

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

ŞİHÂBÜDDİN EL-MERCÂNÎ'NİN İ'TİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehmet KÖSE

**Enstitü Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı: Kelâm**

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ

EYLÜL-2009

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ŞİHÂBÜDDİN EL-MERCÂNÎ'NİN İ'TİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehmet KÖSE

Enstitü Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı: Kelâm

Bu tez 30/ 09/ 2009 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Abdulvahit İMAMOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ

Doç. Dr. Mustafa AKÇAY

Jüri Başkanı

- ☐ Kabul
- ☐ Red
- ☐ Düzeltme

Jüri Üyesi

- ☐ Kabul
- ☐ Red
- ☐ Düzeltme

Jüri Üyesi

- ☐ Kabul
- ☐ Red
- ☐ Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Mehmet KÖSE
30.09.2009

ÖNSÖZ

Dinin temelini oluşturan inanç esaslarını ele alan Akâid ve Kelâm ilmi, İslâmî ilimler içerisinde önemli bir mevkie ve merkezi bir konuma sahiptir. XIX. asırda Kazan’da yetişen ve o bölgedeki dinî yenileşme hareketinin önderlerinden biri olan Mercânî’nin görüşleri, bu alana yapacağı katkılar sebebiyle üzerinde durulmaya değer bulunmuştur.

Şihâbüddîn el-Mercânî’nin İ’tikâdî Görüşleri isimli bu çalışma, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, Mercânî’nin yaşadığı dönemin sosyo-kültürel özelliklerine ve cedîcilik hareketine kısaca temas edilmiştir. Ayrıca çalışmanın amacı, önemi ve yöntemi hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde, Mercânî’nin hayatı ve ilmî kişiliği başlığı altında, ailesi, öğrenim hayatı, hocaları, eserleri vb. konularda açıklamalar yapılmıştır.

Mercânî’nin i’tikâdî ve kelâmî görüşleri başlığını taşıyan ikinci bölümde, bilgi ve iman, ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret konularındaki görüşleri ele alınmıştır.

Sonuç kısmında ise, Mercânî’nin i’tikâdî ve kelâmî görüşlerinin kısa bir özeti ve değerlendirmesi yapılmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Süleyman AKKUŞ’a, çalışma konusunun belirlenmesindeki katkılarından ve teşviklerinden dolayı Doç. Dr. Ramazan BİÇER’e, tavsiyelerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Mustafa AKÇAY ve Doç. Dr. Abdulvahit İMAMOĞLU hocalarıma teşekkürlerimi arz ederim.

Ayrıca, bu günlere ulaşmamda emeği geçen anneme ve bütün hocalarıma şükranlarımı sunarım. Desteğini sürekli yanımda hissettiğim sevgili eşime teşekkür ederim.

Mehmet KÖSE

Sakarya 2009

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	İV
ÖZET.....	v
SUMMARY.....	vi
GİRİŞ	1

BÖLÜM 1: ŞİHÂBÜDDİN EL-MERCÂNÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ 5

1.1. Doğumu ve Ailesi	5
1.2. Öğrenim Hayatı	6
1.3. Hayatındaki Belli Başlı Olaylar	11
1.4. İlmî Kişiliği	17
1.4.1. Hocaları	17
1.4.2. Talebeleri	19
1.4.3. Eserleri	20
1.4.4. Dinî Görüş ve Hizmetleri	27
1.4.5. Şahsiyeti	34
1.5. Vefatı	35

BÖLÜM 2: MERCÂNÎ'NİN İ'TİKÂDÎ VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ36

2.1. Bilgi ve İman	36
2.1.1. Bilgi ve Bilgi Kaynakları	36
2.1.1.1. Sağlam Duyular	39
2.1.1.2. Akıl	40
2.1.1.3. Doğru Haber	42
2.1.2. İman	44
2.1.3. İmanın Mahiyeti	45
2.1.4. İmanın Artması ve Eksilmesi	48
2.1.5. İmanda İstisna	49
2.1.6. İman ve İslâm	50
2.1.7. Büyük Günah (Kebîre)	52
2.2. Ulûhiyyet	54
2.2.1. Allah'ın Sıfatları	54

2.2.1.1. Tenzihî (Selbî, Zâtî) Sıfatlar	55
2.2.1.2. Subûtî Sıfatlar	58
2.2.1.2.1. Kelâm	60
2.2.1.2.2. Tekvîn	61
2.2.1.3. Fiilî Sıfatlar	62
2.2.1.4. Haberî Sıfatlar	62
2.2.2. Rü'yetullah	64
2.2.3. İnsanın Fiileri ve İrade İle ilgili Konular	65
2.2.3.1. İnsanın Fiillerini Yaratanın Allah Olması	65
2.2.3.2. İnsan İradesinin Fiillerdeki Rolü	65
2.2.3.3. İstitaat Konusu	68
2.2.3.4. Güç Yetmeyi Teklif	69
2.2.4. Ecel	70
2.2.5. Rızık	71
2.2.6. Hidâyet ve Dalâlet	73
2.2.7. Hüsn-Kubh	75
2.2.8. Aslah Konusu	76
2.2.9. Hikmet-İllet	78
2.3. Nübüvvet	79
2.3.1. Peygamberlere İman	79
2.3.2. Mûcize	82
2.3.3. Meleklerle İman	84
2.3.4. Kitaplara İman	85
2.3.5. Kerâmet	85
2.4. Âhiret	86
2.4.1. Kabir Hayatı	86
2.4.2. Kıyâmet Sonrası Haller	90
2.4.3. Cennet ve Cehennem	88
2.4.4. Günahların Affı	89
2.4.5. Şefâat	91

SONUÇ	92
KAYNAKÇA	94
ÖZGEÇMİŞ	101

KISALTMALAR

a.s.	: Aleyhi's-selâm
AÜDTCFD	: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin
bk.	: Bakınız
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
md.	: Maddesi
MÜİFV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa numarası
s.a.v.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
vs.	: Vesaire
h.	: Hicrî
m.	: Mîlâdî

Tezin Başlığı: Şihâbüddîn El-Mercânî'nin İ'tikâdî Görüşleri	
Tezin Yazarı: Mehmet KÖSE	Danışman: Yrd. Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ
Kabul Tarihi: 30.09.2009	Sayfa sayısı: vi (ön kısım)+101 (tez)
Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri	Bilimdali: Kelâm
Mercânî, XIX. yüzyılda Kazan'da yaşamış (1818-1889) ve özellikle kelâm, İslâm hukuku, tarih ve biyografi gibi ilim dallarında ses getiren önemli eserlere imza atmıştır. Öğrenimini devrinin önemli ilim merkezlerinden olan Buhara ve Semerkant'ta tamamlayan Mercânî bütün hayatı boyunca araştırma, eğitim-öğretim ve telif faaliyetlerine devam etmiştir. Kazan'daki müsteşriklerle diyalog halinde bulunmuş, Rusya ve Avrupa'daki ilmî ve diğer alanlarda meydana gelen gelişmeleri yakından takip etmiştir. Kısa süreli de olsa İstanbul ve Mısır'da önemli temaslarda bulunmuş buralardaki genel durumdan haberdar olmuştur. Rusya müslümanları arasında XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha belirgin hale gelen ve Cedîcilik olarak isimlendirilen, din, eğitim ve kültür alanlarındaki yenileşme hareketinin öncülerinden biri olarak kabul edilmiştir. Mercânî'nin, İslâm inanç esaslarını özetlemesiyle meşhur Neseî Akâidi gibi bir eseri şerhetmesi onun bu alanda hemen her konuyla ilgili görüşleri hakkında bilgi sahibi olmamıza imkân sağlamıştır. Mercânî Akâid ve Kelâm'ı birbirinden ayrı değerlendirmiştir. Kelâmî meselelerin inançla ilgili konuların arasına sokulmasına karşı çıkmıştır. Kendisi Hanefî-Matürîdî bir çizgide olan Mercânî, i'tikâdî konuları açıklarken filozofların ve diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir. Filozofların bazı fikirlerinin yanlış anlaşıldığını belirtmiştir. Özellikle Eş'arî mezhebine ciddî tenkidlerde bulunmuştur.	
Anahtar Kelimeler: İ'tikad, Cedîcilik, Eş'arîlik, Mâtürîdilik	

Thesis Title: Theological Views of Shihab al-din al Marjani	
Thesis of the Author: Mehmet KÖSE Supervisor: Assist Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ	
Admission Date: 30.09.2009	Number of pages: VI (pre-text)+101 (main body)
Department: Basic Islamic Sciences	Branch of science: Kelâm
al-Marjani (1818-1889) was a prolific scholar who lived in Kazan and wrote important works in different fields like Kalam (Islamic Theology), Islamic Law, history, and biography. He completed his education in Bukhara and Samarkand, important academic centers of the time. He spent his entire life with scholarly pursuits. Marjani was in contact with the Orientalists in Kazan and followed the developments and studies in different fields in Russia and Europe. He made short but important visits in Istanbul and Egypt, and had a general information about the situation there. Marjani was one of the pioneers of Jadidism, the reformist movement on religion, education and culture which became more widespread among the Russian Muslims during the second half of the 19th century. His commentary on the Nasafi's Aqaid, enables us to learn us about Marjani's views in almost every issue in this field. Marjani evaluated the study of Articles of Faith (Aqaid) and study of Theology (Kalam) seperately. He objected the matters of Theology to be considered among the topics related to the Articles of Faith. A follower of the Hanafi school, Marjani also related the views of other schools and philosophers as he explained the matters on the Articles of Faith. He asserted that some ideas of philosophers were misunderstood and made serious criticisms about the Ash'ariyyah school.	
Key Words: Belief, Jadidiyyah, Ash'ariyyah, Maturidiyyah	

GİRİŞ

İnsanın içinde yetiştiği çevrenin, düşünceleri ve fikrî yapısı üzerindeki etkisi tartışma götürmeyen bir gerçektir. İ'tikâdî ve kelâmî görüşlerini incelemeye çalıştığımız ve XIX. asırda Tataristan'ın bugünkü başkenti Kazan'da yaşamış olan Mercânî'nin düşüncelerini daha iyi anlayabilmemiz için devrinin sosyo-kültürel ortamını ve bunu hazırlayan sebepleri göz önünde bulundurmanın gerektiğini düşünmekteyiz. Bu bakımdan İdil-Ural bölgesi olarak bilinen bu çevrenin tarihî, siyasî ve kültürel yapısını kısaca ele almak yerinde olacaktır.

İdil-Ural bölgesinde Türklerin ilk mîlâdî asırlardan beri yaşadığı bilinmektedir. İdil Bulgar Hanlığı, m. 922'de İslâm'ı resmen kabul ederek ilk müslüman Türk devleti olmuştur. Bu devletin yerine XIII. asırda Altın Orda Devleti kurulmuş, bunun da XV. asrın başlarına doğru yıkılmasıyla, bölgede Kazan, Astrahan ve Kasım gibi hanlıklar dönemi başlamıştır. Bu hanlıklar arasındaki siyasî çekişmeler onların kısa sürede yıkılmalarına ve Rusların himâyesine girmelerine sebep olmuştur (Maraş, 2002: 17-18).

Özellikle Kazan Hanlığı'na Ruslar tarafında 1552 yılında son verilmesi, o coğrafyadaki Türk tarihi açısından bir dönüm noktası sayılmaktadır. Bu tarihten sonra Ruslar, Müslüman Türklere karşı yüzyıllar sürececek bir misyonerlik faaliyetine başlamıştır. İşgalin hemen ardından Kazan'da bir Piskoposluk açarak, Türkleri Hristiyanlaştırma politikasının temellerini atmışlardır. Kazan'da ne kadar cami, mescid ve tarihî eser varsa bunların tamamını yıkmışlardır. Bu bölgede müslümanların cami ve medrese inşa etmeleri yaklaşık iki yüz sene yasaklanmıştır (Sertçelik, 2002: 387).

Başlangıçta son derece yumuşak metodlarla başlayan misyonerlik çalışmaları, başarısız olunması neticesinde sert tedbirlere dönüşmüş, Hristiyanlığı kabul etmeyenlere ağır vergiler getirilmiş ve türlü baskılar uygulanmıştır (Bukharaev: 2002:400).

XVIII. yüzyılın başlarına gelindiğinde Rus hükümeti, Türkleri sadece Hristiyanlaştırma gayreti ile yetinmemiş, aynı zamanda Ruslaştırma gayesini de gütmüştür (Gilyazov, 2000: 411). Bu zulüm ve baskılar bu yüzyılın son çeyreğine kadar devam etmiştir. Bu tarihten itibaren Ruslar, müslüman Türklere karşı daha uzlaşmacı bir politika izlemekle birlikte misyonerlik faaliyetlerine ve asimile girişimlerine hız kesmeden devam etmişlerdir (Taymas, 1966: 95-96). Bununla birlikte aynı dönemde müslümanların

yalnız cami değil okul açmalarına da izin verilmiştir. 1788 yılında Ufa şehrinde, tüm Rusya müslümanlarını kontrol altında tutmak için daha çok dinî işlerle ilgili idârî bir merkez oluşturulmuştur (Gilyazov, 2002: 412; Taymas, 1966: 100). Yine bu yüzyılın sonlarında Türkler bir takım ticarî haklar elde etmişler ve bu sayede ekonomik durumlarında gözle görülür iyileşmeler gerçekleşmiştir (Sertçelik, 2002: 391; Taymas, 1966: 113). Bu ekonomik kalkınma buradaki Türkler'in kültürel gelişmelerinde büyük rol oynamıştır. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda müslümanların maruz kaldığı şartlar yüzünden din adamları kültürel değerlerin gerçek hâkimi ve kullanıcısı konumunda oldukları için, kültürel gelişmeler dünyevî olmaktan çok dinî motifler içermiştir. Ekonomik hayattaki canlanma sosyal şartları değiştirdiğinde sadece dinî içerikli bir kültürel hayat yeni oluşan sosyal grupların ihtiyacına cevap vermediği için kültürel hayatta dünyevî anlamda gelişmeler olmuştur (Gilyazov, 2002: 413).

1804 yılında Ruslar Kazan'da bir üniversite kurmuşlardır. Bu üniversitenin ilim ve kültür hayatına küçümsenemeyecek katkıları olmuştur (Taymas, 1966: 119-120). Rusya'da XIX. yüzyılın başında, Türk dillerinde basılan kitapları halka dağıtarak Hristiyanlığı yaymak için "Bible (İncil) Cemiyeti" kurulmuş, bunun bir şubesi de 1818 yılında Kazan'da faaliyete başlamıştır. Bu misyonerlik çalışmalarından rahatsız olan müslümanlar kendi matbaalarını kurabilmek için uğraşmışlardır. Bu yüzyılın ortalarında özel matbaalar kurulmuş ve çok sayıda dinî kitap basılmıştır. Bu kitaplar sayesinde Türkler arasında okuma yazma oranı artmış ve dinî şuurda canlanma meydana gelmiştir. Ayrıca bu kitaplar Hristiyanlığa geçen Türklerin tekrar İslâm'a dönmelerine katkı sağlamıştır (Taymas, 1966: 105-106; Sertçelik, 2002: 391).

XIX. yüzyıl Rusya'daki Müslüman Türkler için ekonomik kalkınma ile birlikte ilmî ve kültürel açıdan da büyük gelişmelerin yaşandığı bir zaman dilimi olmuştur. Buhara ve Semerkant'ta yıllarca kalarak öğrenim görenler memleketlerine (Kazan ve civarı gibi) döndüklerinde zenginlerin yardımıyla medreseler açarak çok sayıda öğrenci yetiştirmişlerdir. Her ne kadar bu medreseler müsbet ilimleri ihmal edip, skolastik Buhara usûlleriyle eğitim-öğretim yapsalar da önemli hizmetler ifa etmişlerdir. Bu medreseler sayesinde toplum hayatında ciddi değişim ve canlanma olmuş, halkta okuma yazma bilenlerin sayısı artmış ve kendi devrine göre bir aydınlar zümresi meydana gelmiştir. Buhara örneği medreseler az ilerde değineceğimiz cedîdcilik hareketine zemin

hazırlamış ve cedîdcilerin bazıları buralarda yetişmiştir. Fakat zamanla bu medreselerin eğitim metodları devrin ihtiyaçlarına cevap veremez hale gelmiştir. Bu durum Rusların işine geldiğinden dolayı bu eğitim kurumlarına müdahale etmemişlerdir (Taymas, 1966: 114-115, 118; Kanlıdere, 2002: 416).

Ruslar misyonerlikle istedikleri başarıyı elde edemeyince, Türkleri asimile etmek maksadıyla 1870 yılında müslüman mekteplerinde Rusçayı zorunlu hale getirmişlerdir. Rusya müslümanlarının sosyal ve kültürel hayatında sırasıyla, ulemâ sınıfının, Nakşibendilik gibi tarikatların ve tüccarların önemli etkileri olmuştur (Kanlıdere, 2002: 417).

XIX. yüzyılda Rusya müslümanlarının kültürel, ekonomik ve sosyal hayatında meydana gelen bu değişmelerin bir sonucu olarak, eğitim anlayışında ve dinî düşüncede yenileşme süreci başlamıştır. Bu hareketin başlamasında, buradaki mevcut eğitim sisteminden ve din anlayışından rahatsız olan âlimlerin yanısıra, Avrupa ve Rusya ile Osmanlı Devleti'ndeki ıslahatların ve Mısır'daki yenilikçi hareketlerin de etkili olduğu dile getirilmiştir. Cedîdcilik adı verilen bu akım, 1920'lerin sonlarına kadar varlığını ve farklılığını hissettirmiştir. Mercânî eserleri, talebeleri ve fikirleriyle bu sürece dâhil olmuş ve bu hareketin öncülerinden biri olarak kabul edilmiştir (Maraş, 2002; Kanlıdere, 2002: 418).

Çalışmanın Amacı

Biz bu çalışmamızda Mercânî'nin, hayatı, ilmî kişiliği vb. konularda bilgi vermeye, özellikle i'tikâdî ve kelâmî görüşlerini bir bütün olarak ortaya koymaya çalıştık. Onun birçok alanda olduğu gibi akâid ve kelâm konularındaki vukufiyetini ve bu alanda yetkin bir âlim olduğunu göstermeye gayret ettik. Ayrıca onun Akâid ve Kelâm ilmindeki yerini belirlemeye çalıştık.

Çalışmanın Önemi

Bu çalışma i'tikâdî konuları içermesinin yanında, Mercânî gibi büyük bir âlimin konuyla ilgili görüşlerine yer vermesiyle de mühimdir. Tarih, İslâm hukuku, biyografi, kelâm vs. alanlarda kıymetli eserler veren Mercânî'nin, ülkemizde daha son yıllara kadar sadece tarihçi yönü ön plana çıkarılmıştır. Böyle bir durumda onun kelâmcı kişiliğini vurgulamanın ve bu konudaki görüşleri hakkında bilgi vermenin önemli

olduğunu düşündük. Onun bazı kelâmî görüşlerine değişik çalışmalarda işaret edilmiş olsa da, biz onun i'tikâdî ve kelâmî görüşlerini eksikliklerine rağmen derli toplu sunmaya çalıştık.

Çalışmanın Yöntemi

Çalışmamız esnâsında belgesel gözlem (tarama) ve dokümantasyon metodu kullanılmıştır. Mercânî'nin hayatı ve ilmî kişiliği üzerinde durduğumuz birinci bölümde onun hayatı ile ilgili kaynaklara müracaat ettik. İ'tikâdî ve kelâmî görüşlerini açıkladığımız ikinci bölümde kaynak olarak Mercânî'nin kendi eserlerini kullandık. Özellikle Necmüddîn Ömer en-Neseî'nin '*Akâidü'n-Neseî*' adlı eserine yazmış olduğu şerh olan *el-Hikmetü'l-Bâligatü'l-Cinniyye fî Şerhi'l-'Akâidi'l-Haneîyye* adlı eseri en çok istifade ettiğimiz kaynaktır. Ayrıca akâid ve kelâmla ilgili klasik ve sonraki dönemlere ait kitaplardan da yararlandık. Mercânî'nin bazı görüşlerini ise, kendisiyle aynı eseri şerh eden Taftazânî ve diğer kelâmcıların görüşleriyle mukayese ettik.

BÖLÜM 1: ŞİHÂBÜDDÎN el-MERCÂNÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ¹

1.1. Doğumu ve Ailesi

Tam adı, Ebü'l-Hasen Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn b. Sübhân el-Kazanî el-Mercânî'dir² (Kanlıdere, 2004: 169). Mercânî, ailesinin ilk çocuğu olarak 15 Ocak 1818³ tarihinde Kazan yakınlarındaki Yabancı⁴ köyünde doğmuştur. Atalarının Kazan civarındaki Mercân köyünden olmaları sebebiyle Mercânî lâkabıyla tanınmıştır. Mercânî baba ve anne tarafından ilim sahibi bir sülaleye mensuptur. Dedesi Molla Sübhan (ö.1834) yirmi beş yıl kadar imamlık yaptıktan sonra ticarete atılmıştır. Babası Bahâeddin Hazret⁵ (veya Molla Bahâeddin ö.1856) eğitimini Buhara'da almış, daha sonra Yabancı'da ve 1821'de ailesiyle birlikte taşındığı Taşkiçü köyünde imamlık ve müderrislik yapmıştır. Annesi Hubeybe binti Abdünnâsir b. Seyfûlmülûk b. Muzaffer el-Çakâlî (ö.1833)'dir. Mercânî, babası 32, annesi ise 24 yaşında iken dünyaya

¹ Mercânî'nin hayatı ve değişik yönleri ile ilgili en önemli kaynak eser, Salih b. Sâbit Ubeydullin tarafından Mercânî'nin hicrî tarih itibarıyla doğumunun yüzüncü yılı (1333/1915) münasebetiyle neşredilen *Mercânî* adlı makaleler mecmuâsıdır. Bu mecmuada Mercânî'nin, Şehir Şeref tarafından yazılan ve iki yüz sayfaya yaklaşan tercüme-i hâlini bulmak mümkündür. Ayrıca Mushafların tashihindeki hizmeti, i'tikâdî meselelerde takip ettiği yol, fikhî hizmetleri, ilim, fen ve sanayi ile ilgili düşünceleri, tarihî hizmetleri, Mercânî'ye göre ilerlemeye mani olan sebepler, yine onun i'tikad kitapları, millî ve dinî hizmetleri, hakkındaki bazı hatıralar gibi müteferrik konularda kendisiyle ilgili makaleleri bulmak mümkündür (Devlet, 1972b). 639 sayfayı bulan bu önemli eser Kazan Türkçesi (Tatarca) ile yazılmış olup maalesef henüz dilimize aktarılmamıştır.

² Tam adı şu şekillerde de verilmiştir: Şihâbüddîn Bahâüddîn b. Sübhân b. Abdülkerîm el-Mercânî el-Kazanî (ez-Ziriklî, 1969: 258); Şihâbeddin b. Bahâeddin b. Sübhân b. Abdülkerîm b. Abdultavvâb b. Abdulganî b. Abdülkuddüs b. Yediş b. Yâdigâr b. Ömer (Devlet, 1971: 33); Şehâbeddin Ebu'l-Hasan Harun b. Bahâeddin b. Sübhan b. Abdülkerim b. Abdüttevâb b. Abdülgani b. Abdülkuddüs el-Mercânî (Maraş, 2002: 73).

³ 1818 tarihinde kaynaklar ittifak etse de gün ve ay konusunda ihtilaf vardır. Yalnız M. Feyzi Toğay doğum tarihini yanlışlıkla 1815 şeklinde vermiştir (Toğay, 1943: 346). Yusuf Akçura hicrî olarak 7 Rebîü'l-evvel tarihini zikrederken (Akçura, 1897: 421), A.Nimet Kurat milâdî olarak "3/15 Ocak 1818" şeklinde bir ifade kullanmıştır (Kurat, 1966: 103). Nadir Devlet ise 8 Rebîü'l-evvel 1233 tarihini, 3 Ocak 1818 tarihi ile birlikte vermektedir (Devlet, 1971: 33). Hâlbuki bu iki tarih birbiriyle aynı tarih değildir. Zira 8 Rebîü'l-evvel 1233 hicrî yılı, milâdî takvimde 16 Ocak 1818'e denk gelmektedir. Bu durumda Mercânî'nin doğum tarihi 15 Ocak 1818 (7 Rebîü'l-evvel 1233) olmalıdır.

⁴ Değişik kaynaklarda: Yapançı (Kurat, 1966: 103); Yapançı (Devlet, 1971: 33); Yabancı (Karaman, 1999: 320); Yapuncı (Maraş, 2002: 73) olarak da geçmektedir.

⁵ Hazret, Kazan Türkçesinde din adamlarına takılan bir hürmet lâkabıdır (Devlet, 1971: 33).

gelmiştir. Henüz 5 yaşında iken annesini kaybeden Mercânî'nin ailesi Taşkiçü köyüne taşınmıştır (Devlet, 1971: 33-34; Maraş, 2002: 73; Kanlıdere, 2004: 169).

1.2. Öğrenim Hayatı

Altı yaşında babasının medresesinde öğrenime başlayan Mercânî, Arapça ve Farsça'nın yanı sıra kelâm, mantık, fıkıh usûlü gibi dersler okumuştur. Babasından ve çeşitli hocalardan; *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (kelâm), *Şemsiyye* (mantık), *et-Tavdih*, *et-Telvih* (fıkıh usûlü), *Muhtasaru'l-Vikâye ve Şerhu'l-Vikâye* (fıkıh) vb. kitapları okumuştur (Maraş, 2002: 74; Kudaynetov, 2008: 21). Bu dönemdeki hocaları arasında şu isimler zikredilmektedir: Molla Ahmed b. Abdülcelîl et-Timercânî, Molla Ahmed b. Zulhicce et-Timercânî, Kurbân b. Muhammed b. Mansûr el-Çunbelî, Molla Tâcüddîn b. Abdülcelîl b. Hüseyin es-Serdevî (Kudaynetov, 2008: 21). Öğrenim hayatının ilk yıllarından itibaren öne çıkan ve ilerisi için umut veren bir öğrenci olmuştur. Bu bağlamda Akçura şunları ifade etmiştir:

“Babası çocuğun zekâsına, dirâyetine, hâfızasına hayran oluyordu. Tatarların birinci âlimleri olacak bu sabi, daha şimdiden okuduğu kitabın me'hazlerini tedarike, en ufak teferruatı bile gözden kaçırmamaya, arkadaşlarıyla münazaraya, hatta bazı mesâilde babasına bile itiraz etmeye başlamıştı” (Akçura, 1897: 421).

16-17 yaşlarında babasının medresesinde öğretmenlik yapmaya başlamıştır. Daha bu yaşlarda ders kitaplarının yetersizliğini ve zorluğunu fark ederek küçük ders kitapları hazırlamıştır. Mesela Arapça dil bilgisini öğretmek için derslerde okutulan Farsça bir kitap yerine Arapça bir risâle kaleme almıştır. İlk hocalık (öğretmenlik) yıllarında eğitim sistemindeki eksiklikleri hissederek, babasının da izniyle ders programında bazı değişiklikler yapmıştır. Küçüklüğünden beri kitap okumayı seven Mercânî okuduğu kitapların müelliflerinin hayatını merak ederek bunları araştırıp öğrenmiştir. Tecessüsü âdeta tabiatının bir parçası haline getiren Mercânî okuduğu ve duyduğu her şeye hemen inanmamış, hakikate ulaşmak için bunlar üzerinde iyice düşünmüş bazen müellifleri bile tenkidci bir gözle incelemiştir. Sadece medresedeki programla yetinmemiş evindeki kütüphanede de sık sık kendi başına çalışmıştır. Yirmi yaşına gelmeden bulunduğu çevrede zekâsı ve bilgisiyle temayüz etmiştir (Kurat, 1966: 103; Devlet, 1971: 34; Maraş, 2002: 41, 74; Kanlıdere, 2004: 169). Yirmi yaşına kadar babasının medresesinde okuyan Mercânî hakkında Toğay (1943: 346) “O tarihte Kazan'daki medrese denilen âlî mekteplerde okunan kitapları muvaffakiyetle hatmetmiştir” demiştir.

1838 yılında 21 yaşında iken eksikliklerini tamamlamak ve ilmini artırmak amacıyla o zamanlar Kazan ulemâsınca “ilim membaı” olarak nitelendirilen Buhara’ya doğru yola çıkmıştır. O zamana kadar Buhara medreseleri çok büyük bir itibara sahipti ve o medreselerde eğitim görmek ayrıcalık sayılıyordu. Bu dönemde söz konusu medreselerin eski ihtişamı kalmasa bile yine de tercih edilmekteydi. Taymas, o günkü şartlarda Buhara’nın Kazan ve çevresi için ne anlama geldiğini, Buhara medreselerinin durumunu, ne tür bir ihtiyaçtan ve kolaylaştırıcı sebepten dolayı eğitim için oranın tercih edildiğini ve daha çok hangi dönemde bunun gerçekleştiğini şöyle anlatmıştır:

“18. asrın sonlarına doğru Rus hükümetinin Müslüman Türkler hakkındaki siyaseti bir parça iyiliğe doğru değişince, bu Türkler iki asır süren yıkıcı ve kör politikanın kendilerini soktuğu çıkmazdan kurtulmanın çarelerini (bir Ergenekon) aramaya başlamışlardı. Tam o sıralarda İdil ve Ural bölgesiyle Türkistan arasında ticaret kervanları da sık-sık işliyordu. Orenburg, Orsk, Troysk şehirlerine göçen ve hatta Kazan şehrinin kendisinde yaşayan Türkler, 19. asrın ilk çeyreğinde, bu Türkistan ile ticarî münasebetlerde canlı ve verimli faaliyet göstermişlerdi. İşte, Türkistan’a alış-veriş maksadıyla gidip gelen Kazanlı tacirler, ikide-birde Kazan ülkesinin genç talebelerini tahsil için Buhara’ya götürüyorlardı. O devirde Buhara’da gerçek ilim ve maarifin parladığını iddia edemeyiz. Böyle olmakla beraber, orada bir yığın büyük medreseler ve birçok müderris kadroları ve perişan bir halde ise de epeyce zengin kütüphaneler bulunuyordu. O günlerde siyâsi ve iktisadî haller öyle bir durumda idi ki, kazanlı Türkler için mânevî ve ruhanî susaklığını teskin etmenin tek bir yolu kalmıştı. O da Türkistan’a başvurmak yolu idi. Anlaşılan, Kazanlı “Şagirdler”in tahsil için Buhara’ya seyahatleri 18. asrın son yarısının ortalarında, İkinci Katerina devrinde, “Pugaçov fitnesi”nin¹ yatışmasından sonra başlamış; demek, bu seyahat ve seferlerin başlaması için bütün Türkistan’ın Ruslar tarafından zaptedilmesi de, Buhara’nın Rusya’ya ilhak edilmesi de lâzım olmamıştır. Hemen-hemen Buhara’nın Moskoflar tarafından zaptedilmesinden yüzyıl önce, Kazanlı talebenin Buhara ülkesine tahsil için seferleri başlamış ve bütün 19. asır boyunca devam etmiştir.” Pugaçov isyanı 1775’te bastırılmış, Buhara da 1868’de Rusya’nın hâkimiyetine girmiştir (Taymas, 1966: 113).

Mercânî bu yolculuğa Menger Köyü tüccarlarından Muhtar b. Muharrem’in kervanı ile çıkmıştır ve yanında babasının kendisine verdiği ve daha sonra bunlardan bazılarına hâşiyeler yazdığı şu kitapları götürmüştür: *Şerhu’l-‘Akâidi’l-‘Adudiyye*, *Molla Celâl, et-Tavdih*, *et-Telvih*, *Câmiu’r-Rumûz*, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, *Hâşiyetü’s-Seyyidi’ş-Şerîf*, *Şerhu’l-Akâidi’n-Neseftiyye*, *Hâşiyeye-i Molla Ahmed*, *Molla Abdülhakim ve Molla Hayâlî, Süllemü’l-Ulûm*, *Şerhu’l-Vikâye* ve *el-Mesâilü’l-Mühimme* (Maraş, 2002: 74; Kudaynetov, 2008: 27). Yedi ay süren yolculuğu esnâsında üç dört ay kadar Troystk şehrinde kalmıştır. Burada meşhur Tatar âlimi ıslahatçı (cedîdci) Abdünnâsir

¹ 1773-74 yıllarında Âsi Kazak Pugaçov’un, Başkurtlar’ı tam bağımsızlık vaadiyle Ruslar’a karşı kışkırtmasıyla patlak vermiştir. Hareket başarısızlıkla neticelenmiş ve bütün 18. asır boyunca İdil-Ural bölgesinin âşâyışını altüst etmiştir (Taymas, 1966: 91 vd.).

Kursavî'nin¹ fikirlerinden haberdar olmuştur. İlk başta bu fikirlere tepki gösteren hatta Kursavî'yi öven bir âlimle tartışan Mercânî, daha sonraları bu görüşlerden önemli ölçüde etkilenmiştir (Akçura, 1897: 421; Devlet, 1971: 34). Mercânî 12 Aralık 1838 tarihinde Buhara'ya ulaşmıştır (Taymas, 1966: 129). Buhara'ya vardığında Îşân Türkmânî Medresesi'ne (Şeyh Niyazkulî et-Türkmânî (ö. 1821)) yerleşerek öğrenime başlamıştır. Toğay (1943: 346) Mercânî'nin burada öğrenime başlamadan önceki ilmi alt yapısını şu şekilde anlatmıştır: “Muhtelif ilimlerde bilgisini derinleştirmek üzere, pederi tarafından Buhara'ya gönderildiği zaman Şehabettin bütün ilimlerin mebâdisini iyice kavramış ve ihtisas bilgilerini öğrenmeye hazırlanmış idi.” Mercânî burada şu hocalardan ders almıştır: Babasının da hocası olan Mirza Salih A'lam b. Nadir Muhammed b. Abdullah el-Fergânî (ö. 1840), Muhammed b. Safer el-Hucendî (ö. 1850), Fadl b. Aşûr el-Gucduvânî (ö. 1855), Abdülmü'min Hoca b. Özbek Hoca el-Buhârî el-Efşencî (ö. 1866), Hudaybirdî b. Abdullah el-Baysûnî (ö. 1848), Baba Rafî' el-Hucendî (ö.1868), Kadî Muhammed Şerif b. Ataullah el-Buhârî (ö. 1844) (Devlet, 1971: 34; Maraş, 2002: 74-75).

Mercânî büyük ümitler besleyerek geldiği Buhara'da umduğunu bulamamıştır. Buradaki eğitim sistemini bozuk ve yetersiz görerek tenkid etmiştir. Çünkü Buhara'da dinî ilimlere önem verilmesine rağmen tarih, coğrafya vb. disiplinler ilimden sayılmıyordu. Mercânî'nin tenkidleri neticesinde o zamana kadar eğitim-öğretim için genellikle Buhara medreselerini tercih eden Kazanlılar bundan böyle İstanbul ve Mısır'a gitmeye başlamışlardır. Mercânî de oğlu Burhâneddin'i İstanbul'a göndermiştir. Buhara'daki öğretim anlayışı sebebiyle hayal kırıklığına uğrayan Mercânî kendi başına çalışmaya ve Buhara'nın zengin kütüphanelerindeki kıymetli ve nadir eserlerden istifade etmeye başlamıştır (Akçura, 1897: 421; Devlet, 1971: 35; Kurat, 1966: 104). Toğay, onun bu

¹ Kazanlılar (Tatarlar)'da ilk uyanış hareketinin ve dinî düşüncede ıslah faaliyetinin en önemli temsilcilerindendir. Buhara'da eğitim görmüştür. Fikirleri sebebiyle Buhara ve kendi muhiti olan İdil-Ural bölgesinde sıkıntılar yaşamıştır. Ortaya yeni bir akîde çıkarmak, bid'at ve fitne çıkarmak ve küfürle itham edilmiştir. Hadis, fıkıh ve kelâm ile ilgili görüşleri dikkat çekmiştir. *Kitâbü'l-İrşâd li'l-İbâd* en önemli ve orijinal eseridir. Eserlerinde taklitçiliği, yenilikleri reddetmeyi, bid'atlarla karışmış İslam anlayışını tenkid etmiştir. İctihad kapısının açık olduğunu ısrarla savunmuştur. Zamanında şiddetli tepkilerle karşılaşmış olsa da reform adımını atanların ilkidir ve belli bir zaman sonra Tatar cedîdiliğinin en büyük referanslarından biri olmuştur. Hac niyetiyle çıktığı yolculukta İstanbul'da hastalanarak 1812 yılında vefat etmiş ve Üsküdar'da Sultan Camii'nde defnedilmiştir (Temir, 1971; Devlet, 1972b: 64-79; Maraş, 2002: 51-53). Kursavî hakkında daha fazla bilgi için bk. TEMİR, Ahmet (1971), “Abdunnasır Kursavî”, *Kazan*, Yıl 1, Sayı 4, Haziran, s. 44-45.

tutumunu yani Buhara'daki öğrenim hayatını, “Bu esnâda âlim ve müderrislerden ziyade tükenmez birer irfan hazinesi olan kütüphanelerindeki kitaplardan istifade etmiştir” şeklinde özetlemiştir (Toğay, 1943: 346). Babasının gönderdiği harçlıklar ihtiyaçlarını karşılamadığı için Mercânî Buhara'da maddî sıkıntı çekmiş ve bunu aşmak için yaz aylarında oraya yakın bir yer olan Karakul şehrinde öğretmenlik yapmıştır (Devlet, 1971: 35).

5 yıl kadar Buhara'da kaldıktan sonra 1844 yılında Semerkant'a giderek Şirdar Medresesi'ne yerleşmiştir. Burada meşhur âlim Kadı Ebû Said b. Abdülhay es-Semerkandî'den (ö. 1849) dersler alan, onun çocuklarını okutan ve onun geniş kütüphanesinden faydalanan Mercânî, bu âlimin teşviki ile tarih ve tasavvufla ilgilenmeye başlamıştır. Onun kütüphanesindeki çoğu kitabı istinsah etmiştir. Özellikle tarih ilmine olan ilgisini Kadı Ebû Said'e borçlu olduğunu kendisi ifade etmiştir. Hem Kadı Ebû Said'in fikirleri hem de kütüphanesindeki kitaplar Mercânî'de ciddi bir fikrî dönüşüm meydana getirmiştir. Selef kitapları ile sonradan yazılan eserleri karşılaştırma imkânı bulmuş böylece dinî ilimlerin ıslah edilmesi gerektiği kanaatine ulaşmıştır. Selef âlimlerinin eserlerini inceledikten sonra Kursavî hakkındaki düşünceleri değişmiş, onun fikirlerini daha iyi takdir etmiş ve onun bir takipçisi olmuştur (Kurat, 1966: 104; Devlet, 1971: 35; Maraş, 2002: 75; Kanlıdere, 2004: 169). Toğay, Mercânî'nin Kursavî'nin fikirleriyle münasebeti ve Kadı Ebû Said'in onun üzerindeki etkisini şöyle anlatmıştır:

“Maahaza 1812 senesinde merhum olan Kazanlı âlim Abdülnasır Kursavî'nin İslâm ilimlerinin doğru metodolojisini bulmak için gerek Buhara'da, gerek Kazan'da sarfettiği gayret ve muvaffakiyetlerden, yani Şimal Türklerini ve bütün Türkistan'ı kör taassup ve cehâletten kurtararak teceddüde erdirmek için açmış olduğu anayolu henüz kavramıştı. Şimal Türklerine mazisini ve hakiki tarihini öğretmek lüzumunu da Buhara'daki tahsil ve tetkik müddeti esnâsında anlayamamıştı. Şehabettin'in gözü Semerkant'ta açılmıştır. Tarihin en büyük Türk devletini yaratan Timurleng'in ümran ve irfanı ile meşhur payitahtı Semerkant'ta zamanın münevver Türk âlimlerinden Kadı Ebussaid'in derslerine devam ettiği zaman, Şeyh Şehabettin Şimal Türklerinin ve alelumum Doğu Türkleri'nin uyanması ve ilerlemesi neye mütevakkıf olduğunu anlamıştır. Kadı Ebussaid'in Türk tarihine dair kütüphanesinde topladığı kıymetli ve nadide kitapları susamış gibi baştan başa mütâlâa eden şeyh, Kazanlı Türklüğün mazisini kavramıştır” (Toğay, 1943: 346-347).

2 yıla yakın Semerkant'ta kaldıktan sonra tekrar Buhara'ya döndüğünde, Semerkant'ta bulamadığı, Buhara'da da yasaklanmış olan Kursavî'nin eserlerini temin ederek mütâlâa etmiştir (Kurat, 1966: 104; Devlet, 1971: 35).

Semerkant'ta kaldığı yıllarda Mercânî'nin fikirlerinin değişmesinde etkili olan bazı kitaplar şunlardır: İmam Gazâlî'nin (ö.1111) *el-Münkiz mine'd-Dalâl*, *Faysalü't-Tefrika*, *Kimyâü's-Saâdet*, *Risâletü'r-Ruh* ve *el-Madnûn bihi alâ Ğayri Ehlihi* adlı eserleri başta olmak üzere, İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 1457) *Fethu'l-Kadîr*'i, Suyûtî'nin (ö. 1505) *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ı, İbn Sînâ'nın (ö. 1037) *el-İşârât ve't-Tenbîhât* ve *eş-Şifâ* adlı eserleri, Şîrâzî'nin (ö.1083) *Esfâr-ı Erbaa*'sı, Şa'rânî'nin (ö. 1565) *Mizân*'ı, Seyyid Gulam Ali Azad b. Nuh el-Hüseynî el-Hanefî'nin (ö.1780) *Subhatü'l-Mercân* isimli kitabı, Şehristânî'nin (ö. 1153) *el-Milel ve'n-Nihal* ve *Nihâyetü'l-İkdâm*'ı, İbn Hazm'ın (ö. 1063) *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal* adlı kitabı, Abdulkâdir el-Kureşî'nin (ö. 1373) *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* adlı eseri, Devvânî'nin (ö. 1502) ve Mirza Zâhid el-Herevî'nin bazı kitapları, İbn Hallikân'ın bazı eserleri, *Keşfü'z-Zunûn*, *Şerhu'l-Muvattâ*, *Ahlâk-ı Nâsirî* ve *Tâcu't-Terâcîm* vb. (Devlet, 1971: 36; Maraş, 2002: 76; Kudaynetov, 2008: 30).

Mercânî çok beğendiği ve kaldığı 2 yıl boyunca çok istifade ettiği Semerkant'tan tekrar Buhara'ya dönerek Mîr Arap Medresesi'ne yerleşmiştir. Toğay'a göre (1943: 347) “Kursavî'nin açmış olduğu teceddüt hareketini takip etmek üzere Buhara'ya dönmüştür.” İkinci sefer Buhara'ya gelişinde, kaldığı 5 yıl süresince kendi kendini yetiştirmekle meşgul olmuştur. Vaktini gece gündüz kitap okuyarak, kitapları kopya ederek ve notlar alarak geçirmiştir. Özellikle kelâm ve felsefe ile yakından ilgilenmiştir. Fırsat buldukça ilim meclislerine katılarak yeni şeyler öğrenmeye gayret etmiştir. Buhara'daki âlimler onu çok beğenmiş kendisine müderrislik teklif etmişlerdir. Buhara'da iken eserleri için çok miktarda malzeme ve kaynak toplamış, bazı eserlerini de burada iken kaleme almaya başlamıştır¹. Mercânî Buhara'da tasavvuf ve ruh terbiyesi ile de meşgul olmuş, Kazan'a döneceği yıl Şeyh Abdülkadîr b. Niyâz Ahmed el-Fârûkî el-Hindî'den (ö. 1855) ruh terbiyesi için icazetnâme almıştır (Kurat, 1966: 104; Devlet, 1971: 36; Kanlıdere, 2002: 171). Mercânî toplam 11 yıl kadar kaldığı Buhara'da (2 yılı Semerkant'ta) ilmî ve fikrî açıdan oldukça mesafe katetmiştir. Kurat'ın ifadeleri bize bu konuda fikir vermektedir:

“Mercânî'nin İslâm mütefekkirlerinin eserlerini mütâlâa ede ede vaktiyle Abdünnasır Kursavî'nin vardığı noktaya ulaştığını görüyoruz. Yani Mercânî de tıpkı

¹ Bu eserler için bk. DEVLET, Nadir (1971), “Kazanlı Tarihçi ve Islahatçı Din Adamı Şihâbeddin Mercânî Hâl Tercümesi”, *Kazan*, Ankara, Yıl 2, Sayı 5, Haziran, s. 36.

Kursavî gibi İslâmiyet'te âlimler için ictihad kapısının açık olduğu kanaatine vasil oldu. Bu görüş Buhara'da reddedilmekte, bunu ileri sürenler zındık telakki edilmekteydi. Mamafih, Kursavî'den daha ihtiyatlı olan Mercanî'nin Buharalı âlimlerden herhangi biri ile münakaşaya girmekten kaçındığı ve dolayısıyla müşkül duruma düşmediği anlaşılıyor" (Kurat, 1966: 104).

1.3. Hayatındaki Belli Başlı Olaylar

Mercânî 21 Mayıs 1849 tarihinde Buhara'dan memleketi Kazan'a doğru yola çıkmıştır. Yaklaşık iki ay sonra 1 Ağustos'ta Kazan'a ulaşmış, 2 Ağustos'ta da kendi köyü Taşkiçü'ye varmıştır. (Devlet, 1971: 36). Toğay (1943: 347) onun dönüşünü "Semerkant ve Buhara'dan, tedarik ettiği birçok yazma ve tarihî eserler ve ilmî kitaplar ile aldığı notlardan müteşekkil bir kaç deve yükü eşya getirmiştir. İlk işi şimal Türklerini kör cehâletten kurtarmak olur" şeklinde anlatmıştır. Fakat Mercânî'nin Kazan'a dönüşünün keyfiyetini, ne anlam ifade ettiğini, neticelerini ve Kazan'ın o günlerde ne durumda olduğunu en iyi tavsif eden Taymas olmuştur.

"19. asrın ortasında (1849 yılında) bir molla, Buhara'dan Kazan'a dinî ıslahatçı ve millî tarihçi sıfatıyla dönüyor ve bu ülkeye yeni ruh, yeni fikirler getiriyor. Bu molla, Şehabeddin Mercanî, Buhara'da okuyan başka Kazanlı mollalara benzemiyordu; çünkü o, bu şehrin medreselerinde okutulması mutad olan dersleri dinlemek ve sayısı pek mahdud olan kelâm ve mantık kitaplarını okumak ile yetinmeyip, İslâmî bilimleri asıl kaynaklarından öğrenmenin yolunu bulmuş, Buhara medreselerinde okutulmayan ve ora müderrislerince unutulmuş olan 'dünyevî' bilim şubeleriyle de meşgul olmuş ve ayrıca tarih bilimine de önem vermiştir. Ancak Mercanî'nin din ve diniyat hakkındaki görüşünün düzelmesine ve tarihle uğraşmaya başlamasına, Buhara'dan ziyade iki sene Semerkand'da kalması âmil olmuştur; çünkü o, bu şehirde bir din âlimi ve mütefekkir olan Kadı Ebu Said'in faydalı derslerine devam etmiş ve onun kütüphanesindeki kıymetli ve aslî kitapları mütâlâa etmiş ve bunun neticesinde tarihî ve dinî araştırmaların doğru yolunu ve metedolojisini bulmuştur. Mercanî Buhara'ya 1838 senesinin 12 Aralıkta varmıştı. 1849 senesinde ise, birçok mühim yazma kitaplar ve bohça bohça bilgi notları ile yüklü olarak Kazan'a dönmüştür. Onun döndüğü sıralarda Kazan Türk cemiyeti hayliden-hayliye değişmiş bulunuyordu; dinî medreseler türemiş, 'şâgirdler' çoğalmış, ortaya meselelerle ilgilenen, meydana çıkan eserleri okuyan ve onu şu veya bu şekilde takdir edebilen bir zümre vücuda gelmiş bulunuyordu. Mercanî, Buhara'dan dönüp işe başladığı zaman, Kazan Türk muhiti 17. ve kısmen 18. asırlardaki gibi, karanlık olsaydı, medreseler, müderrisler ve 'şâgirtler' bulunmasaydı, Mercanî'nin Arapça yazılan eserlerine asla zemin bulunmazdı ve o kitaplar bu memlekette o derece gürültü-patırtı koparmazdı. Çünkü anlayıcısı ve ilgilenicisi bulunmayan bir fikir hiçbir zaman gürültüye sebep olmaz. Her halde o günlerde Kazan ilinde az-çok fikir hareketleri vardı. Mercanî ise, bazı dinî ve içtimâî düşünceleriyle bu hareketlere yeni bir yön vermiş ve o zaman kadar hüküm süren yanlış nazarları düzeltmiştir. Tabîdîr ki, bütün bunlar medrese talebesi arasında uyanmayı ve düşünmeyi mucip olmuştur. Mercanî'nin Arapça yazılmış olan dinî kitaplarının ora Türk fikir hareketlerindeki ehemmiyeti, işte bu noktadadır. Buhara'dan yeni fikirler getiren Mercanî, Kazan'da yalnız bazı dinî meseleler üzerine pek ciddi ve önemli eserler yazmakla kalmayıp,

büyük bir özenle millî tarih meseleleri ile de uğraşmaya başlamıştır” (Taymas, 1966: 128-130).

Döndükten iki ay kadar sonra Kazan’ın 1. Mahallesindeki caminin imamı görevden ayrılmıştı. Bu caminin hâmîsi İbrahim b. Yunus¹ (İbrahim Bay²) idi. Bu Kazanlı ‘bay’ların önemini Devlet şöyle anlatmıştır:

“O devirlerde Kazan ülkesinde bütün medrese, mescit ve benzeri yapılar halkın, bilhassa zenginlerin yardımı ile ayakta duruyordu, çünkü Rus hükümeti İslâmların ilerlemesini arzu etmediğinden bu nevi okullara hiçbir türlü yardım etmiyordu. Dolayısıyla da bilhassa Tatar zenginlerinin okutma işinde büyük fonksiyonları oluyordu” (Devlet, 1971: 37).

İbrahim Bay’ın bu camiye bilgili bir imam aradığı esnâda Mercânî’yi tanıyanlar ona Mercânî’den bahsetmişler ve imamlık için onu tavsiye etmişlerdi. Bunun üzerine İbrahim Bay 19 Eylül 1849 tarihinde kendisinin başkanlığında Kazanlı âlim ve mollalardan oluşan bir ‘ulemâ meclisi’ düzenlemiş ve imtihan etmek üzere Mercânî’yi davet etmiştir. Mercânî bu imtihanı başarıyla geçtikten sonra söz konusu camide imam-hatipliğe ve bu camiye ait olan medresede müderrisliğe başlamıştır (Akçura, 1897: 421; Karan, 1960: 16; Devlet, 1971: 37; Kudaynetov, 2008: 33). Mercânî bu imtihan vesilesiyle Kazanlı âlimlerle tanışma fırsatı bulmuş, onlarla fikir alışverişinde bulunmuş ve bu sayede şöhreti Kazan ve çevresine yayılmıştır (Devlet, 1971: 37; Kanlıdere, 2002: 170).

1850 yılı Mart ayında Ufa’daki Mahkeme-i Şer’iye’ye³ gelerek yine bir imtihan neticesinde buradan ‘ukaz’ (menşur, icazetnâme, kararnâme) almış ve böylece imamlığı resmen tasdik edilmiştir (Devlet, 1971: 37; Kurat, 1966: 104). Bu tarihten itibaren

¹ Kudaynetov bu kişiyi, o dönemde Kazan Müslümanlarının başkanı, zengin ve meşhur, sıradan bir insan olmayıp bölgede oldukça etkin, Kazan’daki Tatar halkı üzerinde oldukça nüfuzu bulunan, Rus yönetimiyle de çok yakın ilişkileri olan, ayrıca Kazan Tatarlarının mahkeme reisliğini yürüten biri olarak tanıtmıştır (Kudaynetov, 2008: 34)

² Bay: Kazan Türkçesinde zengin demektir. Meşhur zenginler bu lakapla anılırlardı (Devlet, 1971: 37).

³ II. Katerina’nın dönemine rastlayan 1788 yılında açılmıştır. “Rusça adı ‘Orenburskoe Mogamedanskoe Duhovneye Sobraniye’ olan bu kurum Orenburg Ruhani İdaresi, Ufa Müftülüğü gibi adlarla da bilinir. 1917 bolşevik İhtilali’nden sonra Merkezi Diniye Nezaretı adıyla varlığını devam ettirmiş, 2. Dünya Savaşı’ndan sonra da Avrupa Rusyası ve Sibirya Müslümanları Ruhani İdaresi adını almıştır. Günümüzde ise Rusya Federasyonu Müslümanları Dini İdaresi veya Ufa Müftülüğü adıyla hizmet vermektedir. Mahkeme-i Şer’iye Rusya Müslümanlarının en uzun ömürlü kurumlarından biridir” (Erşahin, 1996: 575). Halk tarafından imam ve müderrisliğe seçilecek kimseleri şer’î ilimlerden imtihan etmek, imamları gereken durumlarda geçici veya kesin olarak görevden almak, bazı konularda fetvalar vermek vs. bu kurumun başlıca görevlerindendir (Erşahin, 1996: 577; Devlet, 1971: 37). Bu kurum ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. ERŞAHİN, Seyfettin (1996), “Rusya’da Müslümanlar: Tatar Kavimlerin Tarihçesi”, *AÜİFD*, Cilt 35, s. 575-586. Bu kurum kurulduğu sıralarda Ufa, Orenburg vilâyetine dâhil olduğu (Garipov, 2005: 71) için bazen Orenburg bazen de Ufa diye isimlendirilmiştir (Taymas, 1966: 100).

vazifesine son derece gayret ve ciddiyetle devam etmiştir. Boş kalan zamanlarında da dinî ve tarihî kitapları mütâlâa etmiş, tarihî eser ve eski paraları toplayarak incelemelerde bulunmuş ve bunlardan edindiği bilgilerle kitaplar yazmıştır (Akçura, 1897: 421).

Görevinin ilk beş yılı gayet başarılı ve sorunsuz geçmiştir. Bazı uygulama ve görüşleri ve başarısını kıskanan Kazanlı mollalar yüzünden birçok kez şikâyet edilmiştir. Yine aynı sebeplerle İbrahim Bay’la da araları açılmış ve onun da etkisiyle ilki 1854 yılında olmak üzere iki defa ukazı (imamlık belgesi, icazetnamesi) elinden alınmışsa da tekrar iade edilmiştir¹. Ağustos 1854 tarihinde imamlık ve müderrislikten menedilen Mercânî Haziran 1855 tarihinde suçsuzluğunun anlaşılması ve görev yaptığı mahalle halkının desteğiyle tekrar görevine başlamış ve aynı medresede 22 yıl müderrislik yapmıştır. Görevden menedildiği dönemde başka medreselere dağılan öğrencileri yeniden Mercânî’nin yanına dönmüşlerdir. Ancak İbrahim Bay medreseye olan desteğini çektiği için Mercânî bundan böyle daha zor şartlarda hizmetine devam etmiştir. Bu süre zarfında 80-90 kadar öğrenci yetiştirmiştir (Devlet, 1971: 37; Kanlıdere, 2004: 170). Mercânî bu dönemde yeni fikir ve görüşler dile getirdiği için büyük gürültüler koparan şu önemli eserleri yazmıştır: *Nâzûretü’l-Hakk fî Farziyyeti’l-İşâ ve in lem Yeğibi’ş-Şafak, el-Hikmetü’l-Bâliğatü’l-Cinniyye fî Şerhi’l-‘Akâidi’l-Hanefiyye, Molla Celâl Hâşiyesi, Gılâletü’z-Zamân fî Târihi Bulgâr ve Kazan, Ğurfetü’l-Havâkîn li-‘Urfeti’l-Havâkin, Vefiyyetü’l-Eslâf ve Tahiiyetü’l-Ahlâf, el-Fevâidü’l-Mühimme*² (Devlet, 1971: 38; Kudaynetov, 2008: 35). Akçura, Mercânî’nin bazı kitaplarını yazarken nasıl bir yol izlediğini şu şekilde anlatmıştır:

“Kendisinde daha küçük iken bile mevcut olan tahkik ve ta’mik fikri, sinniyle mebsûten büyüdü. Mesela, Kazan Tatarları ve Bulgarları hakkındaki tarihini yazarken, bu eski hanlığın her tarafını gezmiş, eskiden kalma ne kadar mezar taşı, cami ve türbe harabesi varsa hepsini ziyaret etmiş, hatta bazılarında hafriyat bile icra ettirmiştir. Bir Avrupalı müverrih (tarihçi) için tabii görülecek bu hal, bir Tatar mollası için zannederim ki takdire şayandır” (Akçura, 1897: 421).

1859 yılında Mahkeme-i Şer’iye tarafından Kazan’da basılan Mushafların kontrol ve tashihiyle görevlendirilmiştir (Kanlıdere, 2004: 170).

¹ 1854 yılında belgesinin alınma sebebi, yaşı uygun olmayan bir kızın nikâhını kıydığı iddiasıyla yapılan şikâyettir (Maraş, 2002: 77).

² Bu kitaplar hakkında eserleri anlatılırken bilgi verilecektir.

1867’de Mahkeme-i Şer’iye’den Ahundluk ve Muhtesiblik/Ahund Muhtesib (yüksek müderris) derecesini almıştır yani bu makama yükseltilmiştir (Devlet, 1971: 38; Maraş, 2002: 77).

Mercânî’yi çekemeyenler yüzünden kendisini himâye eden ve camisinin hâmîsi olan İbrahim Bay’la araları bozulunca, İbrahim Bay camiye dolayısıyla medreseye olan maddî yardımını kesmişti. Bu yardım kesilince Mercânî’nin medresesi oldukça harap bir vaziyet almış ve eğitim-öğretim imkânı neredeyse ortadan kalkmıştı (Devlet, 1971: 37-38). Bunun üzerine Kazanlı (Tatar) başka baylar tarafından 9 Kasım 1871 tarihinde Mercânî için yeni bir medrese inşa edilmiştir. Böylece Mercânî ve öğrencileri bu yeni medreseye taşınmış ve daha iyi şartlarda eğitim-öğretime devam etmişlerdir (Devlet, 1971: 38).

Kamerî ay başlarının ve dinî bayramların astronomik ölçümlere göre belirlenmesi gerektiğini savunan Mercânî, 1874 yılında bazı mollalara Ramazanın başlangıç tarihini yazılı olarak bildirince bid‘atçilikle suçlanmış ve orucu bir gün erken başlattığı yönünde muhaliflerince müftülüğe yapılan şikâyet üzerine imam-hatipliği altı aylığına askıya alınmıştır (Kanlıdere, 2004: 170). İslâm dünyasının önemli merkezlerinde oruca aynı gün başlandığı tespit edilince yeniden görevine iade edilmiştir (Kudaynetov; 2008: 36).

Ruslar 1870 yılında yeni bir kanunla medrese ve mekteplerde Rusça okutulmasını mecburî tutmuştu. Bu durum Tatar âlimleri arasında ihtilaf ve tartışmalara sebep olmuştur. Diğer din adamları değişik gerekçelerle buna karşı çıksalar da Mercânî bu işte fayda mülâhaza etmiştir (Devlet, 1971: 38). Bu konuda Maraş (2002: 76), Mercânî isimli makaleler mecmuasından¹ şu bilgileri aktarmıştır: “Rusça öğrenmenin gerekliliği üzerinde duran Mercânî, başka bir milletin hâkimiyetinde yaşayan milletlere hâkim milletin dilini, yazısını ve kanunlarını bilmenin vacip olduğunu ısrarla dile getirmiştir.” 1872 yılında “Kazan’da Ruslar tarafından, Müslüman mekteplerinde zorunlu olarak okutulan Rusça derslerine muallim yetiştirmek için açılan” (Taymas, 1966: 121; Maraş, 2002: 77) Tatar Muallim Mektebin’de (Tatarskaya Uçitelskaya Şkola) 1876’dan 1884

¹ Bu mecmua hakkında bilgi için bk. DEVLET, Nadir (1972b), “Kazanlı Tarihçi ve Islahatçı Din Adamı Şihâbeddin Mercânî Hakkında Yazılanlar”, *Kazan*, Ankara, Yıl 2, Sayı 7-8, Mart-Ağustos, s. 64-79.

yılına kadar 9 yıl süre ile İslâmî ilimler okutmuştur (din dersi öğretmenliği yapmıştır)¹. Bu görevi kabul etmesi, bazı kesimler tarafından kendisinin eleştirilmesine ve misyonerlikle suçlanmasına sebep olmuştur. Fakat Mercânî bu görevi kabul etmesinde İslâm'ı en iyi ve ilmi şekilde öğretmek gayesinin ve o sıralar Kazan'da görev yapan, bu okulun kurucusu ve müdürü meşhur müsteşrik Radloff'un² ricasının etkili olduğunu söylemiştir. F.W. Radloff, Mirza Aleksandr Kâzım Bey, Ilya Nikolayeviç Berezin ve Josef M. E. Gottwaldt gibi müsteşriklerle münasebet kurması ve yerel otoriteler ile iyi ilişkiler geliştirmesi hakkındaki şüpheleri artırmıştır. Muhalifleri onun Rus misyonerlerle birlikte çalıştığını ve zorunlu Rusça dersinin konulmasına sebep olduğunu ileri sürmüşlerdir. Üniversite muhitindeki tarihçi ve arkeologlarla da görüşmüş hatta Kazan Üniversitesi Arkeoloji Cemiyeti'ne üye olmuştur. Bu cemiyete katılıp bazı kongrelerinde tebliğler sunması din adamları tarafından yadırganmıştır. Arap ve Fars kaynaklarına olan hâkimiyeti, kendisine karşı Rus müsteşriklerinin saygısını kazandırmıştır. O zamana kadar Müslüman din adamları Rus ilim adamlarıyla temastan kaçınmışlarken Mercânî'nin bu faaliyetleri önemli bir yenilik olmuştur (Kurat, 1966: 105; Devlet, 1971: 38-39; Maraş, 2002: 77; Kanlıdere, 2004: 170).

11 Ağustos 1880 yılında hac vazifesini yerine getirmek üzere yola çıkmış ve bu yolculuğu esnâsında 12 gün İstanbul'da kalmıştır. İstanbul'da büyük cami ve kütüphaneleri ziyaret etmiş, çok sayıda ilim ve siyaset adamıyla görüşmüştür. Buradayken zamanın Şeyhülislâm'ı Uryânîzâde Ahmed Esad Efendi, Adliye Nâzırı Ahmed Cevdet Paşa ve Hâriciye Nâzırı Asım Paşa ile görüşmüştür. Bazı kitaplarını Beyazıt Devlet (Hâmîdiye) Kütüphanesi'ne hediye etmiştir³ (Devlet, 1971: 39; Kanlıdere, 2002: 170). Daha sonra İzmir ve İskenderiye üzerinden Mekke ve Medine'ye ulaşmıştır (Devlet, 1971: 39). Kanlıdere'nin, Rızâeddin b. Fahreddin'den aktardığına göre Mekke şerifi Avn b. Muhammed b. Avn'dan itibar görmüştür (Kanlıdere, 2002: 170). Aynı yılın sonlarında İstanbul'a gelerek Münif Paşa ile görüşmüş ve 20 Aralık

¹ Bu okulda meşhur Tatar âlimi Kayyum Nâsırî (ö. 1902) de hocalık yapmıştır (Taymas, 1966: 21). Hakkında bilgi için bk. (Taymas, 1966: 121-128; Maraş, 2002: 97-99)

² Friedrich Wilhelm Radloff (ö. 1918), Alman asıllı Rus Türkolog'dur (Temir, 1991). Daha fazla bilgi için bk. TEMİR, Ahmet (1991), *Türkoloji Tarihinde Wilhelm Radloff Devri*, TDK Yayınları, Ankara.

³ Akçura, iki kitabını hediye ettiğini söylemiştir (Akçura, 1897: 422). Bizim tespitimize göre bu kütüphanede Mercânî'ye ait altı kitap mevcuttur ve şunlardır: 1. *Vefiyyetü'l-Eslâf ve Tahiyetü'l-Ahlâf* 2. *el-Fevâidü'l-Mühimme* 3. *Hakku'l-Ma'rife ve Hüsnü'l-İdrâk bimâ Yelzemü fi Vücûbi'l-Fitr ve'l-İmsâk* 4. *el-Berku'l-Vamîz fi'r-Redd 'ale'l-Bağîz el-Müsemma bi'n-Nakîz* 5. *el-Hikmetü'l-Bâliğatü'l-Cinniyye fi Şerhi'l-'Akâidi'l-Hanefiyye (Nesefiyye)* 6. *el-'Azbü'l-Furât ve'l-Mâû'z-Zülâlü'n-Nâfi' li-Ğilleti Revâmmi'l-İbrâz li-Esrâri Şerhi'l-Celâl*.

1880’de Kazan’a varmıştır (Akçura, 1897: 422; Devlet, 1971: 39). Onun bu seyahati ile ilgili notlarını, ölümünden sonra 1898 yılında, Rızâeddin b. Fahreddin¹ ‘*Rihletü’l-Mercânî*’ adıyla yayımlamıştır (Maraş, 2002: 77).

Mercânî için 1871 yılında inşa edilen medrese on yıl sonra yetersiz gelmeye başlayınca, Kazanlı baylar tarafından 25 Ekim 1881 tarihinde, ahşap olan eski binanın yerine taş bir medrese ve öğrenciler için bir yurt inşa edilmiştir. Mercânî Medresesi veya Medrese-i Âliye adıyla anılacak olan ve devrinin en iyi medresesi olan bu okulda Mercânî 1881 yılından itibaren ölümüne kadar 8 yıl boyunca ders vermiştir (Devlet, 1971: 38; Maraş, 2002: 77; Kanlıdere, 2004: 170). Devlet’in belirttiğine göre Mercânî’nin okutma sistemi Buhara’nın eski usûllerinden çok farklıydı, ağırlık noktasını dinî ilimler teşkil etmekle birlikte, şimdiye kadar okutulmayan ve programlarda olmayan İslâm tarihi, millî tarih ve âlimlerin biyografileri gibi derslerle öğrencilerine geniş bilgiler vermeye çalışmıştır (Devlet, 1971: 38). Bununla birlikte Kanlıdere, Mercânî mecmuasından hareketle, Mercânî’nin belki de talebeleri kaçırmamak için Buhara’daki öğretim usûllerini tenkid etmekle birlikte, kendi medresesinde istediği metodu tam manasıyla uygulayamadığını ve bazı ideallerinden vazgeçmek zorunda kaldığını, eleştirmesine rağmen mantık ve kelâm derslerine ağırlık verdiğini söylemiştir (Kanlıdere, 2004: 170). Mercânî’nin medresesinin ders programında yer alan bazı dersler şunlardır: Nahiv, Kelâm, Belâgat, Mantık, Hikmet-i Kadîme, Akîde, Fıkıh Usûlü, Fıkıh. Okuttuğu eserlerden bazıları ise şunlardır: *Kâdî Beydâvî*, *Tefsîru’l-Medârik*, *Tefsîru’l-Keşşâf*, *Tefsîru’s-Sa’lebî*, *Sahîhu’l-Buhârî*, *Mişkât* ve *Telhîs*. Mercânî, Hanefî mezhebini benimsediği için Mergînânî’nin (ö. 593) *el-Hidâye* ve İbnü’l-Hümâm’ın (ö. 861) *Fethu’l-Kadîr* adlı eserlerini defalarca okumuş, bunların mezhebin en güvenilir eserleri olduğunu söylemiş ve talebelerine de bu eserleri okumayı tavsiye etmiştir (Şeref’ten² nakille Kudaynetov, 2008: 37).

¹ Rızâeddin b. Fahreddin (1858-1936). Orenburg Müftülüğü’nde (Mahkeme-i Şer’iye) kadılık ve müftülük makamlarında bulunmuştur. Rusya Türkleri’nin dinî ve kültürel alandaki yenileşme hareketinde önemli bir paya sahiptir. En önemli eseri *Âsâr* isimli külliya’dır. 1908 yılından itibaren çıkarmaya başladığı *Şurâ* dergisi ile milletine büyük hizmetleri olmuştur. Yetmiş yakın eser ve yüzlerce makalesi bulunan önemli bir fikir adamıdır (Devlet, 1972b; Erşahin, 1996: 578; Türkoğlu, 2000). Hakkında daha fazla bilgi için bk. TÜRKOĞLU, İsmail (2000), *Rızaeddin Fahreddin*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

² Şehir Şeref (19??): Mercânî’yi detaylı olarak ele almış olan bir araştırmacıdır. Devlet, onun dinî ilimlerde çok üstün bir seviyede bulunduğunu ve *Asr-ı Saâdet* adlı bir eserinin olduğunu söylemiştir. Araştırmalarını Mercânî’nin kütüphanesinde yapmış ve onun hakkında akrabalarından bilgi almıştır. *Mercânî* mecmuasında önemli makaleleri vardır. Mercânî’nin hayatı ile ilgili olan makalesi 1998 yılında

1884 yılında Tatar Muallim Mektebi'ndeki görevinden istifa etmiştir (Karan, 1960: 32). Kanlıdere istifa sebebini, “göreve başlarken temel İslâmî eğitimini tamamlamamış Tatar öğrencilerin kabul edilmemesi yönündeki şartının çiğnenmesi” olarak açıklamıştır (Kanlıdere, 2002: 170).

1.4. İlmî Kişiliği

Kudaynetov'un Şeref'ten aktardığına göre Mercânî, Buhara döneminde telif ettiği bir kitabının başına, bize onun ilmî kişiliği hakkında ipucu ve fikir verecek şu sözleri yazmıştır: “Mezhebî fî'l-akliyyât el-hücce ve'l-burhân ve fî'n-nakliyyât es-sünne ve'l-Kur'ân”, yani aklî meselelerde mezhebim¹ hüccet ve burhândır, naklî meselelerde ise Sünnet ve Kur'ân'dır (Kudaynetov, 2008: 30). Mercânî ilgisini ve çalışmalarını sadece dinî ilimlere hasretmemiş, dünyevî ilimlerle de meşgul olmuştur. Akçura onun ilmî kişiliğinden bahsederken şunları kaydetmiştir:

Mercânî'nin en büyük arzusu, bildiğini âleme öğretmek, milletini ma'lûmâtından müstefid etmektir. İşte bunun içindir ki daha Buhara'da iken kitap yazmaya başladı. Şihâb Hazret, ana lisanı olan Tatarca'dan maada, Arapça ve Farsça okur, yazar, konuşur ve hatta şiir bile söylerdi. Rusçayı da okur ve biraz anlardı. İlâhiyât, ulûm-u şer'îye, felsefe, tarih, arkeoloji ve hey'ete (astronomi) âşinâ idi. İlm-i hey'eti ta'mik için evinde birkaç dürbünden mürekkep ufacak bir de rasathane teşkil etmişti” (Akçura, 1897: 421).

Mercânî ömrünün sonuna kadar hayatının her anında eğitim ve telif faaliyetlerini sürdürmüştür.

1.4.1. Hocaları

Mercânî 1838 yılında öğrenim için gittiği Buhara'da devirlerine göre meşhur sayılan şu hocalardan dersler almıştır:

1. Mirza Salih A'lam b. Nadir Muhammed b. Abdullah el-Fergânî (ö. 1840): Buhara'da kadılık da yapmış olan bu zat, aynı zamanda Mercânî'nin babasının da vaktiyle hocalığını yapmıştır (Devlet, 1971: 34; Maraş, 2002: 74-75; Kudaynetov, 2008: 46).

2. Muhammed b. Safer el-Hucendî (ö. 1850): Buhara'nın meşhur müderrislerindendir.

Kazan'daki Ruhiyat Neşriyatı tarafından yine aynı adla '*Mercânî'nin Tercüme-i Hâli*' adıyla yayımlanmıştır (Devlet, 1972b; Kudaynetov, 2008: 5, 151).

¹ Gidilen, tutulan, takip edilen yol. İlim ve felsefede takip edilen yol, meslek, çıkar (Doğan, 2005: 900).

3. Fadl b. Aşûr el-Gucduvânî (ö. 1855): Buhara'nın değişik medreselerinde fıkıh ve fıkıh usûlü dersleri vermiştir (Devlet, 1971: 34; Maraş, 2002: 74-75; Kudaynetov, 2008: 46-47).

4. Abdülmü'min Hoca b. Özbek Hoca el-Buhârî el-Efşencî (ö. 1866): Cedîdciliğin kurucularından olan Andünnâsir Kursavî'yi övmüş, Buhara medreselerindeki ders programlarını tenkid etmiş ve bu konuda Mercânî'yi de etkilemiştir (Maraş, 2002: 75).

5. Hudaybirdi b. Abdullah el-Baysûnî (ö. 1848): Bütün ömrünü Buhara medreselerinde ders okutarak geçirmiştir. Çok sayıda seyahate çıkmış, Hindistan, İstanbul ve Rusya Müslümanlarıyla yakın ilişkilerde bulunmuştur (Devlet, 1971: 34; Maraş, 2002: 74-75; Kudaynetov, 2008: 46-47).

6. Baba Rafî' el-Hucendî (ö.1868): Buhara'nın zenginlerinden olan bu zat, Mîr Arap Medresesi'nde ders okutmuştur (Kudaynetov, 2008: 47).

7. Kadı Muhammed Şerif b. Ataullah el-Buhârî (ö. 1844): Kadılık görevinde de bulunmuş ve Buhara'nın değişik medreselerinde ders okutmuştur.

8. Kadı Ebû Said b. Abdülhay es-Semerkandî (ö. 1849): Mercânî bu hocadan Semerkant'ta kaldığı dönemde dersler almıştır. Sadece ders almakla kalmamış kütüphanesinden de azamî derecede istifade etmiştir. Mercânî'yi en çok etkileyen hocaların başında gelmektedir (Devlet, 1971: 35; Maraş, 2002: 75)

9. Hüseyin b. Mehmed el-Kargalî (ö. 1858): Araştırmacı bir kişiliğe sahiptir. Mercânî'ye tarih kitapları yazma konusunda rehberlik etmiş ve Türk büyüklerinin biyografilerini yazma yöntemini öğretmiştir (Toğay, 1943: 347).

Mercânî'nin yaşadığı fikrî dönüşümde ve Buhara'daki eğitim sistemini eleştirmesinde bu hocalardan özellikle Kadı Ebû Said, el-Baysûnî ve el-Efşencî'nin etkisi olmuştur (Maraş, 2002: 75; Kanlıdere, 2004: 169).

1.4.2. Talebeleri¹

1. Abdülhabir b. Abdülvehhab el-Müslimî (ö. 1879): Kızılcıkar şehrinde imamlık ve müderrislik yapmıştır. Mercânî'ye çeşitli şahısların biyografilerini göndererek onun çalışmalarına yardımcı olmuştur (Devlet, 1972a: 8).
2. Muhammed b. Salih el-Ufavî el-Ömerî (ö. 1889): Buhara'da Mercânî'den ders almıştır. Kazan'da imamlık yapmıştır (Devlet, 1972a: 9). Ufa'da Mahkeme-i Şer'îye'de kadılık yapmıştır (Kudaynetov, 2008: 48).
3. Hâfızüddîn b. Nasreddîn el-Kursavî el-Berengevî: Buhara'da Mercânî'den üç sene ders okumuştur. Yazma halinde çeşitleri telifleri vardır (Devlet, 1972a: 9). Berenge Köyünde imamlık ve müderrislik yapmıştır. Mahkeme-i Şer'îye tarafından Kazan'da basılan Kur'ân-ı Kerîm'leri inceleme dairesinde görevlendirilmiştir (Kudaynetov, 2008: 48-49).
4. Ahmedü'l-Latif b. Abdüllatif (ö. 1907): Mercânî'den bir yıl ders okumuştur. Bügölme'de imamlık yapmıştır (Devlet, 1972a: 9; Maraş, 2002: 78).
5. Hüseyin b. Feyizhan (ö. 1866): Tatar usûl-i cedîd hareketinin önemli simalarındandır. Simbir bölgesi Sabâçay köyündendir. Kendi köyünde ve daha sonra Kazan'da eğitim görmüştür. Arapça, Farsça ve Rusçayı iyi bilen Hüseyin b. Feyizhan, daha çok tarih, eğitim ve dil alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmıştır. Medreselerin ıslahı konusundaki görüşleri bilinmektedir. Bu görüşlerini *Risâle* veya *Islah-ı Medâris* ismiyle bilinen eserinde dile getirmiştir. St. Petersburg'da Arapça ve Tatarca öğretmenliği yapmıştır. Mercânî'nin bazı eserlerinin hazırlanmasında gönderdiği ilmî materyallerle katkıda bulunmuştur (Devlet, 1972a: 9). 28 Ağustos 1866 tarihinde henüz çok genç sayılabilecek bir yaşta, 45 yaşında iken kendi köyünde vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir (Maraş, 2002: 95-97).
6. Abdüla'lam b. Feyizhan (ö. 1910): Mercânî'den ders okuduktan sonra Rusça öğrenerek ticarete başlamıştır. Bununla birlikte, *Kelile ve Dimne* ile *Şecere-i Türk*'ü Tatarca'ya aktarmak gibi ilmî hizmetleri de olmuştur (Devlet, 1972a: 9).

¹ Ş. Şeref, *Mercânî* mecmuasında sayfa 119 ila 124 arasında Mercânî'nin otuzdan fazla öğrencisinin ismini vermektedir (Maraş, 2002: 78).

7. Abbas b. Eşref: İstanbul'da hukuk öğrenimi görmüştür. İstanbul'da *Malumat* gazetesinde Yusuf Akçura ile birlikte Mercânî'nin biyografisini yazmıştır (Devlet, 1972a: 9).

8. Abdurrahman b. İsmail Ömer: Astrahan şehrinde imamlık yapmıştır. *İdil* isimli bir gazete çıkarmıştır (Devlet, 1972a: 9).

Mercânî'nin ayrıca Nûrulayân b. Aynülkemat (ö. 1893), Burhâneddîn b. Abdürrefî' eş-Şibkavî, Şeyhülsîlâm b. Hâmidullah et-Tekevî (ö. 1911), Habîbünnecâr b. Muhammedkâfî el-Utekî, Gayas Mahmud, Necip b. Bay Murad, İmrân b. Said, Kemal Kârî Ahmed b. Vefâ, Hoca Ahmed Muzaffer, Sadreddîn b. Bahâüddîn (Mercânî'nin kardeşi), Harras b. Nimetullah, Cemaleddîn Bikkulî, Muhammed b. İskender, Kemaleddîn b. Seyfeddîn, Ebubekir b. Yâhûd, Ubeydullah b. Rahmetullah, Safiullah b. Abdullah adlı öğrencilerinin olduğu kaydedilmektedir (Maraş, 2002: 78; Kudaynetov, 2008: 48-50).

1.4.3. Eserleri

Mercânî birkaç eseri dışında eserlerinin tamamını Arapça olarak kaleme almıştır (Maraş, 2002: 78). Bunda Arapça ağırlıklı medrese eğitimi almış olması, Müslümanların ortak iletişim ve ilim dili olarak Arapçayı görmesi, o devirde Tatar edebî dilinin henüz gelişmemiş olması ve Tatarca yazarların bilgisiz addedilmesiyle birlikte Türkçenin ilmî ıstılahları karşılamada yetersiz kaldığını düşünmesi etkili olmuştur (Kurat, 1966: 105; Kanlıdere, 2004: 170). Kurat'a (1966: 105) göre Mercânî, "İhtisası itibariyle bir din âlimi idi, dolayısıyla yazdığı eserler de din meselelerine aitti ve bu eserlerinde İslâm dininin birçok problemlerini incelemiş ve yeni görüşler serdetmişti." Toğay ise, onun en büyük hizmetinin tarih sahasında olduğunu söylemiştir (Toğay, 1943: 347). Bu tanımlamalardan da anlaşılacağı üzere herkes onun değişik bir yönüne vurgu yapmıştır. Kimi tarihçiliğinden, kimi fıkıhçılığında, kimi de kelâmcılığında bahsetmiş ve bu bahsettiği yönünü öne çıkarmıştır. Bu da bize onun ne kadar çok yönlü ve büyük bir âlim olduğunu göstermektedir. Zira Mercânî bu sayılan ve sayıları daha da arttırılabilecek olan birçok alanda adından söz ettirmiş ve kıymetli eserler vermiştir.

1. *el-Hikmetü'l-Bâliġatü'l-Cinniyye fî Şerhi'l-'Akâidi'l-Hanefiyye* (Kazan 1888): Necmüddîn Ömer en-Neseî'nin *'Akâidü'n-Neseî* adlı eserine yazmış olduġu şerhtir. 1888 yılında Kazan'da basılmıştır.

Ömer en-Neseî'nin bu eseri, İslâm akâidini öğretici bir şekilde özetlemesiyle meşhur olmuştur. Çeşitli Batı ve Doġu dillerine tercümesi yapılmıştır. Bu esere çok sayıda şerh ve hâşîye yazılmış olup, en meşhur şerhi Sa'düddîn et-Taftazânî'nin (ö. 1395) *Şerhu'l-Akâid* adlı eseridir (Aslantürk, 2006: 571-572; Bulut, 2003: 140).

2. *el-'Azbü'l-Furât ve'l-Mâü'z-Zülâlü'n-Nâfi' li-Ğilleti Revâmmi'l-İbrâz li-Esrâri Şerhi'l-Celâl* (İstanbul 1292, 1315, 1317, 1323): Celâlüddîn ed-Devvânî'nin *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye* adlı eserinin hâşîyesidir (Kanlıdere, 2002: 172).

Mercânî'nin hâşîye yazdığı bu eser, Eş'ârî kelâm âlimi Devvânî'nin (ö. 1502) yine Eş'ârî olan Adudiddin el-Îcî'nin, *el-'Akâidü'l-'Adudiyye* adlı risâlesine yazmış olduġu şerhtir. Müellifin en önemli eserlerinden biri olan bu şerh Osmanlı medreselerinde uzun süre ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu esere çeşitli hâşîyeler yazılmıştır (Anay, 1994: 259-260). Mercânî'nin hâşîyesi, Gelenbevî ve Halhâlî hâşîyeleri ile birlikte, I. kısmı 1323 h. yılında İstanbul'da Ahmed İhsan Matbaası'nda, II. kısmı 1326 h. yılında yine İstanbul'da İkdâm Matbaası'nda Lofçalı Râşid tarafından bastırılıp neşredilmiştir. Bu eser de Serbestzâde Ahmed Hamdi (ö. 1939) tarafından Türkçeye (Osmanlıca) tercüme edilmiştir (Trabzon, 1894).

Adudiddin el-Îcî'nin (ö. 1355) *el-'Akâidü'l-'Adudiyye* isimli eseri ise, üzerinde görüş birliğine varılan akâid konularını içeren özlü bir risâle olup, medreselerde ezberlenmek amacıyla kaleme alınmıştır. Bu eser de çeşitli âlimler tarafından şerhedilmiştir¹ (Görgün, 2000: 413).

3. *'Akîde Muhtasara (Mecmû'atü'r-Resâil* içinde, Kahire 1910, s. 545-552): Akîde ile ilgili bir eserdir. Fakat ele aldığı konular itibariyle klasik akîde metinlerinden biraz farklıdır.

¹ Bu konuda bk. ATBAŞ, Suat (2007), *Adudiddin el-Îcî'nin Akâid Metni Üzerine Yapılan Şerh ve Hâşîyeler*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE.

4. *et-Tarîkatü'l-Müslâ ve'l-'Akîdetü'l-Hüsnâ* (Kazan 1890): “Kelâmcılarla yaptığı münazaralardan hareketle İslamiyet’in felsefî unsurlarla bozulmamış saf anlayışını telkin eden Arapça bir eserdir” (Kanlıdere, 2004: 172).
5. *el-Fevâidü'l-Mühimme* (Kazan 1297/1880): Rusya’da Kur’ân’ın basım tarihi ve baskı hataları hakkındadır.
6. *Nâzûretü'l-Hakk fî Farziyyeti'l-‘İşâ ve in lem Yeğibi’ş-Şafak* (Kazan 1870): Tataristan gibi kuzey ülkelerinde kısa gecelerde yatsı namazının kılınması gerektiğini anlatan Arapça bir kitaptır. Kitapta ayrıca kelâmcılar ve kelâm ilmine ilişkin bazı tenkidler de bulunmaktadır (Kanlıdere, 2004: 171; Devlet, 1972a: 10). Akçura, Mercânî’nin bu kitabını, onun onca eseri arasından en mühim iki eserinden biri olarak zikretmiştir. Bu eserle ilgili bilgi verirken şunları söylemiştir: “*Nazûre*, Arabî ibârede yeni bir risâledir ki, Sibiryâ gibi bilâd-ı şimâliyede yazın gayet kısa gecelerinde bile, salât-ı ‘işânın (yatsı namazı) farziyetini mukni’ delillerle isbat eder, bu risâlenin intişarına kadar oralarda, yatsı kılınmazdı” (Akçura, 1897: 422).
7. *Hakku'l-Ma'rife ve Hüsnü'l-İdrâk bimâ Yelzemü fî Vücûbi'l-Fıtr ve'l-İmsâk* (Kazan 1880): *Nâzûretü'l-Hakk* kitabının aleyhinde yazılan yazılara ve çıkan dedikodulara cevap niteliğindedir ve daha çok İslâm hukuku meselelerini içermektedir (Devlet, 1972a: 10; Kanlıdere, 2004: 171).
8. *el-Berku'l-Vamîz fî'r-Redd 'ale'l-Bağîz el-Müsemma bi'n-Nakîz* (Kazan 1888): Bazı fikhî meseleleri ve değişik konulardaki faydalı tavsiyeleri içermektedir (Devlet, 1972a: 10; Kanlıdere, 2004: 172).
9. *Hizâmetü'l-Havâşî li-İzâhati'l-Ğavâşî*¹ (Kahire 1306 h., 1322 h., 1324 h.; Kazan 1889): Taftazânî’nin (ö. 1395) *et-Telvîh fî Kesfî Hakâiki't-Tenkîh* isimli fıkıh usûlüne dair eserine yazmış olduğu hâşiyedir (Kudaynetov, 2008: 52). Taftazânî’nin bu eseri, Sadruşşerîa’nın (ö. 1346) *et-Tavdîh fî Halli Gavâmidî't-Tenkîh* isimli kitabının şerhidir (Kumbasar, 2006: 158).
10. *el-Hakku'l-Mübîn fî Mehâsini Evdâi'd-Dîn*: 1889 yılında Kazan’da basılmıştır.

¹ Bu eser bağlamında Mercânî’nin usûl-i fıkıh anlayışı hakkında bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. KUDAYNETOV, Said-Ali (2008), *Şihâbüddîn el-Mercânî’nin Usûl-i Fıkıh Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara.

11. *Tenbîhü Ebnâi'l-'Asr 'alâ Tenzihi Ebnâi Ebi'n-Nasr*: “Her yüzyılda geleceğine inanılan müceddidlerden saydığı Abdünnâsir Kursavî'nin Buhara ulemâsıyla arasındaki ihtilafı ele alır” (Kanlıdere, 2004: 172).

12. *Muhtasaru'n-Nücûmi'z-Zâhira fî Ahvâli Mısır ve'l-Kâhire*: İbn Tağrıberdî'nin, *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire* isimli kitabının Arapça muhtasarıdır (Kanlıdere, 2004: 172). Eser Arapların Mısır'ı fethettikten sonra 1459 yılına kadar geçen olayları ve önemli şahısları ele alır (Devlet, 1972a: 12).

13. *Ğurfetü'l-Havâkîn li-'Urfeti'l-Havâkin* (Kazan 1864): X-XII. Yüzyıl Orta Asya tarihiyle ilgili Arapça bir risâledir. Özellikle Karahanlılar'la ilgili önemli bilgiler içermektedir (Kanlıdere, 2004: 171). Fazla duyulmuş ve tesir bırakmış eserlerinden değildir (Devlet, 1972a: 12).

14. *Ğılâletü'z-Zamân fî Târihi Bulgâr ve Kazan* (Kazan 1878): Bulgar ve Kazan hanlarının tarihine dair bir eserdir. F. W. Radloff'un Rusçaya tercüme ederek 1877 yılında Kazan'da toplanan IV. Arkeoloji Kongresinde sunduğu bu risâle, daha sonra Tatarca aslı ve Rusça çevirisiyle birlikte 1884 yılında basılmıştır (Kanlıdere, 2004: 171).

15. *Vefîyyetü'l-Eslâf ve Tahîyyetü'l-Ahlâf*: İslam tarihini, 6057 meşhur şahsiyetin biyografisini ve eserlerini içeren kronolojik sıraya göre tertip edilmiş yedi ciltlik Arapça bir eser olup en büyük telifidir. Mercânî'nin otobiyografisinin de bulunduğu eserin ilk cildi *Mukaddimetü Vefîyyetü'l-Eslâf ve Tahîyyetü'l-Ahlâf* ismiyle 1883 yılında Kazan'da neşredilmiştir. Eserin bazı bölümleri de *Müntehabü'l-Vefîyye* adıyla yine Kazan'da 1297 (1880) yılında yayımlanmıştır (Kanlıdere, 2004: 171).

16. *Müstefâdü'l-Ahbâr fî Ahvâli Kazan ve Bulgâr* (I. Kazan 1885 ve 1897; II. Kazan 1900): Mercânî'nin en önemli tarihî eserlerinden biridir, belki de etkisi ve neticeleri itibarıyla en önemli tarihî eseridir. Mercânî'nin eserleri hakkında bilgi veren Türkçe kaynaklarda en fazla üzerinde durulan eseri budur. İdil-Ural Müslümanlarının Bulgar Devleti'nin kuruluşundan XIX. yüzyıla kadarki tarihini anlattığı bu kitabını Tatarca olarak kaleme almıştır. Mercânî bu eserin birinci kısmında Rus işgalinden önceki dönemi incelemektedir. Daha çok Bulgarlar üzerinde durmakla birlikte Hazar, Burtas, Başkırt, Kıpçak ve Rus kavimlerinden bahsetmektedir. Bununla birlikte Saray Devleti,

Kazan, Astrahan (Astarhan), Kırım, Sibir Hanlıkları ile Nogay Ordası ve Kazak Hanlarının tarihlerini ele almaktadır (Kanlıdere, 2004: 171). Ayrıca İdil Bulgarları'nın Türk olduğunu büyük bir vukufla ispat etmekte ve Bulgarlar ile Hazarların aynı kavimden olduklarını söylemektedir (Taymas, 1966: 131). II. kısımda/ciltte ise Kazanlıların Rusların hâkimiyetine girdikten sonraki devrini anlatmaktadır. Bu devirdeki Tatar toplumsal kurumlarından, Türk irfan hareketlerinden ve buna hizmet eden önemli şahsiyetlerden bahsetmektedir (Toğay, 1943: 348; Taymas, 1966: 131; Devlet, 1972a: 12). Bu eser Bulgar ve Kazan Hanlığı devirlerine ait ilk ilmî tarih olması itibariyle çok önemli bir yer işgal etmektedir. Mercânî bu eseri hazırlarken Arapça ve Farsça kaynaklara da müracaat etmiş ve Kazan Türkleri'ne şanlı geçmişlerini ilmî kaynaklara dayanarak anlatmıştır (Kurat, 1966: 105). Toğay'ın belirttiğine göre, bu kitap çıkıncaya kadar, buradaki Türklerin kendi geçmişleri ve tarihleri hakkındaki bilgileri bir takım efsane ve rivâyetlere dayanmaktaydı (Toğay, 1943: 348). Taymas'ın anlattıklarına göre, Rusların iki yüzyıl süren zulmü ve asimile etme girişimleri neticesinde, zaten çok da bol olmayan tarihî yazma eserlerini kaybeden Türkler, 19. yüzyılın ortalarına doğru geçmişlerini unutmaya başlamışlardı, İdil Bulgarlarına ve bağımsız Kazan devrine dair bilgileri derme çatma rivâyet ve hikâyelerden ibaretti. İstiklâl devirleri ve atalarının kahramanlıkları hakkında gerçek tarihî bilgilerden aydın mollalar bile haberdar değillerdi (Taymas, 1966: 130). İşte böyle bir ortamda Mercânî bu eseri ile bu coğrafyadaki Türklere, vaktiyle kendi hanlıkları ve güçlü devletleri olduğunu, 250 yıl gibi uzun bir zaman Rusya'yı hâkimiyetleri altında tuttuklarını, yüksek bir medeniyete sahip olduklarını ve bağımsızlık için nasıl mücadele ettiklerini hatırlatmıştır. Bu sayede millî birlik ve şuurun oluşmasında çok önemli bir katkıda bulunmuştur. Kurat'a göre bu değerli çalışma Kazan Türkleri'nin millî tarihlerini araştırma yolunda önemli bir başlangıç olmuş ve günümüze kadar önemini muhafaza etmiştir (Toğay, 1943: 348; Kurat, 1966: 105). 1995 yılında ülkemizde bu kitapla ilgili bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır¹. 1997 yılında bu eserin her iki cildinin tıpkıbasımı yapılmıştır². 2008 yılında Türkçe olarak yayımlanmıştır³. Kalkan'a

¹ KEMER, Osman (1995), *Şehabettin Mercânî ve Müstefadu'l-Ahbar'ı*, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara.

² Şehabettin Mercânî (1997), *Müstefad'ül-Ahbar Fi Ahval-i Kazan ve Bulgar (Kazan 1897 Tıpkıbasım) (Cilt: 1) ve (Kazan 1900 Tıpkıbasım) (Cilt: 2)*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.

³ MERCÂNÎ, Şihâbüddîn (2008), *Müstefâdü'l-Ahbâr Fi Ahvâl-i Kazan ve Bulgar*, Çev., Mustafa Kalkan, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.

(Mercânî, 2008) göre “mevcut çalışma Türkologlar, tarihçiler, etnograflar, arkeologlar, meskûkâtçılar, paleografyacılar, sosyologlar, ilahiyatçılar, felsefeciler, eğitimciler ve diğer sosyal bilim mensupları için nadir materyallere sahip değerli bir eserdir.”

17. *Keşfü'l-Ğitâ 'ani'l-Ebsâr bi-Ağlâti Tevârîhi Bulgâr ve Ekâzibiha's-Sarîha li-Zevi'l-İ'tibâr*: Hüsameddin Bulgarî'nin *Tevârîh-i Bulgâriyye* adlı eserini eleştiren Arapça bir risâledir. Tatarcası *Mustefâdü'l-Ahbâr*'ın I. cildinin sonunda yayımlanmıştır (Kanlıdere, 2004: 171).

18. *Kitâbü fî Menâsiki'l-Hac*: Mercânî'nin hac yolculuğu esnâsında kaydettiği hatıralardan oluşmaktadır. Rızâeddin b. Fahreddin'in *Rihletü'l-Mercânî* adıyla yayımladığı Tatarca kitapçık (Kazan, 1897, 1898), bu hatıralardan yapılmış seçmelerin seyahatname şeklinde sunulmasından ibarettir (Kanlıdere, 2004:172).

19. *Cevâmi'u'l-Hikem ve Zerâi'u'n-Ni'am min Makâlâti 'Ali b. Ebî Tâlib*: Hz. Ali'nin sözlerinden derlenmiş bir eserdir.

20. *Tezkiretü'l-Münîb bi-'Ademi Tezkiyeti Ehli's-Salîb*

21. *Şerhu Mukaddimeti'r-Risâleti's-Şemsiyye*: Mantıkla ilgili bir eserdir.

22. *Tehârîru'l-Müfrede*

23. *el-Meselü'l-A'lâ*

24. *Kitâbü fî Mesâili'n-Nahv*

25. *Müntehabü'l-Vefiyye*: 1880 yılında Kazan'da basılmıştır. (Devlet, 1972a: 10; Kanlıdere, 2004: 171).

26. *Kitâbü'n-Nesâih*: Hayvanlara karşı şefkatli olma hakkında yazılmış ve devrin Kazan valisi tarafından bastırılıp dağıtılmıştır.

27. *Hakku'l-Beyâni ve't-Tesvîr fî Mes'eleti Hudûs-i 'Âlemi'l-Emri ve't-Takdîr*

28. *İ'lâm Ebnâi'd-Dehr bi Ehvâli Ehl-i Mâveraünnehr*: Buhara'da iken Orta Asya'daki mevcut dinî fanatizmi tenkid eden bir eserdir. Yalnız Buhara'da iken bu eserini dağıtmamış, böylece Kursavî gibi tenkid edilmekten kurtulmuştur (Devlet, 1972a: 10-11).

Mercânî'nin, *Vefiyyetü'l-Eslâf*, *Müstefâdü'l-Ahbâr*, *Ğurfetü'l Havâkîn*, *Ğilâletü'z-Zamân* ve *Muhtasaru'n-Nücûmi'z-Zâhira* gibi tarihî eserlerini yazarken eserlerinden faydalandığı bazı isimler şunlardır: İbn Faldân, Ebû Âbid el-Bekrî, Ebû Abdullah el-Gırnatî, İbn Rusta, Mes'udî, Yâkut el-Hamevî, Muhammed b. Süleyman el-Kazvinî, Ebû İshak el-İstahrî, İbnü'l-Esîr, Zekeriya b. Muhammed el-Kazvinî, İbn Haldûn, İbn Havkal, İbn Arabşah, Ebu'l-Gazi Bahadır Han, Hüsameddin Bulgarî, Seyyid Muhammed Rıza Efendi, Abdurrahim b. Osman Otuzimeni, Abdulkâdir el-Kureşî, İbn Hallikân vb. (Devlet, 1972a: 13)

Mercânî ayrıca Avrupa'da basılan İslâmî eserleri takip ederek onlardan da faydalanmıştır. Tarihle ilgili telif çalışmalarında yalnız meşhur kitaplara müracaat etmekle yetinmemiş, bunun dışında arkeolojik eserleri, eski kitapları ve yazıları da değerlendirmiştir. Bunlardan başka halk dilinde dolaşan rivâyetler, destanlar, biyografiler, yazıtlar, mektuplar, fetvalar, hutbeler, icazetnâmeler, yazma eserlerin hâşiyelerinde bulunan çeşitli haberler, çeşitli dokümanlar, mezar taşları, paralar, akitler ve makaleler gibi çeşitli malzemelerden faydalanmıştır. Rus kaynaklarını da kullanmış, ancak bu kaynakları eleştirel bir gözle incelemiştir (Devlet, 1972a: 12) .

Mercânî'nin tarihle bu kadar alâkadar olmasında Buhara ve Semerkant'ta okuduğu kitaplar ve bilhassa Kadı Ebû Said es-Semerkandî etkili olmuştur. Mercânî'nin büyük tarihçi olmasında ve bu alanda önemli eserler vermesinde şu âmillerin de etkisi olmuştur: 1. Mercânî'nin zaten çocukluğundan beri sahip olduğu ve doymak bilmeyen tecessüsü, araştırmacı ruhu ve bitmek bilmeyen gayreti. 2. Semerkant'tan dönüp ikinci defa Buhara'da bulunduğu dönemde tanıştığı Hüseyin b. Mehmed el-Kargalî'nin (ö. 1858) tarih yazmak konusunda teşvik ve tavsiyeleri. 3. O dönemde Kazan'da Radloff, Gottwaldt, Nikolayeviç Berezin gibi çok sayıda şarkiyatçının bulunması ve Mercânî'nin bunlarla yoğun bir şekilde görüşerek fikir alışverişinde bulunması. 4. Kazan Üniversitesi Arkeoloji Cemiyeti'ne üye olması. 5. St. Petersburg Üniversitesi'ne hoca olarak giden öğrencisi Hüseyin b. Feyizhan tarafından, o taraflardaki ilmî çevrelerin tarihle ilgili yaptıkları çalışmalardan ve yeniliklerden haberdar edilmesi ve onun kendisine göndermiş olduğu ilmî materyaller (Devlet, 1971: 35; 1972a: 14; Toğay, 1943: 347).

Mercânî'nin tarihî eserlerine bakıldığında onun hem siyasî hem de medeniyet tarihçisi olduğu görülmektedir (Devlet, 1972a: 15). Örneğin *Müstefâdü'l-Ahbâr* adlı eserini incelediğimizde onun aynı zamanda bir medeniyet tarihçisi olduğunu görürüz. Çünkü o bu kitabında, Orta Asya (Türkistan) coğrafyası olarak bilinen geniş sahada yaşayan Türk halklarının tarihi, dilleri, gelenekleri, fikir dünyası, eğitim yöntemleri ve diğer konular hakkında bilgi vermektedir.

Mercânî'nin tarih sahasındaki çalışma ve hizmetlerinin kıymetinin anlaşılmasında Toğay'ın verdiği bilgiler yol gösterici niteliktedir:

“Şimal Türklerinde ve alelumum doğu Türklerinde millî Türk ruhunun şuurlu bir sûrette uyanmasında ve üç asırdan beri Çarlığın Türkleri Ruslaştırmak ve cehâlet ve kör taassup içinde bırakmak siyasetine karşı ilmî esas ve silahlar ile mücehhez Türk millî mücadelesi açılmasında, müverrih Şehabettin Mercânî en büyük âmil olmuştur” (Toğay, 1943: 343).

Yine onun belirttiğine göre, Ruslar Kazan Hanlığı'na son verdikten sonra, okul, ibadethane ve âbidelerle birlikte kütüphaneler dolusu Türkçe kitap ve Türk tarihi ile ilgili eserleri tamamıyla yakmış, bununla da yetinmeyip evlerdeki kitapları bile imha etmiş ve böylece Türklerin varlığı ile birlikte bütün tarihî ve kültürel değerlerini de yok etmeyi amaçlamışlardı. Bunların neticesinde buradaki Türklerin tarih ve medeniyetleri hakkında hiçbir Türkçe eser kalmamıştı. Diğer İslâm ülkeleriyle olan irtibat da kesildiğinden dolayı tecrit edilmiş bir vaziyette varlık mücadelesi veriyorlardı. Zamanla Orta Asya ile ticarî ilişkiler geliştiren Kazan Türkleri'nin ekonomik durumu düzelmişti. Matbaanın da kullanılmasıyla çeşitli eserlerin neşri kolaylaşmıştı. Fakat milleti uyandıracak ve kendine getirecek tarihî eserlere ihtiyaç duyuluyordu. İşte böyle bir zamanda Mercânî Türklerin millî tarihini yazarak, milletine mazisini öğretmiş, bununla da kalmamış hürriyet ve istiklâl fikrini aşılamiştir (Toğay, 1943: 343-346).

1.4.4. Dinî Görüş ve Hizmetleri

Mercânî'nin, o zamanki mevcut dinî düşünce ve eğitim sistemi ile ilgili çok önemli tespit ve tavsiyeleri olmuştur. Mercânî, dinin yanlış yorumlanmasını ve medreselerdeki eğitim sisteminin ihtiyaçlara cevap verebilecek ve istenen seviyede olmamasını geri kalmışlığın sebebi olarak görüyordu. Mercânî'ye göre bu ilmî ve dolayısıyla diğer alanlardaki geriliği aşmanın ve toplumu değiştirip geliştirmenin yolu, dinî düşüncenin

ve medreselerdeki eğitim sisteminin ıslah edilmesinden geçmekteydi (Kanlıdere, 2004: 170).

Mercânî'nin, dinî anlayış ve eğitim sistemi ile ilgili ıslaha yönelik düşünceleri şunlardır: Dinin doğru anlaşılması ve yeni meseleler üzerinde fikir yürütülebilmesi için öncelikle Kur'ân'a müracaat edilmeli ve ictihad kapısının açık olduğu kabul edilmeli, taklitten uzak durup taklitçiliğe son verilmeli, skolastik muhtevalı kitaplar medrese müfredatından çıkarılmalı, medrese programında Kur'ân, hadis ve İslâm tarihi gibi derslere ağırlık verilmeli, ayrıca matematik, tarih, coğrafya gibi dersler ve Rusça okutulmalı, bid'at ve hurafelerden uzak Asr-ı Saâdet dönemi İslâm anlayışına ehemmiyet verilmeli (Devlet, 1972b; Biçer, 2008: 379).

Mahkeme-i Şer'îye¹ Rusya Müslümanları tarafından çarlığın bir organı olarak görülmüştür, çünkü başkanı ve çalışanları çarlık tarafından belirlenmiştir² ve çarlığın istekleri doğrultusunda faaliyet göstermiştir. Mercânî, Mahkeme-i Şer'îye'deki müftü ve kadılarla devamlı irtibat halinde bulunmuş ve bu kurumla ilgili bazı düşüncelerini çoğu sefer kabul görmese de onlarla paylaşmıştır. Örneğin, müezzin, imam ve müderris olacak kişilerin imtihanla belirlenmesi ve bu kişilerde aranacak şartlar, karışıklık ve ihtilafları önlemek amacıyla orucun başlangıç ve bayram günlerinin tespiti için bu konuyla ilgili bir kadı tayin edilmesi ve Kur'ân-ı Kerîm ve dinî kitapların Mahkeme-i Şer'îye'nin teftişinden sonra basılması gibi konular onun bu kurumla ilgili projeleri arasında yer almaktadır (Karan, 1960: 37-38; Devlet, 1972a: 39; Kudaynetov, 2008: 43-44).

Toğay, Mercânî'nin bambaşka bir hizmetinden, misyonerliğe ve taassuba karşı olan mücadelesinden söz etmiştir.

“Mercânî'nin Çarlık tarafından himâye olunan ve polis ve hükümet kuvvetine dayanan Ortodoks misyonerliğe karşı meydan okumakta gösterdiği medenî cesaret, pek az bahtiyarlara nasip olmuştur. Diğer taraftan şimdiye kadar Şimal Türklerinin millî vahdetini, vicdanını ve içtimaî bünyesini koruyan, velâkin modern zamanların ihtiyacına ve usûllerine ayak uyduramayan sıkı taassuba karşı hakikat'î ortaya koymak ve Şimal Türklerine millî hürriyet ve istiklâlâ yeni yol göstermek için yaptığı mücadelede gösterdiği cesaret-i medeniye dahi, Çarlığa karşı mücadele kadar

¹ Garipov'un belirttiği gibi bu kurum, Kırım dışındaki bütün Rusya topraklarındaki müslüman din adamlarının faaliyetlerini kontrol etmek ve düzenlemekle yükümlüydü (Garipov, 2005: 71).

² Müslümanlar bu kuruma ilk defa 1917 yılında başkanlarını kendileri seçebilmişlerdir (Kudaynetov, 2008: 43).

cesurânedir. Bu mücadele, son derece bağlı bulunduğu milletin, cehâlet ve taassup dolayısıyla muaheze ve taarruzuna ve hatta boykotuna uğramak gibi felakete düşmeyi bile gözüne almıştır” (Toğay, 1943: 343).

Yine Toğay’ın belirttiğine göre Rusların onca baskı, zulüm ve asimilasyon girişimlerine rağmen Türkler, dillerini, dinlerini, millî seciye ve faziletlerini muhafaza etmişlerdir. Fakat kendi değerlerini koruma gayreti içerisinde oldukları esnâda başlarında güçlü bir siyasi erk bulunmadığından dolayı, yardımcıları ve rehberleri eğitimleri iptidaî seviyede olan din adamları ve tarikat mensuplarıydı. Bunlar kendi zamanlarında belli ölçüde bir hizmeti ifa etmişlerdi fakat artık değişen sosyal ve kültürel şartlar sebebiyle ihtiyaca cevap veremez hale gelmişlerdi (Toğay, 1943: 345). Çoğu, yeniliklere kapalı, hocalarından duymadıkları ya da kitaplarda rastlamadıkları şeyleri kabule yanaşmayan bir anlayışa sahiplerdi. Ayrıca bunların çoğu Buhara’da eğitim gördüklerinden oradaki eski usûl ve anlayışları olduğu gibi Kazan ve çevresinde devam ettiriyorlardı. Mercânî’nin bunlardan farkı dinî ilimlerin yanında müsbet ilimlerle de ilgilenmesi ve mutaassıp olmayışı idi. 19. yüzyılın ortalarında, Kazan halkının önemli bir kısmında ekonomik imkânların artmasıyla, yaşayış şeklinde ve fikrî yapıda değişiklikler başlamıştı. Rusya ve Avrupa’daki gelişmeler ve yenilikler kısmen de olsa Kazan Türkleri’ni etkilemişti. Değişen şartlarda Buhara zihniyetinin eseri olan formüller sıkıntı vermeye başlamıştı. İşte tam da böyle bir hengâmede Mercânî tarafından ortaya atılan görüşler yeni şartlara uygun düştüğünden ve ihtiyaçlara cevap verdiğinden halk tarafından memnuniyetle karşılanmıştır (Kurat, 1966: 106). Dolayısıyla “Mercânî’nin asıl önemi ıslahatçılıkla modernizm arasındaki geçiş noktasında durmasından gelmektedir.” Onun İslâmiyet ile modernliği uzlaştıran yorumları 1870’lerden itibaren modernlikle daha fazla yüz yüze gelen, fakat dine de bağlı kalmaya çalışan Rusya Müslümanları’nın hayat tarzına uygun düşüyordu (Kanlıdere, 2004: 170). Kurat bu konuyla ilgili şunları söylemiştir:

“Şehabeddin Hazret’in taassup ve köhne zihniyete karşı cephe alması, bugünkü anlayışla tam bir ‘hür düşünce’ olmamakla beraber, zamanına göre hakikî bir yenilik teşkil etmiştir. Artık uyanmaya yüz tutan, yeni yeni fikirleri benimsemek seviyesine erişmiş olan birçok molla-müderrisler, Mercânî’nin eserleri vasıtasıyla, Mercânî’nin yolunu tutmuşlar ve ‘açık fikirli’ molla ve müderris sayısı bu sûretle gün geçtikçe çoğalmıştır. Bunun neticesi olarak Kazan ilinde, ‘entelektüel’ hareket kuvvetlenmiş, din, millet, dil yani sözün geniş manasıyla ‘kültür’ meseleleri üzerinde düşünme hareketi almış yürümüşü” (Kurat, 1966: 106)

Mercânî, Rusça öğrenmenin gerektiğini söyleyerek devrinin çoğu âliminden farklı görüş belirtmiş, bu yüzden dinsizlik ve Rus ajanı olmakla suçlanmıştır. Oysa Devlet'in de ifade ettiği gibi, "O tersine milletini düşünen, halkın cehâletten kurtulmasını, terakkî etmesini ve dinin doğru şekilde tatbik edilmesini arzulayan, Kur'ân'ı herkesin okuyup anlamaya hakkı olduğunu belirten, temiz inançlı gayri mutaassıp bir din adamıydı" (Devlet, 1972a: 40).

Mercânî'nin ilâhiyat sahasındaki farklı yorumları, Kanlıdere'nin de söylediği gibi "dogmaları sarsıcı nitelikte değildi." Ancak gelenekçi ulemâ değerleri koruma endişesi ile eski yorumlara sıkı sıkıya bağlı kalmış ve yeni fikirlere mesafeli durmuştur. Mevcut yorumlar dışındaki görüşleri bid'at, Mercânî'nin faaliyetlerini de yozlaşma olarak görmüşlerdir (Kanlıdere, 2004: 171). Bununla birlikte onun hakkında olumlu düşünen âlimler de olmuştur. Mesela Şeyh Muhammed Murad Remzi, Mercânî'nin bid'atler konusunda hassas olduğunu ve onun müteahhirîn kelâmcılara olan muhalefetine bazı küçük meselelerde olduğunu söylemiştir (Kanlıdere, 2004: 171).

Mercânî'nin üzerinde durup açıklama yaptığı konulardan biri de akıl ile vahiy, ilim ile din arasındaki ilişki olmuştur. Bunlar arasında bir çatışma olup olmadığı ve bunları uzlaştırmamanın mümkün olup olmadığı o günlerde Rusya Müslümanları arasında tartışılan konulardan biriydi. Toplumun ve bir kısım ulemânın, Batı'da gelişen müsbet/pozitif ilimlerle din arasında karşıtlık görmesi ve bu yüzden medreselerde söz konusu ilimlerin okutulmasının zorlaşması ve aklın dinî ilimlerde yeterince kullanılmayıp taklidin esas tutulması Mercânî'nin bu konuyu gündeme getirmesine sebep olmuştur (Maraş, 2002: 117). Mercânî'ye göre akıl hiçbir zaman nakil (vahiy) ile çelişmez, zira akıl da Allah'ın insana verdiği hüccetlerden bir hüccettir ve nakille herhangi bir zıtlık oluşturmaz (Mercânî, 1888: 6). Yine Maraş (2002: 118) bu konuda, "Mercânî akıl ile vahyin (hikmet ile şeriatin) ikiz kardeş oldukları ve her ikisi de aynı kaynaktan beslendikleri için, doğruya ulaşmada eşit durumda bulunduklarını savunmaktadır" demiştir¹. Yine Maraş'ın açıklamalarından anladığımız kadarıyla, Mercânî "şariat hikmeti, hikmet de şeriatı yalanlamaz" (Mercânî, 1870: 119) ilkesini koymuş ve bu görüşünü İslâm ulemâsının fen bilimlerine olan hizmetinden yola çıkarak temellendirmiştir. Ona göre din ile ilim birdir ve hiçbir ilim bizâtihi bâtıl ve reddedilmiş

¹ Bununla ilgili bk. (Mercânî, 1870: 119).

değildir. O Gazâlî gibi başka âlimlerin de akıl ile nakli uzlaştırdığından bahsetmiştir. Tabiat olaylarının sebeplerinin araştırılıp açıklanmasının, Allah'ın bunları yaratmış olduğu gerçeğiyle çatışmadığını söylemiştir. Yine Mercânî Kursavî'nin aksine, akla aykırı gibi görünen nassların te'vîl edilebileceğini savunmuştur (Maraş, 2002: 119; 125-126).

Tatar cedîdçileri ve Mercânî, İslâm felsefesi ve filozofları hakkında olumlu düşünceye sahip olmuşlardır. Tercüme faaliyetleri sonucu Yunan felsefesinin İslâm düşüncesini müsbet yönde etkileyerek geliştirmesinden ve Farâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd vb. filozoflardan övgüyle bahsetmişlerdir. Filozoflar onlara göre, âlemin yaratılışı konusundaki fikirlerinden dolayı haksız bir biçimde suçlanmıştır¹ (Maraş, 2007: 440-441). Mercânî, filozofların sadece âlemin yaratılışıyla ilgili değil cismanî haşır ve Allah'ın cüz'iyatla ilgili bilgisi konusundaki yorumlarının da yanlış anlaşıldığını düşünmektedir (Mercânî, 1888: 24, 30, 59).

Mercânî'nin, meşhur “73 fırka” ve “fırka-i nâciye” kavramları ile ilgili açıklamaları da önemlidir². Mercânî bu rakamın belli bir sınırlandırmaya yönelik olmayıp kesretten (çokluktan) kinaye olduğunu söylemiş ve bununla ilgili Kur'ân ve hadisten örnekler vermiştir (Mercânî, 1905: 25). Ayrıca ona göre hadiste zikredilen ihtilaf akîdede olmayıp amelî konulardadır (Maraş, 2002: 145).

İcî ve onun şârihi Devvânî'nin hadiste geçen fırka-i nâciyeden (kurtuluşa eren fırka) yalnızca Eş'arîler olarak bahsetmesini tenkid etmiştir (Mercânî, 1894: 32; 1905: 25). Kurtuluşa erenler hak ve doğru yolda olanlardır ve bunu şu veya bu mezhep şeklinde tanımlamak doğru değildir (Maraş, 2002: 145). Maraş'ın da dile getirdiği gibi Mercânî, özellikle Râzî ve Taftazânî gibi âlimlerin Eş'arî kelâm anlayışından ve görüşlerinden övgüyle ve sıklıkla bahsederken, Hanefî (Mâtürîdî) yaklaşımlardan hiç bahsetmemelerini, bazen de bu görüşleri zayıf sözler gibi göstermelerini ağır sözlerle tenkid etmiştir³. Mercânî bu ve benzer yaklaşımlarıyla mezhep taassubunu kırmaya ve

¹ ‘Hudûs’ kavramı etrafında yapılan bu yorumlar hakkında bilgi için bk. MARAŞ, İbrahim (2002), *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, s. 128-137.

² Bu mesele ile ilgili geniş bilgi için bk. ÖZLER, Mevlüt (1996), *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, Nun Yayıncılık, İstanbul.

³ Taftazânî'yi benzer gerekçelerle Süleyman Uludağ da eleştirmiştir. Bu eleştiriler için bk. TAFTAZÂNÎ, Sa'düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah (1999), *Şerhu'l-Akâid* (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi), Haz. Süleyman Uludağ, 4. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, s. 79-87.

Ehl-i Sünnet kavramının sınırlarını genişletmeye çalışmış, ayrıca dışlanan ve âdeta görmezden gelinen Mâtürîdîlik'e vurgu yapmıştır (Maraş, 2002: 146).

Mercânî tasavvufu İslâm'ın önemli bir boyutu olarak görmüştür. Buhara'da öğrenim gördüğü yıllarda tasavvuf ve ruh terbiyesi ile ilgilenmiş ve icazet almıştır¹. Sohbetlerinde ve kitaplarında tasavvuftan ve mutasavvıflardan övgüyle bahsetmiştir. Önceleri Nakşibendîlik'i tercih etmiş fakat belli bir tarîkata tamamen bağlanma konusunda bazı çekinceleri olmuştur. İntisab etmek için tarîkat önermesini isteyen bir öğrencisine, en iyi mürşidin Kur'ân olduğunu söylemiş, onu iyi anlamaya çalışmasını tavsiye etmiştir. Gazâlî'yi dini doğru anlayan en büyük âlimlerden biri olarak görmüştür (Kanlıdere, 2004: 171). Tasavvuf ilk dönemlerde bir zühd ve riyâzet yolu iken, sonradan gelenlerin keşfi esas amaç hale getirmelerini ve maddî menfaatler için tasavvufu kullanmalarını yanlış ve sakıncalı görmüştür (Maraş, 2002: 172-173).

Mercânî'ye göre, sahabe, tabiûn ve selef-i salihîn hak olan akîde ve inanç temellerine sahip olmuşlar, onlar bu inanç esaslarını Hz. Peygamber'den (s.a.v.) hiçbir şüpheye yer vermeyecek şekilde sağlam olarak almışlardır. Onlar dosdoğru bir yol üzerinde olup bu yolu sonradan gelenlere aktarmışlardır. Zamanla fitne ve bid'atlerin ortaya çıkması sonucu hakkı kaybetmekten korktukları için dinin hükümlerini kaynaklarından tespit ederek tedvin etmiş ve bununla akîdeyi bid'atlerden korumayı amaçlamışlardır. Bu maksatla meydana getirdikleri eserlerinde, dinde asıl olan esasları, Kur'ân ve Sünnet'e bağlı kalarak anlatmışlardır. Allah'ın zâtı, sıfatları ve buna bağlı olarak açıklanması gereken konuları açıklamış akîdeyi ilgilendirmeyen başka konuları tartışmaktan uzak durmuşlardır (Mercânî, 1888: 3). Mercânî, daha sonra gelen kelâmcıların "İslâmiyet'in saf akîdesini spekülâtif Grek düşüncesiyle bulandırdığını, Müslümanların terakkîsi için Selef'in dinamizminin ve akîdevî saflığının yakalanması gerektiğini" savunmuştur. (Kanlıdere, 2004: 170). Mercânî yeni bir kelâm anlayışı yerleştirmeye çalışmıştır. Buna göre ilk dönemdeki akâid ilmi (ilm-i tevhid)² ile sonradan, özellikle Mu'tezilî anlayışla ortaya çıkan kelâm ilminin birbirinden ayrı olduğunu vurgulamıştır. Ancak kat'î delil ve açık nasslarla sabit olan şeylerin i'tikâdî konulara dâhil edilebileceğini öne sürmüştür.

¹ Mercânî'nin intisab ettiği şeyhler olarak şunlardır: Şeyh Niyazkûlî et-Türkmânî'nin (ö.1821) oğlu Ubeydullah b. Niyazkûlî (ö. 1852), Şeyh Abdülkadîr b. Niyâz Ahmed el-Fârûkî el-Hindî (ö. 1855) ve Mazhar b. Ahmed el-Hindî (?) (Maraş, 2002: 168).

² İslâm dininin inanç esaslarından bahseden bu ilim çeşitli safhalar geçirmiş ve akâid ilmi, usûlû'd-dîn, tevhid ve sıfat ilmi, fıkıh-ı ekber ve kelâm gibi çeşitli şekillerde isimlendirilmiştir (Topaloğlu, 2004: 44).

Bu konu ile ilgili Fahru'l-İslâm Pezdevî'den şu sözleri aktarmıştır: “Tevhid ilmi ve Allah'ın sıfatları konusunda esas olan husus, Kitap ve sünnete bağlı kalmaktır. Heva ve hevesten, bid'atlerden kaçınıp uzak durmaktır. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat yoluna bağlılığını sürdürmektir. Kaldı ki sahabe ve tabiûn bu yol üzerinde idiler. Salihler de bu yolda yürüdüler. Hocalarımızı da bu yol üzerinde bulduk. Bizim seleflerimiz olan Ebû Hanife vb. bu yolda yürüdüler” (Mercânî, 1888: 5). İnanç konularında yalnız Kur'ân'a ve mütevâtir hadislerle müracaat edilmesi gerektiğini vurgulamıştır (Maraş, 2002: 137-138). Mercânîye göre tevhid ilmi, felsefî bahislerle ve filozoflardan alınan kavramlarla kelâm ilmine dönüşmüş ve inanılması zorunlu olmayan birçok husus bu alana sokulmuştur (Maraş, 2002: 138). Kelâmın akîdeleşmesi diyebileceğimiz bu konuda Çelebi de benzer düşünceleri dile getirmiştir:

“Kelâm ilminin, Kur'an'ın içerdiği inanç sistemini savunmak amacıyla Allah'ın sıfatları, kader, ru'yetullah, halku'l-Kur'ân, mürtekeb-i kebîrenin hükmü, hüsün-kubuh, imâmet, kıyamet alâmetleri, kabir azabı, keramet, fetret ehlinin durumu, imanda artma, eksilme ve istisnanın olup olmayacağı, aslah olanı yaratmanın ve itaatkârı ödüllendirmenin Allah'a vâcib olup olmadığı gibi meseleler üzerinde yaptığı değerlendirmeler ve ileri sürdüğü görüşler başlangıçta birer ichtihad olarak mütalaa edilirken zaman içinde akîde gibi algılanmaya başlandı. İmamiyye'nin imamet prensibinde olduğu gibi kelâmî görüşler âmentünün bir parçası haline geldi. Her mezhep kendi imamının icthadlarını kabulü zorunlu bir inanç gibi görmeye başladı. Yeni oluşum ve durumlar karşısında yeni değerlendirme ve savunmalar yapılmayarak daha öncekilerle yetinildi. Bütün bunların sonunda da dinamik din anlayışı statik hale dönüştü, teorik, dengesiz, taklitçi ve çağüstü/çağdışı bir dindarlık ortaya çıktı” (Çelebi, 2004: 25-26).

Maraş'ın da belirttiği gibi Mercânî, i'tikâdî konularda aklın, nakille teyit edilmediği zaman, vehme ve hayale kapılabileceğini, akâidde esas olanın naklî delil olduğunu ve bu delilin hem yakîn ifade etmesi hem de akl-ı selîme muvafık olması gerektiğini vurgulamıştır. Mercânî mevcut kelâm anlayışının ihtilafa, tekfire ve taassuba yol açtığını düşünmüştür. Aydın kesim başta olmak üzere halkın çoğunun kelâm kitaplarında yazılı olan her şeyi mutlaka inanılması gereken i'tikâdî konulardan kabul ederek, farklı görüş sahiplerini mülhid ve zındık olarak suçlamalarının yanlışlığına değinen Mercânî bu tür olumsuzlukları önlemek için tevhid ilmi ile kelâmı birbirinden ayırmış ve kelâmcıları eleştirmiştir (Maraş, 2002: 138-139). Bu eleştiriye yaparken de selef âlimleri ve din bilginlerinin kelâmın kötülenmesi ve yerilmesi gerektiği konusunda mutabık olduklarını söylemiş ve başta Ebû Hanife ve İmam Şâfiî olmak üzere selef âlimlerinin kelâm aleyhindeki bazı sözlerini aktarmıştır. Örneğin, Şemsü'l-Eimme el-

Hulvânî'nin, kelâmcıların arkasında namaz kılmanın mekruh olduğuyla ilgili söylediklerine yer vermiştir ¹(Mercânî, 1888: 6).

Mercânî'ye göre, kelâmcıların kendilerini şeriatten bağımsız ve selefîn yoluna uymaktan âzade görmeleri, bu alanda akli her şeyin üstünde tutmaları, fikirlerindeki muğlaklık ve inceledikleri konuda yeterli titizliği göstermemeleri, zanna ve tahmine dayanıp, hevâ ve heveslerine uymaları eleştirilmelerine sebep olmuştur (Mercânî, 1888: 6). Zaten Mercânî de bu ve buna benzer sebeplerden dolayı kelâm ve kelâmcıları tenkid etmiştir. Yoksa kelâm ve felsefenin kendisine karşı olmayıp mevcut kelâm anlayışına itirazı olmuştur (Maraş, 2002: 139). Çünkü o felsefî ve yabancı unsurlarla bulandırılmamış, kendi sınırları içerisinde yine kendi kaynak ve metodlarıyla ele alınan ilm-i tevhidi -ki bu kelâm ilminin nüvesini teşkil etmiştir- çok önemsemiş ve bu alanda yoğun çalışmalar yapmıştır. Mercânî'ye göre Tevhid ve Sıfat İlmi dinin esaslarını ve temellerini oluşturduğu için Fıkıh-ı Ekber, İlm-ü Usûlî'd-Dîn ve Akâid olarak isimlendirilmiştir. Bu ilmin bahsettiği konular vahyin ve dolayısıyla Kitap ve Sünnet'in önemle üzerinde durduğu şeyler olup, dinî hükümlerin temelini ve dayanak noktasını oluşturduğu için ona sahip olmayanların kaybı büyüktür ve hikmetle ilgili kitaplar bu ilimden müstağni olamazlar (Mercânî, 1888: 7).

1.4.5. Şahsiyeti

Kurat, Mercânî'nin şahsiyetinden bahsederken şunları söylemiştir:

“Şahsen çok mağrur ve tok sözlü, keskin dilli, kimseye hatta kendini himaye eden Kazanlı zenginlere (mesela İbrahim Bay) dahi boyun eğmek istemeyen, yani dalkavukluk etmeyen mağrur bir zattı. Yüksek seciyeli ve çok dürüst bir kimse olan Mercânî düşündüklerini söylemekten asla çekinmezdi. Bu yüzden etrafındakileri kırdığı ve çok defa müşkül duruma düştüğü malûmdur. Kendi ilmî hüviyetini tamamiyle müdrik olan Şehabeddin hazret, işgal ettiği dinî ve ilmî önderlik makamının yüksekliğine kânî idi ve bu makamla mütenasip bir hayat yaşamağa dikkat ederdi; gösteriş yapmayı da çok severdi; çok iyi giyinir ve güzel atlar koşulu faytonla gezerdi” (Kurat, 1966: 104-105).

Devlet de Mercânî'nin, her işinde sebatlı olup sonuna kadar dayandığını, çoğunlukla gece geç yatıp erkenden namaza kalktığını, “Kur’ân okumak insanı paklatıyor, rahatlatıyor” diyerek her gün Kur’ân okuduğunu, bütün davranışlarında inancı tam bir Müslüman görüntüsü verdiğini söylemiştir. Ayrıca dostlarını bile ihtiyatla dinleyen

¹ Selef ulemâsı ve hadisçilerin kelâm ilmi ve kelâmcılarla ilgili görüşleri için bk. KOÇYİĞİT, Talat (1989), *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 4. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, s. 251-262.

temkinli ve ilmî şüpheciliğe sahip bir kişiliğe sahip olduğunu, kendisine yöneltilen eleştirilere sabrettiğini ve “Ben Müslümanlar için çalışıyorum, şimdi takdir etmezlerse gelecek nesiller takdir eder” dediğini aktarmıştır. İki defa fotoğraf çektirmesi devrine göre cesur bir adım sayılmıştır¹ (Devlet, 1972a: 40-41).

1.5. Vefatı

Mercânî kırk yıl imam-hatiplik ve müderrislik yaptıktan ve otuz kadar kıymetli eser verdikten sonra 30 Nisan 1889 (29 Şaban 1306 h./18 Nisan 1305 (Rûmî)) tarihinde Kazan’da vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir (Akçura, 1897: 422; Taymas, 1966: 131).

Kanlıdere, Mercânî’nin asıl şöhretinin ölümünden sonra yayıldığını, 20. yüzyılın başından itibaren cedîci aydınlar tarafından onun fikirleri devamlı işlendiğinden hep gündemde kaldığını ve örnek şahsiyet olarak sunulduğunu belirtmektedir. Yusuf Akçura onu, “Türklerin çağdaş dinî teceddüt hareketinin önderi”, Tatar tarihçi Hâdî Atlâsi “Müslümanların Luther’i”, Rızâeddin b. Fahreddin ise M. Reşîd Rızâ ve Muhammed Abduh ayarında büyük bir ıslahatçı olarak sunmuştur. 1960’lardan sonra yeniden aydınlanmacı kişilerden biri olarak tanıtılmıştır. Fakat sadece tarihçi kişiliği ön plana çıkarılmış diğer yönleri pek araştırılmamıştır. Modern Tatar millî kurucusu olmasının ötesinde bir İslâm ıslahatçısı olup, o günkü Rusya Müslümanları için düşündüğü ideal model 19. yüzyıl Avrupası değil 7. yüzyılın İslâm toplumu olmuştur (Kanlıdere, 2004:170).

¹ 1897 yılında çıkan *Malûmat Dergisi*’nin 3. cildinde, 1943 yılında çıkan *Türk Amacı Dergisi*’nin 8. sayısının kapağında ve 1966 yılında basılan *Kazan Türkleri* (Abdullah Battal Taymas) kitabının ilgili yerlerinde Mercânî’nin fotoğrafı vardır.

BÖLÜM 2: MERCÂNÎ'NİN İ'TİKÂDÎ VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Mercânî her ne kadar Akâid ve Kelâm ilmini birbirinden ayrı değerlendirip, kelâma eleştiriler yöneltse de, kendisi de buna ilgisiz kalamamış ve bazı konularda kelâmî açıklamalarda bulunmuştur. Aslında onun tam olarak karşı çıktığı husus kelâmî yorumların inanç konularına dâhil edilmesidir. Bundan dolayı bu bölüme böyle bir başlığı uygun gördük. Bundan önceki bölümde Mercânî'nin akâid ve kelâm ilmi hakkındaki düşüncelerini genel hatlarıyla ele almıştık. Bu bölümde ise Mercânî'nin i'tikâdî ve kelâmî görüşlerini daha çok *Nesefî Akâidi*'ne yazmış olduğu *el-Hikmetü'l-Bâliğatü'l-Cinniyye fî Şerhi'l-'Akâidi'l-Hanefiyye* isimli şerhine başvurarak açıklamaya çalışacağız. Yeri geldikçe diğer eserlerine de atıfta bulunacağız.

2.1. Bilgi ve İman

2.1.1. Bilgi ve Bilgi Kaynakları

Dilimizde bilgi ve ilim, aralarında anlam incelikleri olmakla birlikte aynı manada kullanılmaktadır. İlim sözlükte bilmek, biliş, bilim, bilgi anlamlarına gelir (Devellioğlu, 2003: 428; Doğan, 2005: 612). Aynı kökten türeyen âlim, alîm, allâm ve allâme, ma'lûm, ma'lûmât, muallim, müteallim, muallim kelimeleri bilgi anlamıyla ilişkili olarak kullanılmıştır (Kutluer, 2000: 109).

Bilgi ise, düşünen bilinç ile düşünülen arasında kurulan ilgi, bilme fiilinin sonucunda doğrulanmış bir önermenin ifadesi ve suje-obje ilişkisi kurarak var olanlardan haberdar olma şeklinde tanımlanmıştır. Bilginin elemanları olarak ise, suje (bilen ben), obje (bilinen nesne), bilen benin duyularıyla elde ettiği duyu verileri, bu verileri soyutlayarak elde edilen kavramlar ve kavramlardan kurulan yargılar (hükümler, önermeler) zikredilmiştir¹ (Bolay, 1999: 50-51).

Bir kısım âlimler, ilmin (bilginin) mahiyetinin zorunlu olarak bilinebileceğini bu sebeple de tanımının mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir (Kılavuz, 2006: 492). İlim

¹ Mert bilgi ile ilgili şunları ifade etmiştir: “Bilgi, Arapça’da ilim kavramıyla ifade edilir. Ancak ilim kavramı hem masdar olarak kullanılır ve her hangi bir zamanla ilişkili olmaksızın bilmek (to know) ya da bilme (knowing) eylemini gösterir, hem bu eylem sonucunda oluşan zihinsel bir varlık olan bilgiye (knowledge) isim olur; hem de belli bir esasa göre düzenlenmiş, sistemleştirilmiş bilgilerin adı olan bilime (science) delâlet eder” (Mert, 2003: 45). Kelâmcıların bilgi tanımlarıyla ilgili bir değerlendirme için bk. MERT, Muhit (2003), “Kelâmcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *AÜİFD*, Sayı 1, s. 41-67.

çeşitli şekillerde tanımlanmış ve bu tanımlarla ilgili tartışmalar hep devam etmiştir¹. İleri sürülen tanımların çoğu bir tür totolojiye dayandığı için aydınlatıcı olmamıştır². Mâtürîdî ekolüne mensup olan Ebû Muîn en-Neseî (ö. 1115), Mâtürîdî'nin, "İlim (bilgi) kendisinde bulunduğu kimseye, söylenebilen ve düşünülebilen her şey (mezkûr)'in açık hâle gelmesini sağlayan bir sıfattır" tanımını doğru kabul edip, efrâdını câmi ağyârını mâni bir tanım olarak değerlendirmiştir. Neseî'ye göre Mâtürîdî'nin kendisi bu tanımı belli bir kelime ve belli bir cümle hâlinde ifade etmemiştir. Bu yüzden değişik kaynaklarda bazı küçük farklılıklarla yer almıştır. Cürcânî, Sâbûnî ve Sırrı Paşa da bu tanımdan övgüyle bahsetmişlerdir (Özcan, 1998: 45-47). Taftazânî (1999: 105) *Şerhu'l Akâid* isimli meşhur eserinde bu tanımı aynen nakledip, onu açıklayıcı ilâvelerde bulunmasına rağmen, tanımın Mâtürîdî'ye âit olduğunu belirtmemiştir. Bunun sebebi ise bunun herkes tarafından kabul edilen meşhur bir tanım olmasıdır (Özcan, 1998: 47).

İnsanı her şeyin ölçüsü kabul edip, şüpheci ve relativist bir yaklaşımla, varlık ve onun hakkında herkesin doğru sayacağı bir bilginin mümkün olmadığı fikrine sahip olan sofistlerin³ (Gökberk, 2003: 40) aksine, İslâm kelâmcıları bilginin mümkün olduğunu savunmuşlardır. Bu yüzden öncelikle eşyanın gerçekten var olduğunu (hakikatinin sâbit oluşu) ve bunların bilinebileceğini ele almışlardır. Varlığın mevcudiyetini öncelikle kabul etmek çok önemlidir. Çünkü dış dünya (duyular âlemi) Allah'a ve diğer gâiblere (duyular ötesi) delâlet etmektedir ve bu gâiblerin bilinmesinin yolu duyulur âleminden geçmektedir (Mâtürîdî, 2005: 39). Yaratılış, âlemin hudûsu, âhiret vb. birçok konu ve inanç esasını inceleyebilmek ve temellendirebilmek için eşyanın (dış dünya) varlığı ve bilginin mümkün olduğu ortaya konulmalıdır (Yörükân, 1953). Kelâmcıların yapmış

¹ Babanzâde Ahmet Naim Bey (ö. 1934) muhtelif mezheblere göre ilmin başlıca tariflerini şu şekilde vermiştir: "1. Vâkıa mutabık olan itikad-ı câzimidir. 2. Bir şeyin sûreti akılda hâsıl olmaktır. 3. Bir şeyin zihinde hâsıl olan sûretidir ki bu tarife göre zihinde bulunmak haysiyetinden kat'an nazar ma'lûm demektir. 4. Bir şeyi nasılsa öylece idrak etmektir. 5. Ma'lûmdan hafânın zâil olmasıdır. 6. Bir şeyin manasına nefsin vâsıl olmasıdır. 7. Mesâilî 'an delil idrak etmektir. 8. Mesâil-i müdellelenin kendileridir ki bu itibar ile de ilim ma'lûm manasına gelmiş olur. 9. Bir sıfattır ki mahalli için me'ânî beyinde nakîzi muhtemel olmayacak bir temyizi icap eder" (Kara, 2001: 211). Pezdevî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın umumunun bilgiyi, "olduğu hal üzere malumu idrak etmek" şeklinde tanımladığını belirtmiştir (Pezdevî, 1988: 14).

² Bu tanımların eleştirildiği yönlerle ilgili bk. ÖZCAN, Hanifi (1998), *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 39-54

³ Kelâmcılar, objektif bilginin imkânından kuşku duyan veya onu tamamen imkânsız gören septik ve relativist tutuma sahip bu akımı "sûfestâiyye" adı altında incelemişlerdir (Taylan, 1992: 159). Atay bunları kelâmda şüpheciler başlığı altında, Lâ edriye, İnâdiye ve İndiye olarak üç grupta ele almıştır (Atay, 1987: 23-25).

oldukları bilgi tanımlarının çeşitli özelliklerini dikkate alarak, bu konuda üçlü bir tasnife giden ve bilginin, bir tür i'tikad/inanç, bir tür yeti ve bir tür eylem/faaliyet olarak tanımlandığını dile getiren Mert, kelâm kitaplarının bilgi konusuna yer vermesi hakkında yukarıda aktardıklarımızı destekler mahiyette şunları kaydetmiştir:

“Hicrî III. Asrın sonlarından itibaren kelâm kitaplarına yüzeysel olarak bakıldığında bile hemen görüleceği üzere ilk konular, bilgi teorisiyle ilgilidir. Peşinden de ontolojiyle ilgili hususlar gelir. Bunun nedeni; bilgi konusunda söyleneceklerin, daha sonra gelen ontoloji ve teolojiyle ilgili konular için bir temel, bir hazırlık safhası oluşturmaktır. Kelâmın bilgi teorisi; bilginin tanımıyla başlayıp, imkânı ve kaynakları üzerine yapılan tartışmalarla devam etmektedir. Bu noktada bilgi üzerine konuşmanın aslında ortaya konulacak olan dünya görüşünü temellendirmek anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Bu konuda takınılacak idealist, rasyonalist, septik vb. tavırlar; varlık, ahlak, estetik anlayışları da belirleyecektir. Kısaca, ontoloji, teoloji, etik ve estetikle ilgili söylemlerin bilgi teorisi üzerine oturduğunu söyleyebiliriz. Örneğin varlığın bilinebileceğini söylemek, onun var olduğunu söylemekle; var olduğunu söylemek, var edenin varlığıyla ilişki kurmakla; varlıktan ve var edenden bahsedebilmek de onları bilmekle mümkün olur” (Mert, 2003: 45).

İşte bu yüzden İmam Mâtürîdî, Ebû Muîn en-Nesefî ve Ömer en-Nesefî eserlerine bu konularla başlamışlardır. Mâtürîdî bilgiyi bir teori olarak ele alıp müstakil ve bağımsız olarak inceleyen ilk kelâmcıdır¹ (Özcan, 1998: 30; Taylan, 1992: 159).

Mercânî, ilmi, bir şeyin kendi nefsinde ve hakikatinde olduğu şekliyle tebeyyün edip (belli olma) ortaya çıkması şeklinde tanımlamıştır. İlmi, idrak eden için (müdrîk) “şey”in ortaya çıkmasını ve inkişafını sağlayan nurânî bir sıfat olarak nitelendirmiştir (Mercânî, 1888: 8).

İlim, İslâm filozofları ve kelâmcıları tarafından mahiyeti ve elde edilmesi bakımından kadîm-hâdis, aklî-naklî, zarûrî- nazarî ve istidlâli vb. şekillerde tasnif edilmiştir.

Mercânî de özellikle İbn Haldûn’un etkisinde kalarak ilimleri aklî ve naklî ilimler olarak ikiye ayırmıştır (Maraş, 2002: 118).

Kelâmcılar en genel anlamıyla bilginin insan için mümkün olduğu² fikri üzerinde durduktan sonra, ona ulaşmada takip edilecek yol ve yöntem meselesiyle ilgilenmişlerdir. Böylece bilgiye götürücü yollar tespit edildiğinde, elde edilen bilginin genel geçerliği ve değeri de yönteminin niteliğine göre açıklık kazanmış olacaktır.

¹ Atay da, kendi tesbitine göre, İslâm bilim ve felsefe tarihinde bilgi kuramının temelini Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin attığını söylemiştir (Atay, 2006: 174).

² Bu konuyla ilgili bk. ATAY, Hüseyin (1987), “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”, *AÜİFD*, Cilt 29, s. 1-39.

Kelâmcılar bu konuyu, Batı'daki akılcılık, duyumculuk gibi kategorik bir indirgemeciliğe gitmeden çoğulcu bir yaklaşımla genellikle bilgi edinme yolları (esbâbü'l-ilm) başlığı altında incelemişlerdir¹ (Bulaç, 2005: 37).

Dinî akîdelerle ilgili meselelerin tespitinde haber-i sâdık, bu akîdelere mebde' teşkil eden vesilelerden duyulur âleme ait olanlarında havâss-ı selîme, duyulur âlemin ötesi için de akıl kullanılmıştır (Topaloğlu, 2004: 83).

Mercânî, kelâmcıların ilim vâsıtalrı üçtür demelerinin vicdan ve bâtınî hasseleri (duyular) inkâr anlamına gelmediğini belirtmiştir (Mercânî, 1888: 10).

Allah'ın ilminin bizim ilmimizden farklılığını ortaya koymak için “esbâb” (sebepler) kelimesinin kullanıldığını, çünkü Allah'ın ilminin herhangi bir sebebe bağlı olmayıp zâtıyla kâim olduğunu söylemiştir (Mercânî, 1888: 10).

2.1.1.1. Sağlam Duyular

Kelâmcılar, işitme, görme, koklama, tatma ve dokunmadan ibaret olan duyuların bilgi kaynağı olabilmesi için bunlara işlevlerini tam olarak yerine getiren sağlıklı duyular anlamında havâss-ı selîme (sağlam duyular) adını vermişlerdir.

Mercânî bu terkibi açıklarken “havâss”ın “hasse” kelimesinin çoğulu olduğunu, hem güç ve kuvvet (hissetme, duyma gücü) hem de organ manasına geldiğini söylemiştir. “Selîme” ile, herhangi bir şeyi hissetme konusunda ilgili duyunun âfetlerden ve engellerden uzaklığının belirtildiğini, duyuların “sağlam duyular” şeklinde bununla kayıtlanmış olmasıyla ise, kişinin duyular yoluyla elde edeceği şeylerin bilgiye sebep olabilmesi için bunların mutlaka sağlam duyularla elde edilmiş olması gerektiğinin vurgulandığını ifade etmiştir (Mercânî, 1888: 10).

Mercânî, beş duyu organının sağladıkları bilginin kendilerine özgü olduğu noktasında Sâbûnî (2000: 17) ve diğer âlimlerin zaten üzerinde ittifak ettikleri düşünceyi aynen paylaşmış ve bu konuda, Yüce Allah'ın bu duyulardan her birini, insanın onunla bir takım hususî şeyleri idrak edip hissetmesi için yarattığını belirtmiştir. Örneğin sesleri

¹ Bilgi kaynakları zaman zaman farklı âlimler tarafından farklı kelimelerle ifade edilmişlerdir. Örneğin Mâtürîdî bunları idrak, haber ve istidlâl olarak ifade ederken, İmam Eş'arî ise bunları duyu, haber ve nazar olarak ifade etmiştir (Erdemci, 2006: 157).

duyması için kulakları, renkleri görmesi için gözleri yarattığını, bu itibarla biriyle algılanan veya idrak edilenin diğeri ile idrak edilemeyeceğini dile getirmiştir (Mercânî, 1888: 12).

Mercânî, herkes için zarûrî bilgiler sağlayan beş duyuyu “havâss-ı zâhire” şeklinde nitelendirmiş ve devrindeki mevcut teknik ve tıbbî bilgilerin kendisine sunduğu imkânlar çerçevesinde bunların işlevlerini anlatmıştır (Mercânî, 1888: 11-12).

Mercânî, Fazlur Rahman’ın “felsefe tarihinde başka bir örneği yok” diyerek övdüğü, İbn Sînâ’nın “iç idrak” ile ilgili fikirlerine (Rahman, 2000: 136) benzer fikirler ileri sürmüştür. Mercânî’ye göre, beş duyu organımızdan (havâss-ı zâhire) başka manevî/bâtınî olan duyularımız (havâss-ı bâtına) da vardır. Bunlarla “hiss-i müşterek”i kastedtiğini söyleyen Mercânî, bunların beş duyu organının duyularıyla olan münasebetini, üzerine nehirlerin aktığı bir havuza benzetmiştir. İlgili duyunun yanında hazır olması durumunda bunlarla cüz’î sûretlerin idrak edildiğini söyleyen Mercânî bu bâtınî duyuları, hayal, vehim, müzekkire, mutasarrıfa ve müfekkire olarak isimlendirmiş ve bunlarla ilgili açıklamalarda bulunmuştur (Mercânî, 1888: 11). Abdullatif Harputî de, dış dünyadan duyu organları vasıtasıyla elde edilen bilgilerin bir de insanın iç dünyasında bir çeşit işleminden geçtiğini ve bunda “bir tür duyu” faaliyetinin etkili olduğunu, bu duyuların da müşterek, hayal, vehim, hafıza ve mutasarrıfa olduğunu ifade etmiştir (Bulaç, 2005: 39).

Taftazânî ise, kelâm âlimlerinin müşterek his ve vehim gibi isimler alan içe dönük duyu organlarının varlığını kabul etmediklerini belirtmiştir. Ona göre filozofların varlığını kabul ettikleri bâtınî hislerle ilgili delilleri, İslâm esaslarına göre, iddialarını ispat konusunda yetersiz kalmaktadır (Taftazânî, 1999: 108).

2.1.1.2. Akıl

Kelâm ilminde akıl, tanımı, mahiyeti ve nakille ilişkisi bakımından ele alınıp incelenmiştir¹ (Yavuz, 1989: 243).

Aklın tanımı ve mahiyeti konusunda mezhepler ve âlimler arasında oldukça farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Mesela, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî aklın açık bir tarifini

¹ Bu konulardaki ayrıntılar için bk. YAVUZ, Yusuf Şevki (1989), “Akıl”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara, Cilt 2, s. 242-245.

vermemiş, onu “nitelikleri aynı olanları bir araya getiren, nitelikleri farklı olanları ayıran şey” olarak vasıflandırmıştır (Mâtürîdî, 2005: 4). Bundan da onun akı, varlıkları ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren zihnî bir âlet olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır (Yavuz, 1989: 243). Ehl-i Sünnet bilginleri genel olarak akı “nurânî bir cism-i latîf” olarak kabul etmişlerdir. Mâtürîdiyye’nin müteahhirîn devri âlimleri akı, nefs-i nâtikanın (maddeden arınmış cevher) bir görüntüsü veya onun bir kuvveti saymışlardır. Mâtürîdiler akı bilginin dışında olan, fakat bilgiyi meydana getiren manevî bir cevher olarak görmüşlerdir. Ebu’l-Hasan el-Eş’arî ve diğer önemli Eş’arî kelâmcılar ise akıl ile ilmi neredeyse aynı şey olarak kabul etmişlerdir (Yavuz, 1989: 243).

Aklın mahiyeti ile ilgili tartışmalar genellikle onun maddeden arındırılmış bir cevher veya araz olduğu noktasında yoğunlaşmıştır. Bir de aklın dolayısı ile idrak kabiliyetinin kişiden kişiye değiştiğini ve her insanda doğuştan farklı derecelerde yaratıldığını (Sâbûnî, 2005: 18) savunan Sünnî kelâmcılar bu konuda Mu’tezile’den ayrılmışlardır. Aklın beyinle mi yoksa kalple mi irtibatlı olduğu tartışmasında ise, aklın müstakil bir kelime olarak Kur’ân’da geçmemesi ve ruh ile kalp arasında sıkı bir münasebet bulunmasından dolayı, onun ruhun bir gücü ve fiili olarak kabul edilmesi mümkün görünmektedir (Yavuz, 1989: 244). Aydın, belirttiğimiz bu hususları destekler ve özetler mahiyette şunları kaydetmiştir:

“Bizi ilme ve gerçek bilgiye ulaştıran sebeplerden biri de, akıldır. Akıl mahlûkâtın en şerefli olarak yaratılan insana verilen öyle bir kuvvettir ki onunla, duyularımızla elde edemediğimiz, bu organların idrak sahası dışında kalan ve “makûlat” denilen mücerredât, yâni, maddî ve mahsus olmayan şeyleri de idrak imkânı elde ederiz. İnsan mahsûsât denilen, görülen ve hissedilen maddî şeyleri beş duyu organındaki ihsas kuvvetiyle idrak ettiği gibi, akıl cevheriyle de, zarûrî ve nazarî denilen bilgileri idrak eder ve onlarla ulaşır. Bu iki ilim vasıtası da, beşerî kuvvetler olup, her insana yaratılış esnâsında tabîî olarak, fakat farklı farklı derecelerde verilmiştir. İlâhî büyük bir mevhibe olan aklın hakikati, ulemâ ve filozoflar arasında ihtilâf olunan bir mevzudur. Bu sebeple, aklın tarifi de, çeşitli ve münakaşalıdır. Fakat aklın, “maddî bir kuvvet olmayıp, mücerred ve ruhânî bir cevher olmayıp, ilâhî bir nûr olduğu”, şüphe götürmeyen bir hakikattir. Bu sebeple akıl; “nefs-i nâtika”dır veya akıl; “nefsin bir kuvveti olup, onunla ulûm ve fûnûn idrak olunur” denmiştir. Her ne olursa olsun, cumhura göre akıl, bilgi sebeplerinden biridir” (Aydın, 1968: 88-89).

Kelâmcıların hemen hepsi akıllı bir bilgi kaynağı ve epistemolojik bir değer olarak kabul etmişlerdir¹. Bu konudaki asıl tartışma daha çok, aklın bütün varlık ve olayların bilgisini kuşatmadaki gücü, naklî bilgi ile arasındaki ilişki ve hüsn-kubh gibi konular etrafında yoğunlaşmıştır (Yavuz, 1989: 243; Altıntaş, 2001; Bulaç, 2005: 43).

Mercânî, aklın tanımı, mahiyeti ve bilgiye kaynaklık etmedeki sınırları üzerinde durmuştur. Mercânî aklın, “hapsetmek” anlamına geldiğini ve gereksiz şeyler konusunda gayret etmeye ve ileri gitmeye mâni olan ruhânî idrak olarak isimlendirildiğini belirtmiştir (Mercânî, 1888: 10-11). Akıllı, eşyaları bilme âleti olarak nitelendirmiş, mahalli kalp veya baş olan nurânî ve latif bir cevher olarak görmüştür. Aklın Mu'tezile'ye göre araz, Eş'arî'ye göre bir çeşit ilim olduğundan bahsetmiştir (Mercânî, 1888: 11). Mercânî aklın nefisle ilgili bir güç olduğunu, hissedilebilen şeylerin duyu organlarıyla kavranılıp algılanabildiği gibi mâkulatın (akledilebilen şeyler) da akıl sayesinde idrak edildiğini dile getirmiştir. Aklın bilgi sağladığını gösteren bazı âyetleri (el-Ahkâf, 46/4; el-Mülk, 67/10) zikretmiştir (Mercânî, 1888: 15).

Mercânî, Aristo'nun başlattığı, Kindî (Ehvânî, 2000: 18-19), Fârâbî (Medkûr, 2000: 54) ve İbn Sinâ (Rahman, 2000: 138) gibi filozofların devam ettirdiği şekilde akıllı, akıl heyulânî, akıl bi'l-meleke, akıl bi'l-fiil ve akıl bi'l-müstefâd gibi türlere ayırarak açıklamıştır (Mercânî, 1888:11).

Mercânî, kadîm olanın varlığı, onun ilminin ve kudretinin ispatı gibi konularda aklın müstakil olarak hareket edebileceğini, âlemin değişmesi gibi duyuları ilgilendiren konularda aklın ancak duyu organlarının yardımıyla bir takım bilgilere ulaşabileceğini, âhiret hayatının detayları ile ilgili konularda ise sadece nakil sayesinde bilgi sahibi olabileceğini belirtmiş ve aklın bilgi edinme konusundaki fonksiyonunu ve sınırını tayin etmiştir (Mercânî, 1888: 9).

2.1.1.3. Doğru Haber

Kelâm ilmi açısından haberin vazgeçilemez bilgi kaynaklarından biri olduğu konusunda hemen hemen bütün âlimler ittifak etmişlerdir². Fakat kelâm âlimleri haberin bilgi

¹ Bu konu ile ilgili bk. Altıntaş (Ramazan (2001), “Kelâmi Epistemolojide Aklın Değeri”, *CÜİFD*, Cilt 5, Sayı 2, s. 97-131.

² Kelâm ilminde haberin değeri hakkında bk. ERDEMÇİ, Cemâlettin (2006), “Kelâm İlminde Haberın Epistemolojik Değeri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1, s. 153-176.

kaynağı olabilmesi için onun doğruluğunu temel şart olarak kabul etmişlerdir. Nitekim müteahhirîn kelâmcıları bu şartı vurgulamak için “haber-i sâdık” (gerçeğe uygun haber) terkiibini kullanmışlardır (Yavuz, 1996: 347). Çünkü tek başına haber kelimesi, Mercânî’nin (1888: 10) de kaydettiği gibi “sıdk da (doğruya ve gerçeğe) kizbe de (yalan ve yanlış) ihtimali olan söz” şeklinde tanımlanmıştır (Aydın, 1968: 91; Yavuz, 1996: 346). Mercânî haberin doğru (sâdık) olmasından “haberi veren açısından vâkıya uygun olmasını” anlamıştır (Mercânî, 1888: 10).

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’ye göre haberin bilgi kaynağı olduğunu inkâr etmek kişiyi çelişkiye götüreceğinden imkânsızdır. Çünkü kişinin haberi inkâr ettiğini söylemesi, kendisine ait bir görüşü başkasına haber vermesinden başka bir şey değildir (Mâtürîdî, 2005: 11).

Doğru haber kelâm literatüründe haber-i mütevâtir ve haber-i resûl olarak iki kısımda ele alınmıştır. Mütevâtir haber, tevâtüren, zincirleme gelen bir haber olup, yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluğun verdiği haberdur, zarûrî ve kesin bilgiyi¹ gerektirir² (Aydın, 1968: 91; Sâbûnî, 2000: 17; Yavuz, 1996: 348). Amerika kıtasının varlığı, Irak’ın başkentinin Bağdat olduğu gibi haberler bu cümledendir. Mercânî mütevâtir haberin verdiği bilginin kendiliğinden (binefsihi) zarûrî ve kesin olduğunu belirtmiştir. Mercânî mütevâtir haberin verdiği bilginin zarûrî olduğunu kabul etmeyip bu konuda istidlâlâ başvurmamanın sözü uzatacağına ve şüphelere sebebiyet vereceğine işaret etmiş ve böyle yapmanın safsata ve inatçılık olacağını belirtmiştir. Ayrıca “her haber ancak zan ifade eder, zannlardan oluşan haberlerin bir araya toplanmış olması kesin bilgi ifade etmez, bu haberlerin her birinin yalan olma ihtimalinden dolayı hepsinin yalan sayılması gerekir” demenin doğru olmayacağını ifade etmiştir (Mercânî, 1888: 10, 14).

Mütevâtir haberin verdiği bilginin kabul edilebilmesi için haberin, hisse dayanması, nakledenlerin ittifak halinde olması, kat’î nasslara (Kitap ve Sünnet’e) aykırı olmaması

¹ Zarûrî ilim: Fazla düşünmeden, delile başvurmadan, kendiliğinden ve kaçınılmaz bir şekilde zorunlu olarak meydana gelen ilim/bilgidir (Topaloğlu, 2004: 70).

² Kâ’bî, Ebu’l-Hüseyn el-Basrî, İmâmü’l-Hameyn el-Cüveynî, Gazâlî, Seyfeddin el-Âmidî gibi Mu’tezilî ve Sünnî kelâmcılar mütevâtir haberin istidlâlî/nazarî bilgi ifade ettiği görüşündedirler. Mu’tezile’den Nazzâm, haberi nakledenlerin fertlerden oluştuğunu ve fertlerin de yanlışlarının ve yalan söylemelerinin mümkün olduğunu, dolayısıyla mütevâtir haberin kesinlik arzemediğini savunmuştur (Yavuz, 1996: 348).

(Bulaç, 2005: 45-46), kesintisiz olarak nakledilmesi, aklın imkânsız gördüğü bir bilgiyi ihtiva etmemesi ve haberi nakledenlerin yalan söylemelerini gerektirecek bir sebebin olmaması (Yavuz, 1996: 347) gibi şartlar ileri sürülmüştür. Mercânî (1888: 13) bu konuda, mütevâtir haberin müşahade gibi yakîne dayanması gerektiğini ifade etmiştir.

Mütevâtir haberi nakledenlerin en az kaç kişi olması gerektiği ile ilgili dörtten üç yüze kadar değişik rakamlar ileri sürülmüş olsa da âlimlerin çoğunluğu herhangi bir sayı belirlemenin isabetli olmadığı görüşündedirler (Yavuz, 1996: 347). Mercânî mütevâtir haber için herhangi bir sayı belirtmemiştir. Haberi verenlerin sayıca çokluk ifade etmelerini yeterli görmüş ve bu konuda âyetlerden (el-Mâide, 5/12; el-A'râf, 7/155; el-Enfâl, 8/64 gibi) delil getirerek özellikle bir sayı belirlemeye çalışmanın anlamsız ve gereksiz olduğunu ifade etmiştir¹ (Mercânî, 1888: 13).

Haber-i Resûl ise peygamberliği mûcize ile ispatlanmış bir peygamberin verdiği haberdir. Bu tür haberi veren kişinin gerçekten peygamber olup olmadığı akıl yürütülerek bilinebileceğinden, haber-i resûl zarûrî değil istidlâlî veya iktisâbî bilgi verir². Kelâmcılar haber-i resûlî kesinlik açısından zarûrî bilgiye benzetmişlerdir (Sâbûnî, 2005: 17; Taftazânî, 1999: 113; Yavuz, 1996: 348). Mercânî de peygamberlerin mûcize ile desteklendiklerini ve ismet sıfatına sahip olduklarını vurgulayarak haber-i resûlî istidlâl yoluyla kesin bilgi veren bir kaynak olarak kabul etmiştir. Yalnız bu habere dikkat edilmesi gerektiğinden ve gerçekten peygambere ait olup olmadığının tespit edilmesinin lüzumundan bahsetmiştir (Mercânî, 1888: 14).

2.1.2. İman

İman, dinin merkezinde bulunduğu ve dinî hayatın bütün yönleri buna göre anlam ve değer kazandığından, kelâm ilminde üzerinde en çok durulan ve ayrıntılı olarak incelenen konulardan biri olmuştur (Sinanoğlu, 2000: 212).

İman sözlükte, güven içinde bulunmak, korkusuz olmak anlamındaki “emn” kökünden türeyip, güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak anlamına gelir (Sinanoğlu, 2000: 212). İ'tikâd kelimesi de iman karşılığında kullanılır (Yeğin, 1997: 270).

¹“Mütevâtiri tarif ederken yapılacak en doğru hareket, adedini tayin etmeye kalkmaksızın sadece yalan üzere birleşmesini aklın kabul etmediği bir topluluğun rivâyet ettiğini göz önünde bulundurmadır” (es-Sâlih, 1997: 117). Bu konuda farklı görüş ve deliller için bk. (es-Sâlih, 1997: 116-117).

² İstidlâlî/nazarî/kesbî İlim: Bilinenleri münasip bir şekilde işleyerek bilinmeyenlere ulaşılması sonucu elde edilen ilimdir (Topaloğlu, 2004: 71).

Mercânî, iman kelimesinin, emn kökünden if'âl vezninde geldiğini, herhangi bir şeye “iman etti” denildiğinde, onu tekzibden (yalanlamadan) ve ona muhalefetten o şeyi emin kıldı manasının anlaşılacağını belirtmiştir. İman kelimesinin ya bizzat müteaddî olduğunu (mef'ul aldığı), veya “lâm” harfi (Şuarâ, 26/111; Tâhâ, 20/71) ve “bâ” harfiyle (el-Bakara, 2/3; el-A'râf, 7/123) müteaddî olduğunu söylemiştir. “Lâm” ile müteaddî olduğunda “iz'an”, “bâ” ile müteaddî olduğunda ise “ikrar ve itiraf” manasını tazammun ettiğini açıklamıştır. Lügat manasının “tasdik etmek” olduğunu ifade etmiş ve bu mana ile ilgili olarak “Şimdi biz doğru da söylesek sen bize inanmayacaksın” (Yusuf, 12/17) âyetini zikretmiştir (Mercânî, 1888: 69).

Terim olarak şöyle tarif edilmiştir: Peygamberlerin, Allah tarafından getirdiği kesin olarak bilinen haber, dinî esas ve hükümlerin doğru ve gerçek olduğuna tereddütsüz inanmak, iz'an ve kabul ile bunların tamamını tasdik etmektir¹ (Aydın, 1968: 112; Kılavuz, 2006: 35). Mercânî, imanı terim olarak, “Peygamberin Allah katından getirdiği zarûrî ve kesin olarak bilinen şeyleri tafsîlî veya icmâlî olarak tasdik etmektir” şeklinde tanımlamıştır. İctihadlar gibi zanna dayalı gelenlerin ise bunlardan farklı olduğunu ve bunları inkâr etmenin “küfür” olmadığı konusunda icma bulunduğunu, çünkü bunlar hakkında yalanlamanın gerekli olmayıp, olsa olsa bunlara karşı, hafife almak (istihfaf) kabilinden bir tavır alınmış olabileceğini belirtmiştir (Mercânî, 1888: 69).

2.1.3. İmanın Mahiyeti

Kelâmcılar imanın mahiyeti ve muhtevası konusunda değişik görüşlere sahip olmuşlardır. Bu görüşler şu şekilde sıralanabilir:

A. İman kalbin tasdikidir: Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılara göre iman, inanılması gereken şeyleri kalbin tasdik etmesidir. İmam Mâtürîdî (ö. 944), Eş'arî (ö. 936), Bâkılânî (ö. 1013), Cüveynî (Ö. 1085), Gazzâlî (ö. 1111), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 1115), Şehristânî (ö. 1153), Âmidî (ö. 1233) gibi Sünnî kelâmcılar bu kanaattedirler (Kılavuz, 2006: 36; Sinanoğlu, 2000: 213). Bu âlimlerle aynı kanaati paylaşan Mercânî, imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğunu gösteren bazı âyet (el-Mücâdele, 58/22; Nahl, 16/106; el-Mâide, 5/41; el-Hucurât, 49/14) ve hadisleri (Tirmizî, “Kader”, 7; İbn Mâce,

¹ Bu Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğunluğunun kabul ettiği tariftir. Zira bazı Sünnî kelâmcılar imanı sadece tasdikten ibaret görmemişlerdir.

“Mukaddime”, 13 ; “Fiten”, 1; Ahmed b. Hanbel, II, 4; IV, 439; Buhârî, “İman”, 15; Müslim, “İman”, 41, 82; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 95) aktarmıştır (Mercânî, 1888: 69). Kendilerine “cumhûr-u muhakkıkîn” denilen bu âlimlere göre, imanın yegâne rûknü kalp ile tasdiktir (Aydın, 1968: 121).

B. İman kalbin mârifetidir: İmanın tasdik değil mârifetten ibaret olduğunu savunan Cehmiyye ve Neccâriyye’yi Mâtürîdî ve Mu’tezilî kelâmcılar tenkid etmişlerdir. Çünkü onlara göre mârifetin zıddı cehâlet, imanın zıddı ise inkârdır (Kılavuz, 2006: 40; Sinanoğlu, 2000: 213). İmam Mâtürîdî, iman için mârifetten öte kalple gerçekleştirilen bir tasdik olgusundan bahsetmiştir. Yine İmam Mâtürîdî, bir şeyi bilmeyen herkesin onu tekzip etmesinin ve bilen herkesin de tasdik etmesinin mümkün olmadığını, fakat bilgisizliğin tekzibe, mârifetin de tasdike sevk eden sebeplerden olduğunu belirtmiştir¹ (Mâtürîdî, 495-496). Mercânî İmâmiyye’nin de imanı kalbin mârifetinden ibaret gördüğünü kaydetmiştir (Mercânî, 1888: 69).

C. İman dilin ikrarıdır: Mürcie ve Kerrâmiyye mezhebine mensup olanlar, iman için kalbin tasdiki olmaksızın sadece dil ile ikrar etmeyi yeterli görmüşlerdir (Kılavuz, 2006: 40). Mercânî (1888: 69) bu görüşte olanlara misal olarak Kerrâmiyye’yi vermiştir. Kelâmcılar bu görüşün doğru olmadığıyla ilgili olarak bazı âyetleri (el-Bakara, 2/8; el-Münâfikûn, 63/1) delil göstermişlerdir (Kılavuz, 2006: 41).

D. İman kalp ile tasdik, dil ile ikrardır: Kılavuz, İmam Ebû Hanife² (ö. 767), el-Pezdevî (ö. 1089), es-Serahsî (ö. 1097) gibi âlimler ve Hanefî fıkıhçılar tarafından, imanın, kalbin tasdiki ile beraber dilin ikrarı şeklinde anlaşıldığını ifade etmiştir³. (Kılavuz,

¹ Bilgi ve iman arasındaki münasebet konusunda bk. ÖZCAN, Hanifi (2002), *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul. Özcan bu kitabında, imanın klâsik Yunan düşüncesinin etkisiyle, genellikle zan (doxa) ve bilgi (episteme) terimleriyle mukayese edilerek açıklandığını ifade etmiştir. İmanın bu terimlerle kendi aralarındaki sıralanışı, Hristiyan skolastik düşüncesinde zan, iman ve bilgi şeklindeyken, İslam’da bunun, zan, (istidlâlî) bilgi ve iman şeklinde olduğunu belirtmiştir. Böylece imanın, hakkında hiçbir malûmata sahip olunmayan ve anlaşılmayan şeylerin körü körüne kabul edilmesi demek olmadığı ve onun bilgiden sonra gelen ve bilgiden farklı olduğu vurgulanmış olmaktadır. Özcan, imanın mahiyetini anlamamızı kolaylaştıracak şekilde, iman sürecinde yer alan epistemolojik terimleri, mantıkî sırayı da göz önünde bulundurarak, sırasıyla: İlgi, şüphe, zan, inanç, (istidlâlî) bilgi ve iman şeklinde sıralamıştır (Özcan, 2002: 40-42).

² ÖZ, Mustafa (1992), “el-Fıkhu’l-Ekber”, *İmam-ı Azamın Beş Eseri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s. 58.

³ Muhammed Ebu Zehra da, Ebû Hanife’nin imanın mahiyetini bu şekilde anladığını, yani imanı bu şekilde (ve’l-îmânü hüve’l-ikrârü ve’t-tasdîk) tarif ettiğini belirtmiştir (Ebû Zehra, 2005: 195). Fakat Sâbûnî, âlimlerimizin muhakkik olanlarına göre, imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğunu, dil ile ikrarın, sadece dünyada ahkâmın yürütülmesi için şart olduğunu, bu hükmü Ebû Hanife’nin, *el-Âlim ve’l-Müteallim* adlı kitabında zikrettiğini ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin de bu görüşü tercih ettiğini

2006: 41). Mercânî de Ömer en-Neseî'nin, iman için tek başına tasdiki yeterli görmediğini ifade etmiş, Pezdevî ve Serahsî ile bunları takip edenlerin iman için tasdikle beraber ikrarı da gerekli gördüklerini belirtmiştir (Mercânî, 1888: 69). Hanefî fıkıhçıların “kavl-i meşhur” adı verilen bu görüşüne göre imanın, biri tasdik, diğeri ikrar olmak üzere iki rüknü vardır¹. Bu rükünlerden biri eksik olursa iman gerçekleşmez (Kılavuz, 2006: 41). Mâtürîdî ve Eş'arîler ikrarı, Müslümanlara yönelik dünyevî hükümlerinin uygulanabilmesi için gerekli görmüşlerdir (Kılavuz, 2006: 42). O halde ikrar, imanın aslı, parçası, gerçeği değil sonucudur.

E. İman kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve amelden ibarettir: Hâriciyye ve Mu'tezile mezhebi ile, Evzâî (ö. 774), İmam Mâlik (ö. 795), İmam Şafî (ö. 819) gibi selef âlimleri ve bazı hadisçilere² göre iman, “tasdik, ikrar ve a'mâl” dir³ (Mercânî, 1888: 69).

Selef âlimleri ve hadisçiler, ameli imanın bir parçası saymakla birlikte, kalbinde imanı bulunan ve imanını diliyle söyleyen herkesi, iman dairesi içinde görmüş, işlediği bir günahattan dolayı kişiyi kâfir saymamış, günahkâr mü'min kabul etmişlerdir. Hâriciler, imanın üç rükününden biri saydıkları ameli terk edeni kâfir sayarken, Mu'tezile ve Zeydiyye, bunları küfür ile iman arasında “fısk” denilen bir mertebede kabul etmişlerdir. Mü'min değil fâsik olarak isimlendirdikleri bu kimseler eğer tövbe etmeden ölürlerse ebedî olarak cehennemde kalırlar⁴ (Kılavuz, 2006: 43-44).

belirtmiştir (Sâbûnî, 2005: 87-88). Ebû Hanîfe söz konusu eserinde bir takım insanların, Allah'tan gelen şeyleri kalb ile tasdik ettikleri halde, imanlarını gizlemek durumunda kaldıklarında dilleriyle yalanlamalarından dolayı “Allah katında mü'min, insanlara göre kâfir” olduğundan bahsetmiştir (Öz, 1992: 13-14). Dolayısıyla, aslında Ebû Hanîfe de imanı kalbin tasdiki olarak anlamış olup, ikrarı bu tasdikin bir belirtisi ve dünyevî hükümlerin yürütülebilmesi için şart koşturmuştur. Bu konu ile ilgili tahlil ve mukayeseler için bk. (Aydın, 1968: 120-123).

¹ “Ancak bu rükünler aynı seviyede birer aslî rükün değildir. Çünkü bunlardan birincisi olan, kalp ile tasdik, hiçbir mazeret karşısında vazgeçilmeyen imanın “aslî rükünü”, dil ile ikrar ise, dilsizlik ve ölüm tehdidi gibi hayat tehlikesi karşısında söylemekten vazgeçilebilen, yani vücubı sâkıy olabilen “zâit rükünü”dür. Bu esasa göre, aslî rükün sayılan “kalp ile tasdik” zâil olduğu anda o kimse imandan çıkar ve küfür tahakkuk eder. Çünkü kalp ve vicdan işi olan tasdiki bırakmak için hiçbir özür olamaz. Ama ölüm tehdidi gibi bir tehlike karşısında diliyle ikrar etmeyen veya Peygamberimizi inkâr eden bir kimse, kalbi samîmî tasdik ve imanla dolu olduğu için, dinden çıkmaz ve kâfir olmaz” (Aydın, 1968: 120).

² Aydın, Selef âlimlerinin ve hadisçilerin imanı bu şekilde tanımlamalarının “kemâl-i iman” ile ilgili olup, “esâs-ı iman” ile alakalı olmadığını, bu bakımdan bu görüşün, Hâriciyye ve Mu'tezile'nin görüşüyle bir ilgisinin olmayıp, mâkul ve makbul bir görüş olduğunu dile getirmiştir (Aydın, 1968: 118).

³ Bu görüşte olanlara şunlar da dâhil edilmiştir: Şîî kelâmcılar (Sinanoğlu, 2000: 213); Zeydiyye mezhebi, Ahmed b. Hanbel (ö. 855), İbn Hazm (ö. 1064), İbn Teymiyye (ö. 1328) (Kılavuz, 2006: 43).

⁴ Ameli imanın bir parçası sayanların, bu konu ile ilgili Kur'ân âyetlerini yorumlamaları ve bu âyetlerin Ehl-i Sünnet tarafından nasıl anlaşıldığı ile ilgili bk. (Kılavuz, 2006: 44-45).

2.1.4. İmanın Artması ve Eksilmesi

Bu konuda imanın mahiyeti hakkındaki görüş ayrılığından kaynaklanan çeşitli görüşler vardır. İmanı sadece kalbin tasdiki, sadece dilin ikrarı veya kalbin tasdikiyle birlikte dilin ikrarından ibaret görenler, imanın artma eksilme kabul etmeyeceğini ileri sürerken, ameli imanın bir cüz'ü sayanlar onun artıp eksilebileceğini düşünmüşlerdir (Aydın, 1964: 125; Sinanoğlu, 2000: 213).

Ameli imanın parçası ve rüknü sayan Hâriciye, M'utezile, Zeydiyye, ve Selefîyye'ye göre iman keyfiyet ve kemiyet yönüyle artar ve eksilir (Kılavuz, 2006:52).

Ebû Hanife, imanın, iman edilmesi gereken şeyler yönünden artıp eksilmeyeceğini, fakat yakîn ve tasdik yönünden artıp eksilebileceğini belirtmiştir (Öz, 1992: 58). Yine Ebû Hanife, imanın artıp eksilmediğini, çünkü imanın artması küfrün eksilmesiyle, imanın eksilmesi de ancak küfrün artmasıyla mümkün olabileceğini, bunun ise bir şahsın aynı anda hem mü'min, hem de kâfir olmasını gerektireceğinden dolayı yanlış bir düşünce şekli olduğunu söylemiştir (Aydın, 1968: 126; Kılavuz, 2006: 53). Ehl-i Sünnet kelâmcılarının ekserisi, bu konuya iki yönden bakmış ve imanın, kemiyet (nicelik) bakımından artıp eksilmediği, ancak keyfiyet (nitelik) bakımından artıp eksildiği fikrini kabul etmişlerdir. Mercânî, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da Hanefî imamlarımıza ait dediği bu görüşü benimsemiş, artıp eksilmeden, kuvvetli ve zayıf şeklinde “yakîn mertebelerini” anlamıştır (Mercânî, 1888: 71).

Mercânî, bir grup Selefiler ve bazı hadisçilerden, “O'nun âyetleri okununca bu, onların imanlarını artırır” (Enfal, 8/2) âyetinin delil gösterilerek “iman taat ile artar (tezyid), ma'siyet ile azalır (tenkîs)” şeklinde bir rivâyetin olduğunu aktarmış ve buradaki artışı açıklarken, Ebû Hanife ile benzer (Taftazânî, 1999: 281) bir tevil yoluna gitmiştir. Mercânî, bu âyetteki artıştan muradın, inanılacak şeylerin –vahiy sürecinde- inmesiyle alakalı bir artış olabileceği gibi, imanın kalbe tesir etmesi hasebiyle kuvvet ve itkân itibarıyla artması şeklinde de anlaşılabileceğini söylemiştir¹ (Mercânî, 1888: 71).

¹ “İmanın ziyadeleşeceğine delâlet eden âyetler, Ebu Hanife'nin zikrettiği manâya hamlonulur, te'vil edilir. Şöyleki: Sahabe Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a esas itibarıyla icmâlen (toptan) iman etmişti. Sonra farz olan bir hükmün gelişini diğer bir farz takip etmekte, onlar da bu farza özel olarak inanmakta idiler. (İcmâlen anlatılan bir husus tafsîl edilince, teferruata inanmak sûretiyle imanları fazlalaşmakta idi). Ebu Hanife özetle demek ister ki, iman edilmesi farz olan hususlar arttıkça iman da artar. Bu ise, Peygamber'in (s.a.) asrından başka bir zaman için düşünülemez” (Taftazânî, 1999: 221). Taftazânî'nin

2.1.5. İmanda İstisna

Kelâm ilminde istisna, imanın tarifi, mahiyeti, amelle ilişkisi, artması-eksilmesi ve iman sahibinin âkıbeti (hâtime) ile ilgili tartışmalara bağlı olarak, “inşallah mü’minim” demenin câiz olup olmadığıyla ilgili ortaya çıkmış bir meseledir (Sinanoğlu, 2000: 214; Üzüm, 2001: 392).

İman konusunda şart ve istisna getirmenin uygun olmadığını düşünen İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî âlimler, K. Kerîm’den bazı âyetleri (el-Hucurât, 49/15; el-Bakara, 2/136; Nisâ, 4/151; el-Enfâl, 8/4, 71) delil getirerek kişinin “ben inşallah mü’minim” yerine, imanı konusunda şüpheyi tamamen ortadan kaldıracak şekilde “ben gerçekten mü’minim” demek sûretiyle mü’min olduğunu kesin bir şekilde ifade etmesinin doğru olacağını belirtmişlerdir (Mâtürîdî, 2005: 505).

Eş’arîlere göre ise, kişi âkıbeti ile ilgili olarak, mü’min olarak öleceğini kesin bir şekilde bilemeyeceği için âkıbetini ilâhî ilim ve iradeye havale ederek bir nevi de dua mahiyetinde olmak üzere “inşallah mü’minim” demelidir (Üzüm, 2001: 393). Mu’tezile ve Hâricîler de, mükellefin, bilmediği için dinî bir görevi yerine getirmekten geri kalması ve benzer sebeplerden dolayı farkına varmadan dinden çıkmasının mümkün olduğunu düşünerek, iman konusunda “inşallah” demesinin gerekli olduğunu savunmuşlardır¹ (Mâtürîdî, 2005: 508).

Başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Selefiyye âlimleri, kişinin, tasdik ve ikrarda istisnayı terk ederek, fakat işlediği amellerin Allah katında kabul görmesi ve kâmil bir iman açısından, “inşallah mü’minim” demesinin uygun olacağını ifade etmişlerdir (Üzüm, 2001: 393).

Mercânî de kişinin “ben gerçekten mü’minim” demesinin doğru olduğunu açıklamış ve İbrahim et-Teymî’nin (ö. 710-11) şu sözünü aktarmıştır: “ Ben gerçekten mü’minim de, eğer doğru sözlü isen, onda sebat et; eğer yalan söylediyse, senin küfrün yalanından daha şiddetlidir (daha büyük bir cürümdür).” Mercânî Ku’rân’dan bazı âyetleri zikrederek (el-Bakara, 2/136; el-Enfâl, 8/4) “ben gerçekten mü’minim” demekle, “iman ettim” demek arasında fark olmadığını belirtmiştir. Abdullah es-Selmûnî adlı kişinin

bunun tartışılabilir bir konu olduğunu ifade etmesi ve bu konuda bazı açıklamaları ile ilgili bk. (Taftazânî, 1999: 221).

¹ Üzüm, bu konuda Mu’tezile’nin, Mâtürîdîlerle aynı fikirde olduğunu belirtmiştir (Üzüm, 2001: 392).

“İşte onlar gerçek mü’minlerdir” (el-Enfâl, 8/4) âyetini delil getirerek, Ahmed b. Hanbel’e: “Allah Kur’ân’da sana mü’min adını vermiştir, sen kendini imanında istisna ediyorsun; oysa anne ve babanın sana verdiği Ahmed isminde istisna etmiyorsun” dediğini aktarmıştır. Yine, Ebû Hanife ile ilgili şöyle bir hikâye anlatıldığını aktarmıştır. Ebû Hanife, Katade’ye: “Niçin imanında istisna yapıyorsun?” diye sormuş, bunun üzerine Katade: “Ben Hz. İbrahim’in (a.s.): “Büyük hesap günü günahlarımı bağışlayacağını umduğum ulu Rabbim de yine O’dur” (Şuarâ, 26/82) sözüne tabi oldum” demesi üzerine, sen Hz. İbrahim’in (a.s.) “Elbette inandım, lâkin sırf kalbim tatmin olsun diye bunu istedim” (el-Bakara, 2/260) sözüne uysaydın ya” demiştir (Mercânî, 1888: 72).

Eş’arîlerin, “önemli olan kişinin âkıbetidir, böyle olmasaydı, bu mü’mindir cennete girecektir, o kâfirdir ebedî olarak cehennemdedir” demenin doğru olacağı şeklindeki sözlerine, Mercânî, bunda bir çelişkinin olmadığını dile getirerek, eğer mü’min imanını hayatının sonuna kadar muhafaza ederse cennete gidecektir, yok eğer böyle değilse ebedî ateşte kalacaktır diyerek cevap vermiştir (Mercânî, 1888: 72).

Mercânî “ben inşallah mü’minim” demenin doğru olmadığını açıklarken şunları ifade etmiştir: Bu söz meşiet ve iman arasındaki irtibatın ifadesi olup, imanın varlığı ve yokluğu konusunda şüphe doğurur. Eğer bu şüphe duyulan mesele imanın aslı ile ilgiliyse o kişi hiç şüphesiz kâfir olur, imanın esasıyla ilgili bir mesele değilse bunda da töhmet vardır. İbn Mes’ûd ve Şafîî gibi Selefler’den gelen istisna ile ilgili sözler, teeddüp, teberrük ve nefsi temize çıkarmama manasına hamledilmiştir (Mercânî, 1888: 72).

2.1.6. İman ve İslâm

Mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi kelâmcıları, Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde geçen “İslâm” ve “iman” kavramlarının birbiriyle aynı olup olmadığı konusunu ele alıp tartışmışlardır. Meseleye nasslardan hareketle çözüm bulmaya çalışmışlar, fakat kesin bir neticeye ve ittifaka varamamışlardır¹. Çünkü nasslara bakıldığında iman ile İslâm’ın

¹ Watt, İslâm edebiyatında, İslâm ile iman arasındaki ayırım hakkında sayısız tartışmaların mevcut olduğunu, fakat ne ayrımlardan birinin kelâmcıların tamamı tarafından desteklendiğini, ne de Kur’ân’ın, imanın İslâm’dan üstte mi, yoksa altta mı olduğunu kabule dair her hangi bir esas vermediğini belirtmiştir. Ona göre Kelâmcılar, başlıca, Kur’ân ve hadiste bu meseleler hakkındaki temel iddiaların

farklı ya da aynı şey olduklarını anlamaya müsait anlamlar çıkmaktadır. Zira “Cibrîl hadisi” (Buhârî, “İman”, 37; Müslim, “İman”, 1) olarak bilinen hadiste Hz. Peygamber, dinin inanmaya taalluk eden esaslarını iman olarak, amele taalluk eden esaslarını İslâm olarak açıklamasına rağmen, başka bir hadiste (Müslim, “İman”, 23) imanı açıklarken amele giren meselelere yer vermiştir. Aynı durum âyetlerde de söz konusudur. İman ve İslâm’ın farklı şeyler olduğunu ileri sürenler bazı âyetleri (el-Hucurât, 49/14) delil olarak göstermişler, bunların aynı olduğunu savunanlar da başka deliller (Zâriyât, 51/35-36) sunmuşlardır (Canan, ts. : 52).

Mâtürîdiler imanla İslâm’ı bir ve aynı kavram olarak telâkkî etmişlerdir. Eş’arîler ile Mâtürîdiler’den Ebü’l-Muîn en-Neseffî’ye (ö. 1115) göre iman ile İslâm ayrı ayrı şeylerdir. İslâmın daha genel imanın ise daha özel bir kavram olduğu anlayışından hareketle her mü’min müslim olmakta fakat her müslim mü’min olmamaktadır (Kılavuz, 2006, 54-56).

Ebü Hanife, lügat itibariyle iman ve İslâm arasında fark olduğunu, fakat İslâmsız imanın, imansız da İslâm’ın olamayacağını, bunların ikisinin bir şeyin içi ve dışı gibi olduklarını, dinin ise iman, İslâm ve şariatlerin hepsine birden verilen isim olduğunu belirtmiştir¹ (Öz, 1992: 58).

İmam Mâtürîdî bu konuyu *Kitâbü’t-Tevhîd*’in son kısmında âyet ve hadislerden deliller getirerek enine boyuna tartışmıştır (Mâtürîdî, 2005: 511-520).

Mercânî’ye göre, iman ve İslâm Şârî’ katında birdir. Zâhiriler’in bu görüşe karşı çıktıklarını söylemiştir². Ona göre, İslâm, huzû’ ve taate koşma anlamında “iz’an”, Allah’tan başka Rab görmeme ve O’ndan başka Ma’bud tanımama hasebiyle Allah’ın emirlerine “inkıyad” olup bu da imanın hakikatidir.

kendi şahsî görüşleri ile nasıl uyuşturulabileceği hususunu göstermekle meşgul olmuşlardır (Watt, 2001: 161).

¹ Bediüzzaman, bu konuda “ikisi birdir” ve “ikisi bir değil, fakat biri birisiz olmaz” şeklinde muhtelif görüşler beyan edildiğini belirtip, kendisinin şöyle bir fark anladığını ifade etmiştir: “İslâmiyet iltizamdır; iman iz’andır. Tâbir-i diğerle, İslâmiyet hakka tarafgirlik ve teslim ve inkıyaddır: iman ise, hakkı kabul ve tasdiktir.” Ayrıca, hakka ve hakikate taraftar olup olmama noktasında insanların, “dinsiz bir Müslüman” ve “gayr-i müslim bir mü’min” tabirlerine mazhar olabileceklerini belirtmiş ve “imansız İslâmiyet sebeb-i necât olmadığı gibi, İslâmiyetsiz iman da medâr-ı necât olamaz” demiştir (Nursî, 2007: 38).

² Sinanoğlu, İbn Hazm açısından iman ve İslâm’ın aynı şeyi ifade ettiğini kaydetmiştir (Sinanoğlu, 2000: 214).

Ona göre, âyetle (el-Hucurât, 49/14) iman kelimesinin bedevîlerden nefyedilmesi ve “İnsanlar Müslüman oldu, Amr b. As da iman etti” şeklinde gelen rivâyet, zâhirî bir inkıyada dayanan müslümanlık ve tabi olmanın bir ifadesidir. Bu nedenle iman ve İslâm’ın delâlet ettiği şeyin gerçekleşmesi gerekmemektedir.

Netice olarak Mercânî, İslâm olmadan imanın, iman olmadan da İslâm’ın olamayacağını açıklamıştır (Mercânî, 1888: 71).

2.1.7. Büyük Günah (Kebîre)

Büyük günah, farklı tanımlarının ortak noktaları dikkate alındığında, “dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî ve uhrevî ceza öngörülen davranış” şeklinde tarif edilebilir. Müslümanlar arasındaki ilk ihtilaf sebeplerinden olan büyük günah işleyen kimsenin (mürtebib-i kebîre) durumu kelâmcılar tarafından üzerinde en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. Bu konudaki tartışmalar, daha çok, hangi fiillerin büyük günah olduğu ve bu günahları işleyenlerin dinî statüsü çerçevesinde cereyan etmiştir. Kur’ân’da genellikle “zenb, ism, fisk, isyan” gibi kelimelerle ifade edilen günahın büyük ve küçük olabileceği belirtilmiştir. Hadislerde ise büyük günahlardan “mûbikât (helâk edici davranışlar), kebâir, a’zamü’z-zünûb” gibi tabirlerle bahsedilmiştir (Bebek, 2002: 163).

Farklı rivâyetler sebebiyle büyük günahların sayısı konusunda ihtilaf edilmiştir. Bunların sayısını 700’e kadar çıkaranlar olduğu gibi yetmişle sınırlandıranlar da vardır. İbn Hacer el-Heytemî (ö. 1566) *ez-Zevâcir ‘an İktirâfi’l-Kebâir* adlı kitabında 467 büyük günahı bahsetmiştir (Kılavuz, 2006: 68).

Mercânî, büyük günahların ne olduğu ile ilgili ihtilafa değinmiş ve bu günahlar hakkında, hadiste zikredilen yedi büyük günah (sebu’l-mûbikât), had cezasını gerektiren fiiller, Kur’ân’da haram olduğu sabit olanlar, haram liaynihi olan şeyler ve sırf (mahza) haram olan şeyler gibi farklı yorumların olduğunu ifade etmiştir. Büyük günah sayılan fiillerle ilgili çeşitli hadislerle yer vermiştir:

“Mahveden yedi günahı sakınınız. Onlar: Allah’a ortak koşmak, sihir yapmak, haksız yere adam öldürmek, faiz yemek, yetim malı yemek, savaştan kaçmak, iffetli ve iman sahibi bir kadına zina iftirasında bulunmak” (Buhârî, “Edeb”, 6; Müslim, “İman”, 38). Yine hadislerde geçen, yalan yere bilerek yemin etmek, ana-babaya eziyet etmek,

hicretten sonra bedevîliğe dönmek, iki namazı cem etmek, Allah'ın rahmetinden ümidini kesmek, Allah'ın azabından emin olmak, mü'min kimseye iftirada bulunmak, zina etmek, içki içmek, yalan söylemek, söz taşımak, idrardan sakınmamak gibi bazı günahların bu meyanda sayıldığını belirtmiştir (Mercânî, 1888: 62).

Büyük günah (kebîre, fîsk) işleyen mürtekîb-i kebîre veya fâsık¹ olarak isimlendirilir (Kılavuz, 2006: 69). Büyük günah işleyeninin durumu konusunda Mercânî, aynı zamanda Ehl-i Sünnet'in de görüşlerine uyan şu açıklamaları yapmıştır:

İmanın aslı, her ne kadar bazı hadisçiler ameli, bazı Hanefîler de örfî olarak husûsen ikrarı imanın bir cüz'ü kabul etseler de, sadece tasdiktir. Dolayısıyla büyük günah işleyen kimse imanın dışına çıkmış olmaz. Nitekim Kur'ân'da imanla ameli birlikte zikreden âyetlerde atıf kullanılmış (el-Bakara, 2/25) olması bunların ayrı şeyler olduğuna işaret etmektedir. Yine Kur'ân'da kısasla ilgili âyetle adam öldürenlere (el-Bakara, 2/178) ve günahlarından dolayı tövbe etmesi istenenlere (Tahrîm, 66/8) “ey iman edenler” diye hitap edilmiştir. İman etmiş bir kimsenin bu imanını amel ile sağlamlaştırmadan ölmesi durumunda, “Cennet Allah'a ve peygamberlerine iman edenler için hazırlanmıştır” âyetinin delâletiyle mücerred imanı ile cennete girmeye hak kazanacağı konusunda icma vardır (Mercânî, 1888: 62).

Mu'tezile mezhebine mensup âlimler ameli imandan kabul ettiği için, büyük günah işleyen kimseyi “fâsık” olarak isimlendirirler ve onlara göre bu kimse imandan çıkarak, küfür ile iman arasında bir yerde (el-menzile beyne'l-meziletayn) bulunur. Eğer tövbe etmeden ölürse, her ne kadar dünyada kendisine mü'min muamelesi yapılmış olsa da ebedî cehennemliktir. Onlar bu görüşlerini desteklemek için bazı âyetlere (el-Enfâl, 8/2; Secde, 32/18; Kalem, 68/35; el-Beyyine, 98/5; Âl-ü İmrân, 3/33) müracaat etmişlerdir. Mercânî, onların bu iddialarına cevap olarak, âyetle (Secde, 32/18) amelinde kusur bulunmayan kâmil mü'minden bahsedildiğini ve “fâsık” (Secde, 32/20) kelimesiyle haşri inkâr eden kâfirlerin, “mücrimler” (Kalem, 68/35) ile de kâfirlerin (Mekke müşrikleri) kastedildiğini söylemiştir. Yine Mu'tezile'nin “Zina eden kimse, mü'min olduğu halde zina etmez” (Buhârî, “Eşribe”, 1) hadisini delil olarak getirmesine, kalbindeki imanın nurunu ve kuvvetini şehvânî hisler perdelemiş ve gölgede bırakmış

¹ Fîsk ve fâsık terimleri Kur'ân'da değişik şahıs ve fiillerle ilgili olarak farklı manalarda kullanılmıştır. Bununla ilgili bk. (Abdûlbâkî, 1996: 630-631). “Her kâfir fâsıktır, ancak her fâsık kâfir olmayabilir” ve fîsk türleri için ayrıca bk. (Karagöz, 2007: 172; 2007: 185-186)

olsa da zina eden kişinin imanı sabittir demiştir (Mercânî, 1888: 63). Mercânî büyük günah işleyenin günahkâr mü'min olup kâfir olmadığıyla ilgili olarak Ebû Zerr el-Ğıfârî'nin (ö. 652) rivâyet ettiği hadisi (Buhârî, "Tevhid", 33; "Rikâk", 16; Müslim, "İman", 40) ve daha birçok hadisi zikrettikten sonra, bu manaya gelen birçok mütevâtir hadisin olduğunu ifade etmiştir (Mercânî, 1888: 63).

Mercânî, Hâricîler'in bazı âyetleri (el-Mâide, 5/44; Nûr, 24/55) aşırı bir şekilde zâhirî manalarıyla yorumlayarak, âsileri kâfir saydıklarını söylemiştir (Mercânî, 1888: 64). Hâricîler imanı, tasdik, ikrar ve amelden müteşekkil gördüklerinden, onlara göre büyük günah işleyen tövbe etmediği takdirde dünyada da âhirette de kâfir muamelesi görür ve ebedî olarak cehennemde kalır (Bebek, 2002: 164; Kılavuz, 2006: 69).

Mürcie'ye göre, yaptıkları iyilikler kâfirlere fayda vermediği gibi, işledikleri günahlar da mü'minlere zarar vermez (Sâbûnî, 2005: 80).

2.2. Ulûhiyyet

2.2.1. Allah'ın Sıfatları

Sıfat, Allah'ın zâtına nisbet edilen bir kavram (mâna) olarak tanımlanmıştır. Allah'ı niteleyen kavramlar âlimler tarafından isim veya sıfat terimleriyle ifade edilmiştir. Sıfat kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamış, fakat isim kelimesi birçok âyette Allah'a nisbet edilmiştir¹ (Topaloğlu, 1989: 482 ve 487).

Allah'ın sıfatları, bir kelâm problemi olarak üzerinde en çok tartışılan konulardan birini teşkil etmiştir. Allah'ın zâtı hakkında ortaya çıkan ilk fikrî hareketler, zâtının nitelendirilmesi ve tevhidin korunması noktalarında yoğunlaşmıştır. Âyet ve hadislerde geçen sıfatların Allah'ın zâtı ile olan münasebeti konusunda çok farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuyla ilgili olarak tenzih, teşbih, ta'tîl ve taaddüd-i kudemâ gibi kavramlar ortaya çıkmıştır (Topaloğlu, 1989: 487). Allah'a iman, bir anlamda, O'nun zâtı hakkındaki vâcib ve caiz olan kemal sıfatlarını bilip, öylece inanmak ve zâtını noksan sıfatlardan tenzih etmek demektir. Allah şanına lâyık olan bütün kemâl sıfatlarla nitelenmiştir (Kılavuz, 2006: 116).

¹ Bununla ilgili bk. (Abdûlbâkî, 1996: "ism" md.)

Âyet ve hadislerde sayıları yüzleri bulan isim ve sıfatlar üzerinde düşünen âlimler, eğitim öğretime ve telifte elverişli hale getirebilmek için onları sistemleştirmeye çalışmışlar ve değişik şekillerde gruplandırarak açıklama geleneğini başlatmışlardır¹. Sünnî kelâm kitaplarında sıfatlar genellikle tenzihî, subûtî ve fiilî olmak üzere üç grupta ele alınmıştır². Tenzihî sıfatlar Allah'tan nefyedilmesi gereken, O'nun aşkınlığını ifade eden ve imanın hedefini oluşturan ulûhiyyet sıfatlarıdır. Subûtî sıfatlar Allah'a nisbet edilmesi gereken, O'nun yetkinliğini ifade eden ve ibadetlerin hedefini oluşturan rubûbiyyet sıfatlarıdır. Fiilî sıfatlar ise, Allah'ın kâinatla olan münasebetini ifade eden sıfatlardır. Selef, Mu'tezile ve Şîa âlimlerinin sıfat tasnifi bu kadar mükemmel olmasa da ana plan bakımından benzerlik göstermektedir. İslâm filozofları tenzihe çok önem verdiklerinden, subûtî sıfatları bir anlamda tenzihî sıfatlarla birleştirmişlerdir (Topaloğlu, 1989: 488).

Biz de sistematik ve kapsayıcı olması açısından haberî sıfatları da bu tasnife dâhil ederek dört başlık altında sıfatları ele alacağız³.

2.2.1.1. Tenzihî (Selbî, Zâtî) Sıfatlar

Allah'a nisbet edilmesi mümkün olmayan ve Allah'ın ne olmadığını anlatan sıfatlardır. Bunları belli bir sayıya hasretmek mümkün değildir. Bu sıfatların olumlu/müsbet karşılıkları sadece Allah'ın zâtına özgü olup başka varlıklara verilmesi mümkün olmadığından, bunlara zâtî sıfatlar da denilmiş ve genellikle altı başlık altında ele alınmıştır (Topaloğlu, 1989: 488; Kılavuz, 2006: 119). Bu sıfatlar, vücud, kıdem, bekâ, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyâm bi nefsihî ve vahdâniyyettir.

Vücud (Sıfat-ı Nefsiyye): Var olmak, yokluğu düşünülemez demektir. Bütün sıfatların aslı ve dayanağıdır. Bazıları bunu müstakil bir sıfat olarak kabul etmiş, bazıları da zâttan ayrı düşünülemeyeceği için bunu sıfat olarak kabul etmemiştir (Topaloğlu, 1989: 488; Kılavuz, 2006: 119).

¹ Esmâ-i Hüsnâ hadisinde (Tirmizî, "Da'avât", 83; İbn Mâce, "Duâ", 10) Allah'ın doksan dokuz ismi zikredilmiştir. Kur'an'da çeşitli kelime kalıplarıyla Allah'ın zâtına nisbet edilen kavramların sayısını 313'e ulaştıranlar olmuştur (Topaloğlu, 1989: 483).

² Kılavuz, birinin sıfat kabul ettiğini diğersinin kabul etmemesi ve belli sıfatların bağımsız bir grup olarak mı yoksa diğer grubun içinde mi ele alınacağı gibi sebeplerle sıfatların, zâtî-subûtî, zâtî-fiilî, selbî-subûtî, zâtî (selbî)-subûtî-fiilî, zâtî (selbî)-subûtî-haberî, zâtî (selbî)-subûtî-fiilî-haberî şeklinde ikili, üçlü ve dörtlü şekillerde tasnif edildiğini belirtmiştir (Kılavuz, 2006: 117).

³ Mercânî, sıfatlar konusunda herhangi özel bir tasnife gitmemiş, şerhettiği '*Akâidü'n-Neseft*'deki tertibe göre sıfatlar hakkında açıklamalar yapmıştır. Biz bu açıklamalarına konuyu işlerken yer vereceğiz.

Kıdem: Ezelî olmak, varlığının başlangıcı olmamak demektir. Mercânî'ye göre Kadîm Yüce Allah'ın isimlerindendir. Allah Kadîm'dir demek, bütün isim ve sıfatlarıyla, kevnleri ve halleri değişmeksizin, zaman açısından yenilenmeksizin, bir halden başka bir hale değişmekten beri olarak Allah vardır, mevcuttur anlamına gelir. Bütün zaman ve mekânlar oldukları gibi Allah'ın katında hazırdır. Allah için yakın uzak, evvel âhir, geçmiş gelecek ve hâzır söz konusu (el-Kamer, 54/50) değildir. Ebû Hanife'nin dediği gibi Allah sıfatlarıyla ezelî olduğu gibi aynı zamanda ebedîdir. Allah varlıkları yaratmadan önce de Hâlık'tır, diğer sıfatları için de bu böyledir. Sadece bizzat Vâcib'ül Vücud kadîm olabilir, başka bir varlığın kadîmliği tasavvur edilemez (Mercânî, 1888: 23-24).

Mercânî'nin bu konuda en dikkat çeken düşüncesi, filozofların âlemin kıdemi hakkındaki fikirlerini, genel kabul olan âlemin hâdis oluşuyla telif etmesi ve bunun dinî açıdan bir sakıncasının olmadığını savunmasıdır (Mercânî, 1888: 24).

Bekâ: Varlığının sonu olmamak, ebedî olmak demektir. Ezelî olanın ebedî olması zorunludur.

Muhâlefetün Li'l-Havâdis: Sonradan olan şeylere (yaratılmışlara) benzememek demektir. Çünkü müşâbehet (benzerlik) keyfiyette bir olmayı gerektirir, fakat Allah keyfiyetten münezzehtir. Mercânî hiçbir şeyin Allah'a benzemediğini açıklarken Selefler'in haberî sıfatlarla ilgili görüşlerini vurgulamıştır. Bütün âlimler tarafından tenzih için esas kabul edilen "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur, O her şeyi hakkıyla işitir ve bilir" (Şûrâ, 42/11) âyetini (el-A'râf, 7/180) âyeti ile birlikte zikretmiştir. Mercânî'ye göre Allah, bu âyetlerle kendi zâtını ve sıfatlarını ispat ettikten sonra, başka şeylere benzemeyi en belîğ ne net bir şekilde reddetmiş ve kendi işitmesi ve görmesinin yarattıklarına özgü işitme ve görmeden farklı olduğunu belirtmiştir (Mercânî, 1888: 24). Mercânî'nin bu yaklaşımını onun haberî sıfatlar konusundaki düşünceleri olarak da değerlendirmek mümkündür.

Kıyâm bi Nefsihî: Varlığı için başkasına muhtaç olmamak demektir.

Vahdâniyet Şeriki bulunmamak demektir. Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olmasıdır¹. Bu bir oluş sayı yönüyle değil, eşi ve benzeri olmayışı yönüyledir (Mercânî, 1888: 27). Mercânî, “Halbuki gökte ve yerde, Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı oraların nizamı bozulurdu” (el-Enbiyâ, 21/22) âyetini zikrederek kelâmcılar tarafından sıklıkla kullanılan burhân-ı temânü' deliliyle Allah'ın birliğini ispatlama yoluna gitmiştir (Mercânî, 1888: 23).

Felsefenin de etkisiyle kelâm âlimleri tenzihî sıfatlar listesini zenginleştirmişlerdir. Meselâ, *'Akâidü'n-Nesefî*'de tenzihî sıfatlar şöyle sıralanmaktadır: Allah araz, cisim, cevher olmadığı gibi herhangi bir şekle bürünmüş veya sınırlandırılmış da değildir. O kemiyet ve hacimden, basit veya birleşik parçalardan teşekkül etmemiştir, sonlu değildir. Allah mahiyet ve keyfiyetle nitelendirilemez. Mekân tutmaz üzerinden zaman geçmez. Hiçbir şey O'na benzemez, hiçbir şey ilim ve kudretinin dışında kalmaz (Nesefî, ts. : 4-5).

Mu'tezile ve Şîa âlimleri Ehl-i Sünnet'in benimsediği tenzihî sıfatları aynen kabul etmişlerdir. Nazzâm ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi bazı Mu'tezilî âlimler Allah'ın yalnız bu tür kavramlarla nitelenebileceğini savunarak subûtî sıfatları tenzihî sıfatlar alanına girecek şekilde yorumlamışlardır (Topaloğlu, 1989: 489).

Sıfatlarla ilgilenen İslâm âlimleri içinde tenzih konusunda en çok titizlik gösterenler filozoflar olmuşlardır. Fârâbî ve özellikle İbn Sînâ Allah'ın varlığını “vâcib” kavramıyla açıklayıp, çok önemsedikleri tevhid fikrini bunun üzerine oturtmuşlardır. Onlara göre tenzih metodu dışında Allah'a nisbet edilecek ve kadîm olarak kabul edilecek sıfatlar ulûhiyette kesreti çağrıştırabileceği için bundan kaçınılması gerekir. Filozoflar nasslarda yer alan sıfatları benimsemekle birlikte, “çok önem verdikleri tevhid uğruna sıfatları zât içinde eritmişlerdir” (Topaloğlu, 1989: 489; Mercânî, 1888: 30). Mercânî Eş'arîlerin bu konuda, bazı bid'atler çıkardıklarını, eskilerin ibarelerinde Allah'a “vâcib” sıfatının verilmediğini, verenlerin ise felsefecilerin ıstılahlarına uyarak verdiklerini söylemiştir. Ayrıca Mercânî, bu konuda icma var diyenlerin, icmaya karşı çıkmış olduklarını, belirtmiştir (Mercânî, 1888: 26).

¹ Bu konuda geniş bilgi için ayrıca bk. ÖZLER, Mevlüt (1995), *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Nûn Yayıncılık, İstanbul.

2.2.1.2. Subûti Sıfatlar

Allah'ın zâtına nisbet edilen ve O'nun ne olduğunu ifade eden sıfatlardır. Allah bu sıfatlarıyla âlemle bağ kurar ve onda tasarrufta bulunur¹.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, hem hayy, alîm, kadîr gibi siga bakımından sıfat olan kelimeleri (mânevî sıfatlar), hem de hayat, ilim, kudret gibi masdar sigasındaki kelimeleri (maânî sıfatlar) Allah'a izâfe ve nisbet etmişlerdir. Mu'tezile âlimleri ise mânevî sıfatları kabul etmiş, fakat maânî sıfatların Allah'a nisbet edilmesine karşı çıkmışlardır. Onlar "Allah alîmdir" hükmünü kabul ederken, "Allah ilim sahibidir" hükmünü kabul etmemişlerdir. Çünkü Mu'tezileye göre Allah zâtıyla âlim kabul edilmeyip, O'nun ezelî bir ilim sıfatı vardır denilmesi kadîm varlıkları çoğaltmak (taaddüd-i kudemâ) anlamına geleceğinden reddedilmiştir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları maânî sıfatları Allah'a nisbet etmede böyle bir sakınca görmemişlerdir. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 933) ve Kâdî Abdülcebbâr gibi bazı Mu'tezilî kelâmcıları bu problemi çözmek için "ahvâl"² görüşünü ortaya çıkarmışlardır (Kılavuz, 2006: 127; Mercânî, 1888: 32). Nazzâm ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi Mu'tezilî kelâmcılar Allah'ın yalnız tenzihî sıfat ve metodlarla nitelendirilebileceğini savunarak subûti sıfatların her iki grubunu da reddetmişlerdir (Topaloğlu, 1989: 490; Mercânî, 1888: 31).

Mercânî, Ebû Ali el-Cübbâî'nin sıfatları itibârî bir şey olarak kabul ettiğini ve Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda kendi içindeki bu farklı görüşlerden dolayı, bazı kitaplarda onların zât ile sıfatı aynı kabul ettiklerinin, bazı kitaplarda da sıfatları itibârî olarak gördüklerinin yazılı olduğunu belirtmiştir³ (Mercânî, 1888: 32).

Ehl-i Sünnet kelâmcıları bu sıfatları ezelî ve ebedî kabul edip, Allah'ın "zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır" demişlerdir. Bu sıfatlar Mâtürîdîler tarafından, hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar, kelâm ve tekvîn olmak üzere sekiz maddede ele alınmıştır.

¹ Sıfatlar ve Tanrı-Âlem ilişkisi bağlamında çeşitli Tanrı tasavvurları hakkında bk. AYDIN, Mehmet S. (2002), *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, s.177-206.

² Bu konuda bk. YAVUZ, Y. Şevki (1989), "Ahvâl", *DİA*, Cilt 2, İstanbul, s. 190-192.

³ "Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu esmâ-i hüsnâyı ve dolayısıyla manevî sıfatları kabul ettikleri halde, "müstakil manalar" diye de anılan meânî sıfatlarını benimsemeyişleri, hiçbir zaman onların zât-ı ilâhiyyeyi sıfatlardan tecrit (ta'til) ettikleri anlamına gelmediği halde muhalifleri tarafından Muattıla'dan olmakla itham edilmişlerdir. Onların hakiki temayüllerinin "sıfatları toptan reddetmek" olduğunu söylemek de tarafsızlıkla bağdaşmayan bir hüküm kabul edilmelidir (Topaloğlu, 1989: 491).

Hayat: Diri ve canlı olmak demektir. “Tam manasıyla diri olan yalnız O’dur” (Mü’min, 40/65). İlim irade kudret sıfatlarına sahip olan varlığın hayat sahibi olması zorunludur.

İlim: Bilmek demektir, Allah her şeyi bilendir. O’nun ilmi bizim ilmimiz gibi değildir¹. Mercânî, Allah’ın mümkün olan her şeyi evvel, âhir, zâhir ve bâtınıyla müşâhede ve keşif olmaksızın tam olarak bildiğini belirtmiş fakat ilim sıfatının vâcib ve müstahile taallukundan bahsetmemiştir (Mercânî, 1888: 26)

Mercânî ilim sıfatıyla ilgili olarak şu âyetlere yer vermiştir: “O her şeyi hakkıyla bilir” (el-Bakara, 2/25), “O’nun ilminden göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey bile kaçamaz” (Sebe, 34/3), “O’nun bilgisi dışında hiçbir dişi ne hamile kalır, ne de doğurur” (Fâtır, 35/11). “Mahlûklar ise O’nun dilediğinden başka, ilminden hiçbir şey kavrayamazlar” (el-Bakara, 2/255) (Mercânî, 1888: 26, 34).

Mercânî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların Allah’ın ilmi konusundaki fikirlerinin yanlış anlaşıldığını, zira onların hiçbir şeyi Allah’ın ilim ve kudretinin dışında görmediklerini belirtmiştir (Mercânî, 1888: 30).

İrade: Dilemek demektir. Allah’ın kadîm sıfatlarından biridir. Mercânî, meşietin irade sıfatının ne aynı ne gayrı olduğunu belirtmiştir² (Mercânî, 1888: 30). Mercânî’ye göre, her ne kadar sıfatların anlamları birbirine yakın görünse de bunların kendilerine özgü anlamları ve mana yönünden çok ince farkları vardır. Bu incelikleri herkes anlamayıp ancak işin ehli olanlar fark edebilirler (Mercânî, 1888: 26, 30).

Mercânî irade sıfatını da ezelî ve müstakil bir sıfat olarak kabul etmiştir. Neccâriyye’nin “Allah irade sıfatıyla değil zâtıyla mürîddir” dediğini, Kerrâmiyye ve bazı Mu’tezilî âlimlerin bu sıfatı hâdis kabul etmekle birlikte çoğu Mu’tezilî âlimin bunu bir çeşit ilim ve ilim sıfatına râci’ gördüğünü ve filozofların da bunu âlemin nizamıyla ilgili olarak “inâyet” şeklinde anladıklarını belirtmiştir (Mercânî, 1888: 39).

Mercânî, Allah’ın isimlendirildiği isimlerin ve vasfedildiği sıfatların âyet ve hadislerde nasıl bildirilmişlerse öylece kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu isim ve sıfatların

¹Bu konuda bk. ÖZDEMİR, Metin (2003), *Allah’ın Bilgisinin Ezeliliği Ve İnsan Hürriyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul.

² Sıfatlar Allah’a nisbet edildiğinde O’nun ne aynı ne de gayrı olduğu gibi, birbirlerine nisbet edildiklerinde de aynı durum söz konusudur (Sâbûnî, 2005: 27).

bazısının bazısına irca edilmesinin doğru olmadığını ifade etmiştir (Mercânî, 1888: 35; 1910: 547-548).

Allah'ın tekvînî (Nahl, 16/40) ve teşrîî (mahabbet ve rıza) (Nahl, 19/90) olmak üzere iki türlü iradesi vardır (Kılavuz, 2006: 132-133).

Kudret: Allah'ın sonsuz güç ve kuvvet sahibi olması demektir. Mercânî, kudret sıfatını iradeye uygun olarak takdir olunan şey anlamında kullananların yaratma ve tekvîn sıfatını inkâr ettiklerini belirtmiştir (Mercânî, 1888: 34). Mercânî burada Eş'ârîler'i kasdetmiş olmalıdır. Çünkü onlara göre kudret sıfatı, mümkünleri yokluktan varlığa çıkarmada etkin olan bir sıfat olup, ezeli ve hâdis olmak üzere iki taalluku vardır. Ezeli taalluku ile mümkün şeyler yaratılmaya hazır hale gelir, hâdis taalluku ile de yaratılırlar. Oysa Mâtürîdîler'e göre kudretin bir tek taalluku vardır ve o da ezeldir. Mümkün şeylerin yoktan var edilmelerinde etkin olan tekvîn sıfatıdır (Kılavuz, 2006: 134).

Sem': İşitmek demektir. İşitmek için herhangi bir âlet ve organa muhtaç değildir.

Basar: Görmek demektir. Uzuv ve organ manasında bir sıfat değildir (Mercânî, 1888: 34).

2.2.1.2.1. Kelâm

Mercânî'ye göre bu hususta inanılması gereken, Allah'ın ezeli olan bir kelâm sıfatıyla mütekellim olduğu ve bu sıfatın mahlûk olmadığıdır. Mercânî, Eş'arî, Hanbelî, Mu'tezile ve Kerrâmiyye ekollerinin bu konuda fuzûlî sayılabilecek sözler sarf ettiklerini söylemiştir. O'na göre, Ömer en-Nesefî de bu görüşlerin reddine işâret etmiştir. Filozofların, Allah'ın kelâm sıfatı ile mütekellim olduğunu kabul etmediklerine değinen Mercânî şu âyetleri zikretmiştir:

“Onlar Allah'ın kelâmını (hükmünü) değiştirmek istiyorlar” (el-Fetih, 48/15).

“Allah Musa'ya da hitap ederek konuştu” (en-Nisâ, 4/164).

Mercânî, bu ve benzeri âyetlerin ve peygamberlerin bu konudaki icmasının Allah'ın kelâm sıfatıyla mütekellim olduğunu gösterdiğini ifade etmiştir. Bazı Hanbelîler'in harfleri ve hâdis olan sesleri kadîm kabul ettiğini, hatta bazılarının Kur'ân'ın cildi ve kılıfını bile kadîm saydıklarını böyle olunca da kitabın ve sayfalarının da kadîm olması

gerektiğini belirterek onları eleştirmiştir. Onların bazısının ya kadîm ve hâdisin anlamını bilemediklerinden ya da Allah'ın sıfatları konusunda hâdis olabilecekleri vehmini uyandırmaktan kaçınmak için edebe riâyet ederek hudûs kavramını kullanmadıklarını belirtmiştir. Sözün dönüp dolaşıp Kur'ân'ın yaratılmış olması (halku'l-Kur'ân) konusuna geldiğinde, Ahmed b. Hanbel ve onun gibi düşünenlerin, bu konuda sadece “Kur'ân Allah kelâmıdır” dediklerini ve sözü daha fazla uzatmadıklarını ifade etmiştir¹. Mercânî, kelâm sıfatının zıddı olan sükût ve âfetin Allah hakkında düşünülemeyeceğini ve bu sıfatın O'nun zâtıyla kâim olup, lafızların ve delâlet ettikleri şeylerin değişmesiyle değişmediğini açıklamıştır. Kelâm sıfatı kendisiyle hitabın kastedilmesi yönüyle, irade ve ilim sıfatıyla bir benzerlik göstermez, zira insanlar bazen istemedikleri ve bilmedikleri şeyleri konuşabilirler. Mercânî, kelâm sıfatının ilim ve iradeden farklı olduğunu göstermek için Taftazânî'nin de (Taftazânî, 1999: 166) aktardığı Hz. Ömer ve Ahtal'a ait sözlere yer vermiştir (Mercânî, 1888: 35-36).

Mercânî bu bağlamda halku'l-Kur'an meselesine de değinmiş ve Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşüne aynen katılmıştır. Kur'ân adının üç manayı içerdiğinden bahsetmiştir. Bu durumda, Kur'ân adı Allah'ın kelâmı ve O'nunla kâim bir sıfat olması yönüyle diğer sıfatlarda olduğu gibi ne O'nun aynı ne de gayridir, ikinci olarak okunan âyetler, manzum olan kelimeler anlamına gelir ve üçüncü olarak sayfalarda çizilmiş ve yazılmış olan Mushaf manasına gelir. İşte bunlardan üçüncüsü kadîm olmayıp muhdestir². Mercânî, bu konuda araştırma yapmanın, mutlak manada mahlûktur veya değildir demenin bid'at olduğunu söylemiş ve yapılması gerekenin Selefler gibi susmak olduğunu söylemiştir (Mercânî, 1888: 37-38).

2.2.1.2.2. Tekvîn

Mercânî, tekvîn sıfatını Matürîdilerin anladığı şekliyle, müstakil, Allah'ın zâtı ile kâim, ezeli ve subûtî bir sıfat olarak kabul etmiştir. Bu, yaratma (tahlîk), rızıklandırma (terzîk), şekil ve sûret verme (tasvîr), öldürme (imâte), diriltme (ihyâ) gibi Allah'ın

¹ Koçyiğit, ne Kur'ân'da ne de hadislerde, Kur'ân'ın mahlûk ya da gar-ı mahlûk olduğunu kesin bir şekilde ortaya koyacak açık bir hüküm bulunmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte, Kur'ân'ın diğer peygamberlere gönderilen büyük küçük birçok kitap gibi Allah kelâmı olduğunun kat'î sûrette sabit olduğunu ifade etmiştir (Koçyiğit, 1989: 184). Ayrıntılı bilgi için bk. (Koçyiğit, 1989: 184-223; *DİA*, “Halku'l-Kur'ân” md.)

² Taftazânî bu konuda şunu kaydetmiştir “Kelâm âlimleri, “Allah Teâlâ'nın kelâmı olan Kur'ân, gayr-i mahlûktur” denilir, ama; kadîm ve ezeli olan harf ve seslerden mürekkebtir, fikri akla gelmesin diye, “Kur'ân gayr-i mahlûktur” denilmez demişlerdir (Taftazânî, 1999: 169).

fiilleriyle ilgili bir sıfattır. Mercânî, Eş’arîlerin bu sıfatı izâfî ve itibarî bir sıfat kabul ettiklerini, herhangi bir şeyi meydana getirme konusunda irade ve kudret sıfatının kendisine taalluk etmesi gerektiğini düşündüklerini ve diğer fiilî sıfatlar gibi mahlûk (hâdis) telakkî ettiklerini belirtmiştir. Eş’arîlerin “tekvîn sıfatını ezeli kabul edersek yaratılanların (mükevven) ezeli olması gerekir” şeklindeki itirazlarına, “semi’, basar ve ilim sıfatlarının ezeli olması, işitilen, görülen ve duyulan şeylerin de ezeli olmasını gerektirmez” diyerek karşı çıkmıştır. Mercânî, tekvîn sıfatının kadim olup zamana bağlı bir sıfat olmadığına delil olarak âyette (e-Enbiyâ, 21/47) “vakit” kelimesinin zarf olarak anlaşılmaması için “fi” harfiyle değil “lam” harfiyle geçtiğine işaret etmiştir (Mercânî, 1888: 38-39).

2.2.1.3. Fiilî Sıfatlar

Kılavuz bu sıfatları açıklarken:

“Aslı ve mercii (dayanak noktası ve hareket noktası) tekvîn sıfatı olan ve bu sıfatın çeşitli türev ve detayları olarak evrene ve yaratıklara yansıyan (taalluk ve tecellî eden) Allah Teâlâ’nın yaratma, diriltme, hayat verme, rızıklandırma, peygamber gönderme, kitap indirme, nimetlendirme azab etme... gibi fiillerinin varlığını gösteren sıfatlardır” demiştir (Kılavuz, 2006: 139).

Mercânî de bu sıfatları aynen bu şekilde anlamış, bu sıfatların ezeli olduğunu kabul etmiş, Eş’arîler’in bu konuda farklı düşündüklerine değinmiş ve bu görüşlerini tekvîn sıfatını açıklarken belirtmiştir¹ (Mercânî, 1888: 38).

2.2.1.4. Haberî Sıfatlar

Sadece nasslarda geçen ve zâhirî manalarıyla Allah’a nisbet edilmeleri tenzih açısından teşbîh, tecsîm vb. noktalarda sakınca doğuran sıfatlardır. Âyet ve hadislerde, yüz (vech), göz (ayn), el (yed), ayak (kadem), inmek (nüzü), gelmek (mec’i) gibi bazı organlar ve beşerî fiiller Allah’a nisbet edilmiştir² (Topaloğlu, 1989: 489; Kılavuz, 2006: 142)

¹ “Allah’ın dilediğini yapan bir varlık olması, fiillerini ortaya koyup yaratırken iradesinin bir sınırlandırma altında bulunmaması, bu fiillerin ilâhî zâtın zorunlu olarak çıkmadığı hususu dikkate alınarak, fiilî sıfatlara caiz sıfatlar da denilmiştir. Çünkü O’nun bu sıfatlarla nitelenmesi de nitelenmemesi de caizdir... Mâtürîdiler’e göre Allah’ın bütün sıfatları zâtı ile kâim ve ezeli sıfatlar olduğu için tekvîn sıfatına dayanan ve bu sıfattan yansıyan fiilî sıfatlar da ezeldir. Mu’tezile ve Eş’arîler’e göre ise fiilî sıfatlar, ezeli olmayıp, hâdis ve nisbî sıfatlardır” (Kılavuz, 2006: 139-140).

² Bu konuda bk. YURDAGÜR, Metin (1984), “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *EÜİFD*, Sayı 1, s. 249-264

Bu sıfatların anlaşılması konusunda mezhepleri genel olarak dört gruba ayırabiliriz¹:

1. Müşebbihe, Mücessime ve Haşeviyye

2. Cehmiyye, Kaderiyye ve Mu'tezile

3. Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye

4. Selefiyye: Bu sıfatlara zâhirî anlamlarıyla te'vîle gitmeden, fakat teşbîhe düşmeden iman etmişlerdir. Onların bu anlayışı “İsbât bilâ temsîl, tenzih bilâ ta'tîl” yani teşbîhe düşmeden isbat etmek, inkâr etmeden tenzih etmek şeklinde özetlenebilir. İlk dönem Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcılar da bu anlayışa sahip olmuşlardır (Kılavuz, 2006: 144-145).

Mercânî, haberî sıfatlar konusunda Selefi âlimleri referans göstererek onların düşünceleri üzerinden bu meseleye değinmiştir. Dolayısıyla Mercânî'nin bu konuda onlar gibi düşündüğünü, en azından onlarınkine benzer kanaatte olduğunu söylemek mümkündür. Selefiler'in bu konudaki düşüncelerini şöyle anlatmıştır: Bu sıfatlar Kitap ve Sünnet'te nasıl bildirilmişse öyle olup bunların dışında bir kavramın kendisine nisbet edilmesinden Allah münezzehtir. Bu sıfatların asılları (sâbit oldukları) bilinmekle beraber vasıfları meçhuldür. Bundan dolayı vasfı bilinmiyor diye asıllarının inkârı söz konusu olamaz. Çünkü Allah katından gelen şeylerin zâhirine iman etmek gerektiği gibi bâtını da tasdik etmek gerekmektedir. Bu sıfatlara, ta'tîl ve te'vîle gitmeden, aralarında herhangi bir ayırım yapmadan, iman ettikten sonra onların ilmini Allah'a havale etmek lazımdır. Sıfatların varlığını kabul dışında, onların hakikat'îni araştırmak ve bu sıfatları aynı, gayrı ve çokluk (kesret) ifade edecek şekillerde yorumlamak uygun değildir (Mercânî, 1888: 29).

Mercânî Selefilerin görüşlerini bu şekilde anlattıktan sonra, biz bu konuda Beyhâkî ve diğerlerinin tahrir ettiği hadisten başka tafsîlât bilmiyoruz diyerek “Allah'ım, senin kendini isimlendirdiğin, kitabında indirdiğin, yarattıklarından birine öğrettiğin ya da kendi katında gayb ilminde olan isimler adına senden istiyorum²” hadisini zikretmiştir (Mercânî, 1888: 29).

¹ Mercânî'nin bu konudaki düşüncesi en çok Selefiyye ile benzerlik gösterdiğinden sadece onların görüşlerini açıklayacağız.

² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 391.

2.2.2. Rü'yetullah

Rü'yetullah terimiyle ifade edilen “Allah’ın âhirette görülebilmesi” konusu Mu’tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki tartışma konularından birini oluşturmuştur. Ehl-i Sünnet âlimleri Allah’ın âhirette görülmesini aklen caiz görmüşler ve bunun nasslarda açıkça ifade edildiğini kabul etmişlerdir. Mu’tezile kelâmcıları ise Allah’ın görülemeyeceğini iddia etmişlerdir.

Mercânî, mü’minlerin ve sâlih kimselerin Allah’ı âhirette keyfiyetten, müşâbehetten, cihet ve mekândan münezzeh olarak göreceklerini, bunun da akıl yönünden mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda nassların zâhirî manalarının bile yeterli olduğunu ve imkân-ı zâtiye gerek olmadığını belirtmiştir. Bu konuda delil olarak âyet ve hadislere yer vermiştir:

“Yüzler vardır o gün pırıl pırıl, Rab’lerine bakakalır” (el-Kıyâmet, 75/22-23).

“İyi ve güzel davranışlarda bulunanlara en güzel mükâfât, yani cennet ile daha da fazlası olarak Allah’ın cemâlini görmek var” (Yûnus, 10/26).

“Muhakkak ki siz şu ayı gördüğünüz gibi, Rabbiniz’i de göreceksiniz” (Buhârî, “Tevhîd”, 24; Müslim, “İman”, 81).

Mercânî bu naklî delillerin Allah’ın görülmesinin vâcibliğini gösterdiğini, aklın da bunun mümkün olduğuna delâlet ettiğini dolayısıyla buna iman etmek gerektiğini söylemiştir.

Mercânî, Selefiler’e ait olduğu bilinen şu sözleri onlara ait olduğunu belirtmeden zikretmiştir: “Rü’yet malumdur, keyfiyeti meçhuldür, bundan fazlasını araştırmak bid’attır, biz buna inanırız ve Allah’ın murad ettiği şekliyle bunun hak olduğunu kabul ederiz.”

Mu’tezile’nin bu konuyu reddederken ileri sürdüğü delillerin, gâibin şâhîde kıyas edilmesi yoluyla olduğunu ve bunun fâsid bir istidlâl metodu olduğunu söylemiştir.

Mercânî, Mu’tezile’nin bu konuda delil olarak getirdiği “Gözler O’na erişemez, O’nun ilmi ise bütün gözleri ihata eder” (el-En’âm, 7/103) âyetinin rü’yeti nefyetmeyip, gözlerin idrakini nefyettiğini belirtmiştir (Mercânî, 1888: 40-41).

2.2.3. İnsanın Fiileri ve İrade İle ilgili Konular

2.2.3.1. İnsanın Fiillerini Yaratanın Allah Olması

Mercânî insanın fiillerini yaratanın Allah olduğunu belirtmiş¹ ve Ku'rân-ı Kerîm'de bu hususun şu âyetlerle açıkça ifade edildiğini söylemiştir:

“Allah'tan başka bir yaratıcı mı var” (Fâtır, 35/3).

“Her şeyi yaratan Allah'tır” (el-Mü'min, 40/62; el-En'âm, 6/102; Zümer, 39/62).

“Sizi de yaptığımız şeyleri de yaratan yüce Allah'tır” (Saffât, 37/96).

“Muhakkak ki biz her şeyi bir kaderle, bir ölçü ile yarattık” (el-Kamer, 54/49).

Mu'tezile'den Nazzâmiyye kolunun, çirkin şeylerin Allah'a nisbet edilmesini doğru bulmadıkları için bu gibi şeylerin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmediklerini söylemiştir². Mu'tezile'nin diğer kollarıyla birlikte cumhurunun buna benzer ve farklı gerekçelerle³, insanın fiillerinin Allah'ın kudretinden bağımsız olarak, kulun kendi kudretiyle meydana geldiğini dolayısıyla kulun fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunduklarını ifade etmiştir (Mercânî, 1889: 41-42).

2.2.3.2. İnsan İradesinin Fiillerdeki Rolü

İnsanın fiillerini, kendi irade ve ihtiyarıyla yaptığı fiiller (ihtiyârî, iradeli) ve irade ve ihtiyarı dışında olan fiiller (ıztırârî, zorunlu) şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Nefes alıp vermek, kalbin atması vb. ıztırârî fiillerde insan iradesinin herhangi bir rolünün olmadığı ve bunları yaratanın Allah olduğu konusunda bütün İslâm mezhepleri aynı düşünceyi paylaşmışlardır. Fakat insanın kendi irade ve isteğiyle gerçekleştirdiği fiillerin yaratılması ve bu fiillerde insan iradesinin etkisi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu konu bir yönüyle “teklif ve mesûliyet” kâidesiyle ilişkili olarak sevap ve ikab meselesiyle, diğer yönüyle de Allah'ın “vahdaniyeti ve yaratma” (halk ve icad) konusunda yegâne varlık olmasıyla ilgilidir. Bu sebepten dolayı tartışmaların bu

¹ Mu'tezile ve Kaderiyye dışındaki kelâmcılar bu konuda hemfikirdir (Kılavuz, 2006: 166).

² İnsanın iyilik ya da kötülük vasfı taşıyan bütün fiillerini yaratan Allah'tır. Fakat bu fiillerin Allah'a nisbet edilmesi sadece o fiillerin yaratılması yönündendir (Yeprem, 1997: 285).

³ Meselâ Cübbâiyye kolu insanı fiillerinde mutlak müessir olarak kabul ettiklerinden, Allah'ın da aynı fiil üzerinde müessir olmasını, tek eserde iki müessirin toplanması anlamına geleceği ve bunun da gereksiz olduğu düşüncesiyle, fiilleri yaratanın insanın kendisi olduğunu savunmuşlardır (Mercânî, 1888: 42).

çerçeve de değerlendirilmesi konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır¹ (Aydın, 1968: 213; Kılavuz, 2006: 152).

Mercânî, kulların ihtiyârî fiillerinin ancak onların kasıt ve iradeleriyle ve onlara bağlı olarak meydana geldiğini, bu arzu ve isteğe bağlı fiillerin dört aşamada gerçekleştiğini belirtmiştir. Bu aşamaları da, fiili tasavvar etmek, onun faydalarını tahayyül etmek, fiilin varlığını, tahsilini (elde edilmesi) ve kesbini istemek (irade) ve onunla ilgili âzâların kuvvelerini o yönde sarf etmek olarak açıklamıştır (Mercânî, 1888: 45).

İnsanın iradesinin ihtiyârî fiillerdeki² rolü ve bu fiillerin yaratılması konusundaki görüşler beş gruba ayırmak mümkündür³:

1. Kaderiyye ve Mu'tezile: Bunlara göre insan hür olup, kişi fiilleri Allah'ın kendisine vermiş olduğu yaratma kudretiyle yaratır. Bu fiillerin yaratılmasında Allah'ın bir müdahalesi yoktur. Eğer bu fiilleri kullar kendi iradeleriyle seçip yine kendileri yaratmamış olsalardı, Allah'ın bunlardan dolayı kullarını sevap ve günah konusunda hesaba çekmesi abes olurdu (Aydın, 1968: 217; Kılavuz, 2006: 168)

2. Cebriyye (Cehmiyye): İnsan hür olmayıp, hiçbir şekilde irade ve seçme yeteneği yoktur. Bu yüzden Allah tarafından seçilen ve yaratılan fiilleri yapmaya mecburdur. Bu fiillerin insana nisbet edilmesi mecâzîdir (Kılavuz, 2006: 167).

Mercânî, Cebriyye'nin ihtiyârî fiillerde irade ve ihtiyarı kabul etmediklerini, Allah'ın diğer cansız varlıklardaki gibi (su aktı, güneş battı vb. gibi) kulun üzerinde fiilleri yarattığını düşündüklerini, fiilleri insana mecâzi olarak nisbet ettiklerini, ancak bu fikrin Ku'rân'ın nasslarına aykırı olduğunu belirtmiştir (Mercânî, 1888: 45).

3. Selefiyye: İnsan Allah tarafından belirlenen bir kadere tâbi olmakla birlikte belli şeyleri yapmaya mecbur edilmemiştir. Bu sebeple dinî emir ve yasaklarla yükümlü kılınmıştır. Onlar bu konuda bu kadarla yetinmişler, insan iradesinin fiillerdeki rolü ve kaderin (Allah'ın iradesinin) buna etkisi konusunda konuşmayı, yorum yapmayı ve tartışmayı uygun görmemişlerdir. Bunların bu konudaki görüşleri “lâ cebr ve lâ tefvîz”

¹ Bu konuyla ilgili bk. (Aydın, 1968: 210-224).

² Cebriye (Cehmiyye) dışındaki diğer mezhepler ihtiyârî fiillerde insan iradesinin şöyle ya da böyle bir etkisinin olduğunu kabul etmişlerdir (Kılavuz, 2006: 166).

³ Mercânî, bu konuda, Cebriyye (Cehmiyye), Eş'ariyye, Mu'tezile, Felsefeciler ve Hanefiler'in görüşlerine değinmiştir bk. (Mercânî, 1888: 45-47).

şeklinde özetlenebilir. Yani insan ne bir mecburiyet altındadır ne de fiilinde sınırsız bir etkiye sahiptir (Kılavuz, 2006: 168-169).

4. Eş'ariyye: Mu'tezile-Kaderiyye ve Cebriyye gibi iki zıt görüş arasında orta yolu bulmaya çalışmışlardır. Buna göre insanda hâdis ve yaratılmış olan bir kudret ve irade vardır. Fakat bu kudretinin yaptığı işler üzerinde bir etkisi olmayıp sadece fiile yakınlaşması vardır (iktirân). İnsan herhangi bir fiili yapmak için ona yakınlaştığında Allah'ın kudreti o fiile yönelir ve onu yaratır. Bundan dolayı kul kâsib (kesb) Allah hâlîktir (halk). İnsanın işlediği fiille olan münasebeti, o fiilin mahalli olmasından ibarettir. İnsanda bulunan kudreti etkisiz ve cüz'î iradeyi de yaratılmış kabul ederek İlâhî iradeye bağlı (tâbi) kabul etmeleri cebr fikrine çok yakın görüldüğünden bunlara “cebr-i mutavassıt” denilmiştir (Aydın, 1968: 221; Kılavuz, 2006: 169).

Mercânî de, Eş'ariyye'ye göre insandaki kudretin hâdis ve fiil üzerinde etkisiz olduğu düşüncesini kaydetmiş, ihtiyar hakkındaki düşüncelerini yetersiz ve muğlâk bulmuş, onlara ait kesb fikrini tenkid etmiş ve onlar hakkında “Cebriyye'nin dengi bir mezhep” denildiğini ifade etmiştir (Mercânî, 1888: 45-46).

5. Mâtürîdiyye: Eş'ariyye'den ayrıldıkları nokta insanın iradesi hakkındaki görüşleridir. Eş'arîler insanın kudreti ve fiili gibi iradesinin de yaratılmış olduğunu kabul ediyorlardı. Mâtürîdîler'e göre ise insanda küllî ve cüz'î olmak üzere iki tür irade mevcuttur. Küllî irade yaratılmış olup, fiil veya terkten birini tercih etme melekesidir (bi'l-kuvve irade). Cüz'î irade ise, küllî iradenin iki taraftan birine (fiil veya terk) aktif biçimde yönelmesinden ibarettir¹. Bu irade yaratılmış değildir, azm-i müsammem, ihtiyar ve kasd olarak da isimlendirilmiştir. İlâhî irade insanın cüz'î iradesine tâbidir. Bu durumda Allah'ın yaratması kulun tercihinine göre şekillenmekte ve kul kendini herhangi bir baskı ve cebr altında hissetmemektedir. Bu görüşleri irade hürriyeti açısından Mu'tezile'ye, yaratmanın Allah'a nisbet edilmesi yönünden Eş'ariyye'ye yakındır (Aydın, 1968: 223-224; Kılavuz, 2006: 170-171).

¹ “Kul, iradesinin muayyen bir cihete taallukundan ibaret olan ‘irade-i cüz’iyye’ye sahiptir. Yani bu taalluk keyfiyeti tamamen kula aittir. İşte kul, tamamen sahibi ve hâkimi bulunduğu irade-i cüz’iyyesiyle, yani bu iradesini muayyen bir istikâmette kullanmakla, muayyen bir işi kesbetmiş, dolayısıyla, yaptığı o işten de sorumlu tutulmuş oluyor. Görüldüğü veçhile, bu izahla kula bu meziyeti vermekle “kesb” meselesi oldukça açık ve kolay anlaşılır bir hale geliyor” (Aydın, 1968: 224).

Mercânî, filozofların, insandaki kudret ve iradeyi kabul ettiklerini, ancak “Allah’tan başka müessir yoktur” sözlerinden “İnsan sûreten muhtar olup aslında mecburdur” gibi bir anlamın çıktığını belirtmiştir (Mercânî, 1888: 46).

Mercânî, gerçek manada Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat ve kesin doğru yolda diyerek nitelendirdiği Hanefiyye’nin görüşlerini şu şekilde açıklamıştır: Küllî ihtiyar sahibi olan Allah mutlak manada müstakil olarak (hallâk) yaratandır. Mülkünde istediği gibi tasarruf sahibidir ve mümkünâttan olan şeylerin icad edilmesinde onun hiç bir ortağı yoktur. Kulların, hayır, şer, fayda ve zarar vasfı taşıyan bütün fiillerini yaratan O’dur. Kulların amellerini ve onların varlık sebeplerini de yaratan Allah’tır. Allah’ın kâinatta olup biten şeyleri yaratmasında, herhangi bir kulun veya onlardan olabilecek bir vasitanın ortaklığı söz konusu değildir. Bununla birlikte fiil olarak kuldan sudur eden her şeyde kulun tesiri vardır ve fiillerinin failidir. Fiil kelimesi kesb ve tesir manalarını da şâmilidir ve o anlamda da kullanılmaktadır. İnsan fiillerinde ihtiyar sahibi olup (muhtar) mecbur değildir. Fiil konusunda hacir altına alınmadığı (mahcûr) gibi, kesin olarak bu iş kendisine havale edilmiş (tefvîz) de değildir. Fiilinde –meydana gelmesinde- bağımsız olmayıp, kesbinin ve tesirinin icad (yaratma) edilmesinde Allah’a ortak değildir (Mercânî, 1888: 46-47).

Mercânî, insanın fiillerinde etkin olduğunu bir temsille anlatmıştır. Buna göre güneşin ışığı bir ayna vasıtasıyla duvara yansıtıldığında bu duvardaki ışığa güneş denemez, çünkü bu yansıyan ışıklar güneşin kendisi değildir. Ama onun ışığının duvara yansımada aynanın hiç bir tesiri ve rolü yoktur demek de mümkün değildir (Mercânî, 1888: 47).

2.2.3.3. İstitaat Konusu

Kuvvet, kudret ve tâkat manasına gelir. İnsanların ihtiyârî fiillerinin meydana gelmesini sağlayan kudrettir (Sâbûnî, 2005: 62).

Ehl-i Sünnet’e göre istitaat, insanın ihtiyârî fiilleri için vardır ve fiille beraberdir. Ehl-i Sünnet iki çeşit istitaatten bahsetmiştir:

1. Fiilin meydana gelmesi için gerekli olan vâsita, âlet, organ ve sebeplerin elverişli ve sağlam olması. “Ziyarete gücü yeten herkese Beytullah’ı ziyaret etmek, Allah’ın onun

üzerindeki hakkıdır” (Âl-i İmrân, 3/97) âyetinde bahsedilen dinî yükümlülüğe esas ve dayanak olan istitaat budur. İstitaat’ın bu türü fiilden önce bulunur.

2. Fiili meydana getiren gerçek kudret manasında ve fiille birlikte olan istitaattir. “Çünkü hakkı iştimize tahammül edemiyorlar, hem de gerçeği görmüyorlardı” (Hûd, 11/20) âyetindeki istitaat bu anlamdaki istitaattir (Kılavuz, 2006: 189).

Cebriyye’ye göre insan, tıpkı cansız varlıklar gibi olup, Allah’ın yarattığı fiillere sadece sahne olduğundan, onun bir istitaati yoktur (Sâbûnî, 2005: 62).

Mercânî de istitaatin fiilin öncesinde ve sonrasında değil fiille birlikte olduğunu kabul etmiştir. Mu’tezile ve Kerrâmiyye’nin bunu böyle kabul etmeyip, istitaatin fiilden önce var olduğunu söylediklerini belirtmiştir (Mercânî, 1888: 50).

2.2.3.4. Güç Yetmeyi Teklif

Mercânî, Allah’ın insanı gücünün yetmediği şeylerle değil bilakis onların kolayına gidecek şeylerle yükümlü tuttuğunu ifade etmiş ve bu konuyla ilgili şu âyetleri delil göstermiştir:

“Allah hiçbir kimseyi güç yetiremeyeceği bir şeyle yükümlü tutmaz” (el-Bakara, 2/286).

“Din konusunda size hiçbir zorluk da yüklemedi” (el-Hac, 22/78).

Mercânî insanın gücünün yetmeyeceği şeyleri Taftazânî’de olduğu gibi (bk. Taftazânî, 1999: 216) üç gruba ayırmış ve benzer açıklamalar yapmıştır (Mercânî, 1888: 51).

1. Haddi zâtında mümteni’ (imkânsız) olan şeyler: İki zıt şeyin bir araya getirilmesi, kudretin kendisine taalluk etmediği vâcib bir şeyin yaratılması gibi. Bu gibi şeylerde teklifin olmadığı konusunda ittifak vardır.

2. Mümkün olduğu halde Allah’ın, ilmi ve iradesiyle aksini tercih ettiğinden dolayı meydana gelmesi imkânsız olan şeyler: Kâfir bir kimsenin mü’min olmakla mükellef olması gibi (Taftazânî, 1999: 216). Bu konuda teklifin caiz olduğu kabul edilmiştir.

3. Kendisi mümkün olan fakat hâdis olan kudretin kendi başına o şeye taalluk etmemesinden dolayı imkânsız olan şeyler: Bir cisim yaratmak, dağı taşımak ve göğe kaldırmak gibi. İşte asıl ihtilaf bu konuların teklif edilip edilmeyeceğiyle ilgilidir.

Mâtürîdiyye ve Mu'tezile bu konularda Allah'ın kişiyi mükellef tutmasını caiz görmezken, Cebriyye ve Eş'ariyye caiz görmektedir (Kılavuz, 2006: 215).

Eş'arîlerin “Kullar Allah'ın mülküdür, bundan dolayı mülkünde istediğini yapar ve dilediğine hükmeder” diyerek, onlara güçlerinin yetmeyeceği şeyleri teklif edebileceği düşüncesinde olduklarını belirtmiştir (Mercânî, 1888: 51).

2.2.4. Ecel

Ecel sözlükte, her mahlûkun ve canlının Allah tarafından takdir edilen ölüm vakti olarak tarif edilmiştir¹ (Yeğin, 1997: 115).

Ehl-i Sünnet'e göre her ferdin ve milletin eceli vardır, bu ecel tek olup Allah'ın kazası ve kaderiyedir (Kılavuz, 2006: 215)

Mercânî de bu konuda aynı hakikati ifade etmiş ve konuyla ilgili olarak şu âyete yer vermiştir:

“Her ümmetin belirlenmiş bir müddeti vardır, vâdeleri gelince ne bir an geri bırakabilir, ne de bir an öne alabilirler” (el-A'râf, 7/34; Yûnus, 10/49).

Mercânî bu âyette ertelemenin (taahhur) öne almaktan (tekaddüm) önce zikredilmek sûretiyle te'kîd ve mübâlâğa yapıldığını belirtmiştir. Hadislerdeki “sıla-i rahîmin ömrü uzatacağı” ile ilgili rivâyetlerin zannî olduğunu ve bunların kat'î olanlarla herhangi bir tenâkuz oluşturmadığını, bu ve benzeri rivâyetlerde kastedilen şeyin insan ömründe hayır ve bereket noktasında bir artış anlamında olabileceğini ifade etmiştir (Mercânî, 1888: 53).

Herhangi bir müdahale olmadan tabîî biçimde ölenlerin eceliyle öldüğü konusunda mezhepler ittifak etmişlerdir. Ancak öldürülen (maktûl) kimsenin eceliyle ölüp ölmediği tartışılmıştır (Kılavuz, 2006: 218).

Mercânî, Mu'tezile'nin, öldürülenin (maktûl) eceli tamamlanmadan kesilmiştir, şâyet öldürülmemiş olsaydı yaşamaya devam edecekti şeklinde görüş beyan ettiğini

¹ Bu konuda bk. KARADENİZ, Osman (1992), *Ecel Üzerine*, Anadolu Matbaacılık, İzmir.

aktarmıştır¹. Kâtîle kısas ve diyet cezasının verilmesinin ise yasaklanmış bir fiili işlemeden dolayı olduğunu dile getirmiştir (Mercânî, 1888: 53).

Ehl-i Sünnet'in de kabul ettiği biçimiyle ecelin tek olduğunu ve onun taadüdünün düşünülemeyeceğini belirten Mercânî, Mu'tezile'den Kâ'bî'nin, öldürülen hakkında, öldürülme (katl) ve ölüm (mevt) şeklinde iki tane ecel kabul ettiğini, "eğer öldürülmeseydi ölüm şeklinde gerçekleşecek eceline kadar yaşayacaktı" dediğini ve bir kimsenin iki şekilde ölmesini mümkün gördüğünü aktarmıştır. Bununla birlikte Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl el- Allâf'ın (ö. 850) bu konuda farklı bir düşünceye sahip olduğunu açıklamıştır. Bu düşünce şöyledir: "Maktûl için öldürülme dışında başka bir ecel yoktur, şâyet öldürülmeseydi bir başka sebepten dolayı öldürülme vaktinde ölecekti" (Mercânî, 1888: 53-54).

Mercânî'ye göre, ölen kişinin kendisi için takdir olunan vaktin dışında ölmesi mümkün olmadığı gibi, kendisi için belirlenmiş olan kaza ve kaderden dolayı ölüm şeklinin dışında bir ölümle ölmesi de mümkün değildir. Ona göre bu konudaki bâtil ve fâsid düşüncelerin sebebi, kaza ve kaderi kabul etmemek, iradenin umumîliğini ve kudretin şümûlünü reddetmek, kulu amellerinde bağımsız görmek ve işleri tamamen kula havale (tefvîz) etmektir. Mercânî düşüncelerini bu şekilde açıkladıktan sonra şu âyete yer vermiştir:

"Allah izin vermedikçe hiçbir kişi ölemez, bu belli bir vakte bağlanmış takdir edilmiştir" (Âl-i İmrân, 3/145).

Mercânî filozofların tabîi ve ihtiramî (ınkıtaa uğrayan, kesik) olmak üzere iki ecel kabul ettiklerine de işaret etmiştir (Mercânî, 1888: 54).

2.2.5. Rızk

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasında, kulların fiillerinin yaratılması ve şer ve çirkin olan şeylerin Allah tarafından irade edilip edilmemesi (bu şeylerin O'na isnad edilmesi) konusunda ihtilaf vardır. Bu iki mezhep arasında bu ihtilaftan kaynaklanan haram olan

¹ Bu görüş Bağdatlı Mu'tezilî âlimlere ve Mu'tezile'nin çoğunluğuna aittir. Kâdî Abdü'l-Cebbâr (ö. 1025), eğer öldürülmemiş olsaydı maktûlün yaşamasını da ölmesini de mümkün görerek Ehl-i Sünnet'e benzer bir görüşe sahip olmuştur (Kılavuz, 2006: 219).

şeylerin rızık olup olmadığı konusunda bir görüş ayrılığı bulunmaktadır (Aydın, 1968: 242).

Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu rızıkı “Allah’ın canlılara yiyip içmek üzere verdiği şeylerdir” şeklinde tarif etmişlerdir. Eş’arîler rızıkı “Allah’ın canlılara gıdalanmaları veya başka türlü faydalanmaları için verdiği şeylerdir” şeklinde daha genel bir biçimde tanımlamışlardır. Aydın, “rızık” kelimesinin masdar olup dilcilere göre “faydalanılan şey” demek olduğunu belirtmiştir (Aydın, 1968: 241-243; Taftazânî, 1999: 226).

Rızıkın tanımında bu şekilde bir ayrıntı olmakla birlikte Ehl-i Sünnet’in rızık konusundaki görüşleri şöyledir:

1. Yegâne rızık veren (Râzık) Allah Teâlâ’dır. O “Rezzâk-ı âlemdir.”
2. Haram olan bir şey onu kazanan kul için rızıktır.
3. Haram rızık ise de, Allah Teâlâ’nın haram olan rızıkı kulun kazanmasına rızası yoktur.
4. Herkes kendi rızıkını yer. Bir kimse başkasının rızıkını yiyemeyeceği gibi, başkası da onun rızıkını yiyemez (Aydın, 1968: 241-242; Kılavuz, 2006: 221-223). Mercânî, her canlının kendi rızıkını yemesiyle ilgili olarak, canlı için rızıkının ve ömrünün birbirinden fazla olamayacağını ifade etmiş; birinin başkasının rızıkını yiyemeyeceği konusunda ise, Allah’ın kazasının ve kaderinin değişmesinin imkânsızlığından dolayı bunun böyle olduğunu belirtmiştir (Mercânî, 1888: 54).

Mercânî, ister kişinin mülkü olsun isterse olmasın haramın rızık olduğunu, çünkü Allah’ın gıda olarak o şeyi ona takdir edip sevkettiğini belirterek şu âyeti zikretmiştir:

“Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki onun rızıkı Allah’a ait olmasın” (Hûd, 11/6).

Rızıkın sadece helal olan şeylere hasredilmesi durumunda, Allah kulların çoğu için râzık (rızık veren) olmayacağı için, haram olan şeyler de rızık kapsamında değerlendirilmelidir (Mercânî, 1888: 54).

Mercânî, rızık isminin “Kendilerine ihsan ettiğimiz nimetlerden hayır yolunda harcarlar” (el-Bakara, 2/3) âyetinde olduğu gibi bazen mülk anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Mu’tezile’nin bunu (rızık kelimesini) “sahibinin yediği mülk (memlûk)” veya

“kendisinden yararlanılması yasaklanmamış olan şey” olarak yorumladıklarını, dolayısıyla haramı rızık olarak kabul etmediklerini ifade etmiştir (Mercânî, 1888: 54).

Mu'tezile'nin rızık tanımı, hayvanları ve ömrü boyunca haram yiyenleri dışarda bıraktığı için Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından tenkid edilmiştir (Aydın, 1968: 244).

2.2.6. Hidâyet ve Dalâlet

Hidâyet sözlükte, doğru yolu açıklamak ve göstermek, doğruyu ve gerçeği bulmak anlamlarına gelir. Terim olarak ise, Allah'ın kullarına doğru yolu göstermesi ve açıklaması, ayrıca onların hür iradeleri ile yaptıkları tercihe göre hidâyet bulmalarını ve doğru yola girmeleri filini yaratması demektir. Allah'ın dilediği kulları için hidâyeti yaratması caizdir ve O'ndan başka insanları hidâyete sevkeden gerçek bir fâil yoktur (Kılavuz, 2006: 195).

Mercânî'ye göre, Allah dilediği kimseyi muvaffak kılarak ve bu işe göğsünü (gönlünü) açarak hidâyete sevk eder. Hidâyet, Mu'tezile'nin anladığı gibi sadece hak olan yolu açıklamaktan ibaret değildir ve anlamı daha geneldir. Hidâyet, zorla baskı kurmak ve meşakkat vermek (ta'nîf) demek olmayıp, lütufla doğru yolu göstermek (dalâlet) ve irşâddır. Allah'ın hidâyeti ise, insanın seçimiyle kendisi için mümkün olan olgunluğa (kemâle) çekilmesi şeklindeki irşâdı yaratması ve onun menfaatine olan şeylere yönlendirmesidir (Mercânî, 1888: 55).

Mercânî hidâyetle ilgili olarak dört mertebe ve boyuttan bahsetmiştir:

1. Akıl, zâhirî ve bâtınî hisler gibi hidâyetle ilgili ona vesile olacak mümkün olan kuvveleri maslahatlara yönlendirmek. Şu âyet buna işaret etmektedir:

“Her şeyi yaratan, sonra da onu yaratılış gayesine uygun yola koyan, Yüce Yaradan'dır” (Tâhâ, 20/50).

2. Hakk ile bâtılı, salâh ve reşâdı birbirinden ayıran delilleri ortaya koymak.

“Ona hayır ve şer yollarını göstermedik mi?” (el-Beled, 90/10).

3. Peygamberler göndererek ve kitaplar indirerek davette bulunmak.

“Onları buyruklarımızla doğru yolu gösteren önderler yaptık” (el-Enbiyâ, 21/73).

“Gerçekten bu Kur’ân insanları en doğru yola, en isabetli tutuma yöneltir” (el-İsrâ, 17/9).

4. Göğsün (gönlün) açılması ve kalpteki sırların keşfi ile eşyanın olduğu hal üzere mahiyetinin gösterilmesi. Bu merteye sadece peygamberlere ve evliyâlara mahsustur.

“İşte onlar Allah’ın hidâyet verdiği kimselerdir, sen de onların yolundan yürü” (el-En’âm, 6/90).

“Bizim uğrumuzda gayret gösterip mücahede edenlere elbette muvaffakiyet yollarımızı göstereceğiz” (el-Ankebût, 29/69).

Kullardan uhrevî saâdeti ve doğru yolu (sırât-ı müstakîm) gösterenler (hüdât) peygamberler ve âlimlerdir. Fakat onların dillerinden insanları asıl hidâyete erdiren (Hâdî) Allah’tır. Peygamberler ve âlimler Allah’ın kudreti ve tedbiri altında musahhar olan kimselerdir. Nitekim bu gerçek âyette şu şekilde ifade edilmiştir:

“Sen dilediğin kimseyi doğru yola erdirmezsin, lâkin ancak Allah dilediğini doğruya ulaştırır, O hidâyete gelecek olanları pek iyi bilir” (el-Kasas, 28/56) (Mercânî, 1888: 55-56).

Sözlükte sapmak, yolunu şaşırmak, doğru yoldan çıkmak anlamlarına gelen dalâlet terim olarak, Allah’ın gösterdiği hak yoldan çıkmak ve sapkın inançlara sahip olmak demektir. Allah’ın bir kul için sapkınlığı yaratması, o kulun iradesini kötüye kullanarak sapkınlığı tercih etmesi sebebiyledir. Yoksa kul bunu tercih etmediği sürece ilâhî irade ve kudret onu zorla sapkınlık yoluna sevk etmez (Kılavuz, 2006: 195, 197).

Mercânî, Allah’ın dilediği kimseyi dalâlete düşürmesini, onu yardımcısız olarak yalnız başına bırakmak sûretiyle zelîl etmesi ve rahmet-i ilâhîden mahrum bırakması (hizlân) olarak açıklamıştır. Dalâlete düşen kişinin göğsünde bir daralma, bir sıkışıklık olacağını belirtmiş, doğru düşünmeden yüz çevirdiği, haddi aşp günahlar işleyerek ve doğru yoldan ayrılarak sapıklık içine girdiği için imanı ve tâati çirkin, küfrü ve ma’siyetleri güzel göreceğini ifade etmiştir. Kişi bu durumu kötü tercihte bulunarak kendisi hak ettiği için, her hangi bir cefanın ve zulmün vehmedilmesi söz konusu değildir. Dalâlete düşürmenin (idlâl) Allah’ın meşietiyile (dilemesiyle) olduğunun vurgulanması ise

Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi dalâletin, Allah'ın insanı dâll (sapık) olarak bulması ve ona sapık ismini vermesinden ibaret olmadığını belirtmek içindir (Mercânî, 1888: 55).

2.2.7. Hüsn-Kubh

Hüsn, güzellik ve iyilik; kubh da çirkinlik ve kötülük anlamına gelir. Kelâm âlimleri hüsn ve kubhu çeşitli şekillerde tarif etmişlerdir:

1. Kemâl sıfatı olana güzel, noksan sıfatı olana çirkin denir. İlim güzeldir, cehâlet çirkindir gibi.
2. Maksada uygun olan güzel, uygun olmayan çirkindir. Adâlet güzeldir, zulüm çirkindir gibi. Bu manadaki hüsn ve kubha “maslahat ve mefsedet” de denir.

Bu iki manadaki hüsn ve kubhun aklî olduğunda, yani akılla idrak edildiğinde ittifak vardır. Akılla idrak edilen hüsn ve kubh da zarûrî ve nazarî şeklinde iki kısma ayrılmıştır.

3. Dünyada medhe, âhirette sevaba vesile olan şeyler güzel, dünyada zemme, âhirette ikâba sebep olan şeyler çirkindir. Allah'a iman ve ibâdetler güzel, küfür, fisk vb. şeyler çirkindir gibi. İşte bu manadaki hüsn ve kubhta ihtilaf vardır ve “insanın fiillerinde haddizâtında iyilik ve kötülük özelliği ve niteliği var mıdır, bunları din gelmeden önce insan akıllı kavrayabilir mi ve insanların bu konularda yükümlü olmaları gerekir mi?” gibi sorulara farklı cevaplar verilmiştir.

Eş'ariyye ve Cebriyye'ye göre fiiller aslında iyilik ve kötülük özelliğine sahip değildir. Eş'arî mezhebine göre, Allah'ın emrettiği şeyler güzeldir. Bu manada “hüsn emrin mûcebidir” yani emir emredilen şeylerin hüsn (güzel) olmasını gerektirir. Dolayısıyla, akıl bunların iyilik ve güzelliğine hükmedemez, davranışlar iyi ve güzel oldukları için emredilmiş değil, emredildikleri için iyi ve güzel özelliğini kazanmışlardır. Kubh için de aynı şeyler geçerlidir.

Ma'türîdî ve Mu'tezile mezhebi ise fiillerin hüsn ve kubhla nitelenmesi fiillerin zâtları gereğidir. Buna göre “hüsn, emrin mûcebi değil, emrin medlûlüdür” yani emir, emredilen şeyin hüsn (güzel) olmasını gerektirmeyip, onun hüsn olduğuna delâlet ve işaret eder. Allah yapılmasını istediği şeyi, o şey güzel olduğuna için emretmiştir. Kubh için de bu esaslar geçerlidir.

Mâtürîdîler, sevap ve ikâba konu olacak hüsn ve kubha aklın değil, dinin hükmettiğini savunarak bu konuda Mu'tezile'den ayrılmışlardır.

Eş'arî, Mu'tezile ve Mâtürîdî mezhepleri, hüsn ve kubh anlayışının din gelmeden önce insanların mükellef olmalarını ne şekilde etkileyeceği konusunda farklı görüşler belirtmişlerdir (Aydın, 1968: 249-252; Kılavuz, 2006: 205-207 ve 209).

Mercânî, hüsnü, “aklın övülmeye ve sevmeye değer olarak addettiği şey”, kubhu da selîm tabiatın “çirkin” ve doğru aklın “eksik” gördüğü şey olarak tarif etmiştir. İlâhî fiillerin bunlarla nitelenmesi uygun olmayacağından dolayı, hüsn ve kubhun kulların fiilleri ile ilgili olduğunu özellikle belirtmiştir (Mercânî, 1888: 48).

Kulların her türlü fiilinde Allah'ın iradesi ve takdiri söz konusu iken, O'nun rızası, muhabbeti ve emri sadece güzel fiillere (hüsn) taalluk eder (Mercânî, 1888: 48; Sâbûnî, 2005: 71).

Mercânî, Eş'arîlerin bu konuda, “irade ve meşiet, rıza ve muhabbetten ayrı düşünülemez” fikriyle ve “bir şeyi irade etmek onun zıddını çirkin görmek demektir” düşüncesiyle, Mu'tezile ile uyum içinde olduklarını söylemiştir. Allah'ın iradesinin umumiliği ve kudretinin şümûlû noktasında Hanefîlere muvâfakat etmedikleri zaman Allah'ın küfre rıza gösterdiği ve küfrü sevdiği gibi bir mananın anlaşılacağını, oysa şu âyetlerin bunun aksini ifade ettiğini belirtmiştir:

“Allah kullarının inkâra sapmalarına razı olmaz” (Zümer, 39/7).

“Allah bozguncuları sevmez” (el-Kasas, 28/77) (Mercânî, 1888: 48-49).

Mercânî'nin bu konuda dikkati çeken düşünceleri bunlar olmakla birlikte, genel hatlarıyla yukarıda açıklamaya çalıştığımız hüsn-kubh konusunda bizim değindiğimiz hemen hemen bütün noktalara temas etmiştir (Mercânî, 1888: 16, 48-50, 56).

2.2.8. Aslah Konusu

Ehl-i Sünnet'e göre, Allah'ın bütün fiilleri zâtının muktezası olmayıp, ilim, irade, kudret ve tekvîn sıfatlarının birer taalluku olarak mümkinât (caizât)tandır. Bu fiiller Allah'tan icâb yoluyla zarûrî olarak (vâcibât) değil, irade ve ihtiyar yoluyla sudur ederler. Zira Allah, Fâil-i Muhtar'dır ve O'na hiç bir fiili yapmak vâcib olmaz. Buna rağmen Mu'tezile mensupları, kulların fiillerinin yaratılması (halk-ı ef'âl-i ibâd) ile hüsn ve kubh

meselesindeki görüşlerinin etkisiyle, “kul için aslâhı (en uygun, en menfaatli, en hayırlı olanı) yaratmak Allah’a vâcibtir” diyerek Ehl-i Sünnet’e muhalefet etmişlerdir (Aydın, 1968: 253).

Mercânî, Allah’ın ilminin kemâline, kudretinin kapsayıcılığına, cömertlik ve ikramının tam oluşuna bakıldığında, O’nun için cehâlet, âcizlik ve cimriliğin düşünülemeyeceğini ifade etmiş, Allah’ın fazlı ve ihsanıyla eşya konusunda hikmete riâyet ettiğini belirtmiştir (Mercânî, 1888: 56). Böylece Mu’tezile’nin bu konuda kendi görüşünü destekleyebileceği en önemli delillerinden biri olan “Aslah olanı terk etmek cimrilik ve sefihliktir” sözünün bir manası kalmamaktadır. Çünkü “Allah’ın kerem, hikmet, lütuf ve işlerin akıbeti hakkında bilgi sahibi olduğu kesin delillerle sabit bulunduğundan, bir şeyi vermemek hakkına sahip olan bir zâtın, o şeyi vermemesi adâlet ve hikmetin ta kendisidir” (Taftazânî, 1999: 247).

Mercânî, Mu’tezile’nin aslah kavramının anlam ve içeriği konusunda kendi içinde farklı değerlendirmelerde bulunduğunu dile getirmiştir¹ (Mercânî, 1888: 56).

Mercânî, Mu’tezile’ye göre, Allah’ın hakîm olduğunu, kâmil bir kudreti, tam bir ilmi ve apaçık bir cömertliğinin bulunduğunu, tüm bunların herkesin hayrına olanın ve (âlem için) güzel bir nizâmın gerçekleşmesini gerekli kılacağını belirtmiştir. Onlara göre Allah’ın hayrından üstün bir hayır ve onun güzelliğinin (güzel yapmasının) bir benzeri düşünülemez. Bu düşünceden hareketle onların “Mevcut âlemden daha güzelini yaratmak imkân dâhilinde değildir” dediklerini ifade etmiştir (Mercânî, 1888: 73).

Mercânî, Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin, bu mesele yüzünden hocası Ebû Ali el-Cübbâi ile münazara ettiğini ve onu ilzâm ederek Mu’tezile mezhebini terkettiğini belirtmiştir. Mu’tezile’den ayrılan Eş’arî’nin önceleri, sünnete meylederek Selefler ile birlikte hareket ettiğini, daha sonra ise Kelâm metodunu geliştirerek kendi mezhebini kurduğunu ve Mu’tezile ile onların metodlarıyla tartışmalarda bulunduğunu söylemiştir. Böylece Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’e Kelâm metodunu ilk sokanın Eş’arî olduğunu belirtmiştir. Mercânîye göre, Ehl-i Sünnet âlimleri önceden böyle bir anlayışa sahip olmamışlar ve bu yeni metodu beğenmemişlerdir. Mercânî’ye göre Eş’arî’nin selef yolundan ayrılmasıyla birlikte onun “Hanefî imamlarımız” dediği âlimler, Eş’arî

¹ Bu değerlendirmeler için bk. (Mercânî, 1888: 56).

mezhebini münferid bir mezhep olarak kabul etmişler, görüşlerinin zayıf ve bâtil olduğunu ileri sürerek reddetmişlerdir. Onların görüşlerinin çoğunun başkalarından alıntı (menhûl/intihal) olduğunu düşünmüşlerdir (Mercânî, 1888: 56-57).

Mercânî, çoğu Ehl-i Sünnet kelâmcısının dile getirdiği şu gerekçelerle, Allah için bir fiili yapmanın kendisine vâcib olduğunu söylemenin uygun olmadığını ifade etmiştir:

1. Eğer kul için aslah olanı yaratmak Allah’a vâcib olsaydı, Allah’ın fiillerinde Fâil-i Muhtar (fiilerinde hiçbir zorlamanın etkisinden söz edilemeyen ve fiilerini kendi irade ve ihtiyarıyla yapan) olmaması gerekirdi.
2. Aslahı yaratmak Allah’a vâcib olsaydı, Allah kullarını nimetlendirmesinden dolayı, hamd, şükür ve senâya layık olmaz, bunları hak etmemiş olurdu.
3. Kul için aslah olan Allah’a vâcib olsaydı, Allah’ın “ulu’l-azm” peygamberlere olan in’âmı, Ebû Cehil gibilere olanlardan fazla olmazdı (Mercânî, 1888: 57).

Yine bu cümleden olarak Allah fakir kâfiri yaratmaz ve Allah’a dua etmenin bir manası olmazdı (Taftazânî, 1999: 243, 246; Sâbûnî, 2005: 75).

Mercânî, ilim, irade ve kudretle ilgili vücûbiyetin ihtiyara münâfî olmadığını aksine onu te’kîd ettiğini belirtmiştir. Allah’ın ilmi ve hakkında o şekilde hüküm vermesinden dolayı, mümkün olanın, bir şeyi hak ettiği konusunda her hangi bir şâibe yoksa ve zâtı gereği onu gerektiriyorsa, Allah fazlının ve ihsanın galebe çalmasıyla onun için hayırlı olanı ona verir. İşte bu manadaki bir vücûb Allah’ın yine kendi dilemesiyle olduğu için Allah’ın ihtiyarı konusunda yani Fâil-i Muhtar olması noktasında bir problem oluşturmaz (Mercânî, 1888: 57).

2.2.9. Hikmet-İllet

Bu konu hüsn-kubh ve aslah konusuyla yakından ilgilidir. Hikmet, “düzenli, dengeli ve sağlam iş, hüküm ile hükmün bağlandığı durum arasındaki uygunluk, hükmün konması ile amaçlanan sonuç ve korunmak istenen menfaat” vb. anlamlara gelir. İlet ise, “hükmün ve olayın varlığı kendisine nisbet ve izafe edilen, hüküm ve olayda doğrudan doğruya etkin olan durum veya özellik, Allah’ın varlıkları yaratırken ve dinî hükümleri koyarken gözettiği yararlar, gerekçeler, sebepler” gibi anlamlara gelir. Kelâmcılar Allah’ın hakîm olduğunda ittifak etmekle birlikte, Allah’ın hikmetini açıklarken farklı

görüşler ileri sürmüşlerdir. Mâtürîdiyye ve Mu'tezile'ye göre Allah'ın yaptığı ve emrettiği her şeyde insan aklıyla anlaşılabilen bir hikmet ve illet vardır. Eş'ariyye ve Cebriyye bu çeşit bir hikmet anlayışını reddetmişlerdir. Mu'tezile, Allah'ın fiillerindeki hikmetin "vücûb ve zarûret" yoluyla olduğunu iddia ederken, Mâtürîdîler, ilâhi fiillerdeki hikmetin "lütuf, ihsan, atâ" yoluyla var olduğunu savunmuşlardır (Kılavuz, 2006: 203).

Mercânî, "bize göre illet (ta'lîl) haktır" demiş ve Eş'ariyye ile Mu'tezile'nin bu konuda farklı düşündüklerini belirtmiştir (Mercânî, 1888: 57).

2.3. Nübüvvet

2.3.1. Peygamberlere İman

Peygamberlere iman, Allah tarafından insanlara doğru yolu göstermek için, seçkin kimselerin gönderildiğine ve bunların Allah'tan getirdiği bütün bilgilerin doğru olduğuna inanmak demektir ve bu husus inanç esaslarından biridir (Kılavuz, 2006: 225).

Ku'ân-ı Kerîm'de aralarında herhangi bir ayırım yapmadan bütün peygamberlere inanmanın gerekli olduğu ifade edilmiştir (el-Bakara, 2/136, 185). Yine K. Kerîm'de peygamberlerin bir kısmına inanıp, diğerlerine inanmamak küfür sayılmış ve peygamberler arasında ayırım yapmayanların mükâfatlandırılacağı belirtilmiştir (Nisâ, 4/150-152). Allah asırlar boyunca bütün topluluk ve ümmetlere peygamberler göndermiştir (Fâtır, 35/24; Nahl, 16/63; Yûnus, 10/47). İslâm dininde peygamberler ilâh mertebesine çıkarılmamış, onlar Allah'ın kulu ve elçisi kabul edilmiştir. Onların herhangi bir tanrılık özelliklerinin bulunmadığı, Allah'ın dilemesi dışında fayda ve zarar sağlama güçlerinin olmadığı ve gaybı bilmedikleri belirtilmiştir (el-Mâide, 5/72-75; el-A'râf, 7/188). Peygamberlik kesbî olmayıp Allah vergisidir (vehbî) ve Allah dilediği kimseyi bir lütuf olarak peygamber olarak seçmiştir (el-Cumu'a, 62/4).

Allah'ın subûtî olan isim ve sıfatlarıyla kâinât ve insanla ilişki halinde olduğu reddedilemeyecek bir hakikattir. Allah'ın bu isim ve sıfatlarının âleme ve insana taalluk ve tecellîsi söz konusudur. Allah'ın, başta rahmet, irade, kelâm, bi'set ve diğer sıfatları ve insanların âcizliği, yetersizliği ve peygamberlere olan ihtiyacı göz önünde bulundurulduğunda, peygamberlik müessesesinin varlığı ve gerekliliği kendiliğinden ortaya çıkmaktadır (Kılavuz, 2006: 229-230). Peygamber göndermenin mümkün olup

bunu aklın kabul edeceği, büyük çoğunluk tarafından kabul edilmiştir (Sâbûnî, 2005: 45).

Kelâmcılar arasında Allah'ın peygamber göndermesinin hükmü konusunda değişik görüşler bulunmaktadır. Eş'arîler'e göre, Allah'ın fiillerinde fayda, hikmet ve illet gibi bir sebep gözetilmediği için, Allah irade ettiği için peygamber göndermiştir ve bunda insanlar için her hangi bir maslahat ve fayda dikkate alınmamıştır. Mu'tezile aslah görüşünden hareketle Allah'ın peygamber göndermesinin O'nun üzerine vâcib olduğunu savunmuştur. Mâtürîdîlere göre ise peygamber göndermede hikmet vardır ve bu Allah'ın zâtına ve kudretine göre değil, hikmetine ve lütfuna göre (hikmetin gereği) vâcibdir (Taftazânî, 1999: 293-294 (dipnottan); Sâbûnî, 2005: 45).

Mercânî, peygamber göndermede maslahat ve iyi bir netice yönüyle hikmet bulunduğunu söylemiş, Mu'tezile'nin "peygamber göndermek Allah'a vacibdir" dediğini ve bunu O'nun hikmetinin bir gereği olarak kabul ettiklerini belirtmiştir (Mercânî, 1888: 73).

Mercânî, resûl ve nebî kavramları konusundaki farklı görüşlerin üzerinde durmuş, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve diğer Hanefîlerin, ikisi arasında umum ve husus yönüyle bir fark kabul ettiklerini, âyetlerin (el-Hac, 22/52; el-Meryem, 19/51, 54) de buna işaret ettiğini belirtmiştir (Mercânî, 1888: 73).

Mercânî, Allah'ın insanlara, peygambere olan muhtaçlıklarından ve vasıtasız olarak Allah'ın feyzini kabul etmede ve emirlerini anlamada yetersiz olmalarından dolayı, kendi halifesi ve vekili olarak, yeryüzünü ıslah etmesi, insanları idare edip onları kemâle erdirmesi ve Allah'ın emirlerinin uygulanmasını sağlaması için, bir melek değil kendi içlerinden birini (el-En'âm, 6/9) peygamber olarak gönderdiğini belirtmiştir (Mercânî, 1888: 75).

Peygamberler, eğer akla uygun ve onun gerektireceği bir şey getirirlerse, akıl bundan müstağnîdir; şâyet akla aykırı ve onun benimsemeyeceği bir şey getirirlerse, aklın hüccet (delil) olduğu ittifakla kabul edildiğinden, getirilenler bâtıldır ve reddedilir düşüncesiyle Allah'ın peygamber göndermesini gereksiz ve faydasız görerek kabul etmeyenler olmuştur. Mercânî aklın her konuda tek başına bilgi sahibi olamayacağını ve çoğu konuda nakle, dolayısıyla vahy ve peygambere muhtaç olduğunu belirtmiştir

(Mercânî, 1888: 75). Sâbûnî bu konuda, aklın vâcib ve mümteni' konusunda kolayca hüküm verebileceğini ancak mümkün (câiz) hakkında hüküm veremeyeceğini, bu sahadaki hiç bir şeyi farz veya haram kılamayacağını ifade etmiştir (Sâbûnî, 2005: 46).

Peygamberler, adâletin sağlanması, hukukun değeri, sanatla ilgili kanunlar, ilmî usûller gibi dünyevî ve akâid, ibâdet çeşitleri, muamelât, ukûbât gibi dinî konularda insanlara ihtiyaç duydukları şeyleri açıklarlar (Mercânî, 1888: 76).

Peygamberlerin sayısı ile ilgili, hadislerde 124 bin ve 224 bin sayıları zikredilmiştir (Taftazânî, 1999: 301). Mercânî 124 bin ve 8 bin şeklinde rivâyetlerin olduğunu açıklamıştır. Mercânî bu ve benzer rivâyetlerin haber-i vâhid oldukları için zan ifade ettikleri ve âyette de “Biz senden önce de birçok resûl gönderdik, onlardan bazısını sana anlattık, bazısını ise anlatmadık” (el-Mü'min, 40/78) buyurulduğu için peygamberlerle ilgili olarak her hangi bir sayı belirlememenin yerinde olacağını söylemiştir. Aksi takdirde peygamber olanların peygamber sayılmaması ve peygamber olmayanların peygamber sayılması gibi bir durumun ortaya çıkacağını belirtmiştir. İmanın sıhhati açısından onlara toptan iman etmenin yeterli olacağını ifade etmiştir. Bir kimseye “sen falan peygambere iman ediyor musun?” denildiğinde, o peygamberi bilmiyorsa “eğer peygamberse iman ettim” demesinin doğru olacağını, mutlak manada “iman ettim, etmedim” demenin uygun olmayacağını belirtmiştir (Mercânî, 1888: 77-78).

Mercânî, peygamberlerin tebliğ edecekleri bilgileri Allah'tan aldıklarını (Necm, 53/3-4) ve bunları eksiksiz olarak ümmetlerine haber verdiklerini (el-Mâide, 5/67), Allah'ın hikmeti gereği teferruatta farklılık olsa da (el-Mâide, 5/48), dinin esas konularında hepsinin aynı çizgide olduklarını (Şûrâ, 42/13) ifade etmiştir (Mercânî, 1888: 78).

Mercânî, peygamberlerin özellikle dinî hükümlerin tebliği konusunda yalancılık ve hatadan mâsum (korunmuş, hatasız ve günahsız) olduklarına işaret etmiştir. Peygamberlerin, peygamber olarak gönderilmelerinden ve bu işe başlamalarından sonra kasten veya unutarak günah işlemekten, peygamberlikleri öncesinde de küfür ve şirk günahından korunduklarını (Yûsuf, 12/38) belirtmiştir. Haşviyye'nin peygamberlerin günahattan korunmuş olduklarını kabul etmediklerini ifade etmiştir. Diğer günahlar konusundaki ihtilaf bulunduğunu söylemiş ve bu ihtilaflar hakkında bilgi vermiştir (Mercânî, 1888: 78).

Mercânî'ye göre nasslarda isyan, zulüm, hüsrân vb. şeylerin peygamberlere isnad edilmesi neticesinde (el-Bakara, 2/35, 38; Tâhâ, 20/121; el-A'râf, 7/22, 23 gibi) onların günah işledikleri izlenimi uyandıracak ifadeler te'vîl edilmeli veya "hasenâtü'l- ebrâr seyyiâtü'l-mukarrabîn" formülüyle "evlâ olanı terk" olarak anlaşılmalıdır (Mercânî, 1888: 79).

Mercânî, İmam Mâtürîdî'nin, "ismet külfeti kaldırmaz" dediğini aktarmıştır. Bunun manası, peygamberlerin gûnahtan korunmuş olmaları, Allah'ın bir lûtfu olup, peygamberi hayra sevkeder ve şerden alıkor. Bununla birlikte imtihan ve sınamanın gerçekleşmesi için peygamberin ihtiyarı (tercih hakkı) devam eder (Mercânî, 1888: 80).

Mercânî, peygamberler arasında nübüvvet ve risâlet açısından bir üstünlüğün olmadığını, fakat fazilet açısından bir üstünlüğün olabileceğini (el-Bakara, 2/253)¹ ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in en üstün (efdal) peygamber olduğuna dair ümmetin icması olduğunu ondan sonra sırasıyla, ulu'l-azm ve diğer peygamberlerin geldiğini söylemiştir. Fakat Hz. Peygamber'den (s.av.) sonra Hz. Âdem (a.s.), Hz. Nuh (a.s.), Hz. İbrahim (a.s.), Hz. Musa (a.s.) ve Hz. İsa'dan (a.s.) hangisinin en üstün peygamber olduğu konusunda ihtilaf olduğunu belirtmiştir (Mercânî, 1888: 80). Hz. Peygamber'in (s.a.v.), peygamberlerin sonuncusu olduğu kitap (el-Ahzâb, 33/40), sünnet ve icma ile sabittir (Mercânî, 1888: 77).

2.3.2. Mûcize

Klasik kelâm kitaplarında nübüvvetin ispatı konusunda en fazla kullanılan delil mûcize olmuştur (Özervarlı, 2008: 116). Bu kitaplardaki farklı tanımlar göz önünde bulundurulduğunda mûcize, "înkâr edenlere meydan okuduğu esnâda, peygamberlik iddiasında bulunan zâtın elinde, benzerini getirmekten înkârcıları acze düşüren, fiilî veya men'î bir tarzda meydana gelen (hârikulâde) bir iş" olarak tanımlanmıştır² (Karadeniz, 1999: 27).

¹ İslamoğlu bu âyete, "Söz konusu elçilerden her birine diğerinden farklı meziyetler bahsettik" manasını vermiş ve âyetin lafzen, "Onlardan bazılarını bazılarına üstün kıldık" anlamında olduğunu belirtmiştir. Fakat buradakinin "tafdîl" değil, esas itibarıyla çeşitlilik ve farklılığa delâlet eden "tefâdul" olduğunu ifade etmiştir (İslamoğlu, 2008: 87).

² Mûcizenin kelime manası ile Kur'ân ve hadiste kullanımı ile ilgili bilgi vermek gerekirse, mûcize, kudretin zıddı olan "aciz" kökünden türeyen "a'ceze" fiilinin ism-i fâilidir. Sonundaki "tâ" harfi müenneslik alâmeti olmayıp "el-allâmetü"de olduğu gibi mübalağa içindir ve başkalarını âciz bırakan

Mercânî, mûcizeyi, peygamberin nübüvvet iddiasında bulunduğunda ve bununla ilgili hüccet talep ettiğinde elinde gerçekleşen, kendisine karşı gelenleri benzer bir delil getirerek meydan okuması konusunda âciz bırakan, onlara karşı tahaddî ve muâraza içeren hârikulâde bir iş olarak tanımlamıştır (Mercânî, 1888: 76).

Mûcizenin, hârikulâde olması yani i'câz içermesi, Allah'ın fiili olması, peygamberin elinde zuhur etmesi, iddiaya uygun olması, peygamberi yalanlamaması ve peygamberlik iddiasından önce olmaması gibi özellik ve şartlarından bahsedilmiştir (Karadeniz, 1999: 35-45).

Âdetullah ve sünnetullah denilen tabiat kanunlarının geçici bir süre geçerliliğinin kalkması anlamına gelen mûcize, tabiatı gereği müsbet ilimlerle açıklanamaz bir özellik taşımaktadır. Çünkü mûcize türünden olan olaylar akla ve tabiata hâkim olan kanunlar ile açıklanırsa, hârikulâde olma özelliğini yitireceğinden sıradan bir olay olur ve mûcize olma özelliğini kaybeder. Kelâm âlimleri mûcizenin determinizm ile uyuşmadığını düşünmüş ve bu anlayışa karşı çıkmışlardır (Taftazânî, 1999: 296 (dipnottan)).

Mûcizeler, yakın dönem kelâm âlimleri tarafından aklî (manevî) ve hissî (kevnî) olmak üzere bir ayırıma tabi tutulmuş, hissî mûcizelerin imkânı ispata çalışılmakla birlikte manevî olanlarına daha fazla önem verilmiştir (Özervarlı, 2008: 122).

Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) en büyük mûcizesinin Ku'rân olduğu konusunda kelâmcılar ittifak etmişlerdir (Özervarlı, 2008: 116-117). Mercânî'ye göre de, fesâhat bakımından en yüksek dereceye ve belâğat yönünden en son mertebeye ulaşan Kur'ân her halükarda kıyâmete kadar en büyük ve açık mûcizedir. Kur'ân hayret edilecek bir üslûba ve şaşılabacak bir nazma sahiptir. Geçmişe ait gaybî haberleri, geleceğe dair gizli haberleri içermesinin yanında hikmetleri ve ince sırları ihtiva eder (Mercânî, 1888: 76). Mercânî, isrâ olayı Kur'ân'ın nassı ve meşhur haberlerle sabit olduğu için bunu inkâr etmenin küfrü gerektireceğini belirtmiş ve mi'rac mûcizesinin Hiz. Peygamber'in ruhu ve

hârîka manasında kullanılır. Âciz bırakmak meydan okuyanın özelliği olduğu için, burada bir şeyi sebebine nisbet etme açısından mecâzen, kendisiyle meydan okunan şeye dayandırılarak bilinen bir işe isim yapılmıştır. Yani sonundaki "tâ" harfi aynı zamanda "el-hakikatü"de olduğu gibi sıfattan isme geçişi de ifade eder. Mûcize kelimesi Kur'an'da geçmeyip bunun yerine âyet, beyyine ve burhân kelimeleriyle ifade edilmiştir. Muhaddisler ise daha çok delâil, âyât ve alâmet kelimelerini kullanmışlardır (Karadeniz, 1999: 21-22, 28).

cesediyle birlikte uyanık olduğu halde gerçekleştini kabul etmiş, bu konudaki tartışmalara ve faklı görüşlere yer vermiştir (Mercânî, 1888: 83).

2.3.3. Meleklerle İman

Mercânî, “melâike” kelimesinin “şemâil” kelimesinde olduğu gibi, zor işlere karşı şiddet ve kudreti ifade eden “melâk” kelimesinin çoğulu olduğunu söylemiştir. Bunun elçilik (risâlet) demek olan “ulûke” kelimesinden gelen “mâlik” kelimesinden maktûb dönüştürülmüş (maktûb) olduğunun söylendiğini de belirtmiştir. Çünkü melekler, peygamberlerde olduğu gibi Allah ile kulları arasında bir vasıtaadırlar (Mercânî, 1888: 80).

Melekler Allah’ın kulları olup ne putperestlerin ileri sürdükleri gibi Allah’ın kızlarıdır ne de Yahudiler’in iddia ettikleri gibi onlar günah işleyip –hatta küfür- Allah da onları cezalandıracaktır. Bilakis onlar günahattan uzaktırlar, itaat etmek üzere yaratılmış olup bir an olsun ibadetten bıkmazlar. Zira bu husus Kur’ân âyetleriyle (el-Enbiyâ, 21/20, 26-27; Tahrîm, 66/6) sabittir (Mercânî, 1888: 80-81).

Allah’ın meleklerle “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım dediği zaman” (el-Bakara, 2/30) meleklerin, “A! Oradaki nizamı bozacak ve yeryüzünü kana bulayacak bir mahlûk mu yaratacaksın?” (el-Bakara, 2/30) sözleri, Allah’a karşı bir itiraz ve insanları gıybet tarzında bir kınama olmayıp, şaşkınlığın ve hayretin ifadesidir (Mercânî, 1888: 81).

Allah’ın emrine karşı gelen İblis’in meleklerle yapılan emre muhatap olup onlardan istisna edilmesi (el-Bakara, 2/34) bazı meleklerin günah işleyebileceklerine delil teşkil etmez. Çünkü o cinlerden kabul edilmiştir (el-Kehf, 18/50), bu emre muhatap olması, ya karşı çıkmadan önceki hâlinin meleklerin derecesini haiz olmasındandır ya da buradaki emirde çoğunluğu ve üstün olanı dikkate alma kâidesine (tağlib) uyulduğu içindir (Mercânî, 1888: 81; Taftazânî, 1999: 305).

Meleklerle dil uzatmak (şetm), buğz etmek ve edebe uymayan şeyleri onlara yakıştırmak câiz değildir ve kişinin küfrüne (el-Bakara, 2/98) sebep olur (Mercânî, 1888: 81).

Hârut ve Mârut, melek olup onların küfrü ve büyük günah işledikleri konusunda bir delil yoktur. Melekler cisimlere mahsus olan erkeklik ve dişilikle nitelendirilemezler.

Melekler âyetinde de belirtildiği gibi (el-Meryem, 19/17) değişik şekillere girerek latif timsallerde ve biçimlerde görünebilirler (Mercânî, 1888: 81).

Mercânî, Hanefî imamlarımız dediği âlimlerin melekler ve ruh konusunda şunları düşündüğünü dile getirmiştir: Allah bunların ilmini kendine bırakmıştır ve yarattıklarından hiç kimse ona muttali' olmamıştır. Allah'ın onlarla ilgili bize ilim olarak vermediği, keyfiyetini gizleyip mahiyetini perdelediği şeyleri araştırmak uygun değildir. Yapılması gereken, durulması gereken yerde durmak ve sınırı aşmamaktır (Mercânî, 1888: 81).

2.3.4. Kitaplara İman

Allah kelâm sıfatının bir tezâhürü olarak peygamberlere, emir ve nehyini, va'd ve va'idini açıkladığı kitaplar indirmiştir. Kitaplara inanmak iman esaslarından biridir (Nisâ, 4/136; el-Bakara, 2/177, 285).

Mercânî, peygamberlere gönderilen kitaplar ve sahifeler (suhuf) konusunda Taftazânî'nin aksine (Taftazânî, 1999: 306) bir fazilet ayırımına gitmemiş ve onların arasında okunan nazm ve dinlenenden başka farklılık (tefâvüt ve tefâdul) olmadığını belirtmiştir. Yine onların arasındaki farklılık sadece Allah'ın zikrini ve O'nun sâlih kullarını içermesi yönüyledir. Kutsal kitaplardan bir tek sözü inkâr eden küfre girer. Ancak Şâri'in anlattığı ve kararlaştırdığı konular dışında Kur'ân'ın neshettiği, geçmiş kitapların okunması, yazılması ve hükümleri bundan müstesnadır (Mercânî, 1888: 82).

2.3.5. Kerâmet

Mercânî'ye göre, kendisinde kerâmet zuhûr eden velî, kendi mârifetinin imkân sağladığı nisbette, O'nun varlığı ve dinin bildirmiş olduğu isim ve sıfatları tasdik konusunda Allah'ı bilen (ârif-i billâh), tâat ve zikre sürekli olarak devam eden ve günahlardan kaçınan kişidir (Mercânî, 1888: 83-84).

Kerâmet, peygamberlik iddiasında bulunmaksızın velînin elinde gerçekleşen hârikulâde bir iştir. Kerâmet hâdisesi, mûcize, istidrac, maûnet ve sihirden farklıdır (Mercânî, 1888: 84).

Hanefîler, Şiiiler ve Eş'arîler'in çoğu kerâmeti kabul etmiş, Mu'tezile ve Ebû İshâk el-İsfereyânî (ö. 1027), Ebû Abdullah el-Halîmî (ö. 1012) gibi Eş'arî âlimler, mûcize ile

karıştırılıp peygamberliğin ispatı konusunda problem oluşturacağı için bunu kabul etmemişlerdir (Mercânî, 1888: 84).

Mercânî, K. Kerîm’de kerâmetle ilgili âyetlerin (Âl-ü İmrân, 3/37; Neml, 27/40) bulunduğuna işaret etmiş (Mercânî, 1888: 84) ve bu konuyla ilgili rivâyetlere yer vermiştir (Mercânî, 1888: 85-86).

Velînin elinde meydana gelen hârikulâde olay, kendisine uyulan peygamberin yüceliğini gösterdiğinden ve bu mertebeye ona uymanın bereketiyle ulaşıldığından, peygambere nisbetle mûcize velîye nisbetle kerâmet olarak kabul edilmiştir (Mercânî, 1888: 86-87).

2.4. Âhiret

Âhiretle ilgili konular hakkında sadece nakiller sayesinde bilgi sahibi olduğumuz için bunlara “sem’iyyât” da denilmiştir. Biz bu bölümde Mercânî’nin, kabir hayatı, kıyâmet sonrası haller, cennet ve cehennem, günahların affı ve şefâat konularındaki değerlendirmelerine yer vereceğiz.

2.4.1. Kabir Hayatı

İnsanların öldükten sonra âhirette yeniden diriltilinceye kadar içinde bulundukları döneme kabir (berzah) hayatı denir.

Mercânî ölümleri her ne şekilde olursa olsun insanların kabirdeki azap ve nimete muhatap (Âl-ü İmrân, 3/169-170; Tirmizî, “Kıyâmet”, 26) olacaklarını belirtmiştir (Mercânî, 1888: 57). Kabirde, Münker ve Nekir’in sorgusu (Tirmizî, “Cenâiz”, 70), kâfirlerin (el-Mü’min, 40/46) ve günahından tövbe edenler dışında (İbn Mâce, “Zühd”, 30)¹ âsi olarak ölen mü’minlerin azap göreceği ile ilgili (İbn Mâce, “Tahâret”, 26)² naklî delillere işaret etmiştir. Tövbe etmeden ölen kişinin azap görüp görmemesinin Allah’ın meşietine bağlı olduğunu (el-Fetih, 48/14) belirtmiştir (Mercânî, 1888: 57-58).

Mercânî, kabirdeki azap ve nimetin, ruha mı, bedene mi veya her ikisine mi olacağı konusunun ihtilafı olduğuna değinmiş, ruh bedene dönsün veya dönmesin bunun farketmeyeceğini ve orada bunları hissedecek bir çeşit hayatın yaratılmasıyla bunun gerçekleşeceğini ifade etmiştir (Mercânî, 1888: 58).

¹ “Günahından tövbe eden onu hiç işlememiş gibidir.”

² “İdrardan sakının, çünkü kabir azabının çoğu bu yüzdendir.”

Mercânî, bazı müteahhirûn Mu'tezilî âlimlerin “ölen kişi cansızdır kabirde hayat yoktur” dediklerini dile getirmiştir. Ona göre, kabirde hayatın varlığına ilişkin nasslar onun inkâr edilmesine meydan vermeyecek kadar açıktır. Tevâtür derecesine ulaşmasa da bununla ilgili çok delil vardır ve muhâlifler ortaya çıkmadan önce Selef-i Sâlihîn bu konuda ittifak etmişlerdir (Mercânî, 1888: 58-59).

Ona göre, kabir hayatı (ve âhiretle) ilgili anlatılanlar, âyetlerde ve hadislerde doğru sözlü olduğu açıklanan Peygamber (s.a.v.) tarafından olacağı haber verilen mümkün işlerdir. Bunları inkâr edenler, Allah'ın kudretinin genişliği, tedbir ve sanatının şaşırtıcılığı konusunda cahil ve dar görüşlü olan kimselerdir. Allah'ın mülkünde ve melekûtundaki acâib şeyler üzerinde düşünenler, kudret ve ceberûtunun hayret veren yönlerini göz önünde bulunduranlar bu ve benzeri şeylerin kabulünü reddetmezler (Mercânî, 1888: 58; Taftazânî, 1999: 251-253).

2.4.2. Kıyâmet Sonrası Haller

Bu başlık altında Mercânî'nin, ba's, mîzân, kitap (amel defteri), suâl (hesap), havz ve sırât ile ilgili değerlendirmeleri üzerinde duracağız.

Ba's: Öldükten sonra dirilmek demektir. Mercânî bunu, cesetlerin toplanması (haşr) ve ruhların iade edilmesi olarak açıklamıştır. Bunun da, dağılmış olan aslî parçaların kişinin ilk yaratıldığı şekliyle toplanıp telif edilmesi ve ruhun bedenine geri dönmesiyle gerçekleşeceğini belirtmiştir. Konuyla ilgili âyetlere (Yâsin, 36/79, 81) yer vermiştir. Mercânî yeniden dirilişin ruh ve bedenle birlikte olacağını kabul etmekle birlikte, “Yok, olan bir şeyin aynen tekrar var edilmesi (ma'dumun aynıyle iadesi) imkânsızdır” diyen filozofların bu sözlerini, tekfir edildikleri diğer konularda olduğu gibi, onların tekfirine sebep olmayacak şekilde, kabul edilen genel görüşlere uygun hale getirmeye çalışmıştır. Bunu yaparken, İbn Sînâ'nın Şifâ ve Necât isimli eserlerinden onun sözlerine yer vermiştir. Ona göre, öldükten sonra dirilmeyi kabul etmeyen küfre girer. Çünkü bu konudaki nasslar kat'î, haberler mütevâtir ve onun sabit oluşu zarûrât-ı diniyedendir (Mercânî, 1888: 59).

Mîzân (Vezn): Mercânî, kıyâmet gününde, kulların amellerinin ve akîdelerinin mîzân ile ölçülüp tam ve eksik olduklarının belirleneceğini ifade etmiştir. Bu durum, hafif ve ağır gelmesine göre, saîdlerin mutluluğu ve şakîlerin üzüntüsüyle (el-Bakara, 2/167)

sonuçlanacaktır. Mîzân konusunda insana düşen, onu kabul etmek ve gerektirdiklerine iman etmektir. Yoksa keyfiyetini isbat etmek ve bildiğimiz tartılarla mukayese etmek değildir. Mercânî'nin belirttiğine göre, Eş'arîler, ameller iki kefesi ve bir ibresi olan tartı ile ölçülür demişlerdir. Mu'tezile ise, mîzânı, eşit yargı ve âdil hükümden ibaret olarak değerlendirmişlerdir. Mercânî, bu konuyla ilgili âyetlere (el-A'râf, 7/8-9) yer vermiştir (Mercânî, 1888: 59).

Kitap (Amel Defteri): Mercânî'ye göre kitap, delilleri güçlendirmek ve mazeretleri engellemek için, kulların ömürlerinin başından ölümüne kadar yaptıklarının yazıldığı şeydir. Kıyâmet gününde mü'minin kitabı sağından, kâfirin kitabı ise solundan veya arkasından verilecektir. Bu hususlar âyetlerde (Zuhruf, 43/80; el-İnşikâk, 84/7-12; el-İsrâ, 17/14) belirtilmiştir (Mercânî, 1888: 60).

Suâl (Hesap): Mercânî, kişinin hesap yerinde dünyadaki inancından ve amelinden sorguya çekileceğini belirtmiştir. Kâfirler ve fâsıklar günahlarını ağızlarıyla itiraf edip, organları aleyhlerinde şahitlik ettiğinde, hesap sorma onlar için bir azarlama ve kınama olacaktır. Bu hususa işaret eden âyetler (Saffât, 37/24; el-Hicr, 15/92; el-A'râf, 7/6) vardır (Mercânî, 1888: 60).

Hav(u)z: Mercânî, havzın, Allah tarafından Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ikrâm edildiğini belirtmiş ve bu konuyla ilgili bazı hadislerle (Tirmizî, "Kıyâmet", 14, 15 gibi) yer vermiştir (Mercânî, 1888: 60).

Sırât: Mercânî, sırâtın Cehennem üzerinde kurulan bir köprü olduğunu belirtmiş ve bununla ilgili bazı hadisler (Buhârî, "Tevhid", 24 gibi) aktarmıştır (Mercânî, 1888: 60).

2.4.3. Cennet ve Cehennem

Mercânî, cennetin itaatkâr kullar için mükâfat yurdu, cehennemin de küfür ve mâsiyet ehli için ceza yeri (dâru'l-ikâb) olduğunu belirtmiş, âyet ve hadislerde bunların gerçek olduğunu anlatan sayılamayacak ve gizli kalmayacak kadar çok açıklamanın bulunduğunu ifade etmiştir (Mercânî, 1888: 61).

Mercânî, bazı Mu'tezilî âlimlerin, âyetlerden delil getirerek (el-Kasas, 28/83) cennet ve cehennemin, mükâfat ve ceza gününde yaratılacağını ileri sürdüklerini, oysa bu âyetin hale ve devamlılığa işaret ettiği şeklinde yorumlandığını belirtmiştir. O'na göre, K.

Kerîm’de mâzî sigasıyla geçen âyetler (Âl-ü İmrân, 3/133; el-Bakara, 2/24) ve “Ben sâlih kullarım için cennette, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insan gönlünün hatırlamadığı bir takım nimetler hazırladım” (Buhârî, “Tefsîru Sûre”, 32, “Tevhid”, 35; Müslim, “Cennet”, 1; Tirmizî, “Tefsîru Sûre”, 32) anlamındaki kudsî hadis, cennet ve cehennem şü anda yaratılmış ve mevcut olduğuna delil teşkil etmektedir. Ayrıca Hz. Âdem ve Hz. Havva kıssası da cennetin var olduğuna işaret etmektedir (Mercânî, 1888: 61).

Mercânî, Cehmiyye’nin, cennet ve cehennem ile orada bulunanların fânî olduğunu ileri sürdüklerini belirtmiştir. Cehmiyye’ye göre “Senin Rabbinin dilemesi hariç, gökler ve yer durdukça, orada ebedî kalacaklardır, çünkü Rabbin dilediğini yapar” (Hûd, 11/107), âyetindeki istisnânın sahihliği ve ebediliğın Allah’ın meşietine bağlanmış olması bunu göstermektedir. Onlara göre âyetteki “orada ebedî kalacaklardır” sözü mübâlağa ve te’kîd içindir ve uzun bir süre kalmayı ifade eder. Mercânî, cennet, cehennem ve içindekilerin fânîliğini ileri sürmenin, Kitap, Sünnet ve icmaya aykırı olduğunu ifade etmiştir (Mercânî, 1888: 61).

Mercânî, İbnü’l-Arabî (ö. 1148) ve ona uyanlara nisbet edilen ihtilafa değinmiştir. Bu ihtilafın ebedî yurt (dâru’l-huld) konusunda değil, azap ve onunla elemlemenin devamlılığı hakkında olduğunu belirtmiştir. Onlar, “bu işın aslı orada uzun bir süre kalmaktır” diyerek ebediliği sadece orada kalmakla kayıtlamışlardır (Mercânî, 1888: 61).

2.4.4. Günahların Affı

Mercânî, Neseî Akâidi’ndeki günahların affı ile ilgili ifadelere Kur’ân-ı Kerîm’den deliller getirmiş ve bu konudaki bazı tartışmalara değinmiştir.

Mercânî, Allah’ın kendisine şirk koşulmasını tövbe olmadan affetmeyeceği konusunda icma-ı ümmet olduğunu ve Neseî’nin kullandığı “şirk” kelimesiyle (Neseî, ts.: 9) mutlak manada küfrün kastedildiğini, çünkü kâfirlerin genelini müşrik olduğunu söylemiştir. Necmeddin Ömer en-Neseî’nin (ö. 1142), *et-Teysîr fi’t-Tefsîr*’de ve Zemahşerî’nin (ö. 1144) *Keşşâf*’ta bunu belirttiğini ifade etmiş, müşrik isminin bazen Ehl-i Kitap için de kullanıldığını dile getirmiştir (Mercânî, 1888: 65).

Mercânî, kâfirin bağışlanmasının akıl yönünden câiz olup olmadığı ile ilgili ihtilafa değinmiş, Eş'arîler'in ve Zemahşerî'nin bunu aklen câiz gördüklerini belirtmiştir. Onlara göre, cezalandırma hakkı Allah'a aittir ve bu hakkı düşürebilir. Hanefîler ise, bunu imkânsız görürler çünkü onlara göre, iyi ile kötünün arasını ayırmak hikmetin gereğidir (Sâd, 38/28). Küfür işlenen cinâyetlerin en büyüğüdür, onun mubah olması muhtemel değildir. Dolayısıyla kâfirin affedilmesine ve cezasının ortadan kaldırılmasına ihtimal yoktur. Mercânî, sırf Allah'ın rahmet ve kereminin, zalimi ihmal etmeyi gerektirmeyeceğini (el-Meryem, 19/45; el-İnfitâr, 82/6) ve O'nun itaat edenlerle âsî olanları birbirinden ayıracağını belirtmiştir (Mercânî, 1888: 65).

“Allah, dilediği kimselerin şirkin dışındaki küçük ve büyük günahlarını bağışlar” (Nesefî, ts. : 9). Mercânî bu ifadenin âyetten (Nisâ, 4/48) güzel bir iktibas olduğunu ve kul ister tövbe etsin isterse etmesin bunun fark etmeyeceğini belirtmiştir. Mu'tezile mensupları, genellikle âsiler hakkındaki tehdit içerikli âyetleri (el-Cin, 72/23; el-İnfitâr, 82/14-16; el-Bakara, 2/81) delil göstererek Allah'ın affetmesini sadece tövbe edilen küçük ve büyük günahlara tahsis etmişlerdir. Mercânî, Nesefî'nin, onların bu görüşünü reddetmek için “küçük ve büyük günah” ifadesini kullandığını belirtmiştir. Mercânî, âyette geçen “mâ” kelimesinin (Nisâ, 4/48) “men” kelimesi gibi genel (âmm) olduğunu ve büyük günah işlediği halde tövbe etmemiş olanları da kapsadığını ifade etmiştir (Mercânî, 1888: 65). Taftazânî ise, Mu'tezile'nin delil olarak kullandığı âyetlerdeki hükmün vücûba değil vukûa delâlet ettiğini dile getirmiştir (Taftazânî, 1999: 269).

Küçük günahdan dolayı ceza görmek câizdir, buna işaret eden âyetler (el-Bakara, 2/284; el-Kehf, 18/49) mevcuttur. Mu'tezile, “Eğer size yasaklanan günahların büyüklerinden kaçınırsanız, sizin öbür küçük günahlarınızı örtüp affederiz ve sizi değerli bir mevkiye yerleştiririz” (Nisâ, 4/31)¹ âyetinde bu hükmün bulunmadığını ifade etmiştir. Onlar küçük günahdan dolayı azap görmeyi câiz görmezler (Mercânî, 1888: 66-67).

Şâyet helal sayılarak işlenmediyse Allah'ın büyük günahları affetmesi mümkündür. Büyük günahı helal saymak ise küfürdür. Helal sayma (neticesindeki küfür) tasdike aykırıdır. Âsilerin ve günahkârların ebedî olarak cehennemde kalacaklarına delâlet eden

¹ Bu âyetin bu konu çerçevesinde nasıl değerlendirildiği ile ilgili bk. (Mercânî, 1888: 67; Taftazânî, 1999: 270).

nasslar bu esasa göre yorumlanır veya imanı onlardan nefyetmekle izah edilir (Mercânî, 1888: 67).

2.4.5. Şefâat

Şefâat, âhirette günahkâr mü'minlerin affedilmeleri ve itaatli mü'minlerin daha yüksek mertebelere ulaşmaları için peygamberlerin ve diğer büyük zâtların Allah'tan niyâz ve istirhamda bulunmalarıdır (Yeğin, 1997: 651-652).

Mercânî şefâatin, cezaların ortadan kaldırılması ve derecelerin yükseltilmesi olduğunu, bunun da sadece Allah'ın izin verdiği kimseler sayesinde gerçekleşeceğini belirtmiştir. Şefâat edecek kimselerin peygamberler, âlimler ve şehitler olduğu ile ilgili hadisi (İbn Mâce, “Zühd”, 37) kaydetmiştir (Mercânî, 1888: 67).

Mu'tezile'nin şefâati, sevapların artırılması veya tövbe ettikten sonra büyük ya da küçük günahların affedilmesi şeklinde anladığını belirtmiştir. Mercânî, şefâat ile ilgili mana yönünden mütevâtir hadisler bulunduğunu ifade etmiş ve bu konuyu açıklarken bazı âyetlere (el-Bakara, 2/48; el-Mü'min, 40/18; el-Müddessir, 74/48) başvurmuştur (Mercânî, 1888: 68).

SONUÇ

Bu çalışmada 1818-1889 yılları arasında Kazan'da yaşayan ve Hanefî-Mâtürîdî bir kelâmcı olan ünlü Tatar âlimi Şihâbüddîn el-Mercânî'nin i'tikâdî ve kelâmî görüşleri açıklanmaya çalışılmıştır.

Mercânî'nin akâid ve kelâm konularına dair dikkat çeken düşünceleri vardır. O, Hanefîler'i gerçek manada Ehl-i Sünnet olarak nitelemiş ve onların doğru yolda olduklarını belirtmiştir. Özellikle Nesefî şerhinde “Hanefî imamlarımız” ifadesini sıklıkla kullanmıştır.

Öncelikle o, akâid ve kelâm ilmini birbirinden ayrı değerlendirmektedir. Dini hükümlerin temelini ve dayanak noktasını oluşturan konuları ele aldığı için akâid ilminden övgüyle bahsetmiştir. Kelâmın akîdeleşmesi diyebileceğimiz, kelâmî tartışmaların inanç esasları içerisine sokulması, kelâmcıların akla gereğinden fazla önem vermeleri, hevâ ve heveslerine uymaları vb. sebeplerden dolayı kelâm aleyhinde bir takım açıklamalarda bulunmuştur. Fakat aleyhteki bu açıklamaları kelâm ilminden daha çok mevcut kelâm anlayışına bir tepkidir.

O, akıl ile naklin birbiriyle çelişmeyeceğini ve hikmet ile şeriatin ikiz kardeş olduklarını belirtmiştir. Bu sözlerini din ve bilim arasında herhangi bir çatışmayı kabul etmediği şeklinde yorumlamak mümkündür.

Müellifimiz, İslâm filozoflarının tekfir edildikleri, âlemin kıdemi, cüzlerin bilgisi ve haşrin cismaniyeti konularının hemen hepsinde yanlış anlaşıldıklarını belirtmiş ve onları bu konularda savunan açıklamalar yapmıştır. Mercânî belki de onların etkisiyle, bâtinî hisler ve akıl türleri konusunda onlara benzer açıklamalar yapmıştır. Delile dayanan bir şeyi sırf filozoflar ortaya koyduğu için reddetmenin doğru olmadığını belirtmiştir.

Mercânî, Eş'arî mezhebine değişik vesilelerle eleştiriler yöneltmiştir. Onları, selefîn yoluna uymadıkları, öncekilerin eserlerinde kullanmadıkları “Vâcib” kavramını filozoflardan alarak Allah için kullandıkları, kesb anlayışlarının cebri çağrıştırdığı, fiilî sıfatları hâdis kabul ettikleri ve görüşlerinin çoğunun intihal olduğunu düşündüğü için tenkid etmiştir.

İ'tikâdî ve kelâmî açıklamalarda bulunurken diğer mezheplerin ve filozofların görüşlerine de yer vermiştir. Farklı düşünceye sahip mezheplerin delillerini belirtmiş, kendisi de görüşlerini desteklemek için âyet ve hadislerden çok sayıda delil getirmiştir.

Mercânî, Allah'ın kendisiyle isimlendirilip nitelendirildiği isim ve sıfatlarının nakille gelenlerin dışında olamayacağını ifade etmiştir. İlâhî sıfatların birbirine yakın görünse de aralarında mana yönünden incelikler bulunduğunu belirtmiş ve sıfatların diğer bazı sıfatlara irca edilmesinin doğru olmadığını dile getirmiştir. Sıfatlar konusundaki görüşleri Selefiler'e daha yakındır.

O, *Neseft Akâidi*'ne yaptığı şerhte çoğu yerde Taftazânî ile neredeyse aynı açıklamaları yapmıştır. Fakat bâtınî hisler ve akıl türlerinde olduğu gibi ondan farklı görüşler de ileri sürmüştür. Yine Taftazânî'nin aksine kutsal kitaplar arasında bir fazilet ayırımına (tafdil) gitmemiş, aralarında farklılık ve çeşitlilik anlamına gelen tefâvüt ve tefâdul olduğunu belirtmiştir.

İnsanların peygamberlere ihtiyaç duyduğunu ve Allah'ın peygamber göndermesinde hikmet bulunduğunu belirtmiştir. Nasslarda peygamberlerin günah işlediği izlenimi uyandıracak ifadelerin te'vîl edilmesi veya evlâ olanı terk olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir.

Mercânî, âhiret hayatıyla ilgili konularda sadece nakil vasıtasıyla bilgi sahibi olabileceğimizi, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından olacağı haber verilen şeylerin mümkün olduğunu ve Allah'ın kudreti düşünüldüğünde bunların akıldan uzak olmadığını belirtmiştir.

Mercânî'nin i'tikâdî ve kelâmî görüşleri hakkında bu dâhil şimdiye kadar yapılan çalışmalar bir başlangıç ve giriş kabul edilip, onun düşünceleri daha detaylı bir şekilde ele alınmalıdır.

KAYNAKÇA

- ABDÜLBÂKÎ, M. Fuad (1996), *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hadîs, Kahire.
- AKÇURA, Yusuf (1897), "Kazan Ulemâsından Mercânî Efendi", *Malumat*, Yıl 2, Cilt 3, Şubat, s. 421-422.
- ALTINTAŞ, Ramazan (2001), "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri", *CÜİFD*, Cilt 5, Sayı 2, s. 97-131.
- ANAY, Harun (1994), "Devvânî", *DİA*, Cilt 9, s.257-262.
- ASLANTÜRK, Ayşe Hümeysra (2006), "Nesefî (Necmeddin)", *DİA*, Cilt 32, s. 571-573.
- ATAY, Hüseyin (1987), "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", *AÜİFD*, Cilt 29, s. 1-39.
- _____ (2006), "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Bilgi Kuramı", Haz.: Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 2. Baskı, Kitâbiyât Yayınları, s. 173-175.
- AYDIN, Ali Arslan (1968), *İslâm İnançları ve Felsefesi*, 2. Baskı, İrfan Yayınevi, İstanbul.
- BEBEK, Adil (2002), "Kebîre", *DİA*, Cilt 25, s. 163-164.
- BİÇER, Ramazan (2008), "Kazanlı İki Âlim: Şihabeddin Mercani ve Kıvamüddin Burslan İlmi Şahsiyet ve Kelâmî Yönleri", *Volga-Ural Bölgesinde İslam Medeniyeti (II. Milletlerarası Sempozyum Tebliğleri)*, IRCICA, s. 377-390.
- BOLAY, Süleyman Hayri (1999), *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 8. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (1979), *el-Câmiu's-Sahîh*, Cilt 1-8, İstanbul.
- BUKHARAEV, Ravıl (2002), "Kazan Hanlığı'nın Düşmesinden Sonra Kazan Tatarları", Editörler: GÜZEL, Hasan Celâl, K. Çiçek ve S. Koca, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, s. 400-407.
- BULAÇ, Ali (2005), *Bilgi Neyi Bilmektir*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul.

- BULUT, Mehmet (2003), *Türk Kelâmcıları*, İzmir.
- CANAN, İbrahim (ts.), *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, Akçağ Yayınları (Zaman Gazetesi), Cilt 1, s. 52.
- ÇELEBİ, İlyas (2004), “Akidenin Kelamlaşması Ve Kelamın Akideleşmesi Süreci Üzerine”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Yıl 2, Sayı 1, Ocak, s. 23-26.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2003), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 20. Baskı, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara.
- DEVLET, Nadir (1971), “Kazanlı Tarihçi ve Islahatçı Din Adamı Şihâbeddin Mercânî Hâl Tercümesi”, *Kazan*, Yıl 2, Sayı 5, Eylül-Kasım, s. 33-41
- _____ (1972a), “Kazanlı Tarihçi ve Islahatçı Din Adamı Şihâbeddin Mercânî Talebeleri, Eserleri ve Tarihi Hizmetleri”, *Kazan*, Yıl 2, Sayı 6, Aralık, s. 8-19.
- _____ (1972b), “Kazanlı Tarihçi ve Islahatçı Din Adamı Şihâbeddin Mercânî Hakkında Yazılanlar”, *Kazan*, Yıl 2, Sayı 7-8, Mart-Ağustos, s. 64-79.
- DOĞAN, D. Mehmet (2005), *Büyük Türkçe Sözlük*, 17. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî (ts.), *es-Sünen*, Cilt 1-4, Nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut.
- EBÛ HANÎFE, İmam-ı A’zam Nu’mân b. Sâbit el-Bağdâdî (1992), *İmam-ı Azamın Beş Eseri*, Çev., Mustafa Öz, 2. Basım, MÜİFV Yayınları, İstanbul.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammaed (2005), *Ebû Hanife*, Çev., Osman Keskiöğlu, 5. Baskı, DİB Yayınları, Ankara.
- EHVÂNÎ, Ahmed Fuad (2000), “Kindî”, Çev., Osman Bilen, Editör: M. Muhammed Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, s. 7-22.
- ERDEMÇİ, Cemalettin (2006), “Kelâm İlminde Haberin Epitemolojik Değeri”, *Dinbilimleri Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1, s. 153-176.
- ERŞAHİN, Seyfettin (1996), “Rusya’da Müslümanlar: Tatar Kavimlerin Tarihçesi”, *AÜİFD*, Cilt 35, s. 575-586.

- GARİPOV, Nail (2005), “Rusya Müslüman Dinî Hiyerarşi Sisteminin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, Cilt 2, Sayı 2, Haziran, s. 67-74.
- GİLYAZOV, İskender (2002), “XI-XVIII. Yüzyıllarda Çarlık Rusyası’nda İdil-Ural Tatarları”, Editörler: GÜZEL, Hasan Celâl, K. Çiçek ve S. Koca, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, s. 408-414.
- GÖKBERK, Macit (2003), *Felsefe Tarihi*, 14. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- GÖRGÜN, Tahsin (2000), “İcî”, *DİA*, Cilt 21, s. 410-414.
- İBN HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed (ts.), *el-Müsned*, Cilt 1-6, Dâru Sâdır, Beyrut.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvîni (1954), *es-Sünen*, Cilt 1-2, Nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Kahire.
- İSLÂMOĞLU, Mustafa (2008), Hayat Kitabı Kur’an Gerekçeli Meal-Tefsir, Cilt 1, 2. Baskı, Düşün Yayıncılık, İstanbul.
- KANLIDERE, Ahmet (2004), “Mercânî”, *DİA*, Cilt 29, s. 169-172.
- _____ (2002), “XIX ve XX. Yüzyıllarda Kazan Tatarları”, Editörler: GÜZEL, Hasan Celâl, K. Çiçek ve S. Koca, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, s. 415-426.
- KARA, İsmail (2001), *Bir Felsefe Dili Kurmak*, 1. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- KARADENİZ, Osman (1999), *İlim ve Din Açısından Mu’cize*, Marifet Yayınları, İstanbul.
- KARAGÖZ, İsmail (2007), *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Editör: İsmail Karagöz, 3. Baskı, DİB Yayınları, Ankara.
- KARAMAN, Hayreddin (1999), *İslâm Hukuk Tarihi*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- KARAN, A. Lebib (1964), *Şehabettin Mercanî Turmuşu Hem Eserleri*, Süyümbike Kültür Cemiyeti Yayınları, İstanbul.

- KILAVUZ, A. Saim (2006), *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 11. Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- KOÇYİĞİT, Talat (1989), *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 4. Baskı, TDV Yayınları, Ankara.
- KUDAYNETOV, Said-Ali (2008), *Şihâbüddîn El-Mercânî'nin Usûl-i Fıkıh Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE.
- KUMBASAR, H. Murat (2006), "Taftâzânî (h.722-792/m.1322-1390)'nin Eserleri", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 25, s. 149-164.
- KURAT, Akdes Nimet (1966), "Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri", *AÜDTCFD*, Cilt 24, Sayı 3-4, Temmuz-Aralık, s. 95-194.
- KUTLUER, İlhan (2000), "İlim", *DİA*, Cilt 22, s. 109-114.
- MARAŞ, İbrahim (2002), *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- _____ (2007), "Ceditçilik", Editör: Hasan Onat, *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, 2. Baskı, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, s. 431-467.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr (2005), *Kitâbü't-Tevhîd* (Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi), Trc. Bekir Topaloğlu, 3. Baskı, İSAM Yayınları, Ankara.
- MEDKÛR, İbrahim (2000), "Fârâbî", Çev., Osman Bilen, Editör: M. Muhammed Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, s. 43-64.
- MERT, Muhit (2003), "Kelamcıların Bilgi Tanımları Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *AÜİFD*, Sayı 1, s. 41-67.
- MERCÂNÎ, Şihâbüddîn (1870), *Nâzûretü'l-Hakk fî Farziyyeti'l-İşâ ve in lem Yeğibi's-Şafak*, Kazan.
- _____ (1888), *el-Hikmetü'l-Bâliğatü'l-Cinniyye fî Şerhi'l-'Akâidi'l-Hanefiyye*, Kazan.
- _____ (1894), *İlm-i Kelâm'dan 'Akâid-i 'Adudiyye Şerhi ve Celâl Tercümesi* (Eser içinde), Trc. Serbestzâde Ahmed Hamdi, Trabzon.

- _____ (1323/1905), *Hâşiye alâ Şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye* (Eser içinde), Ahmed İhsan Matbaası, İstanbul.
- _____ (1910), *'Akîde Muhtasara, (Mecmû'atü'r-Resâil içinde)*, Kahire, s. 545-552.
- _____ (2008), *Müstefâdü'l-Ahbâr fî Ahvâli Kazan ve Bulgâr*, Çev., Mustafa Kalkan, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. El-Haccâc (1955-1956), *el-Câmiu's-Sahîh*, Cilt 1-5, Nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Kahire.
- NESEFÎ, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer (ts.), *Metnü'l-'Akâid*, Dersaadet Kitabevi, İstanbul.
- NURSÎ, Bediüzzaman Said (2007), *Mektûbât*, 7. Baskı, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul.
- ÖZCAN, Hanifi (1998), *Mâtürîdîde Bilgi Problemi*, 2. Basım, MÜİFV Yayınları, İstanbul.
- _____ (2002), *Epistemolojik Açidan İman*, 3. Baskı, MÜİFV Yayınları, İstanbul.
- ÖZERVARLI, M. Sait (2008), *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 2. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul.
- PEZDEVÎ, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin (1988), *Usûlü'd-Dîn* (Ehl-i Sünnet Akâidi), Trc. Şerafettin Gölcük, 2. Baskı, Kayhan Yayınları, İstanbul.
- RAHMAN, Fazlur (2000), "İbn Sînâ", Çev. Osman Bilen, Editör: M. Muhammed Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yayınları, s. 121-153.
- SÂBÛNÎ, Ebû Muhammed Nureddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr (2005), *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn* (Mâtürîdiyye Akâidi içinde), Trc. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara.
- SALÎH, Subhi (1997), *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, Çev., M. Yaşar Kandemir, 6. Basım, MÜİFV Yayınları, İstanbul.

- SERTÇELİK, Seyit (2002), “Rus İmparatorluğu’nun Avrupa Yakasında Yaşayan Türklerin Demografik Dağılımı ve Çarlık Rusyası’nın Türklere Yönelik Politikaları”, Editörler: GÜZEL, Hasan Celâl, K. Çiçek ve S. Koca, *Türkler*, Yeni Türkiye Yayınları, s. 385-399.
- SİNANOĞLU, Mustafa (2000), “İman”, *DİA*, Cilt 22, s. 212-214.
- TAFTAZÂNÎ, Sa’düddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah (1999), *Şerhu’l-Akâid* (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi), Haz. Süleyman Uludağ, 4. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- TAYLAN, Necip (1992), “Bilgi”, *DİA*, Cilt 6, s. 157-161.
- TAYMAS, Abdullah Battal (1966), *Kazan Türkleri*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.
- TEMİR, Ahmet (1971), “Abdunnasır Kursavi”, *Kazan*, Yıl 1, Sayı 4, Haziran, s. 44-45.
- _____ (1991), *Türkoloji Tarihinde Wilhelm Radloff Devri*, TDK Yayınları, Ankara.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî (1962), *es-Sünen*, Cilt 1-5, Kahire.
- TOĞAY, Muharrem Feyzi (1943), “Yakın Türk Tarihine Bakışlar, Müverrih Şehabettin Mercanî”, *Türk Amacı*, Yıl 1, Sayı 8, Şubat, s. 343-348.
- TOPALOĞLU, Bekir (1989), “Allah”, *DİA*, Cilt 2, s. 471-498.
- _____ (2004), *Kelâm İlmi Giriş*, 7. Baskı, Damla Yayınevi, İstanbul.
- TÜRKOĞLU, İsmail (2000), *Rızaeddin Fahreddin*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- ÜZÜM, İlyas (2001), “İstisna”, *DİA*, Cilt 23, s. 392-393.
- WATT, W. Montgomery (2001), *The Formative Period of Islamic Thought* (İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri), Çev., Ethem Ruhi Fırlalı, Şato İlâhiyât Yayınları, İstanbul.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (1989), “Akıl”, *DİA*, Cilt 2, s.242-246.

_____ (1996), “Haber”, *DİA*, Cilt 14, s. 346-348.

YEĞİN, Abdullah (1997), *İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lûgat*, Hizmet Vakfı Yayınları, İstanbul.

YEPREM, M. Saim (1997), *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 3. Basım, MÜİFV Yayınları, İstanbul.

YILDIRIM, Suat (2004), *Kur’ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Mealî*, Işık Yayınları, İstanbul.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya (1953), “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler”, *AÜİFD*, Sayı 2-3.

ZİRİKLÎ, Hayreddin (1969), *el-A’lâmü Kâmûsü Terâcim*, Cilt 3, Beyrut.

ÖZGEÇMİŞ

22 Mart 1982 (26 Cemâziyelevvel 1402 h.) tarihinde Isparta’da doğdu. Eğitim-öğretime İstanbul’da başladı. Liseyi Isparta’da, lisans eğitimini İzmir’de tamamladı. Evli ve bir çocuk babasıdır. Henüz yayımlanmış bir eseri yoktur.