küçüklerin haline yorumlanır. Şeriat sahibi, bu durumda her iki kişi hakkında merhamet edip görüşlerindeki kusur ve tereddütleri için onlara meclis muhayyerliği kılmıştır. İkinci görüş ise, büyük payı din kardeşi için tercih eden büyüklerin haline yorumlanır. Bu durumda olanlar, yaptığı akitten dolayı pişmanlık duymadıkları için meclisin muhayyer kılınmasına ihtiyaç duymazlar. Hatta onlar, büyük payın din kardeşinde olduğunu öğrendiğinde memnun olurlar.⁷⁴⁴

2- Ahmed b. Hanbel dışındaki üç mezhep imamına göre, şarap yapacak kimseye üzüm satmak kerahetle birlikte sahihtir. Ahmed b. Hanbel’e göre ise sahih değildir. Birincisi tahfif, ikincisi ise teşdiddir.

Şarap yapana üzüm satmanın sahih olduğunu söyleyenler, kulun muaheze olacağı şey maksatlar olduğunu, vesilelerin ise kulun maksadına göre hüküm alacağını kabul etmişlerdir. Bundan dolayı şarap yapmak isteyen bir kimseye üzüm satmak yasaklanmamıştır. Çünkü o kimsenin şarap yapacağı, kesin olarak bilinemez. Hasan Basrî de şarap yapan bir kimseye üzüm satmada bir beis yoktur, demiştir. Süfyan-ı Sevrî ise, helal olanı dilediğine sat, demiştir. Üzüm satmayı haram görenler ise bu kapıyı kapatmak için bu görüşü kabul etmişlerdir. Çünkü harama götüren şey, kasıtlı veya niyetle olsa da haramdır. Mesela çatı üstünde asılı bir kadın elbisesine, mahrem bir kadın niyetiyle bakan kimsenin bu bakışı haram olur.⁷⁴⁵

⁷⁴³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2001, 9/308 (5418).

⁷⁴⁴ Şa’rânî, *Mizan*, III/29.

⁷⁴⁵ Şa’rânî, *Mizan*, III/42-43.

2- Rehin

1- İmam Mâlik, rehin akdi mal teslim edilmeden önce bile icap ve kabul ile geçerli olur, demiştir. Ebû Hanife, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ise, rehin için lüzumlu olanın malın teslim edilip kabzedilmesidir, demişlerdir. Birinci görüş rehin alan için teşdid, rehin veren için tahfiftir. İkinci görüş ise rehin alan için tahfif, veren için teşdiddir. Birinci görüş, evliya ve âlimler gibi sözlerine sadık olan büyüklerin haline yorumlanır. İkinci görüş ise, menfaatin çoğunu din kardeşine değil de kendi nefsi için isteyen ve ahireti için ihtiyatlı davranmayan avamın haline yorumlanır.⁷⁴⁶

2- İmam Şâfiî, rehin alan kimsenin rehini elinde sürekli bulundurması şart değildir, demiştir. Ebû Hanife ve Mâlik ise, bunun şart olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca o ikisi, hangi şekilde olursa olsun rehin, rehin alanın elinden çıkarsa batıl olur, demişlerdir. Ebû Hanife ise bu rehin, vedia veya ariye hükmünü alırsa batıl olmaz, demiştir. Birinci görüş, rehin verene tahfif, alana teşdiddir. İkinci görüş ise Ebû Hanife'nin şartıyla birlikte rehin verene teşdid, alana ise tahfiftir.

Birinci görüş, dinde ihtiyatı gözetmeyen avama, ikinci görüş ise dinde ihtiyatı gözetken havassa mahsustur. Çünkü rehin akdinde rehin alan kimsenin rehin alınan malı elinde bulundurmasının sebebi, ondan hakkını almaya vesile olmasından kaynaklanır. Bu durumda rehin alınan mal, elinden çıktığında bir şey rehin almamış gibi olur. Diğer taraftan rehin alanın rehne razı olma şartı, işi sağlama almasıdır. Bu ise rehinin onun yanında olması ve ihtiyaç duyulduğunda satmasıyla sağlanır.⁷⁴⁷

3- İcâre

1- Üç müctehid imam ve İmam Şâfiî'nin bir görüşüne göre kiraya konu olan ayn devam ettiği müddetçe kiralama akdinin devam etmesi caizdir, kiralamada zaman olarak sınır yoktur. İmam Şâfiî'nin diğer görüşüne göre ise bir aynı bir yıldan fazlası için diğer bir ictihadına göre ise otuz yıldan fazla bir zaman için kiralamak caiz olmaz. Birinci görüş tahfif, ikinci görüş teşdiddir.

⁷⁴⁶ Şa'rânî, *Mizan*, III/71.

⁷⁴⁷ Şa'rânî, *Mizan*, III/72.

Birinci görüşte, kiraya verilen malın zann-ı galibe göre devamı esas alınmıştır. Yani icareye konu olan mal isterse yüzyıl veya daha fazla ortada olsun müddetin uzun olması fark etmez. İkinci görüşe göre ise, kiraya verilen mal bir yıl geçince değişir. Bundan dolayı da icare akdi bir yıldan fazla olmamalıdır. Kiralamanın otuz yıldan fazlası için caiz olmayacağı görüşü ise, otuz senenin insanın hayatında kısa ve uzun emellerinin son bulduğu bir müddet olmasından kaynaklanır. Bu yönüyle bu konudaki ihtilâfların insanın hallerine itibar edilmesine dayanır.⁷⁴⁸

2- İmam Şâfiî dışındaki üç mezhep imamına göre, satışta olduğu gibi kiralama akdinde de üç günlük muhayyerlik şartı caizdir. İmam Şâfiî'ye göre ise, üç günlük muhayyerlik şartı caiz değildir. Birinci görüş tahfif olup tereddüde düşen ve menfaatin çoğu karşısındakinde olunca pişman olan avam insanlara mahsustur. İkinci görüş ise teşdid olup menfaatin büyüğü din kardeşinde olunca pişmanlık duymayan vera sahiplerine has bir durumdur.⁷⁴⁹

4- Hibe

1- Ebû Hanife'ye göre babanın çocuğuna yaptığı hibeden dönmesi hiçbir şekilde caiz olmaz. İmam Şâfiî'ye göre baba her hâlükârda hibesinden dönebilir. İmam Mâlik'e göre ise akrabalık ve muhabbet bağı olduğu için kabzdan sonra dahi baba çocuğa yaptığı her hibeden dönebilir. Ancak baba, çocuğuna sadaka olarak hibe ettiği şeyden dönemez. Hibe edilen şey, çocuğun elinde değişmemişse, hibeden sonra borcu ortaya çıkmışsa veya hibe edilen şey ayrılmayacak şekilde cinsi ile karışmışsa baba hibeden dönebilir. Birinci görüş teşdid olup, dinde kemal sahibi büyüklere mahsustur. İkinci görüş tahfif olup avama mahsustur. Üçüncü görüş ise tafsilattır. Ayrıca ikinci görüş; *أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ* “*Sen ve malın, babana aitsiniz.*”⁷⁵⁰ hadisine dayanır.⁷⁵¹

⁷⁴⁸ Şa'rânî, *Mizan*, III/132-133.

⁷⁴⁹ Şa'rânî, *Mizan*, III/137.

⁷⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4/516 (22694).

⁷⁵¹ Şa'rânî, *Mizan*, III/147-148.

2- Ebû Hanife, İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve âlimlerin çoğu, hayırlı bir iş için verilmiş bir sözün yerine getirilmesi vacip değil, müstehaptır, demişlerdir. Zira onlara göre, söz yerine getirilmezse fazilet terkedilmiş olur, şiddetli bir kerahet işlenmiş olur fakat günahkâr olunmaz. Ömer b. Abdülaziz'in de içinde olduğu bir gruba göre ise böyle bir sözü yerine getirmek vacip olur. Mâlikîlerden bazı âlimler de, evlenirsen sana şunu vereceğim gibi bir şarta bağlı olarak verilen bir vadi yerine getirmenin vacip olduğunu söylemişlerdir. Ancak verilen vaat, mutlak olursa vacip olmaz, demişlerdir. Birinci görüş tahfif, ikinci görüş teşdid, üçüncü görüş tafsilattır.

Birinci görüşe göre, *فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ* “Kim bir hayır işlerse elbette o, kendisi hakkında daha hayırlıdır.”⁷⁵² ayetinin gereği olarak bu hüküm, kendisinde cimrilikten bir şeyler kalmış olanlara hastır. İkinci görüş olan verilen sözün yerine getirilmesinin vacip olması, münafık sıfatlardan uzaklaşmak içindir. Çünkü namaz kılsa, oruç tutsa, Müslümanım dese bile sözünde durmayan kimse halis bir münafık kabul edilmiştir.⁷⁵³

5- Feraiz

1- İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre mürted bir kimse öldürülür veya bu halde ölürse, hem öldüğü andaki hem de Müslüman halinde kazandığı malı, fey olarak beytülmale kalır. Ebû Hanife'ye göre ise mürtedin malı, ister mürted halinde isterse müslüman halinde kazanmış olsun varislerine kalır. Birinci görüş, mürtedin varisleri açısından teşdid, ikinci görüş ise varisler için tahfiftir.

Mürtedin malının varislere değil de beytülmale kalmasının sebebi, dinden çıkan bir kimsenin kendisiyle varisleri arasında muhabbet ve ilişkinin zayıflamasından dolayıdır. Buna göre mürtedin malının beytülmale kalması ve parasının bütün Müslümanlar için kullanılması veraya uygundur. Mürtedin malının varislerine kalması ise beytülmalde malları bulunan Müslümanların şüpheli maldan

⁷⁵² Bakara, 2/184.

⁷⁵³ Şa'rânî, *Mizan*, III/148-149.

yememeleri için bir ihtiyattır. Bu mala varisleri daha layıktır. Bu, maktulün mirasında mirasçı olmak gibidir.⁷⁵⁴

2- İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre, düşük ses çıkarırsa mirasçı olmaz ve ona mirasçı da olunmaz. Hareket etmesi ve nefes alması durumunda da hüküm aynıdır. Süt emerse mirasçı olur. Ebû Hanife ve Şâfi'ye göre ise, düşük hareket eder, nefes alır veya aksırırsa mirasçı olur ve ona mirasçı da olunur. Birinci görüş, verasette ihtiyatla hareket etme açısından teşdiddir. İkinci görüş ise tahfiftir.⁷⁵⁵

6- Vasiyyet

1- Dört mezhep imamına göre, bir kimseye bir şey vasiyet edildikten sonra aynı şey başka bir kimseye vasiyet edilirse birinci vasiyetten dönüldüğü açıkça belirtilmemişse bu durumda vasiyet edilen şey, iki kişi arasında yarı yarıya pay edilir. Hasan el-Basrî, Atâ b. Ebî Rebah ve Tavus b. Keysan'a göre ise ikinci kişiye vasiyet edilmiş olmakla birinci kişiye yapılan vasiyetten dönülmüş olur ve vasiyyet ikinci kişinin olur. Dâvud ez-Zahirî'ye göre ise vasiyet, birinci şahsın olur. Birinci görüş iki varis arasında eşitlik ve adalet olması yönüyle tahfiftir. İkinci görüşte birinci şahıs için teşdid, üçüncü görüşte ise ikinci şahıs için teşdid vardır.

Vasiyetin birinci şahsın olacağı görüşünün gerekçesi şudur: Vasiyet birinci şahsa yapıldığında mal, vasiyet eden kimsenin mülkünden çıkmış olur ve artık başka bir kimseye aynı şeyin vasiyet edilme hakkı kalmamış olur. Bu hüküm, vera ehline hastır. Aynı şekilde yapılan vasiyetin ikinci şahsa ait olduğu görüşü de vera ehline has bir hükümdür. Zira vasiyetin ikinci şahsa yapılmış olması, birinci vasiyeti nesh etmiş olur.⁷⁵⁶

2- Ebû Hanife'ye göre vasi, yetimin malından bir şeyi değerinden daha yüksek bir fiyata satın alabilir. Kıymeti kadar bir fiyata satın alırsa caiz olmaz. İmam Mâlik'e göre kıymeti kadar bir fiyata alırsa caizdir. İmam Şâfi'ye göre ise bu caiz olmaz. Yine Ahmed b. Hanbel kendisinden yapılan iki rivayetin en meşhuruna göre de böyle bir şey caiz olmaz. Ayrıca kendisinden yapılan bir başka rivayete göre ise

⁷⁵⁴ Şa'rânî, *Mizan*, III/159.

⁷⁵⁵ Şa'rânî, *Mizan*, III/163.

⁷⁵⁶ Şa'rânî, *Mizan*, III/165.

eğer başkasını vekil ederse caiz olur. Birinci görüşte sayılan şart ile vasiye tahfif vardır. Çünkü yasak olan husus, büyük hisseyi yetime değil kendine almaktır. Buna göre yetimin malını kıymetinden fazla bir fiyata alırsa bu alışveriş yasaklanmaz. İkinci görüşte yine vasiye tahfif vardır. Üçüncü ve dördüncü görüş teşdid olup dini zayıf olanlara hastır. Beşinci görüş ise tafsilattır. Beşinci görüşün gerekçesi şudur: Bu alım satımda vekil olan kimse, yabancı gibidir. Bundan dolayı yetimin malını kıymeti miktarınca alması caizdir.⁷⁵⁷

7- Nikâh

1- İmam Mâlik ve İmam Şâfi'ye göre evlenmeye ihtiyaç hisseden birisinin mehir ve nafakayı karşılamaya gücü yetiyorsa evlenmesi müstehaptır. Ahmed b. Hanbel'e göre, bir kimse evlenmeyi çok arzuluyor ve günaha düşmekten de korkuyorsa evlenmesi farzdır. Ebû Hanife'ye göre, her durumda da bu kişinin evlenmesi müstehaptır. Dâvud ez-Zâhirî'ye göre ise erkek ve kadına ömründe bir defa evlenmesi mutlak olarak farzdır. Birinci görüş, nikâhın müstehap olup olmama yönüyle, ikinci görüş nikâhın farz olup olmaması yönüyle tafsilattır. Üçüncü görüş ise tahfiftir. Dördüncü görüş ise bir yönüyle teşdid bir yönüyle tahfiftir.

Birinci görüşte olanlar, Allahu Teâlâ'nın: *وَلَيْسَتَّعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا*

حَتَّى يُعْزِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ “Evlenme imkânı bulamayanlar, Allah'ın lütfu ile onların ihtiyaçlarını giderinceye kadar iffetli kalmaya çalışsınlar!”⁷⁵⁸ ayetini hüccet olarak kabul etmişlerdir. İkinci görüşte olanlar, evlenmeyi zinadan kurtuluş yolu olarak görmüşlerdir. Üçüncü görüşte olanlar ise evlenmenin müstehap olmasını kabul etmişler, farz kılarak teşdidde bulunmamışlardır. Çünkü insan tabiatında evlenmeye karşı bir istek ve arzu vardır. Dördüncü görüşte olanlar ise şeriat sahibinin emrine imtisal etme yönüyle evlenmeyi farz görmüşler ve bunun yerine gelmesi için de bir defa evlenmeyi yeterli bulmuşlardır.⁷⁵⁹

⁷⁵⁷ Şa'rânî, *Mizan*, III/170.

⁷⁵⁸ Nûr, 24/33.

⁷⁵⁹ Şa'rânî, *Mizan*, III/172,173.

2- Ebû Hanife dışındaki üç mezhep imamına göre hür olan bir erkeğin cariye ile evlenmesi caiz değildir. Caiz olması iki şarta bağlıdır; günah korkusu ve hür kadınla evlenmenin uzun bir zamana yayılacak olması. Ebû Hanife'ye göre ise hür bir erkeğin bir cariye ile evlenmesine mani olacak şey, erkeğin nikâhında hür bir kadının olması veya boşanmış olduğu hür kadının iddet beklemesidir. Birinci görüş teşdiddir ve bir cariye ile evlenmeyi gurur ve nesebi için kusur sayan şeref ve asaletli kimselere yorumlanır. İkinci görüş ise, tahfif olup avama mahsustur.⁷⁶⁰

8- Zihâr

1- Ebû Hanife, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'den yapılan iki rivayetin ezhar olanına göre zihârda bulunan erkeğin hanımını öpmesi, ona şehvetle dokunması haramdır. İmam Şâfiî'den rivayet edilen iki icihadın ezhar olanına göre haram değildir. Birinci görüş, teşdid olup din ve vera sahibi insanlara mahsustur. İkinci görüş ise tahfif olup avamdan insanlara mahsustur.⁷⁶¹

2- Ebû Hanife ve İmam Mâlik'e göre zihar yapan bir erkek iki ay kefarete orucu tutarken hanımıyla ister gece veya gündüz, isterse kasten veya unutarak ilişkiye girsin oruca yeniden başlaması gerekir. İmam Şâfiî'ye göre ise, hanımıyla gece ilişkiye girerse oruca yeniden başlaması gerekmez. Şayet hanımıyla gündüz ilişkiye girerse orucu bozulmuş olur ve birbiri ardına tutma şartı bununla sona ermiş olur. Buna göre Kur'an-ı Kerim'in açık nassına göre onun yeniden oruca başlaması gerekir. Birinci görüş teşdid, ikinci görüş ise mufassaldır. Birinci görüşte olanlara göre kefarete olan iki aylık orucu, ardı ardına tutmamak bir ruhsattır. Ruhsatlar ise, suç işleyip cezayı hak edenler için uygulanmazlar. İkinci görüşün gerekçesi ise açıktır.⁷⁶²

9- Yemin

1- Ebû Hanife, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'den yapılan iki rivayetten birine göre geçmişte olan bir şey için kasten yalan yere Allah için yemin etmek

⁷⁶⁰ Şa'rânî, *Mizan*, III/191.

⁷⁶¹ Şa'rânî, *Mizan*, III/230.

⁷⁶² Şa'rânî, *Mizan*, III/230-231.

suretiyle gâmus yeminde bulunan kimse için kefarete gerekmez. Çünkü gâmus yemin, kefarete ile ödenmekten çok daha büyük bir suçtur. İmam Şâfiî ve iki rivayetin birinde Ahmed b. Hanbel'e göre gâmus yeminde kefarete vardır. Birinci görüş teşdid, ikinci görüş tahfiftir. Birinci görüş âlim ve ârif-i billah olan büyüklerin, ikinci görüş ise cahillerin haline yorumlanır.

Ariflerin gerekçesiz bir şekilde batıl olarak Allah'ın ismini anıp yemin etmelerinde Allahu Teâlâ'ya bir hakarete kokusu vardır. Cahil kimseler ise böyle değildir. Çünkü cahil olan, bazı özürlerle mazur görülebilir. O, Allah'ın azametini ârif bir kimse gibi bilemez, idrak edemez. Bundan dolayıdır ki cahil kimse gâmus yeminde bulunduğunda hüküm onun için hafif tutulup yemin kefareti gerekir, denilmiştir.⁷⁶³

2- Ahmed b. Hanbel'e göre, Allah Resûlü (sallallâhu aleyhi ve sellem) için yemin edilirse bu yemin münakid olur. Yeminini bozarsa kefarete gerekir. Ebû Hanife, İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'e göre ise kefarete gerekmez. Birinci görüş teşdid olup dayandığı deliller şu ayetlerdir: *“Sana biat edenler gerçekte Allah'a biat etmektedirler.”*⁷⁶⁴ *“Kim Resûlullah'a itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur.”*⁷⁶⁵ Bu görüş aynı zamanda söz konusu ayetlerin sırrını bilen büyüklere mahsustur. İkinci görüş ise bu ayetlerin sırrını bilmeyen avama mahsustur.⁷⁶⁶

10- Diyet

1- Ebû Hanife'ye göre Yahudi ve Hıristiyanın diyeti, Müslümanın diyeti gibidir. Öldürmenin kasten veya hataen olması arasında da fark yoktur. İmam Mâlik'e göre, kasten veya hataen olmasında bir fark olmayıp, Müslüman için verilen diyetin yarısının verilmesi gerekir. Ahmed b. Hanbel'e göre ise Yahudi ve Hıristiyan

⁷⁶³ Şa'rânî, *Mizan*, III/241.

⁷⁶⁴ Fetih, 48/10.

⁷⁶⁵ Nisa, 4/80.

⁷⁶⁶ Şa'rânî, *Mizan*, III/243-244.

eman dilemiş, zimmî olmuş ise ve bir Müslüman da onu kasten öldürmüş ise diyeti Müslümanın diyeti kadardır. Hataen öldürmüşse diyeti Müslümanın diyetinin yarısı kadardır. Birinci görüş;

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ

بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا

“Hem Tevrat'ta onlara şu hükmü

de farz kıldık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş karşılıktır.

Hülasa bütün yaralamalar birbirine kısas edilir.”⁷⁶⁷ ayetinin zahirine göre olup

teşdiddir. Zira Allah, bizim şeriatimizde bu ayeti başka bir ayetle neshetmemiştir.

İkinci görüşte teşdid, üçüncü görüşte kâtile tahfif vardır. Dördüncü görüş ise

tafsilattır.⁷⁶⁸

2- Ebû Hanife'ye göre kâtil bir divana bağlıysa, bağlı olduğu divan onun âkilesi olur. Bunlar diyeti karşılamada asabeden önce gelir. Divan yoksa asabe diyeti öder. Yine çarşı ve pazarda çalışan bir kimsenin âkilesi, orada olanlar sonra ise yakın akrabaları olur. Diyeti ödemekten aciz iseler mahallesinde olanlar onun âkilesi olur. Mahallede de imkânı olan yok ise âkile, şehir halkıdır. Kâtil köylü ise âkile köylü olur. Köyün imkânı yoksa köyün bağlı bulunduğu kasaba veya şehir diyeti öder. İmam Mâlik, imam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise, köyde bulunanlar kâtilin akrabaları iseler diyeti öderler yoksa ödemezler. Birinci görüş, divan, çarşı, mahalle, şehir ve kâtilin yaşadığı köy ve buna bağlı kasaba ve şehir halkı için teşdiddir. İkinci görüş ise tahfiftir.⁷⁶⁹

11- Yemek

1- İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre at eti yemek helaldir. İmam Mâlik'e göre mekruh, Ebû Hanife'ye göre ise haramdır. Birinci görüş tahfif, ikinci görüş teşdid, üçüncü görüş ise müşeddettir.

At etinin helal olması, devlet yöneticileri, valiler, kumandanlar ve dünya ehline göre at etinin iyi olmasıdır. At etinin mekruh olması, onun neslinin kesilme

⁷⁶⁷ Mâide, 5/45.

⁷⁶⁸ Şa'rânî, Mizan, III/289.

⁷⁶⁹ Şa'rânî, Mizan, III/290-291.

korkusudur. Diğer taraftan mubah denirse cihad işi zayıflar. Nitekim ayet-i kerimede şöyle buyrulmuştur: وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ “Siz de düşmanlara karşı gücünüz yettiği kadar her türlü kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın.”⁷⁷⁰ Bu ayette de işaret edildiği üzere, etlerini yemek helal olsa da atların beslenme emri, onların devamını, saklanmasını ve kesilmemesini gerektirir.⁷⁷¹

2- İmam Mâlik haricinde üç mezhep imamı, köpek dişi olan yırtıcı hayvanların, başka kuşlara saldıran kartal, çakır, doğan, şahin gibi pençeli yırtıcı kuşların, pençesizlerden ise leş yiyen akbaba, alacakarga türünden kargaların etini yemenin haram olduğu görüşündedirler. İmam Mâlik ise, bunların hepsinin etini yemenin helal olduğunu söylemiştir. Birinci görüş teşdid olup İmam Mâlik’in görüşü tahfiftir.

Bu sayılan hayvanların haram olması, tabiatı sâlim olanlar için hoş değildir. Çünkü sayılan hayvanlarda öldürdüğü hayvana acımayan hâkimiyet sıfatının kasveti mevcuttur. Bundan dolayı bu hayvanları yiyen kimsenin kalbine, bu kasvet sirayet eder. Kulun kalbi kasvet bağlayınca da nasihate yaklaşmaz. Tecrübe edildiği üzere kaplan ve yırtıcı hayvanların postlarının üzerine oturulmasının menedilmesi de bundan kaynaklanmıştır. Ayrıca leş yiyenlerin etinin haram oluşu, habis ve pis olmasından dolayıdır. Bu sayılan hayvanlarının etinin yenmesinin helal olması ise, bazı insanlar bu hayvanların etini yemek hoşuna gider ve bu durumda ona bu etleri yemek mubah olur. Çünkü haramlıktaki illet ayette bildirilen habis olmak, hoş olmamaktır. Diğer taraftan tıp açısından da meseleye bakacak olursak, insan canının istemediği bir şey yerse, onun hazmı ve sindirimi zor ve yavaş olur. Ayrıca bu insanı hasta eder. Aksine insan istediği bir şey yerse sindirimi kolay olur. İştahı arttıkça, sindirim kolaylığı da o derecede artar.⁷⁷²

⁷⁷⁰ Enfâl, 8/60.

⁷⁷¹ Şa'rânî, Mizan, III/6.

⁷⁷² Şa'rânî, Mizan, III/7.

12- Büyü ve Büyücünün Hükümü

1- Ebû Hanife, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre büyücinün tevbesi kabul edilmez ve dinlenmez. Büyücü, zındık gibi öldürülür. İmam Şâfiî ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel'e göre ise, büyücinün tevbesi kabul olur. Birinci görüş teşdid, ikinci görüş tahfiftir.

Birinci görüşte olanlara göre, sihri ancak kâfir yapar. Çünkü büyüciye sihir yoluyla öldürmede yardım eden ruhların büyükleri, büyü yapan kimse İslâm'dan çıkmadıkça onlara yardım etmeyeceğine dair ahd ve yemin almıştır. Bu görüşü, Allahu Teâlâ'nın Harut ve Marut'tan bahsettiği kıssa desteklemektedir: Buna göre onlar sihir öğrettikleri her bir kimseye, “*Biz imtihan için gönderildik. Sakın kâfir olma!*” demedikçe kimseye sihir öğretmemişlerdir.⁷⁷³ İkinci görüşte olanlara göre, büyüci küfürden büyük bir günah işlemiş değildir. Allah, kâfirin tevbesini kabul etmiştir. Her iki icthad sahiplerinin vermiş oldukları hüküm, müctehidin icthadına racidir. Bu yönüyle büyücinün hayatta kalması Müslümanlar için zararlıysa öldürülür ve tevbesi kabul edilmez. Büyücünün öldürülmesi, Müslümanlar için hayatta kalmasından daha zararlıysa bu takdirde tevbesi kabul edilir ve öldürülmez.⁷⁷⁴

2- İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'ye göre kadın büyücinün hükümü, erkek büyüci gibidir. Ebû Hanife'ye göre ise kadın büyüci hapsedilir ancak öldürülmez. Birinci görüş teşdid, ikinci görüş tahfiftir. İki görüşte olanların hükümü de müctehidlerin icthadına raci veya devlet reisine ya da vekiline aittir.⁷⁷⁵

⁷⁷³ Bakara, 2/102.

⁷⁷⁴ Şa'rânî, *Mizan*, III/304.

⁷⁷⁵ Şa'rânî, *Mizan*, III/304-305.

SONUÇ

Sûfimeşreb bir çevrede yetişen Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (v. 973/1565), on iki yaşında Mısır'a adımını atmıştır. Mısır'ın ilmî ve irfanî müesseselerinde hayatını geçirmiş olan Şa'rânî, adını kısa zamanda tüm Mısır'a, eserleri vasıtasıyla da bütün İslâm coğrafyasına duyurmuştur. Şa'rânî, bir sûfî olarak bilinmekle birlikte ilmî yönden de kendisini ispat etmiştir. Manevî alanda onun rehberliğini yapan Ali el-Havvâs, Ali el-Mursafî, Muhammed eş-Şinnâvî ve Nureddin eş-Şûnî gibi pek çok sûfî Şa'rânî'nin tasavvuf anlayışına şekil vermişlerdir. Zekerîyya el-Ensârî, Şehâbeddin Kastallânî ve Şehâbeddin er-Remlî gibi pek çok âlim ise Şa'rânî'nin ders aldığı dönemin önemli ilim adamları arasında yer almışlardır.

Şa'rânî, yüzden fazla eser yazmıştır. O, eserlerini daha çok tasavvuf ve ahlâk alanında telif etmiştir. Döneminde şerh ve haşiye türü eserlerin yaygın olduğu göz önünde bulundurulduğunda, onun yazmış olduğu eserlerin önemli bir bölümünün telif eser olması, onun özgünlüğüne işaret eder. Şa'rânî, eserlerinde ele aldığı problemleri sûfî bir bakış açısıyla işlemiştir. Onun eserlerinde yer alan bilgiler, kendi dönemi açısından çok değerli bir yere sahiptir. Şa'rânî, eserlerinde ahlak ve edeple ilgili konuların yanında, sosyal ve kültürel konulara da temas etmiştir. Ayrıca o, kendi çağının manevî ve irfanî ilkelerine yabancılaşmış sosyal hayata eleştiriler getirmiştir. O, sûfî çevrelerden, ilmî çevrelere, yöneticilerden halka kadar her kesime eleştirilerde bulunmuştur. Zira o, yazdığı eserleri pratik ve sosyal bir gaye uğruna yazmıştır. Bundan dolayı o, topluma ve sosyal problemlere yakın durmuştur. Bu yönüyle Şa'rânî'nin yazdığı eserlerde, dönüştürücü âlim sûfî profili sergilediği iddia edilebilir.

Çalışmamızda Şa'rânî'nin hilâf ilmine yaklaşımını konu edindik. Şa'rânî'ye kadar hilâf ilmi, çok farklı dönemlerden geçerek gelişimini sürdürmüştür. Şa'rânî'nin içinde yer aldığı taklit döneminde, taklit ruhunun fıkha hâkim olmasıyla birlikte fikhî ihtilâfların daha keskin ve sert sınırlarla birbirinden ayrıldığı görülmüştür. Bu ayrılığın başlıca sebepleri, kıraat farklılıkları, hadise vakıf olamama, nassın anlaşılması ve yorumunda ihtilâf, lafızda müştereklik, ihtilâf edilen konuyla ilgili bir nassın olmaması ve usûl kurallarındaki ihtilâf olarak sıralanabilir.

Şa'rânî'ye kadar fikhî ihtilâflar daha çok zahirî sebepleriyle değerlendirilmiş ve kimi zaman başgösteren mezhep taassubu ile mezhepler kendi sınırlarına hapsolmuşlardır. Şa'rânî döneminde dört mezhep, sosyal ve ilmî hayatta otoritesini kurmuştur. Şâfiî mezhebi diğer mezheplere nazaran daha ön planda yer almıştır. Ancak Osmanlı devletinin Mısır'ı fethetmesiyle birlikte Hanefî mezhebinin özellikle merkeze bağlı mahkemelerde önceliği olmuştur. İlmî hayatta ise mezheplerarası ihtilâf, varlığını devam ettirmiştir. Bu dönemde muhattie-musavvibe ikileminde devam eden doğrunun birliği tartışması, ihtilâfların ortaya çıkmasında etkisini hissettirmiştir. Şa'rânî'nin ise bu tartışmada musavvibe düşüncesini benimsediği kendi ifadelerinden açıkça tespit edilmiştir.

Şa'rânî döneminde varlığını hissettiren önemli bir konu, hakikat-şariat çekişmesi olmuştur. Bu dönemde fikhî ihtilâflar üzerinden yürüyen tartışmaların yanında sûfiler ve fakihler arasında taklit konusunda bir gerilim yaşanmıştır. Sûfiler, tek mezhebin taklit edilmesine yönelik tavır almışlar, fakihler ise onların taklide karşı olan bu tutumlarını kabul etmemişler ve otoritelerini kabul ettirmeye gayret göstermişlerdir. Ayrıca fakihler, sûfilerin kamuya açık yerlerde merasim yapmalarına karşı çıkmışlar ve iki grup arasında kimi zaman çok sert tartışmalar yaşanmıştır. Şa'rânî'nin hilâf ilmîne yaklaşımında sûfi bir tavır sergilemesinde ve onun uzlaşmacı bir yöntem geliştirmesinde kendi döneminde yaşanan söz konusu gelişmelerin önemli bir etkisinin olduğu sonucuna varılmıştır.

Şa'rânî, kendisine has olduğunu ve başka bir kimsede bulunmadığını iddia ettiği hilâf yöntemine *Mizan* ismini vermiştir. Ona göre *Mizan* yöntemi çok değerlidir. O, bu yöntemin anlaşılması durumunda fikhî ihtilâflar alanında bir gerilimin yaşanmasına gerek olmadığını iddia etmiştir. Şa'rânî'nin hakikat-şariat arasında kurduğu bu denge yöntemi, mezhepler arasında asırlardır süren hak görüşün birliği tartışmasına yeni bir boyut kazandırmıştır. Şa'rânî, kendisinden önceki söylemin ezberini bozan, farklı bir bakış açısıyla ihtilâflara yaklaşmıştır.

Şa'rânî'nin *Mizan* yönteminin en temel vurgusu, tahfif-teşdid kavramları üzerinde yoğunlaşmıştır. Şa'rânî, muhattie-musavvibe kavramlarının yerine tahfif-teşdid kavramlarını geliştirmiştir. Şa'rânî'nin tahfif-teşdid yaklaşımına göre müctehid imamların görüşleri, şeriatin ana kaynağından gelmiştir ve onların bütün görüşleri

temelde tahfif-teşdid mertebelerine göre değerlendirilmelidir. Yani bir kimse iman, dindarlık, beden ve malî açıdan güçlüyse teşdid mertebesinde gelmiş bir hükümle amel etmelidir. Yine bir kimse aynı vasıflarda zayıf bir karakter taşıyorsa tahfif mertebesinde gelmiş bir hükümle amel etmelidir. Şa'rânî'ye göre bir kimsenin tahfif ve teşdid mertebelerinde gelmiş bir hükümle amel etmesi tercihe bağlı değil aksine zorunludur.

Şa'rânî'nin bu yaklaşımı, bir manada azimet fıkı olarak da değerlendirilebilir. Onun bu yaklaşımına göre bir Müslüman, sadece kendi mezhebinde değil bütün mezhepler içerisinde ihtiyata, takvaya en uygun olan görüş ile amel etmelidir. Şüphesiz Şa'rânî, tahfif-teşdid kavramlarını geliştirirken sûfi seleflerinin ihtiyatla amel konusundaki hassasiyetlerini gözetmiştir. O, sûfîlerin bu genel yaklaşımına bir sistem getirmiş, sûfi argümanlarla yoğrulmuş üst bir dil kullanmıştır. Bunu yaparken de fıkıhın genel kurallarına riayet etmeye özen göstermiştir.

Şa'rânî, müctehidlerin ictihadını sorgulamadan onların doğruluğunu kabul etmiştir. Onun ictihada verdiği bu değer, yönteminin en temel farklılıklarından birisidir. Şa'rânî, temel itibariyle müctehidlerin görüşlerinin şeriat haricinde olmadığını iddia ederek bütün ictihadlara şeriat içerisinde uygun bir yer bulmaya gayret etmiştir. Şa'rânî'nin ictihad anlayışındaki en temel farklılıklardan bir diğeri keşfi bilginin bir değer ifade etmesidir. Ancak Şa'rânî, keşfi bilginin zorunlu bir bilgi kaynağı olmadığını, onun sübjektif olduğunu önemle vurgulamıştır. Şa'rânî'ye göre keşfi bilginin bir değer ifade edebilmesi için onun Kur'an ve sünnet bilgisiyle test edilmesi gerekir. Bu şekilde sahih kabul edilen keşfi bilgi, ona ulaşan kimse için bağlayıcı kabul edilir. Hicrî II. asırdan beri sûfîlerin şeriatin kaynağından doğrudan bilgi aldıkları iddiası, Şa'rânî'nin eserlerinde yeniden farklı üst bir dille kendisine yer bulmuştur.

Şa'rânî, ictihada verdiği bu önemin yanında müctehid imamlara da büyük bir değer atfetmiştir. Şa'rânî, onların sadece zahirî ilimlerde değil üstün bir zevk ve keşfe yani tasavvuf bilgisine sahip olduklarını iddia etmiş, aynı zamanda onları, ictihadlarını şeriatin kaynağından alan bir insan-ı kâmil olarak görmüştür. O, müctehid imamların ictihadlarının doğru olduğunu, bu ictihadların ve bunların yol

açtığı ihtilâfların şeriatin sınırları içerisinde düşünülmesi gerektiğini belirtmiştir. Onun *Mizan*'ın mukaddimesinde en çok vurguladığı konu, mezhep imamlarının Rab'lerinden bir hidayet üzere olduklarıdır. Şa'rânî, kendi görüşüne ve mezhebine uygun olmasa bile fakihlere muhabbet duymanın kâmil bir sûfînin ahlakı olduğunu söylemiş ve mezhep imamlarına karşı olası bir muhalefetin kişinin başına ahirette ciddi gaileler açacağını, ve böyle bir kişinin onların şefaatinde mahrum kalacağını ileri sürmüştür.

Şa'rânî, mezhep imamlarına vermiş olduğu bu yüksek statüyü, mezheplere de vermekten kaçınmamıştır. O, sûfîlerin mezhepler konusundaki geleneksel tavrını devam ettirmiştir. Buna göre Şa'rânî, mezheplerin Allah'ın bir lütfu ve ezelde takdiri olduğunu söylemiş, bir kimsenin şeriatin tamamıyla amel edebilmesi için bütün mezheplerin görüşlerini dikkate alarak kendi durumuna uygun ictihadla amel etmesi gerektiğini savunmuştur. Ayrıca o, Allah'ın ümmet-i Muhammed'e (s.a.s.) olan rahmetinden dolayı mezhepleri farklı farklı kıldığını böylece dinde her mükellefin uyabileceği bir genişlik hâsıl olduğunu ileri sürmüştür. Şa'rânî'nin mezhepleri önemsemediği, mezhepsizliği savunduğu fikri ise doğru değildir. Zira onun düşünceleri dikkatlice incelendiğinde ona göre mezheplerin eşsiz bir değere sahip olduğu anlaşılır. Şa'rânî'ye göre hiçbir mezhep birbirine üstün değildir.

Şa'rânî'nin *Mizan* yönteminde önemli konulardan birisi taklit konusudur. Şa'rânî, taklit konusunu sûfî geleneğin yaklaşımıyla ele almıştır. O, mezheplerin katı bir şekilde taklit edilip başka görüşlerin yanlış görülmesine karşı çıkmıştır. Şa'rânî, taklide değer vermiştir ancak onun taklit anlayışı, tek bir mezhebi değil bütün mezheplerin ictihadlarını tahfif ve teşdid bağlamında içerisine alacak şekildedir. Geleneksel sûfîlerde olduğu gibi Şa'rânî de fakihlerin insanları tek bir mezhebe bağlı kalmaya zorlayan taklit düşüncesini eleştirmiştir. Ayrıca Şa'rânî, bir kimsenin bir mezhebi taklit etmeyi bırakması için keşfen şeriate ulaşması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre *Mizan*'da belirtilen makama zevk yolu ile ulaşan bir kimse, artık bütün mezhepler ve mezhep imamlarının sözlerinin bir kaynaktan geldiğini müşahade eder. Bu mertebeye ulaşan kimse ise herhangi bir mezhebe göre amel etmekle emrolunmaz. Çünkü şeriate göre evla yani öncelikli olan bir mezhep yoktur. Diğer taraftan Şa'rânî, şeriatin ilk kaynağına ulaşamayan bir kimsenin bir mezhebi

tercih etmesinin farz olduğunu açıkça ifade etmiştir. O, bir müctehide tabi olan kimsenin artık o müctehidin ictihadıyla amel etmesinin lazım olduğunu söylemiştir.

Şa'rânî'nin mezhepleri taklit düşüncesinde anlaşılması gereken en önemli nokta ise onun mezheplerdeki kolaylıkların tercih edilmesi anlamına gelen telfike hiçbir zaman onay vermemesidir. O, belli bir mertebeye gelmemiş olan bir kimsenin mezheplerden dilediğine göre amel etmesini, telfike düşme tehlikesinden dolayı doğru bulmamıştır. Ayrıca Şa'rânî'nin yöntemi, telfik gayesi taşıyan, mezhepleri birleştiren bir yöntem değildir. Zira o, mezhepleri şeriatin bir yönü olarak kabul etmiş ve mezheplerin her birine ayrı bir değer atfetmiştir. Dolayısıyla onun *Mizan* yöntemi, telfik merkezli mezheplerin birleştirilmesi gibi bir fikirden uzak olduğu gibi hiçbir mezhebin taklit edilmesini hoş görmeyen bir anlayıştan da uzaktır.

Şa'rânî, fikhî ihtilâfların zahirî olduğunu ve bunun şeriatte bir genişliğe vesile olduğunu savunmuştur. Şa'rânî'nin aslında klasik hilâf söylemini yenilemeye çalıştığı ileri sürülebilir. Şa'rânî, bu çabasında geleneği referans almış ve irfanla geleneği doğrulamaya gayret etmiştir. O, fikhî ihtilâfları, hakikî değil zahirî ihtilâflar olarak adlandırmıştır. Ayrıca o, bu zahirî ihtilâfların hakikî ihtilâflar yerine konularak bir Müslümanın başka bir mezhebi, müctehidi veya ictihadı hor ve hakir görmesinin dinin ruhuna aykırı olduğunu savunmuştur.

Şa'rânî, uzlaşmacı bir dil takip etmeyi ilke edindiği için yazdıklarında klasik hilâf literatürünün usûlünü takip etmemiştir. O, Sünnî fıkıh mezheplerinin görüşlerini karşılıklı olarak delil yönünden inceleme ve bağlı bulunduğu mezhebin delillerini savunma ve diğer mezheplerin delillerini çürütme yoluna gitmemiştir. O, ihtilâf ve taklit merkezli mezhepler arasındaki uzaklığı ortadan kaldırmaya, aralarında köprü kurmaya gayret etmiştir. Ayrıca o, fikhî ihtilâfların arasındaki sınırları daraltmaya ve ihtilâf söylemine bir genişlik kazandırmaya çabalamıştır. Bu anlamda Şa'rânî'nin fikha olan katkısının, tasavvufa olan katkısına göre çok daha önem arz ettiği iddia edilebilir. Zira Şa'rânî, İslâm fıkının oturmuş, güçlü yapısına karşı fıkın ve tasavvufun sınırlarının dışına çıkmadan yenilikçi, reformist bir yaklaşım sergilemiştir. Kendisini sürekli tekrar eden fıkıh bilgisine, yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.

Diğer taraftan Şa'rânî'nin geliştirmiş olduğu hilâf yönteminin sürdürülmediğini, takipçilerinin olmadığını ve bu yöntem üzerine yeterli tartışmaların yapılmadığını söyleyebiliriz. Şa'rânî'nin hilâf yönteminin başarısızlığındaki en önemli sebep, onun yaşadığı dönemdeki kültürel çöküştür. Çünkü böyle bir ortamda ortaya çıkacak herhangi bir sosyal veya kültürel yapının başarılı olması zordur. Bu yöntemin başarısızlığının bir diğer sebebi, onun İslâm fikhının oldukça güçlü, istikrarlı yapısına karşı sübjektif sayılabilecek bir yöntem geliştirmesidir. Zira o, fıkıh alanında geliştirdiği bir yöntemi sūfî argümanlarla temellendirmeye çalışmış, fakihlerin kabul edemeyeceği konuları fıkıh alanına taşımaya çaba göstermiştir. Bu durum, onun hilâf yönteminin takip edilmemesini ve fıkıh ilminde gereği kadar tartışılmamasını netice vermiştir. Şa'rânî'nin fıkıh ilmine, ilmî bir kaygıyla değil daha çok toplumsal ve manevî bir açıdan yaklaşması, fikhî ihtilâfların toplumda ortaya çıkarmış olduğu kargaşa ve çatışma zeminini uzlaştırmaya gayret etmesi ise onun hilâf ilmine önemli bir katkısı olarak görülebilir.

Her ne kadar *Mizan* yöntemi, tarih içerisinde yeteri kadar ilgi görmese de normal diyalektik yerine *Mizan* bir geleneğe dönüştürülerek işlettirilebilseydi, bugün fikhî ihtilâfların yol açtığı sosyal ayrışım yerine daha dayanışmacı toplumsal bir fıkıh mirası ortaya çıkabilirdi. Fakat bunun da nasları ve ihtilâfları daha geniş bir perspektiften ihâtayı ve incelemeyi gerektirdiği açıktır.

Diğer taraftan *Mizan* yöntemi, İslâm dininin bir armonisi şeklinde düşünülebilir. Zira tasavvuf ve usûl-i fikhın bir araya geldiği ender örneklerden birisi olan bu yöntem, şekilci ve katı kurallara bağlı olduğu şekilde fikha yöneltilen eleştirilere bir cevap şeklinde düşünülebilir. Ayrıca *Mizan* yönteminin en orijinal özelliği olarak, onun fikhın geleneksel kurallarının dışına çıkmadan fıkıh kavramlarına yan irfânî anlamlar yüklemesi ve bunu ustalıkla işlemesi gösterilebilir. Söz gelimi, fıkıhta yer alan azimet ve ruhsat kavramlarının yerine tahfif-teşdid kavramlarını geliştirmesi, ictihadda keşfe bir alan açması, mezhep imamlarının ilmî otoritesini kabul etmekle birlikte onları insan-ı kâmil makamına koyması, iddiamızı destekleyen örneklerdir.

Son olarak, Şa'rânî'nin özellikle tasavvuf alanındaki görüşleri üzerine ülkemizde akademik çalışmaların çok az olduğunu, bu alanda yapılacak ilmî

alışmalara ve eserlerinin daha çok asıl nüşhalarla karşılaştırılarak tahkiki baskılarının yapılmasına ciddi ihtiyaç duyulduğunu ifade edelim.

KAYNAKÇA

Affî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf İslam'da Manevî Hayat*, Ter. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.

_____, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.

Apaydın, H. Yunus, “İctihad”, *DİA*, XXI/432-445.

Aydın, M. Âkif, *Türk Hukuk Tarihi*, Beta, İstanbul 2012.

Babanzade, Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992; Mektebetü'l-İslamiyye, Tahran 1967; Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Lübnan 1951.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967.

Bozkurt, Nebi, “Mahyâ”, *DİA*, XXVII/398.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen litterature (GAL)*, E. J. Brill, Leiden 1949.

_____, *Tarîhü'l-Edebi'l-Arabî*, Çev. Abdülhalim en-Neccâr, es-Seyyid Yakub Bekir, Darü'l-Maârif, Kahire 1983.

Bûalâkî, Hirâs, “Şu'rânî Abdülvehhâb b. Ahmed”, *Mevsûatü A'lâmi'l-Ulemâ ve'l-Udebâi'l-Arab ve'l-Müslimîn*, Câmîiatu Zeytûniyye, Tunus 2008, C. 14, s. 479-482.

Cabirî, Muhammed Abid, *Bünyetü'l-Akli'l-Arabî*, Merkezü Dirasâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1996.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî İmamü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik, *el-Kafiye fi'l-Cedel*, Thk. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd, Kahire 1979.

Çınar, Mahmut, *Nübüvvet İnancı Bağlamında Şa'rânî'nin Nübüvvet Yorumu (Doktora Tezi)*, M. Ü. İ. F., İstanbul 2011.

_____, *Sha'rani and Egyptian society in the sixteenth century (Onaltıncı Yüzyılda Şa'rânî ve Mısır Toplumı)*, Çev. Mahmut Çınar, M.Ü.İ.F.D., S. 41 (2011/2), s. 275-296.

Dali, Muhammed Sabri, *el-Hitâbu's-Siyâsiyyi's-Sûfi fî Mısra: Kırae fî Hitâbi Abdilvehhâb eş-Şa'rânî li's-Sultati ve'l-Müctema'*, Darü'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire 2004.

Dımeşki, Yusuf b. Hasan b. Ahmed Abdülhadî, *Mu'cemü'l-Kütüb*, Mektebetü İbn-i Sina, Mısır 1989.

Dihlevî, Ahmed b. Abdürrahim Veliyyullah, *el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi İhtilâf*, Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Darü'n-Nefâis, Beyrut 1404.

_____, *Fikhî İhtilaflarda Ölçü*, Trc. ve Thk. Musa Hûb, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006.

Ebherî, Esirüddin Mufaddal b. Ömer b. Mufaddal, *İsâgocî Tercemesi, Mantık Terimleri Sözlüğü*, Çev. Talha Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul ty.

Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed, *Târîhü'l-Cedel*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1980.

_____, *Tarihü'l-Mezahibi'l-İslâmiyye fi's-Siyase ve'l-Akaid*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire t.s.

_____, *Usûlü'l-Fıkh*, Tebliğ Yayınları, İstanbul ty.

Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitabü'l-Harâc*, Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1382.

Ebu'n-Nasr, Abdülcilil İsa, *Mâ Lâ Yecûzu Fîhi'l-Hilâfu Beyne'l-Müslimîn*, Kahire ty.

Ekinci, Ekrem Buğra, *İslâm Hukuku Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2006.

Emir Padişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî, *Teysîrü't-Tahrîr*, Darü'l-Fikr, ty.

- Emiroğlu**, İbrahim, *Cedel Nedir?*, D.E.Ü.İ.F. Dergisi, S. XII, İzmir 1999, s. 17-37.
- Enes**, Mâlik b., *Muvattâ*, Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Müessesetü Zâyid b. Sultan, y.y. 2004.
- Ensârî**, Ahmed b. Muhammed Amr, *Âsâru İhtilâfi'l-Fukahâ*, Mektebetu'r-Reşid, Riyad 1996.
- Ensârî**, Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed Ebû Yahya, *Fethü'l-Vehhâb bi Şerhi Minhâci't-Tullâb*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418.
- Erhan**, Arda, *Sosyal Bilimler El Sözlüğü*, Alfa Yayınları, İstanbul 2003.
- Ertuğrul**, İsmail Fenni, *Lugatçe-i Felsefe*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1341.
- Erünsal**, İsmail, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri, Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, Ankara 1988.
- Ferğâlî**, Abdulaziz, *Abdülvehhâb eş-Şa'rânî İmâmu'l-Karni'l-Âşir*, Kahire 1985.
- Feyyûmî**, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevi, *el-Misbahü'l-Münir fî Garibi's-Şerhi'l-Kebir li'r-Rafîi*, Mektebetü'l-ilmiiyye, Beyrut ty.
- Ficther**, J., *Sosyoloji Nedir*, Çev. Doç. Dr. Nilgün Çelebi, Toplum Yayınları, Konya t.y.
- Fîrûzâbâdî**, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- Gallânî**, Salah b. Muhammed, *Kutfu's-Semer fî Rafî' Esânîdi'l-Musannefât*, Thk. Amir Hasan Sabrî, Darü's-Şürûk, Mekke 1984.
- Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *İhyâu Ulûmu'd-Din*, Darü'l-Marife, Beyrut ty.
- _____, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, Daru'l-kütübi'l-hadise, Mısır ty.

- el-Gazzî**, Ebu'l-Mekârim Muhammed b. Muhammed Necmeddin, *el-Kevâkibü's-Sâire bi Menâkibi Ayâni'l-Mieti'l-Âşire*, Thk. Cebraîl Süleyman Cebbur, Darü'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1979.
- Gökçe**, Ferhat, *Şa'rânî ve Hadisleri Değerlendirmede Mîzân Yöntemi*, Yüksek Lisans Tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara 2004.
- Hafif**, Ali, *Esbâbu İhtilâfi'l-Fukahâ*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1996.
- Hakkı**, İzmirli İsmail, *İlm-i Hilâf*, Hukuk Matbaası, Dersaadet 1330.
- _____, *İlm-i Hilâf*, Hüner Yayınları, Konya 2010.
- Hallâf**, Abdülvehhâb, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, Dârü'l-Kalem, Beyrut ty.
- _____, *İlk Dönem İslam Hukuku Yasama, Yargı ve Yürütme*, Trc. Abdülhadi Timurtaş, Pınar Yayınları, İstanbul 2006.
- Hanbel**, Ahmed b., *Müsned*, Thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Hanîf**, N., “*Al-Sha'rânî 'Abd al-Wahhab b. Ahmad*”, *Biographical Encyclopaedia of Sufis: Africa and Europe*, New Delhi 2002, s. 170.
- Harimi**, Tahir, *Tarihi Medeniyette Kütüphaneler*, Vilayet Matbaası, Balıkesir 1931.
- Haririzâde**, Muhammed b. Abdurrahman Kemaleddin, *Tibyânü'l-Vesâili'l-Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Tarâik*, Süleymaniye Ktp./İbrahim Efendi Blm., no: 430, fotokopi nüsha.
- Hasanpaşazade**, Ali, *Hasanpaşazade ala Risaleti Gelenbevî*, Dârü't-tibâati'l-âmire, İstanbul 1263.
- Hassan**, Ahmed, *İslam Hukuk Ekollerinin Doğuşu*, Trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İz Yayıncılık, İstanbul 1999.
- Heyet**, “*eş-Şu'rânî Abdulvahhab b. Ahmed*”, *Mevsuatu A'lami'l-Ulema ve'l-Udebai'l-Arab ve'l-Muslimin*, c. 14, Tunus 2007.

- Heyet**, Mücemmeü'l-Lügati'l-Arabiyye, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Mektebetü's-Şurûkü'd-Düveliyye, 2004.
- Heyet**, *el-Mevsûatu'l-Fıkhıyye*, Vezârâtu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, Dâru's-Selâsil, Kuveyt 1983.
- Hinn**, Mustafa Said, *Eseru'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye fi İhtilâfi'l-Fukahâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.
- _____, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları*, Trc. Halit Ünal, Rey Yayıncılık, Kayseri 1993.
- Hudarî**, Muhammed, *Usûlü'l-Fıkh*, el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, Mısır 1969.
- _____, *İslam Hukuku Tarihi*, Trc. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yayınları, İstanbul 1974.
- Hudson**, Leila, *Cultural Capital: Wealth and Values in Late Ottoman Damascus*, The University of Michigan, 1999.
- _____, *Reading al-Sha'rânî: the Sufî genealogy of Islamic modernism in late Ottoman Damascus*, Journal of Islamic Studies, 2004, number 15 i, pp. 39-68.
- Hüseyin**, Mehdi Abdülmün'im Muhammed, *Dirasat fi tarihi'l-Eyyubiyyin ve'l-Memalik*, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye 1996.
- İbn Abidin**, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyinî ed-Dımaşki, *Haşiyetü Reddi'l-Muhtâr*, Darü'l-Fıkr, Beyrut 2000.
- İbn Fâris**, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Zekerıyyâ, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, Thk. Abdüsselam Muhammed Harun, İttihadu Kitabi'l-Arabî, Dımaşk 2002.
- İbn Hacer**, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1379.

- İbn Haldun**, Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî, *Mukaddimetu İbn Haldun*, Thk. Abdüsselam eş-Şedadî, Darü'l-kalem, Beyrut 1984.
- İbn İyâs**, Ebu'l-Berekât Muhammed b. Ahmed, *Bedâiu'z-Zuhûr fî Vekâii'd-Dühûr*, Thk. Muhammed Mustafa, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kütüb, Kahire 1982.
- İbn Kâdî Şehbe**, Ebû Bekir b. Ahmed, *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*, Thk. Hafız Abdülhalim Hân, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1407.
- İbn Kayyim**, Muhammed b. Ebû Bekir el-Cevziyye, *I'lâmu'l-Muvakkiîn an Rabbi'l-Âlemîn*, Thk. Taha Abdürraûf Sa'd, Darü'l-Cil, Beyrut 1973.
- İbn Kesîr**, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, Thk. Sami b. Muhammed Selame, Daru Taybe, Riyad 1999.
- _____, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Matbaatü's-Saâde, Kahire 1932.
- İbn Manzûr**, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ty.
- İbn Nedim**, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Thk. Rıza Teceddüd, y.y., Tahran 1971.
- İbn Rüşd**, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, Matbaatu Mustafa el-Bâcî, y.y. 1975.
- İbn Sîde**, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Endelûsî, *el-Muhassas*, Thk. Halil İbrahim Cafal, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1996.
- İbnü'l-Efkanî**, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. İbrâhim, *İrşadü'l-Kasîd ila Esne'l-Makasîd*, (ed.) Jan Justus Witkam, Leiden, Ter Lugt Pers 1989.
- İbnü's-Salah**, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman, *Tabakâtu Fukahâi'ş-Şâfiyye*, Thk. Muhyiddin Ali Necib, Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1992.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *İktizâü's-Sırâti'l-Müstakîm Muhâlefeti Ashâbi'l-Cahîm*, Thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Matbaatü Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1369.

İbrahim, Ahmed Fekry, *Al-Sha'rânî's Response to Legal Purism: A Theory of Legal Pluralism, Islamic Law and Society*, 20-1-12 Leiden 2013, pp. 110-140.

İffet Efendi, Abdünnafi, *Tercüme-i adâb-ı Gelenbevî*, Trc. Matbaa-i Osmaniye, İstanbul 1302.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Thk. Safvan Adnan Davudî, Dârü'l-Kalem, Dârü's-Şamiyye, Dımaşk, Beyrut 2002.

Johnson, K. V., *The Unerring Balance: A Study of the Theory of Sanctity (Wilayah) of 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî (Doktora Tezi)*, Harvard Üniversitesi, 1985.

Kannevcî, Sıddîk b. Hasan, *Ebcedü'l-Ulûm*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978.

Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1999.

_____, *İctihad, Taklid ve Tefik Üzerine Dört Risale*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

_____, *İslam Hukukunda İctihad*, İFAV, İstanbul 1996.

Kardâvî, Yusuf, *İhtilâflar Karşısında İslâmî Tavr*, Ter. Osman Taha, İlke Yayınları, İstanbul 1992.

Kaplan, Hayri, *Fakih Bir Süfi Örneği Olarak Abdolvahhâb eş-Şa'rânî*, Ç. Ü. İ. F. D., c. II, S. II, Temmuz-Aralık 2002, s. 119-154.

_____, "Şa'rânî", *DİA*, XXIII, 347-350.

Kâtip Çelebî, Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1941, 1992.

_____, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Maarif Matbaası, Ankara 1941.

_____, *Îzâhü'l-Meknûn Zeylü Keşfi'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

Kattan, İbrahim, *Teysîrü't-Tefsir*, Matabiü'l-Cem'iyetü'l-İlmiyye el-Melikiyye, Amman 1982/1402.

Kattan, Mennan, *Tarihü't-Teşrî'l-İslâmî*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2001.

Kaya, Eyyüp Said, "Taklid", *DİA*, XXXIX/461-465.

Keskiöglü, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999.

Kevakibî, Seyyid Abdurrahman b. Ahmed b. Mes'ud, *Ümmü'l-Kurâ, Dârü'r-Râidi'l-Arabî*, Beyrut 1982.

Kılıç, Yusuf, *İslâm Fıkıh Mezheplerinin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler*, Alkan Matbaası, İstanbul 1997.

Koca, Ferhat, *İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu, Ankara 2002.

Kufûmî, Ebu'l-bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseynî, *Kitâbu'l-Küliyyât*, Thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısırî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998.

Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcîmi'l-Hanefiyye*, Tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, Matbaatü's-Saade, Kahire 1324.

Makdisi, George, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh University, Edinburgh 1981.

Makrîzî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibar bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr: el-Hıtatü'l-Makriziyye*, Mektebetü'l-Müsenna, Bağdad ty.

_____, *İğâsetü'l-Ümme bi Keşfi'l-Gumme*, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, Kahire 2002.

Melîcî, Muhyiddin Ebi'l-Üns Muhammed b. Abdurrahman, *Menâkibu Kutbu'r-Rabbânî Seyyidî Abdulvehhab eş-Şa'rânî*, Thk. Cevdet Muhammed Ebu'l-Yezid el-Mehdî, Muhammed Abdülkadir en-Nassâr, Daru'l-Cûdiyye, Kahire 2005.

Muhammady, Abd. Halim, *Development of İkhtilâf Literature*, İslamiyyat, Bengi 1981.

Muhibbî, Muhammed, *Hulâsâtü'l-Eser fi A'yâni'l-Karni'l-Hâdî Aşer*, Daru Sadr, Beyrut ty.

Müstakimzâde, Süleyman Sadeddin Efendi, *Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Neseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

Nablûsî, Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî ed-Dımaşkî, *el-Hakika ve'l-Mecâz fi'r-Rihle ila Biladi's-Şam ve Mısır ve'l-Hicaz*, Hz.: Ahmed Abdülmecid Heridi, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire 1986.

Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakaikü't-Te'vîl*, Daru'n-Nefâis, Beyrut 2005.

Nîsâbü'rî, Hâkim, *Müstedrek ala's-Sahihayn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

Özel, Ahmet, "Remlî, Şehâbeddin", *DİA*, XXXIV/564-565.

_____, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 2006.

Özen, Şükrü, "İhtilâf", *DİA*, XXI/565-568.

_____, "Hilâf", *DİA*, XXVII/ 527-538.

_____, *İlm-i Hilâf Yahut Fukahâ Metoduna göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeu'n-Nazar*, Makâlât, 1999/2, s. 171-198.

Pagani, Samuela, *The meaning of the ikhtilâf al-madhâhib in 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî's al-Mizân al-kubrâ*, Islamic Law and Society, Leiden 2004, number 11/2, pp. 177-212.

Riyadizâde, Abdüllatif b. Muhammed, *Esmâü'l-Kütübi'l-Mütemmim li-Keşfi'z-Zünûn*, Darü'l-Fikr, Dimaşk 1983.

Schacht, Joseph, “Şa'rânî”, *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B.Y., XI/344-345.

_____, *İkhtilâf, The Encycpleopedia of İslam (New Edition)*, Vol. III, Leiden 1971.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme, *el-Mebsût*, Darü'l-Ma'rife, Beyrut ts.

Sezgin, Fuat, *Târîhü't-Turâsi'l-Arabî*, Çev. Mahmud Fehim Hicâzî, Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1983.

Smith, Margaret, *al-Sha'rânî The Mystic, The Müslim World*, New York 1939, C. 29 Newyork 1939.

Surur, Taha Abdülbaki, *eş-Şa'rânî vet-Tasavvufu'l-İslâmî*, Matbaatü'l-İlm, Kahire yy.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas, *er-Risâle*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dârü't-Türas, Kahire 1979.

_____, *el-Ümm*, Thk. Ali Muhammed, Adil Ahmed, Darü İhyâi Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.

eş-Şa'rânî, Ebü'l-Mevâhib Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Muhammed, *el-Ahlâku'l-Metbûliyye*, Matbaatu Hassan, Kahire 1241.

_____, *el-Ecvibetü'l-Merdiyye an Eimmeti'l-Fukahâi ve's-Sûfiyye*, Mektebetü Ümmü'l-Kura, Kahire 2002.

_____, *Keşfu'l-Gumme an Cemî'l-Umme*, I-II, Thk. Ahmed İzzu İnaye, Daru't-Takvâ, Dimaşk 2008.

_____, *el-Kevkebü's-Şâhik fi'l-Farki beyne'l-Mürîdi's-Sâdik ve Gayri's-Sâdik*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971.

_____, *Kitabu'l-Mîzân*, Thk. Abdurrahman Umeyre, Alemu'l-Kutub, Beyrut 1989.

_____, *el-Mîzânu'l-Kübra*, Mektebetu's-sekafeti't-diniyye, Kahire 2004.

_____, *Levâkihü'l-Envâr fi Tabakâti'l-Ahyâr: et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire 2001.

_____, *Letâifu'l-Minen ve'l-Ahlâk fi Vücûbi't-Tahaddus bi-Nimetillâh ale'l-İtlâk*, Daru't-Takvâ, Dimeşk 2004.

_____, *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fi Beyâni'l-Uhûdi'l-Muhammediyye*, Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire 1973.

_____, *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fi Beyâni'l-Uhûdi'l-Muhammediyye*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

_____, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ bi Levâkihi'l-Envâr fi Tabakâti'l-Ahyâr*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

_____, *et-Tabakâtü's-Suğrâ*, Thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Mektebetü'l-Kahire, Kahire 1990.

_____, *Tenbîhu'l-Muğterrîn*, el-Matbaatu'l-Meymeniyye, Kahire 1990.

Şerefüddin, Abdülazim, *Târihü't-Teşrî'l-İslâmî ve Ahkâmü'l-Mülkiyye ve's-Şüf'a ve'l-Akd*, Câmîatü Karyunus, Bingazi 1989.

Suveyh, Âdil, *Ta'lîlü'l-Ahkâm fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, Darü'l-Beşîr, Tanta 2000.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *İhtilâfu'l-Fukahâ*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Tavil, Tevfik, *et-Tasavvuf fî Mısr*, Mektebetü'l-Adab, Kahire t.y.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Muktadera Kavmi Zebân, İslamabad 1991.

Uluç, Tahir, *Abdülvêhhab eş-Şa'rânî ve el-Yevâkit ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir Adlı Eseri*, Tasavvuf, c. 3, s. 3, Ankara 2002.

Winter, Michael, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, Transaction Books, New Brunswick, 1982.

_____, *Egyptian Society Under Ottoman Rule 1517-1798*, Routledge, London 1992.

www.yazmalar.org.tr

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ehl-i Bid'at", *DİA*, X/501-505.

_____, "Ehl-i Ehvâ", *DİA*, X/505-507.

Yiğit, İsmail, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam tarihi: Memlükler (648-923/1250-1517)*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1991

Yurdagür, Metin, "Ehl-i Kible", *DİA*, X/516-515-516.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, Dâru'l-Hidâye, yy. t.y.

Zeydan, Abdülkerim, *Mecmuatu Buhûsi Fıkhiyye*, Mektebetü'l-Kudüs, Beyrut 1986.

Ziriklî, Muhammed b. Ali İbn Fâris ed-Dimeşkî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm, y.y. 2002.

ÖZET

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (v. 973/1565), yaşadığı dönem itibariyle sosyal ve kültürel hayatı yansıtan önemli eserler vermiştir. O, eserlerinin pek çoğunu tasavvuf ve ahlak alanında yazmıştır. Bir sûfi olmasına rağmen onun, en önemli eserlerinden birisi, fikhî ihtilâflar alanında telif ettiği *el-Mizanü'l-Kübrâ*'dır.

Şa'rânî'nin fikhî ihtilâflara temas etmesinin amacı, diğer eserlerinde olduğu gibi sosyal ve manevî bir gayeye yöneliktir. Şa'rânî, kendi döneminde var olan katı mezhep taklitçiliğine karşı bir yöntem geliştirme ihtiyacı hissetmiştir. Ayrıca Şa'rânî, *Mizan* adını verdiği bu yöntem sayesinde şeriat ve hakikat taraftarları arasındaki tansiyonu düşürme ve onlar arasında bir denge kurma gayesi taşımıştır. Onun bu yöntemini yazdığı *el-Mizanü'l-Kübrâ* kitabının mukaddimesi, şeriat-hakikat dengesinin gözetildiği bir ihtilâflar usûlü olarak kabul edilebilir.

Şa'rânî, sûfi bir yaklaşımla ele aldığı hilâf ilmine, yeni açılımlar getirmiştir. Ancak o, gelenekten yola çıkarak irfânî söylemle geleneği doğrulama yoluna gitmiştir. O, her konuda fikhin sınırlarını koruyan bir usûlpla *Mizan*'ı kaleme almıştır. Şa'rânî'nin *Mizan*'da ortaya koyduğu en temel iddiası, bir konuda verilen bütün ictehadların şeriate dayanmasıdır. *Mizan*'da hiçbir ictehad, şeriat dışında sayılmaz. Şeriat birdir ve ondan gelen emirler tahfif-teşdid adı altında ikili bir kategoride değerlendirilir. İnsanlar iman veya beden yönüyle güçlerine göre ictehadlara muhatap olurlar. Güçlü iseler teşdid, zayıf iseler tahfif olan hükümlerle amel etmek zorundadırlar. Ancak bu zorunluluk herkes için geçerli değildir. Seyr-i sülûkünü tamamlamış ve keşfen şeriate erişmiş olan kimseler, artık bu zorunlu seçime tabi olurlar. Bu seviyede olmayanlar ise bir mezhebi takip etmeleri daha doğrudur. Zira bu kimselerin bir mezhebe tabi olmamaları durumunda telfike düşme tehlikeleri bulunur.

Şa'rânî, *Mizan* yönteminde azimetle amel etmeye vurgu yaptığı kadar şartlarını taşıyan kimselerin ruhsatla amel etmeyi terk etmemelerini tavsiye etmesi önemlidir. Ayrıca onun, müctehid imamları insan-ı kâmil mertebesine koyması, onun mezheplerin otoritesini kabul etmesini netice vermiştir. Ona göre hiçbir mezhebin birbirine üstünlüğü olmamakla beraber her mezhebin eşsiz bir değeri vardır.

Şa'rânî'nin bütün ictehadları şeriat dahilinde kabul edip musavvibe görüşünü takip etmesi ve ihtilâflara ayrı bir önem atfetmesi *Mizan*'ı hilâf alanında yazılmış diğer eserlerden ayıran önemli bir husustur. Onun, İslâm tarihinde ayrışmalara sebebiyet veren fikhî ihtilâflara daha geniş bir perspektiften bakması ve fetvalar arası geçişi kolaylaştırması, onun hilâf ilmine getirdiği bir yenilik olarak kabul edilebilir. Şa'rânî'nin fikhî ihtilâflara kazandırdığı bu genişlik ve esneklik ile taklidin sertliğine karşı duruşu, kendisinden sonra özellikle IX. ve XX. yüzyılda fıkıhta tecdit yapmak isteyenlere ilham kaynağı olmuştur.

Avcı, Aykut, A Sufi Perspective on Disagreements at Islamic Jurisprudence (The Example Sharani), PhD Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Şamil Dağcı, IX+206 pp.

ABSTRACT

Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî (d. 973/1565), wrote significant Works that reflected the social and cultural life of his time. Most of his works are in the field of Sufism and ethics. In spite of being a Sufi, one of his most important works is al-Mizan al-Kubrâ (The Great Criterion of Balance), which he wrote on opinion differences in Islamic jurisprudence.

Sharani's discussing opinion differences in jurisprudence, as in his other works, bears a social and spiritual purpose. He felt a need to develop a method against the strict sectarianism based on imitation, which was prevalent in his time. In addition, thanks to this method Sharani named as Mizan (balance), he aimed to lessen the tension between defenders of sharia and defenders of truth, and establish a balance between them. The introduction of this work can be viewed as a methodology guideline for opinion differences, where a balance between sharia and truth is sought.

Sharani brought new perspectives to the study of opinion differences with his Sufi approach. However, he chose to start from tradition and affirm with a discourse based on spiritual knowledge. He wrote this work with a manner that protects the boundaries of Islamic jurisprudence at every issue. The most fundamental argument of Sharani's methodology of Mizan is, taking sharia as basis for all ijihad judgments on a matter. In Mizan, no ijihad judgment is considered out of the sphere of sharia. There is one sharia and its commandments are evaluated in two categories as the weak and strong ones.

People are subject to ijihad according to the strength of faith or body. If they are strong, they are supposed to act upon the judgments for the strong, and vice versa. However, this obligation is not generalized for everyone. Those who have completed their spiritual journeying and have gained insight into the truth of sharia have to follow this obligatory choice. It is more appropriate for those who have not attained this level to follow a certain school of law; because without following a certain school, such people are in a danger to fall to the mistake of talfiq—combining different doctrines in a single act. It is a noteworthy fact that Sharani recommends those eligible for acting with milder rules for excused ones should not cease that, as well as he makes encouragement for acting upon stricter rules based on piety. In addition, his view of the mujtahid imams in the level of perfected human (insan al-kamil) resulted in his acknowledgement of the authority of schools of law. In his opinion, as no school of law has superiority over another, each of them possesses a unique value.

An important fact distinguishing Mizan from other works written in the same field is that, Sharani accepts all ijihads to be within the sphere of sharia and follows the musawwiba opinion, and he gives a different credit to opinion differences. It can be accepted as a novelty this work brought to the field that it views differences of opinion in Islamic jurisprudence from a broader perspective and facilitated passing from one ruling (fatwa) to another.

Sharani's stance against imitative strictness with this broadness and flexibility he brought to opinion differences between schools of law, served as a source of

inspiration particularly for those who wished to make renewals in the field of Islamic jurisprudence in the 19th and 20th centuries.