



**T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**EBÜ'L-LEYS es-SEMERKANDÎ'NİN HADİS ANLAMA VE
DEĞERLENDİRME YÖNTEMİ**

**HAZIRLAYAN
Hediye GÜLTEKİN
1840207017**

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
Prof. Dr. Talat Sakallı**

ISPARTA – 2023

DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI





T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü
YEMİN METNİ



Doktora tezi olarak sunduğum *“Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin Hadis Anlama ve Değerlendirme Yöntemi”* adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

İmza

Hediye GÜLTEKİN

13.07.2023



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-SOYADI	Hediye GÜLTEKİN
Öğrenci Numarası	1840207017
Enstitü Ana Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Programı	DOKTORA
Programın Türü	() Tezli Yüksek Lisans (X) Doktora
Danışmanın Unvanı, Adı-SOYADI	Prof. Dr. Talat SAKALLI
Tez Başlığı	EBÜ'L-LEYS es-SEMERKANDÎ'NİN HADİS ANLAMA VE DEĞERLENDİRME YÖNTEMİ
Turnitin Ödev Numarası	2143692914

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam **325** sayfalık kısmına ilişkin olarak, **10/08/2023** tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Üniversitemiz Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönergesinin 14 üncü maddesinde yer alan filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

Kaynakçalar hariç, alıntılar dahil, 10 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç;

% 19'dur.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

- (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;
Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.
- () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;
Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdeler sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

10/08/2023

Prof. Dr. Talat SAKALLI

(GÜLTEKİN, Hediye, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Hadis Anlama ve Değerlendirme Yöntemi*, Doktora Tezi, Isparta, 2023)

ÖZET

Ebü'l-Leys Semerkandî (v. 373/983) Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış, daha çok fıkıh ilminde tebarüz ve temeyyüz etmiş, meşhur bir Hanefî fakihî, çok yönlü velut bir âlimdir. Her biri Hanefî mezhebi edebiyatının alt dallarında kurucu metin sayılabilecek fıkıh eserlerinin yanı sıra, rivayete dayalı bir tefsiri ile mev'iza türü eserleri de vardır. Bu eserlerinde kelâmî görüşlerini de ortaya koymuş aynı zamanda bir sufi olarak meşhur olmuştur.

Temel İslâm ilimlerinin hemen her alanında eser vermiş bir âlim olarak Ebü'l-Leys'in hadis ilimlerinden müstağni olduğu düşünülemez. Eserlerini büyük ölçüde merfû ve mevkûf hadislerle oluşturmuştur. Nevâzil ve hilâfiyat edebiyatının ilk örneklerinden sayılan fıkıh eserlerinde, Hanefî ulehasının hadislere dayanan görüşlerini aktarmıştır. Mâverâünnehirli fakihlerden olan Ebü'l-Leys'in ilmî metodu, ehl-i re'yin metodudur. Onun eserlerini hadis ilimleri açısından değerlendirmek, adına ilk zamanlarda ehl-i re'y denilen Hanefî ekolün IV. yüzyılda hadis ilimlerine ve sünnete bakışını tespit etmeye bir nebze yardımcı olacaktır. Zira onun eserleri ve üslubu, bu mezhebin içinde ehl-i hadise yakın bir damarın olduğunu da ispat eder niteliktedir.

Ebü'l-Leys, Horasan-Mâverâünnehir Hanefiliği'nin Irak Hanefiliği'nden ayrıştığı, kendisine bir yol aradığı, yeni arayışların ve güncel ifadeyle kafa karışıklıklarının olduğu bir dönemde yaşamış ve eserler vermiştir. Bir yandan yeni Müslüman olan soydaşlarına basit, anlaşılması ve uygulanması kolay, pratik bilgiler verirken, bir yandan da fikhî kuralları içinde yaşadığı topluma uyarlama gayesi gütmüştür. Tavsiye ettiği zühd yaşantısını ve toplumun ihtiyacı olarak gördüğü ahlakî kuralları sabit naslara oturtmak ve bu kuralları hurafe ve bidatlerden arındırmak gayreti taşımıştır. Bunun için de hadislere, ahabâr ve âsâra başvurmuş, bu arada gerek hadis ile ilgili bazı usul kuralları ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu çalışma onun tefsiri, mev'iza ve fıkıh eserlerinin üzerinden sünnete, hadise ve hadis ilimlerine yaklaşımını tespit etmek üzere yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ebü'l-Leys, es-Semerkandî, Hanefî, Sûfî, Mâverâünnehir, Mev'iza, Fıkıh.

(GÜLTEKİN, Hediye, *Ebü'l-Leys es-Samarkandi's Method of Understanding and Evaluating Hadith*, PhD Thesis, Isparta, 2023)

ABSTRACT

Abu'l Layth as-Samarkandee (d. 373/983) is a famous Hanafi jurist, versatile and prolific scholar, who lived in the Khorasan-Transoxiana region and excelled in the science of fiqh. In addition to fiqh works, each of which can be considered as the founding text in its own field, there are also narration-based tafsir and mev'iza works. In these works, he also revealed theological views and at the same time became famous as a Sufi.

As a scholar who has written works in almost every field of basic Islamic sciences, it cannot be thought that Abu'l-Leys is independent of hadith sciences. He composed his works mostly with merfû and mewkuf hadiths and news. He conveyed the views of Hanafi scholars based on hadiths in fiqh works, which are considered as one of the first examples of Nevâzil and Khilafiyat literature. The scientific method of Ebü'l-Leys, one of the jurists from Transoxiana, is the method of the ahl-i re's. Evaluating his works in terms of the sciences of hadith is to evaluate the IV. It will help to determine his view of the hadith sciences and the sunnah as a proof in the 19th century. His works and style prove that there is a vein close to the people of hadith in this madhhab.

Abu'l Layth, lived and produced works in a period when Khorasan-Transoxiana Hanafism diverged from Iraqi Hanafism, sought a way for himself, new searches and relative confusion. On the one hand, he aimed to update the fiqh rules while giving simple, easy-to-understand and practical information to his fellow Muslims. It aims to establish the life of asceticism that it recommends and encourages, and the moral rules that it sees as the need of the society, in fixed texts and to purify these rules from superstition and innovations. For this, he applied to hadiths, ahbar and asar, while he determined some procedural rules related to both hadith and sunnah.

This study was carried out to determine his approach to sunnah, hadith and hadith sciences through his works.

Key Words: Hadith, Abu'l Layth, as-Samarkandî, Haneî, Sufî, Transoxiana, Mev'iza, Fiqh.

ÖNSÖZ

Hicri IV. yüzyıl, bazı açılardan bakıldığında, bir geçiş dönemidir. Bu yüzyılda siyasi olarak Abbasî Devleti yerini genişleyen İslâm coğrafyasının muhtelif bölgelerinde kurulan yerel devletçiklere bırakmıştır. Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde ise Sâ mânî Beyliği (204-395/819-1005) iktidardadır. Sâ mânî Devleti'nin idârî ve askerî kadrolarında hatırı sayılır bir Türk nüfus vardır. Bu Türk nüfus, Müslüman olmuştur ama kuzeyden gelen göçer Türkler arasında henüz İslâm'ı kabul etmeyenler de vardır.

Bahsi geçen IV. yüzyıldaki bu siyasi ortam içerisinde ilmi gelişmeler de bazı değişimler göstermiştir. Dönem âlimleri tüm ilimlerle onları birbirleri ile ilişkilendirerek iştigal etmişlerdir. Sözelimi Hadis ilimlerinin zirve kaynakları sayılan kitaplar ilk üç asırda yazılmış, IV. yüzyılda ise muhaddisler, daha çok hadisleri konularına göre tasnif ettikleri eserlerle bu geleneği devam ettirmiştir. Hadis kitapları ile eş zamanlı yazılan fıkıh kitaplarında ise sünnet, tahdis değil de ifta yolu ile nakledilmiştir. Muhaddislerle fakihler arasındaki en önemli fark da bu yöntemdir. Fıkıh ilimlerinde mutlak ictihad dönemi nispeten geride kalmış, tahric ve temyiz faaliyetleri öne çıkmıştır. Bölgeye has hukukî meselelere yönelik olarak yeni yaklaşımların geliştirilmesi ve bunun için de nasların yeniden yorumlanması gerekmiştir. Tefsir ilimlerinde rivayet dönemi yavaş yavaş sona yaklaşmış, sahih ve sakim rivayetlerin tespiti ile dirâyet tefsirleri zamanı başlamıştır. Zühd anlayışı yerini Tasavvuf ilmine bırakmış, bu ilmin ana kaynakları bu dönemde yazılmaya başlanmıştır.

Ehl-i re'yi temsil ettiği kabul edilen Hanefî mezhebi Mâverâünnehir-Horasan coğrafyasında, neşet ettiği Irak bölgesindeki anlayıştan itikadi açıdan farklı bir yapıya evrilmiştir. Mezhep, Irak-Kûfe bölgesinde nispeten Mu'tezilî düşünceye yakındır. Oysa Mâverâünnehir bölgesinde Ehl-i sünnet çizgisinden ayrılmayan ve Mu'tezile'yi tamamen göz ardı etmeden aklı, istidlâli ve muhakemeyi de uygun zeminde kullanmayı önemseyen yeni bir bakış açısı ortaya çıkmıştır. Mâverâünnehir ekolünü oluşturan bu bakış açısının bir damarı kelâmî tartışmalarla, bir damarı fıkıhçı anlayışlarla, bir damarı da ehl-i hadise yakın duran ve rivayetlere de önem veren yaklaşımlarla tebarüz etmiştir.

Türk olması kuvvetle muhtemel olan Ebü'l-Leys es-Semerkindî (v. 373/983), IV./X. yüzyılda Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış bir fakihdir. Fıkıh dışında diğer temel İslâm ilimleri ile de ilgilenmiştir. Fakih kimliği ile yazdığı özgün eserler dışında bir rivayet tefsiri ve mev'iza eserleri de kaleme almış ve bunlarda kelâma dair görüşlerini de ortaya koymuştur. Bu düzeyde ve disiplinler arası ilmî mesai yapmış bir âlimin elbette hadis ilimlerinden müstağni kaldığı düşünülemez. Nitekim tefsirini ve mev'iza eserlerini büyük ölçüde merfû, mevkûf haberlerin rivayeti ile oluşturmuş, hadisleri önemli birer referans kaynağı olarak değerlendirmiştir.

Ebü'l-Leys'in adı kendi döneminde muhaddislerin arasında geçmemiştir. Gerçi o dönemde ehl-i re'ye mensup Hanefîler muhaddis olarak değil fakih olarak tavsif edilmekteydiler. İlk dönemlerde muhaddis olarak meşhur olmayan müellifi, kendisinden yaklaşık dört yüzyıl sonra Zehebî'nin (v. 748/1348), "el-Muhaddis" olarak zikretmesi ilginçtir. Hadis alanında bir eseri olmasa da yazdığı eserlerin çoğunda önemli miktarda hadis rivayet etmesi sebebi ile bu lakabı hak etmiş görünmektedir. Ne var ki hadis rivayet yöntemi o dönemdeki alışılmış hadis rivayet formlarına uygun değildir. Bu sebeple dönemin hadisçileri tarafından hadis birikimi göz önüne alınmamış, onun meşayih fakihlerin görüşleri ile ilgilenen bir fakih olması daha ön planda tutulmuştur.

Ebü'l-Leys'in eserlerinde hadisleri değerlendirme ve ele alma yöntemini ortaya koymak, hadisleri delil olarak kullanma noktasında sahip olduğu yaklaşımı tespit etmek, bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Böylece onun yaşadığı dönemde ehl-i re'y ekolünün ve Hanefîlerin hadise ve delil olarak sünnete bakışını değerlendirmek, bir nebze mümkün olacaktır.

Ebü'l-Leys, Hanefî usulünde yeni arayışlarının olduğu bir dönemde yaşamış ve eserler vermiştir. Onun eserlerinde hem hadis hem de fıkıh usulüne dair bazı kurallar vardır. Satır aralarında dağınık olarak bulunan bu kurallar, Hanefî hadis usulü için kayda değer örneklerdendir. Bu dönemde Hanefî hadis usulü henüz muteber kaynaklara kavuşmuştur. Hadis usulüne dair konular daha ziyade ya fıkıh kitaplarının içinde dağınık halde bulunmaktadır ya da usulcülerin eserlerinde ilgili konular dağınık halde ele alınmıştır. Dolayısı ile bütüncül, müstakil ve sistematik bir

eser henüz oluşturulamamıştır. Cessas'ın (v. 370/981) *el-Füsûl*'ü, Debûsî'nin (v. 430/1039) *Takvîmü'l-Edille*'si bu boşluğu doldurmaya çalışan ilk eserlerdir. Elimizde Mâverâünnehir Hanefî ekolünün hadis usulüne dair kısıtlı kaynağın olması, Ebü'l-Leys'in görüşlerini ve eserlerini daha da önemli hale getirmektedir. Onunla yaklaşık aynı dönemde yaşayan Cessas'ın eserine yazarının Mu'tezilî olmakla itham edilmesinden dolayı mesafeli durulmuştur. Tahâvî (v. 321/933) ise ehl-i hadise yakın olarak meşhur olmuştur. Bu çalışma ile Ebü'l-Leys'in Hanefî geleneğinin hadis anlayışına verdiği katkı ve ürettiği özgün değer olabildiğince ortaya konulmuştur.

Ebü'l-Leys, öncelikle bir fakih olduğu halde, sonraki zamanlarda sûfî olarak da tanınmıştır. Teliflerinde özellikle mev'iza eserlerinde zahidâne bir bakış açısı sezilmektedir. Ancak eserlerinin muhtevası tasavvuf klasiklerinin muhtevası ile aynı değildir. Aşırı işarî yorumlardan uzak olan kitapları, tasavvuf-hadis ilişkisini incelemek için de dikkat çekici veriler sağlayabilir niteliktedir. O, ahlâki kuralları bir fakih kimliği ile ele almış, dünyanın geçiciliğine özellikle vurgu yaptığı mev'iza eserlerinde zahidliği özendirmiş, bunu da Kur'an ve sünnet esaslarına göre yapmıştır.

Bazı araştırmacılar tarafından müellifin yaşadığı coğrafyada gelişen Hanefî geleneğinin -bilerek ya da bilmeyerek- üstünün örtüldüğü iddia edilmektedir. Bu iddianın örneklerinden biri olan Ebü'l-Leys de henüz üzerinde gerektiği kadar araştırma yapılmamış bir âlimdir. Son dönemlerde müellif ve eserleri hakkında bazı çalışmalar olsa da onun daha irdelenmeyi bekleyen ciddi bir birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmanın, konu ile ilgili yapılması muhtemel başka araştırmalar için mütevazı bir basamak olması umulmaktadır.

Ebü'l-Leys'in eserlerindeki hadis değerlendirme yöntemini tez konusu olarak belirlerken onun muhalled eseri *Tenbîhü'l Gâfilîn* esas referans olarak alınmıştır. Zira mevâ'iz edebiyatının önemli örneklerinden biri olan eser, bir hadis kitabı gibi düzenlenmiştir. Hadise, tefsire ve fıkha dair açıklama örneklerinin de bulunabildiği eserden yola çıkılınca Ebü'l-Leys'in bu ilimlerle olan ilgisinin de çalışmanın kapsamına dahil edilmesi gerekli olmuştur. Bu sebeple çalışma esnasında onun *Tefsîr*'i ve fıkıh kitapları okunmuştur. Bu süreçte onun yaşadığı ilmî çevrede, İslâmî ve gayr-i İslâmî inanç biçimlerinin ve mezheplerin bulunduğu kozmopolit coğrafyada, nerede durduğunu tespit etmek bir hayli zor olmuştur.

Bu süreçte başından beri yönlendirmeleri ile beni teşvik eden danışman hocam sayın Prof. Dr. Talat Sakallı'ya müteşekkirim. Engin bilgi birikimi ve mesleki tecrübesiyle hep yanımda oldu. Bu noktada merhum Prof. Dr. Nuri Tuğlu Bey'i de rahmetle yâd etmem gerekir. Doktora programı boyunca kendilerinden istifade ettiğim hocalarım Prof. Dr. Ramazan Kazan, Prof. Dr. Veli Atmaca, Prof. Dr. Adil Yavuz, Prof. Dr. Sadık Akdemir, Doç. Dr. Yusuf Açikel, Doç. Dr. Ahmet Emin Seyhan'a, ihtiyaç duyduğumda yardımına başvurduğum, Arş. Gör. Ali Rıza Kara'ya teşekkür ederim. Bu süreçte beni teşvik eden ve destekleyen aileme ve eşime de minnettarım.

Hiç şüphesiz ilmî çalışmalarımız için başlangıç seviyesi kabul ettiğimiz bu araştırmanın kâmil olabilmesi için ilim ehlinin tenkidine ve düzeltmelerine ihtiyacımız vardır. Dualarımız, ilim yolculuğumuzun en önemli saiki olan ihlasımızın devamlı olması içindir. Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Hediye GÜLTEKİN

ISPARTA, 2023

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI.....	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	x
KISALTMALAR	xiv
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

EBÜ'L-LEYS es-SEMERKANDÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM KÜLTÜREL ÇEVRE VE HAYATI

1. EBÜ'L-LEYS es-SEMERKANDÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE BÖLGE... 14	
1.1. Mâverâünnehir Bölgesinin Siyasi Tarihi.....	14
1.2. Sosyal ve Ekonomik Çevre	20
1.3. İlmî ve Kültürel Hayat.....	25
1.4. Bölgenin Dinî ve Mezhebî Yapısı	36
1.5. Bölgede Yetişen İlim Adamları.....	47
1.6. Bu Dönemdeki Gelişmelerin İlme Katkıları	52
2. EBÜ'L-LEYS ES-SEMERKANDÎ'NİN HAYATI VE EĞİTİMİ..... 57	
2.1. Hayatı	58
2.2. Eğitimi	64
2.3. Seyahatleri	66
2.4. Hocaları	69
2.5. Talebeleri.....	73
2.6. Mezhebi	74
2.7. Eserleri.....	76

2.7.1. Akaid İlmine Dair Olanlar	83
2.7.2. Tefsir İlmine Dair Olanlar	86
2.7.3. Fıkıh İlmine Dair Olanlar	88
2.7.4. Ahlâk İlmine ve Mevâ'iza Dair Olanlar	97
2.7.5. Menâkıb ve Tezkira Eserleri.....	103
2.7.6. Hadis Alanına Dair Olanlar	103
2.8. İlmî Şahsiyeti.....	104
2.8.1. Tefsirciliği.....	104
2.8.2. Hadisçiliği.....	118
2.8.3. Kelâmcılığı	118
2.8.4. Fıkıhçılığı.....	129
2.8.5. Tasavvufî Yönü	147
2.8.6. Dil ve Edebiyat Yönü	154

2. BÖLÜM

EBÜ'L-LEYS es-SEMERKANDÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI VE HADİS KÜLTÜRÜ

1. BİLGİ MESELESİ.....	162
1.1. Bilgi Nedir	162
1.2. Bilginin Kaynakları ve Haberin Bilgi Değeri.....	164
1.3. Bilgi Kaynaklarının Hadis İlimleri ile İlişkisi	173
1.4. Ebü'l-Leys'in Bilgi Anlayışı	176
2. EBÜ'L-LEYS es-SEMERKANDÎ'NİN HADİS BİLGİSİNİN ZEMİNİ	184
2.1. Peygamber Tasavvuru ve Hz. Peygamber'i Yerleştirdiği Konum	184
2.2. Sünnete ve Sünnetin Dindeki Yerine Dair Görüşleri	188
2.3. Hanefîlerin Sünnete ve Hadis Usulüne Dair Görüşleri	195
2.4. Hadis Kültürü	201
2.5. Kaynak Kullanımı ve Eserlerindeki Hadislerin Kaynakları.....	205
2.6. Bazı Hadis İstilahlarını Kullanımı.....	212
2.6.1. Hadis Eser Haber Kavramları.....	212

2.6.2. Merfû Mevkûf Maktû Kudsî Hadis	219
2.6.3. Mütevâtir Meşhur Âhad Haber	222
2.6.4. Mürsel Muallak Munkatı Haber	225
2.7. Hadis Tashih ve Tadîf Yöntemi	226

3. BÖLÜM

EBÜ'L-LEYS ES-SEMERKANDÎ VE HADİS İLİMLERİ

1. EBÜ'L-LEYS ES-SEMERKANDÎ'NİN ESERLERİNDE HADİS DEĞERLENDİRME YÖNTEMİ.....	234
1.1. Hadisleri Kullanış Gayeleri	234
1.2. Hadis Tahammül ve Eda Keyfiyeti, Rivayet Lafızları	235
1.3. Eserlerinde Sened Tenkidi ve Hadis Tahrici	238
1.4. Eserlerinde Rical Tenkidi	246
1.5. Eserlerinin Mevzu Rivayetlerle İlgili Durumu	249
2. EBÜ'L-LEYS ES-SEMERKANDÎ'NİN ESERLERİNDE HADİS YORUMLAMA YÖNTEMİ	250
2.1. Hadisle İstidlal Yöntemi	251
2.2. Hadisleri Şerh Yöntemi	255
3. EBÜ'L-LEYS ES-SEMERKANDÎ'NİN METİN/MUHTEVA TENKİT YÖNTEMİ	260
3.1. Hadisleri Kur'an'a Arzı	261
3.2. Hadisleri Sahih Sünnete Arzı	263
3.3. Hadisleri Akla Arzı	265
3.4. Hadisleri Tarihî Bilgilere Arzı	265
4. EBÜ'L-LEYS ES-SEMERKANDÎ VE HADİS İLİMLERİ	266
4.1. Garibü'l-Hadîs İlmi ile İlgili Uygulamaları	267
4.2. Fıkhu'l-Hadîs İlmi ile İlgili Uygulamaları	270
4.3. İhtilafu'l-Hadis İlmi ile İlgili Uygulamaları	272
4.4. Hadiste İhtisar/İktisar ve Taktî' ile İlgili Uygulamaları	278
4.5. Esbâb-ü Vürûdi'l-Hadis İle İlgili Uygulamaları	280

5. EBÜ'L-LEYS ES-SEMERKANDÎ'NİN SONRAKİ DÖNEMLERE	
İLMÎ TESİRİ	282
SONUÇ	286
KAYNAKÇA	293
ÖZGEÇMİŞ	311



KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı müellif
Ar.	: Arapça
b.	: Bin, ibn, ibni
c.	: Cilt
çvr.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
e.t.	: Erişim tarihi
EI	: The Encyclopaedia of Islam
GAL.	: Geschichte der Arabischen Litteratur
GAL-Supp.	: Geschichte der Arabischen Litteratur-Supplementband
GAS.	: Geschichte des Arabischen Schrifttums
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
H.	: Hazreti
İA.	: İslâm Ansiklopedisi
İFAV	: Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
Ktp.	: Kütüphanesi
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
s. s.	: Sıralı sayfalar
sas.	: Sallallahü aleyhi vesellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
tlf.	: Telif Eden
T.	: Türkçe
trc.	: Tercüme Eden
ts.	: Tarihsiz
v.	: Vefatı
vd.	: Ve diğerleri
vr.	: Varak

GİRİŞ

Hicri IV. yüzyıl, temel İslâm ilimlerinin birbirinden henüz tamamen ayrışmadığı, âlimlerin tüm disiplinlerle onları birbirleri ile ilişkilendirerek meşgul olduğu bir dönemdir. Bu dönemde, hadis ilimleri açısından da metodun değiştiği gözlenmektedir. Uzun hadis yolculukları, yerini kütüphanelerde geçirilen vakitlere bırakmıştır. Hadis tasnifi kısmen devam etse de daha çok toplanan malzemenin pratik olarak düzenlenmesine yönelik faaliyetler yapılmıştır. Muhaddisler bu yüzyılda hadisleri konularına göre ayrıştırdıkları eserler kaleme almışlardır. Hz. Peygamber'in (sas) ve râşit halifelerinin sünnetinin sadece hadislerle değil uygulama ve zihniyetle de ilgisini kurdukları için bu ayrıştırma sürecinde kitaplarına merfû hadislerle beraber mevkûf ve maktû rivayetleri de toplamışlardır. Öncesinde hadisleri sadece toplamak, tespit etmek, yazmak, şeklinde başlayan tedvin faaliyeti, zamanla hadisin sıhhatini, ittisalini, râvîlerin tespit edilmesini de önemsemiş ve sahih bilgiyi önceleyen kaynak kitaplar yazılmıştır. Sonrasında ise hadislerin doğru anlaşılması, yorumlanması, sünnetin tatbikinin esas alındığı çalışmalar öne çıkmıştır. Sonuçta hadis malzemesinin toplanması ve tasnifi sürecinde ilim dalları ayrışmıştır. Yeni fethedilen bölgelerle birlikte İslâm memalikinde uygulanacak hukuk sisteminin kurulması ve işletilmesi için fıkıh ilmi ihdas edilmiştir. Tabiidir ki İslâm dini sadece fıkihtan ibaret olmadığı için tefsire, ahlaka, fedaile, dualara, tarihe ve fitene yönelik hadislere münhasır eserler de bu dönemde derlenmiştir.

Sünnetin kaynaklarının belirlenmesinde ve hadislerin anlaşılıp yorumlanmasında hicri II. yüzyıldan itibaren ehl-i hadis/ehl-i re'y şeklinde adlandırılan bir metot farklılığı olduğu bilinmektedir. Bu adlandırma zamanla yerini mezhepleşmelere bırakmış bu süreçte ehl-i re'y ekolü Hanefilere işaret etmek için kullanılmıştır. Diğer mezheplerin imamları ise ehl-i hadisi temsil etmişlerdir.

Kelâma dair düşünceleri ve itikâda dair konulara verdiği cevaplar sebebi ile Selefilardan ayrılan Mu'tezile, amelî mezhep olarak Hanefilerle aynı tarafta görülmüş veya öyle kabul edilmiştir. Bu durumun çeşitli sebepleri vardır. Hanefiler, Mu'tezile'nin görüşlerini toptancı bir anlayışla reddetmemişler, onların itikadî konuların dışında varlığın mahiyeti, cevher, araz vb. konularda dışarıdan gelen etkenlere karşı verdiği fikri mücadeleye itibar etmişlerdir. Zira Mu'tezile, bu

konularda dış etkenleri tümüyle benimsemek ve taklit etmek yolunu değil, cevaplamak, dönüştürmek veya reddetmek tavırlarından uygun olanı seçmek yolunu tercih etmiştir. Üstelik iman noktasında Mu'tezilî âlimlerin hem derin bilgileri hem de güçlü ikna kabiliyetleri vardır ve bu sebeple bizzat iktidar tarafından yeni Müslüman olan bölgelere ve sınır boylarındaki şehirlere gönderilmişlerdir. Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde de bu sebeple Hanefilerle yolları kesişmiştir.

Hanefî âlimler naslara sadece lafzî açıdansımsıkı bağlanmayı zaruri ve yeterli bulmayıp, bu nasları esas almakla birlikte, akıl ilkeleri ile teyit etmeyi ve makasıdı kavramayı da gerekli bulmuşlardır. Ancak bu süreçte Mu'tezile ile nakli ihmal edip itidal çizgisini aşan bir akılcılığı benimsemek noktasında ayrıışmışlar ve akıl-nakil dengesini kurdukları farklı bir ekol geliştirmişlerdir. Sonuçta Hânefi mezhebi, Irak ekolü ve Mâverâünnehir ekolü olarak iki kola ayrılmıştır. İlk önceleri itikâda dair bir mezhep geliştirmeyip bu konuda da İmam Hanîfe'nin görüşlerini savunan Mâverâünnehir-Hanefî ekolü, daha sonra kendi görüşlerini ortaya koymuş ve hicri V. yüzyıldan itibaren de Mâtürîdîliği benimsemiştir.

Ebü'l-Leys'in yaşadığı coğrafya itibarı ile Ebü'l-Leys'in Türk olması kuvvetle muhtemeldir. Bölgede Hanefiliğin neredeyse millî bir kimlik haline gelmesi bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Onun yetiştiği dönem ve coğrafya, ilmî kişiliğini tespit için önemli ipuçları saklamaktadır. Tabî ki her âlimi ve onun ürettiği eserleri, ortaya çıktığı şartlar bağlamında değerlendirmek asıldır. Bu şartlar bilinmeden yapılacak değerlendirmeler, yanlış veriler elde edilmesini sağlayacaktır. Ebü'l-Leys, temel İslâm ilimlerinin yerleştiği ve geliştiği merkezlerden biri olan Semerkant'ta, renkli ve mümbit bir ilmî ortamda, huzur ve asayişin olduğu, düşünce hürriyetine önem veren bir siyasi otoritenin güvencesinde yaşamış ve bilgi üretmiştir. Ancak bölge, batıl mezheplerin kol gezdiği, Hanefiliğin ise bu batıl mezheplere karşı devlet eliyle desteklendiği bir bölgedir. Vazifesini müdrîk bir âlim olan Ebü'l-Leys, yeni Müslüman olarak bölgeye yerleşen ahaliye İslâm'ın temiz itikadını öğretmek yanında, dünyevileşen Müslümanlara da asr-ı saâdeti hatırlatan telifler yapmaya gayret etmiştir. Onun eserlerinin, yazıldığı dönem ve çevre içerisinde hadis ilimlerine yaptığı katkıyı tespit etmek için, bu şartların da tahlili gereklidir. Böylece hem bölgenin hem de dönemin karakteri hakkında da doğru ipuçlarına ulaşılabacaktır.

Araştırmanın Konusu Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın konusu, Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin (v. 373/983) eserlerinde hadisleri değerlendirme ve ele alma yöntemini ortaya koymak hadisleri anlama, yorumlama ve delil olarak kullanma konusunda sahip olduğu yaklaşımı tespit etmektir. Zira sahip olduğu birikim, onun Mâverâünnehir fıkıh ekolünün kurucularından olduğunu düşündürmektedir. Aynı şekilde Mâtürîdîlik olarak sistemleşen inanç mezhebine katkıda bulunmuş olması da mümkün görünmektedir.

Horasan-Mâverâünnehir bölgesi, özellikle II. ve III. yüzyılda, sadece siyasi gelişmeler, mezhep çatışmaları, fetihler ve iskan politikaları gibi siyasi sebeplerle değil ticari ve kültürel hareketlilik ve gelişmelerle de İslâm coğrafyasının hep dikkat çeken bir bölgesi olmuştur. Bu bölgede daha çok yayılan Hanefî mezhebine mensup âlimlerin hadisin fıkıhına yöneldikleri, metin tenkidine yönelik uygulamaları öne çıkardıkları, hadisleri bir bütün olarak sünnetin sözlü ifadeleri olarak değerlendirip sahâbe söz ve uygulamalarını da sünnet kapsamına dahil ettikleri anlaşılmaktadır. Bu Hanefî âlimlerden biri de Ebü'l-Leys es-Semerkindî'dir (v. 373/983).

Ebü'l-Leys, IV./X. yüzyılda Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış çok yönlü bir âlimdir. Temel İslâm ilimlerinin hemen her dalında eser verdiği halde daha çok, fakih sıfatı ile öne çıkmıştır. Yaşadığı dönem ve coğrafyada ileri düzeyde ilmî mesai yapmış bir âlimin hadis ilimleri ile meşgul olmaması muhaldir. Bu denli geniş bir birikim mutlaka Hz. Peygamber'in (sas) hadislerinden beslenmiş olmalıdır.

Fıkıhta “meselede müctehid” kabul edilen Ebü'l-Leys, fıkıh literatüründe *hilâfiyat*, *nevâzil* gibi bazı türlerin ilk örneklerini verenlerden biridir. *Hızânetü'l-Fıkıh* ilk Hanefî fıkıh muhtasarlarından. Başarılı tasnifleri, yüzyıllar sonra ortaya çıkan *ilmihâl* türünün de öncü numuneleridir. *Mukaddimetü's-Salat* adlı kısa risalesi, ilk ilmihâllerden kabul edilmiştir. Mezhebinin uygulamalarına paralel olarak, sahâbe söz ve uygulamalarını da sünnetten kabul eden Ebü'l-Leys, eserlerinde delil olarak çok miktarda hadis ve eser nakletmiştir.

Ebü'l-Leys'in, kendi dönemine kadar gelen meşhur müfessirlerden alıntılar yaparak oluşturduğu bir rivayet tefsiri vardır. Bu tefsir, kendisinden önce yazılan tefsirlerden faydalanarak yazılmış ve sahâbenin ve selef ulemasının rivayetlerinden

oluşturmuştur. İşârî tefsirin ilk örneklerinden olduğu söylenmişse de yorum ve açıklamalarının bu açıdan aşırı izahlar içermediği tespit edilmiştir.

Ebü'l-Leys, bu tefsirinde ve diğer eserlerinde yeri geldikçe kendi kelâmî görüşlerini de açıklamış ve dönemin batıl mezheplerine itirazlarını ortaya koymuştur. Sadece amelî-fikhî yaklaşımlarında değil, itikadî görüşlerinde de İmam Ebû Hanîfe'nin yolundadır.

Ebü'l-Leys sûfilerden de sayılmıştır. Tasavvuf edebiyatına da dâhil edilebilecek olan mev'iza eserleri ise nev'i şahsına münhasır kitaplardır. Sözgelimi bu kitaplardan olan *Tenbihü'l-Gâfilîn* hem senedleri ile birlikte hadislerin çokça nakledildiği bir hadis kitabı hem de işârî yorumlardan ve mûkaşefeye dayalı bilgilerden ârî bir tasavvûfî mev'iza kitabı niteliğindedir. Eserde konu bütünlüğü sağlayacak şekilde bir araya getirilen farklı rivayetlerle hadisler sahih sünnete arz edilmiş ve böylece rivayetlerin metinleri adeta tenkid edilmiştir. Hadisler ayet ve sahih hadislerle açıklanarak şerh edilmiştir. Eser, içinde nakledilen haberlerin rivayet yolları, tercih edilme sebepleri ve tashih edilme yöntemleri ile de hadis ilimleri açısından dikkate değerdir. Çünkü eserde müellifin, tümüyle bilimsel bir bakış açısı ile belli bir usul çerçevesinde tutarlı bilgiler verdiği görülmektedir. Ebü'l-Leys'in bu eseri incelendiğinde onun hadis ve hadis ilimleri ile de ilgilendiği, aktardığı hadisleri kendi kıstasları içerisinde belli bir hassasiyetle seçtiği anlaşılabilmektedir.

Diğer bir mev'iza eseri olan *Bustânü'l-Ârifîn* ise konumuz açısından özellikle üzerinde durulması gerekli bir kitaptır. Konuların çeşitliliği ve ele alınışı açısından ansiklopedi mahiyetinde bir eser olan Büstân'da müellif eserin mukaddimesinde hadislerin senedlerini özellikle yazmadığını ifade etmiştir. Bu uygulama, mezkur dönem için yenidir. Eserin ilk konuları hadis ilimlerine dairdir ve bu konudaki bazı önemli kuralları rivayetlerle tespit etmektedir. İhtilaflı konuların farklı delillere dayandırılarak ele alındığı eserin bazı bölümleri, hadislerin arasını telif etmek veya hadisi tevil etmek açısından güzel örnekler içermektedir. Müellif mev'iza eserlerinde hadislerin fikhını anlamak ve yorumlamak çabasıdır.

Onun eserlerinde, son râvîsi kendisi olan ve Hz. Peygamber'e (sas) varan orijinal senedli haberler de vardır. Bu haberler ise daha sonraki kaynaklara girmiştir.

O halde onun eserleri, bu minvaldeki hadisleri ihtiva etmek açısından ilk kaynak kitaplardan sayılabilir.

Ebü'l-Leys'in gerek kendi döneminde ve gerekse sonrasında yaşayan hadisçilerin anladığı manada bir “*muhaddis*” olmadığı ortadadır. O da, eserlerinde görüşlerine çok önem verdiği Ebû Hanife ve İmam Muhammed başta olmak üzere selefleri de hadisçi değildirler, fakihtirler. Üstelik Ebü'l-Leys'in yaşadığı dönem, hadis usulünün de fıkıh usulünün de sistematik olarak yeni oluşmaya başladığı ve muteber kaynaklarının henüz netleşmediği bir dönemdir. Onun eserlerinde dağınık olarak ortaya koyduğu usule dair görüşleri ve bu görüşler doğrultusundaki uygulamaları, mensup olduğu mezhebinin görüşlerine örnek teşkil edecek ve öncülük edecek niteliktedir. Hanefiliğin Mâverâünnehir ekolünde hadis usulüne dair elimizde kısıtlı kaynağın olması, onun eserlerini daha önemli hale getirmektedir. Çünkü Hanefî hadis usulü, yaşadığı uzun süreli arayışlardan sonra ancak Debûsî (v. 430/1039) ile sistematik bir kaynağa ulaşmıştır. Bu çalışma ile Ebü'l-Leys'in bu süreçte hadis usulüne verdiği katkıyı araştırmak ve ürettiği özgün değeri tespit etmek amaçlanmıştır. Ebü'l-Leys'in eserlerinin hadis ilimleri açısından değerlendirilmesinin, ehl-i re'y ekolünün ve Hanefilerin hadise ve bir delil olarak sünnete bakışını tespit etmek için bir karine oluşturacağı düşünülmektedir.

Ebü'l-Leys'in ilmî kişiliği incelenince onun sahih bilgiye ulaşmayı önemseydiği, Kur'an ve sünnet naslarını referans aldığı, akli, muhakemeyi, nazar ve istidlâli kullanmayı gerekli gördüğü ve elde ettiği bilgiyi pratik yaşantıya geçirmek hususunda gayret gösterdiği görülmektedir. Eserlerinin muhtelif dillere ve lehçelere çevrildiği düşünülünce, onun çok geniş bir coğrafyada etkili olduğu anlaşılmaktadır. O, yaptığı akademik düzeydeki ilmî faaliyetin yanında, avam halka da İslâm'ı anlatmanın derdine düşmüş aksiyoner bir kanaat önderidir. Bu hali ile bugünün ilim insanları için rol model olacak bir âlim portresi çizmektedir.

Son dönemde, onun yüzyıllar önce yazdığı eserlerinin rağbetle okunmaya başlandığı, tekrar yayımlandığı ve akademik açıdan yeniden ele alındıkları görülmektedir. Onu neredeyse yeniden keşfeden bu faaliyetler belli eserleri üzerinde yapılan mukaddimeler niteliğindedir. Daha çok fıkhnı ve tefsirini ele alan bu araştırmalarda müellifin hadisle irtibatı da kısmen irdelenmiştir. Tek bir kitabını tek

bir açıdan inceleyen araştırmacılar ise çalışmalarında hadisçiliğine kısaca değinmekle yetinmiş, müellifi de kısaca tanıtmışlardır. Ancak onun hadisleri seçme, değerlendirme anlayışının derli toplu olarak ortaya koyulduğu, eserlerinin hadis ilimleri çerçevesinde bütüncül olarak değerlendirildiği bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada, müellif üzerinde yapılan araştırmalar gözden geçirilmiş, onun eserleri okunmuş, tahlil edilmiş, hadis alanında öne çıkan ilmî yeteneği ve sonraki döneme tesiri incelenmiştir.

Araştırmanın Kapsamı

Bu araştırma daha çok Ebü'l-Leys'in yaşadığı, hicri IV. yüzyıl üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak onun mensup olduğu geleneğin doğru anlaşılması ve süreç içinde değerlendirilmesi için ilk dört yüzyılın tarihi de göz önünde tutulmuştur.

Ebü'l-Leys, velut bir müelliftir. Kaynaklarda ona nispet edilen ve kütüphane kayıtlarında da onun adına kaydedilen eserler içerisinde, kendisine ait olmayanlar da vardır. Kendisine ait olduğu kesin olan kitapların da hepsi matbu değildir. Bu çalışma, onun tefsiri ve mev'aiz eserleri üzerinden yapılmış fıkıh kitapları da kısmen gözden geçirilmiştir. Henüz basılmayan eserlerinin tahkiki sonucunda bazı verilerin ve ulaşılan sonuçların değişmesi ihtimali gözden uzak değildir.

Bu çalışmanın kapsamında Ebü'l-Leys'in hayatı hakkında bilgi verilmiştir. Onun yaşadığı dönem, yetiştiği ve eser verdiği kültürel çevre anlatılmıştır. Bu dönemin tarihini, İslâmlaşma sürecini, İslâmiyet'ten önceki kültürel altyapısını tafsilata girmeden gözden geçirmek, onun kişiliğinin yerleştirileceği zemini anlamak açısından önemlidir. Horasan-Mâverâünnehir coğrafyasının, kültürel ve demografik yapısının, müellifin yetişmesinde etkili olduğu muhakkaktır. Bu yapı, onun eserlerinin oluşum ve gelişim sürecine de tesir etmiş olmalıdır. Bu sebeple ortamın şartları tüm çalışma boyunca göz önünde tutulmuştur.

Öncelikle Ebü'l-Leys'in ilmî şahsiyeti genel olarak incelenmiştir. Onun tefsirciliği, kelâmcılığı, fıkıhçılığı, tasavvufî yönü ve dil ve edebiyat ilimleri ile ilgisi ele alınmıştır.

Ebü'l-Leys'in hadis değerlendirme yöntemi ele alınmadan önce onun bilgi konusu üzerindeki değerlendirmeleri de ele alınmıştır çünkü onun yaşadığı dönemde bazı âlimler, yayılmaya çalışılan yeni bir inanç sistemi olan İslâm'ın sağlam

temellere ve doğru bilgiye dayandığını ispatlamaya çalışmışlardır. Özellikle IV. yüzyılda bilginin mahiyetini ortaya koymaya yönelmiş, tutarlı bir bilgi kuramı geliştirmiş, inanç esaslarının dayandığı objektif bilgi kaynaklarını tespit etmişlerdir. Ebü'l-Leys'in bilgi konusu ile sistematik olarak ilgilendiği söylenemez. Ancak ifadelerinden bu meseleye bigâne kalmadığı da anlaşılmaktadır. Konunun tartışılmasının amacı, oldukça geniş olan bilgi meselesinin hadis ilimleri ile ilişkisini ortaya koymaktır. İslâm felsefesinde dinî bilginin tek kaynağı olan ve geniş araştırmalara konu olan haber kavramının ne anlama geldiği özetlenmiştir.

Çalışmada zaman zaman Hanefî geleneğin hadise yaklaşımı belirtilmiştir. Bu görüşler Hanefî bir fakih olan Ebü'l-Leys'in hadis bilgileri ile kıyaslanmıştır. Böylece usul kurallarının yenice belirlendiği bu dönemde onun bu geleneğin görüşlerine yaptığı katkı tespit edilmeye çalışılmıştır. Onun sünnete atfettiği anlam, sünnetin bağlayıcılığı ve delil değeri konularındaki yaklaşımları belirlenmiştir. Nübüvvet konusundaki düşünceleri çerçevesinde onun peygamber tasavvuru ve Hz. Peygamber'e (sas) verdiği değer ortaya konulmuştur. Onun hadis ilminin kaynakları, hadis ilminin bazı ıstılahlarına verdiği manalar, hadislerin sıhhatini belirlemede tuttuğu metot ele alınmıştır.

Çalışmanın ana başlığı, Ebü'l-Leys'in hadis ilimleri ile ilgili mesaisidir. Onun bir fakih olarak eserlerinde hadisleri değerlendirme ve yorumlama yöntemi tespit edilmeye çalışılmıştır. Hadisleri delil olarak nasıl ve hangi gayelerle kullandığı incelenmiştir. Hadisleri hem sened hem de metin yönünden nasıl tenkit ettiği belirlenmiştir. Eda ve tahammül keyfiyeti hususundaki görüşleri açıklanmıştır. Mevzû hadis konusundaki hassasiyeti ve hadis ilimleri ile ilgili görüşleri anlatılmıştır. Metin tenkidi uygulamalarına değinilmiştir.

Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada literatür taraması sonucu elde edilen veriler tahlil edilmiştir. Her şahıs çalışmasında olduğu gibi konunun ana kaynakları, müellifin kendi eserleridir. Müellifin bahsi geçen eserleri okunmuş, eserlerin muhtevastaki hadis malzemesinin nitelikleri belirlenmiştir. Bu inceleme esnasında müellifin eserleri yeri geldikçe aynı ekol içerisindeki usulcülerin eserleriyle kıyaslanmış, benzer veya özgün olan taraflar ortaya çıkarılmıştır. Eserleri ilim dallarına göre tasnif edilmiş

olup müellifin çalışmaya konu olan eserleri birbirleri ile kıyaslanarak bu teliflerin kendi içerisinde bilgi ve konu bütünlüğüne uyumu tespit edilmiştir. Eserlerinde geçen haberlerin sıhhatinin belirlenmesi için hadisler, o dönemde yazımı tamamlanmış hadis külliyatı ile karşılaştırılmıştır. Eserlerde verilen hadisler, hadis tenkit yöntemi çerçevesinde değerlendirilmiş, hadis problemlerine bakışı (nesih, ihtilaf vb.) ve o dönemde bu konularda yapılan tartışmalara yaklaşımı belirlenmeye çalışılmıştır. Ebü'l-Leys'in şahsı, eserleri, yaşadığı dönem ve bağlı bulunduğu mezhebin görüşleri hakkında yapılan tüm okumalardan sonra, onun ilmî şahsiyeti ve yaklaşımları hakkında çıkarımlarda bulunulmuştur. Gerek onun eserlerinde gerekse bu çalışmada bahsi geçen konuların değerlendirmeleri temel kaynaklardan alıntılanmıştır. Bu temel kaynaklar ışığında yazılan yeni dönem çalışmalar da dipnotlar da gösterilmiştir. Yeni çalışmaların özgün ve farklı taraflarına da işaret edilmiştir.

Çalışma boyunca bazı temel konuların zaman zaman tekrarlandığı fark edilecektir. Ebü'l-Leys'in çok yönlü ilmî kişiliğinin ele alınmasından kaynaklanan bu tekrarlar, ilgili konunun başında hatırlatma mahiyetinde kısa özetlerden ibarettir.

Araştırmanın Kaynakları

Ebü'l-Leys'in hadis ilimlerine münhasır bir eseri yoktur. Bu sebeple onun hadis anlayışının tespit edilebilmesi için eserlerindeki hadisleri nasıl yorumladığı ve nasıl değerlendirdiği, açıklamalarında neler söylediği tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bunun için de ilk kaynak olarak müellifin kendi eserleri kullanılmıştır. Çalışmada özellikle müellifin tefsirinin ve mev'iza eserlerinin üzerine yoğunlaşmış, kısmen de fıkıh kitapları incelenmiştir. İçinde çokça hadis ihtiva eden *Tefsir*'i, onun hadisleri değerlendirme yöntemini incelemek için oldukça çok veri sağlamıştır.

Ebü'l-Leys'in *Fıkhü'l-Ekber*'e bir şerh yazdığı ifade edilmektedir. Ancak kütüphanelerdeki müellife nispet edilen muhtelif nüshaların kendisine aidiyeti tartışmalı olduğu için kelâmî görüşlerini ortaya koymak için onun diğer eserlerine - *Tefsir*'ine, *Tenbîh*'ine ve *Bustân*'ına- başvurulmuştur.

Ebü'l-Leys'in fıkıh alanında yazdığı eserlerin bazıları da sünneti delil olarak kullanma yöntemini ortaya koymak için kısmen irdelenmiştir. Bu eserlerin bazılarında -mesela *Hızâne*'sinde- hiç haber ve sened zikretmediği halde, nevâdir,

nevâzil ve hilâfiyat kitaplarında “ashâbımız veya meşâyihimiz” dediği selefi sened olarak zikretmesi, ihtilaflı haberleri de rivayet etmesi, onun konu ile ilgili yaklaşımının ve Hanefî hadis anlayışında selef ulemasına verilen önemin tespiti açısından önemlidir.

Ebü'l-Leys'in eserlerinin bazıları tahkik edilerek neşredilmiştir. Bu neşirlerden bazılarının başında bulunan giriş yazıları, onun biyografisi hakkında yapılan araştırmalardan oluşmuştur. Bu çalışmada da neşirlerin başındaki bu tanıtım yazıları referans alınmıştır. Şöyle ki:

Hızânetü'l-Fıkh ve Uyûnü'l-Mesâil adlı eserler, Dr. Selâhaddin en-Nâhî, tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. (1965) Bu neşrin başındaki yaklaşık 70 sayfalık giriş yazısı, hem Ebü'l-Leys hem de eserleri hakkında yazılan en geniş tanıtım yazısıdır ve yakın zamanlarda Ebü'l-Leys hakkında yapılan ilk dikkate değer araştırmadır. Klasik kaynaklar içinde onunla ilgili bulunan çok sınırlı bilgiyi de ihtiva eden bu giriş yazısı, ülkemizde müellif hakkında yapılan çalışmaların en önemli başvuru kaynağıdır. Aynı şekilde, *Tefsir*'inin başında Zekerîyya en-Nûtî ve arkadaşları tarafından yazılan giriş yazısında da önemli bilgiler vardır.

Ebü'l-Leys'in ele alındığı ilk Türkçe akademik çalışmalardan olması bakımından İshak Yazıcı'nın Ebü'l-Leys'in *Tefsir*'indeki metodu incelemek üzere yaptığı doktora tezi (1982) çalışmanın da son dönem kaynaklarından biri olmuştur.

Ebü'l-Leys'in fikhî yönü ve fıkha dair eserleri üzerinde Eyüp Said Kaya (1996), İsmail Güllük (2003), Zaher Alqudah (2010), Ferit Dinler (2006), Ayşe Yılmazgöz (2008) tarafından yapılan tezler de ilk araştırmalarda gözden geçirilmiştir. Müellifin *Mukaddime fi's-Salat* adlı eserinden alıntılanan dipnotlar, Ferit Dinler'in (2006) eserin tahkikini de içeren tezinden alınmıştır.

Ebü'l-Leys ile ilgili olarak Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde kısa bir madde yer almaktadır. Bu başlık İshak Yazıcı tarafından yazıldığı için, araştırmacının tezi ile aynı bilgileri muhtevidir. İslâm Ansiklopedisi'nde ise üç-beş satırlık çok kısa bir bilgi vardır ve zaten diğer kaynaklardaki bilgileri içermektedir. Buna rağmen her iki ansiklopedide de müellifin eserlerinin başlıkları da incelenmiştir. GAS'tan ve GAL'den ise kitap listeleri edinilmiştir. Elde edilen bilgiler, müellifin eserlerinin zikredildiği kısımda dipnotlara yazılmıştır.

Özellikle uzun tutulan ilk bölümde Vassiliy Viladimiroviç Barthold'un "Moğol İstilasına Kadar Türkistan" adlı kitabından yararlanmıştır. İlk defa 1900 yılında yayımlanan bu kitap, sahasında yapılan araştırmaların başında gelir. Türkçeye Hakkı Dursun Yıldız tarafından tercüme edilmiştir. Bu bölümün yazılmasında "kaynakça" kısmında adı geçen pek çok tez, makale ve ansiklopedi maddesi gözden geçirilmiştir. Fuad Köprülü'nün eserleri, bölgenin tarihî ve dinî altyapısını anlamak için çok önemli kaynaklardır. Sönmez Kutlu, Ahmet Taşağıl, Dursun Yazıcı, Aydın Usta, Osman Aydın, Recep Uslu, gibi araştırmacıların yazdığı ansiklopedi maddeleri ve bu maddelere esas teşkil eden makaleleri taranmıştır. Çalışma boyunca bahsi geçen tüm şehir, şahıs, devlet ve kavramla ilgili de ansiklopedik bilgiler edinilmiş ve bunlar uygun yerlerde zikredilmiştir.

Ebü'l-Leys özellikle vaaz, nasihat ve ilmihâl türündeki eserleri sayesinde İslâm dünyasında en çok tanınan âlimlerden biri olmuştur. Bu sebeple hem şahsı hem de eserleri üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların başlıcaları şunlardır:

Şerhu Fikhü'l-Ekber'in tenkitli neşrini Hans Daiber "*The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century: Abu'l-Laith as-Samarkandî's Commentary on Abu Hanîfa al-Fiqh al-Absat,*" adıyla hazırlamıştır. (1995) Aynı eser hakkında Züleyha Birinci "*Atâ b. Ali el-Cûzcânî'ye Göre Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri*" (2007) adı ile yaptığı çalışmada ve bu çalışmadan ürettiği makalede mezkûr şerhin sahibi hakkında aksi görüşler iddia etmiş ve bunları ispatlamaya çalışmıştır. "*Beyân-ü Akîdeti'l-Usul*" adlı eser yaygınlığı sebebi ile oryantalistlerin ilgisini çekmiş ve A.W. Juynboll tarafından Leiden'de yayımlanmıştır. (1881)

Hızânetü'l-Fıkh ve Uyûnü'l-Mesâil adlı eserler, Dr. Selâhaddin en-Nâhî tarafından tahkik edilerek başında uzunca bir giriş yazısı ile neşredilmiştir. Bu giriş yazısında müellif ve onun fıkıh faaliyeti tanıtılmıştır. Bu tahkik, 1965-1967'de Bağdat'ta, 1998'te de Beyrut'ta yayımlanmıştır.

Eyüp Said Kaya yüksek lisans tezinde müellifin fikhî eserlerini tanıtmış, özellikle "*Kitabü'n-Nevâzil*" hakkında detaylı bilgi vermiştir. (1996) Aynı eser üzerinde İsmail Güllük de bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. (2003) Yine, eserin "*Kitabü'l-Hıyel*" bölümünün edisyon kritiğini ise bir yüksek lisans tezi olarak, Zahir Alqudah yapmıştır. (2010) Müellifin bir diğer fikhî eseri "*Muhtelifü'r-Rivâye*" adını

taşıır. Hilâfiyat alanında yazılan bu eser üzerine bir analiz, Ayşe Yılmazgöz tarafından yüksek lisans çalışması olarak yapılmıştır. (2008)

Ebü'l-Leys'e işaret eden bir diğer çalışma onun "*Mukaddime fi's-Salat*" adlı eserine yazılan şerhe Ferit Dinler'in (2006) yaptığı tahkiktir. Eski dönemlerde de şerh edilen ve nazma çekilen ilmihâl niteliğinde ve Türkler arasında çok meşhur olan bu kitapçığın Memlük-Kıpçak Türkçesiyle yapılmış bir çevirisi, Arapçası ile birlikte tahkik edilerek Ananiasz Zajaczkowski (1962) ve Recep Toparlı (1987) tarafından neşredilmiştir. Arapça yazılan esere yapılan bu Türkçe tercüme, Abdurrahman Özkan tarafından imla-gramer-tenkitli metin-indeks açısından bir yüksek lisans tezine konu olmuş, yazar daha sonra yeniden ele aldığı bu çalışmanın arkasında eserin tıpkıbasımını yayımlamıştır. (2018) Türk Dili ve Edebiyatı alanında yapılan bu çalışmada mezkûr eser Memlük-Kıpçak Türkçesi dil özellikleri açısından değerlendirilmiştir.

Ebü'l-Leys'in *Tefsir*'i hakkındaki en kapsamlı çalışma, İshak Yazıcı tarafından yazılmış bir doktora tezidir. (1982) Ebü'l-Leys'in hayatını ve eserlerini, seyahatlerini, hocalarını, ilmî kişiliğini ilk defa Türkçe olarak açıklayan Yazıcı, tezinde Ebü'l-Leys'in tefsirdeki metodunu incelemiştir. Hadis ilmiyle ilişkisine de kısaca değinen bu çalışma, konu hakkındaki en önemli Türkçe çalışmadır. Tefsirin hadislerinin Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa (v. 879/1474) tarafından tahriç edildiği belirtildiyse de¹ böyle bir esere taramalarda rastlanılmamıştır. Bunun haricinde Hüseyin Topal tarafından yapılan yüksek lisans çalışmasında (2005) *Tefsir*, Kur'an ilimleri açısından incelenmiştir.

Kahire'de müellifin tefsiri hakkında yapılan diğer bir çalışma ise Zekeriyya en-Nûfî ve Abdürrahim Ahmed Muhammed ez-Zekke'ye aittir. (1997) (Bu çalışmada tefsirin adı "*Tefsir-u Bahru'l-Ulum*" olarak geçer, ancak bu isim, nisbesi Semerkandî olan başka bir müellifin tefsirinin ismidir.) Habibe Çelik Yılmaz, Ebü'l-Leys'in *Tefsir*'i üzerine yazdığı yüksek lisans tezinde (2019) onun İsrâiliyat türü rivayetlerini kendisinden önce yazılan tefsirlerdeki haberler bağlamında değerlendirmiştir. Tefsirde verilen esbâb-ı nüzül ile ilgili veriler de Mehmet Emin Yurt tarafından yine bir yüksek lisans tezinde çalışılmıştır. (2011) Tefsir XIV.

¹ Ömer Nasuhi Bilmen, (v.1971) *Büyük Tefsir Tarihi (I-II)* Semerkand Yayınevi, İstanbul, 2014, I, 486.

yüzyıldan itibaren Türkçeye tercüme edilmiştir. O dönemin Türkçenin gelişmesi açısından önemini bilen araştırmacılar bu tefsirin Türkçe tercümeleri üzerine yoğunlaşmışlardır. Son zamanlarda bu tercümeler üzerine yapılan çalışmalar daha çok Türk Dili alanında yapılan araştırmalardır. Bunlar da gözden geçirilmiştir, ancak dinî ilimlerle ilgili olmadıkları anlaşıldığından detaylı olarak incelenmeye gerek duyulmamıştır.

Müellifin ahlâka dair eserleri *Tenbihü'l-Gâfilîn*, *Bustânü'l-Ârifîn* ve içindeki rivayetler hakkında da yapılan bazı çalışmalar vardır. Halil Kaya (2012) *Bustân*'daki mevkûf rivayetleri, İbrahim Aktan (1999) da merfû hadisleri konu edinen birer yüksek lisans çalışması yapmışlardır. Hasan Cirit "Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık" adlı eserinde Ebü'l-Leys'in, *Tenbihü'l-Gâfilîn* ve *Bustânü'l-Ârifîn* eserlerinin muhtevaları hakkında kısa bir tanıtım yapmıştır. Bu eserler, vaaz kitaplarının değerlendirildiği başka çalışmalarda da kısaca ve genel özellikleri ile incelenmiştir.

Ayrıca TDV İslâm Ansiklopedisi'nde İshak Yazıcı Ebü'l-Leys hakkındaki maddeyi, H. Kamil Yılmaz da *Bustânü'l-Ârifîn* hakkındaki maddeyi yazmıştır.

Tenbih ve *Bustân*, tercüme edilip yayımlanmıştır. Hadislerin kısmen tahrîç edildiği tercüme ve neşir çalışmaları, muhtelif yayınevleri tarafından çeşitli baskılarla yayımlanmaya devam etmektedir.

Çalışma boyunca Hanefîlerin hadis usulü tekrar gözden geçirilmiş ve Ebü'l-Leys'in yaklaşımları ile uygunluğu belirlenmiştir. Ehl-i hadisin uygulamaları ile kıyaslanan bu uygunluğun tespiti için, klasik usul kaynakları taranmıştır. İbnü's-Salâh'ın *Ulûmu'l-Hadîs*'i, Suyûtî'nin *Tedribu'r-Râvî*'si ve Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*'ı çalışma boyunca el altında tutulan hadis usulü kitaplarıdır. Klasik Hanefî usulü ise Cessâs'ın *el-Fusûl fî'l-Usûl*'ünden, Debûsî'nin *Takvîmu'l-Edille*'sinden, Serahsî'nin *Usul*'ünden okunmuştur.

Sonuç olarak bu çalışmada Ebü'l-Leys'in her alanda yazdığı eserler üzerinden onun hadis ilimleriyle ilgisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Eserlerinde zikredilen hadis ve sünnet birikimi, Hadis ilminin kriterleri ile değerlendirilmiştir. Onun tüm alanlarda delil olarak kullandığı bu birikim incelenirken, IV./X. yüzyıl Hanefî

geleneğinde sünnete dair ipuçları ve Mâtürîdîliğin alt yapısının oluştuğu bu dönemdeki gelişim sürecine dair karineler aranmıştır.

Bu çalışmada Ebü'l-Leys'in Hanefî kimliği ile örtüşen hadisçi yaklaşımlarının tespit edilmesi ana gaye olmuştur. Böylece hicri II.-III. yüzyılda var olan ehl-i hadis ehl-i rey farklılaşmasının IV. yüzyıldaki durumu da görülebilecektir.

“Semerkandî” nisbesi, ilimler tarihi boyunca başka birkaç âlim için de kullanıldığından, karışıklığı önlemek için, müellif bu çalışmada, künyesi ile “Ebü'l-Leys” olarak anılmıştır. Diğer isimler ve konu ile ilgili terimlerin imlâsı Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisindeki yazılışı ile kullanılmıştır. Çalışma boyunca konu bütünlüğünü korumaya ve üslubun akıcı olmasına gayret gösterilmiştir. Yazım esnasında Türkçe kullanımlar tercih edilmiş, transkripsiyon uygulanmamıştır. Yazım kurallarında SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün tez yazım kılavuzu esas alınmıştır.

1. BÖLÜM

EBÜ'L-LEYS es-SEMERKANDÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM KÜLTÜREL ÇEVRE VE HAYATI

1. EBÜ'L-LEYS es-SEMERKANDÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM VE BÖLGE

Ebü'l-Leys, Nasr b. Muhammed b. İbrahim es-Semerkindî (v. 373/983) Mâverâünnehir bölgesinin Semerkant şehrine nispet edilen bir müellif âlimdir. Çalışmanın bu bölümünde bölgenin, Ebü'l-Leys'in yaşadığı dönemdeki siyasi tarihî, sosyo-ekonomik durumu, ilmî ve kültürel seviyesi incelenecektir.

1.1. Mâverâünnehir Bölgesinin Siyasi Tarihi

Geniş Asya bozkırlarının girişi durumundaki Seyhun Nehri hizasındaki Himalaya dağ silsilesinin kuzeybatı köşesinin İran'ın doğusundaki plato ile kesiştiği coğrafyaya “Orta Asya” denir. Bu bölge, jeopolitik konum olarak Orta Doğu, Uzak Asya ve Hindistan alt kıtasını buluşturur. Batı, Orta ve Güney Asya arasında bir “fetih yolu” ve “ticaret yolu” olan bölge, hem siyasi hem de kültürel olarak çok hareketli ve renkli bir geçmişe ve etnik çeşitliliğe sahiptir. Bölge, pek çok devletin orduları tarafından geçiş yolu olarak kullanılmıştır.²

“Nehrin arkası, öte tarafı veya nehrin öte tarafında bulunan bölge” anlamına gelen Mâverâünnehir ismi, bölgenin Ceyhun ırmağının kuzeyinde kalan kısmına Müslüman tarihçi ve coğrafyacılar tarafından verilmiştir. Batı dillerinde ise bölge Transoxania veya Soğdiana şeklinde adlandırılmıştır.³ Bazı coğrafyacılar, bu ismi Amuderya (Ceyhun) ile Siriderya (Seyhun) arasındaki tarihî coğrafyaya vermişlerdir.⁴

² Geniş bilgi için bkz. Aydın Usta, *Türkler ve İslâmiyet, İlk Müslüman Türk Devleti Sâ mânîler*, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2021.

³ Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 18.

⁴ Yâkût b. Abdullah Şihâbüddîn el-Hamevî el-Bağdâdî (v. 626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân, I-VIII, (IV müccelled)*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1417/1997, VII-VIII, s. 199.

Mâverâünnehir, müstakil bir coğrafi bölge telakki edilmesine rağmen, Müslüman coğrafyacılar tarafından Horasan ile birlikte düşünülmüş ve zaman zaman tek bir eyalet varsayılmıştır.⁵ İlk fethedildiği yıllardan itibaren idari olarak Horasan’a bağlı olmuş, ilk kaynaklarda da Horasan Bölgesi’nin bir kısmı olarak anılmıştır.⁶ Sâ mânîler döneminde ise buraya Horasan’dan ayrı özel bir statü verilmiştir.⁷ O dönemde Mâverâünnehir İslâm memalîği için hudut kabul edilmiş, bu hududun ilerisi ise dârülharp sayılmıştır.⁸

Horasan ise İran’ın kuzeydoğusundaki geniş platonun adıdır. Amuderya (Ceyhun) nehrinin psikolojik sınır olduğu bu plato, İranlı devlet ve milletlerin kuzeyden gelen çoğu Türk kökenli milletlerle ayrıştığı hudut boyu olmakla beraber,⁹ çoğu dönemde bir tampon bölge olarak sıkça egemenlik değiştirmiştir.¹⁰

Mâverâünnehir çok eski zamanlardan itibaren Türk, Soğd ve İranlı hanedanlar arasında el değiştiren bir bölgedir. Barthold, Mâverâünnehir’in gerek nüfusunun kalabalıklığı, gerek topraklarının verimliliği bakımından Türk hâkimiyetindeki eyaletler arasında genellikle birinci sırayı aldığını söylemiştir.¹¹

Bu bölgenin konar-göçer Türk kavimlerinin yerleşik düzene geçtiği ve ilk şehirleri kurduğu bölge olduğu söylenmiştir.¹² Bölgede çok eski zamanlardan beri hüküm süren Soğdlular ise *Divân-ı Lügati’t-Türk*’te “Türkleşmiş bir ulus” olarak

⁵ Osman Gazi Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, *DİA*, XXVIII, 177.

⁶ Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Bilge Kültür-Sanat, 2. Basım, İstanbul, 2020, s. 10, 203.

⁷ Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, *DİA*, XXVIII, 177.

⁸ Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 143.

⁹ Sebahattin Samur, “İslâm Coğrafyalarına Göre Horasan; Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/3, c. III, sayı 9, s. 95; Samur tümüyle Horasan’ın neresi olduğunu tespiti ayırdığı makalesinde konu ile ilgili eski kaynakları karşılaştırarak önemli bilgiler vermektedir.

¹⁰ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1981, s. 13; Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 11.

¹¹ Vassiliy Viladimiroviç Barthold, “*Moğol İstilasına Kadar Türkistan*”, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, Kronik Kitap, İstanbul, 2019, s. 89; Köprülü, *Türkiye Tarihi, Anadolu İstilasına Kadar Türkler*, (haz. M. Hanefi Palabıyık) Akçağ Yayınları, Ankara, 2005, s. 78.

¹² Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020, s. 38-42; Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, Nakışlar Yayınevi, İstanbul, 1980, s. 21.

tavsif edilmektedir.¹³ Köprülü, bölgenin “yerli ve sonraları çok Acemleşmiş Türk sülaleler” tarafından yönetildiğini belirtmiştir.¹⁴

İran’la Turan arasında kalan Soğd halkı, Batı Türk Hakanlığına bağlı olarak yaşayan ve Türklerle ticari ve askerî açıdan kaynaşarak ortak bir kültür havzası oluşturan bir millettir. İslâm fetihleri için buraya gelen Arapların karşısına Türklerle birlikte Soğdlular da çıkmış, onlarla birlikte ortak çıkarlarını ve kültür birliğini korumuşlardır.¹⁵

Ebü’l-Leys’in yaşadığı yıllarda yeni Müslüman olmuş veya Müslüman olmaya devam eden Türklerin, henüz müstakil bir devleti yoktu. Abbâsî hilafetinin nezdinde devletin muhtelif kademelerinde görev almayı tercih etmişlerdi.¹⁶ Hemen yakın bir zaman sonra da bölgede, Gazneliler ve Karahanlılar teşkilatlanarak müstakil birer devlet kurmuşlardır.¹⁷

Mâverâünnehir İslâm orduları tarafından fethedilmeden önce, kendi kendini yöneten bir bölgeydi. Nüfusunun çoğu, büyük ölçüde İrânî kavimlerden besleniyor olsa da artan bir Türk nüfusa sahipti. Muhtelif İran dillerinin ve Türkçe lehçelerinin konuşulduğu bölgede halklar yerel beylikler etrafında toplanmışlardı.¹⁸ Bu beylikler, Soğdlulara ve Türk asıllı yerel yöneticilere bağlıydı.¹⁹ Siyasi hâkimiyet daha çok Türklerin, ticaret ise daha çok Soğdluların uhdesindeydi.²⁰

Fetih için ilk ciddi askerî hareket Hz. Osman döneminde yapılmıştır. (36/656) Horasan’a kadar olan bölge, 86/705 yılında Emevîler döneminde fethedilmiştir. Ceyhun nehrini geçip Mâverâünnehir’in fethedilmesi ise ancak 93/711 yılında

¹³ Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 42; Besim Atalay, *Divanü Lûgati’t Türk Tercümesi*, TDK Yayınları, Ankara, 2018, s. 471.

¹⁴ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 20.

¹⁵ Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, İSAM Yayınları, 3. Basım, Ankara, 2019, s. 25.

¹⁶ Abdülkerim Özeydin, “Türk, 2/32” *DİA*, XLI, 474.

¹⁷ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 147-161.

¹⁸ S. Frederick Starr, *Kayıp Aydınlanma, Arap Fetihlerinden Timur’a Orta Asya’nın Altın Çağı*, (çvr. Yusuf Selman İnanc), Kronik Kitap, İstanbul, 2021, s. 158.

¹⁹ Osman Gazi Özgüdenli, *Selçuklular, Cilt I, Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*, TDV Yayınları, Ankara, 2017, s. 38; İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2016, s. 14; H. H. Schaeder, “Semerkant”, *İA*, X, 469.

²⁰ Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 39.

mümkün olabilmiştir.²¹ Fetihlerden sonra bir müddet daha Soğdlu idareciler fethedilen şehirleri yönetmeye devam etmiştir.²²

Emevîler, o dönemde Horasan'ı da içine alan Irak Bölgesi'ne kudretli valiler atamışlardı. Buna rağmen yapılan akınlardan sonra fatihler bölgeden ayrılır ayrılmaz, sulh veya kılıç zoru ile ele geçirilen yerlerde tekrar isyan başlıyordu. Bunun üzerine Kuteybe b. Müslim, (v. 96/715) başarılı bir siyaset takip etti. Ordusuna fethettiği bölgelerden de askerler aldı, yerli halka (mevâlî) çok iyi davranarak onları Araplardan ayırmadı. Ordusuna aldığı askerlerin Müslüman olmasını ve şehirlere yerleştirdiği Müslüman grupların²³ yerli halkla iyi ilişkiler kurmasını sağladı.²⁴

Ömer b. Abdülazîz'in (v. 101/720) seleflerinin aksine, Müslümanlığı kabul edenlere kolaylık göstermesi, onları cizyeden muaf tutması, çeşitli halkları İslâm dinine kazandırmak için başlattığı tebliğ kampanyası, Horasan-Mâverâünnehir bölgesinin İslâmlaşma sürecini hızlandırmıştır.²⁵ O sıralarda bölgeye gelen Müslüman âlimlerin İslâm'ı halka iyi anlatmaları da bölgenin İslâmlaşmasını kolaylaştırmıştır.²⁶ 133/751 yılındaki Talas Savaşı'nın ardından bölge kesin olarak Müslümanlara bağlanmıştır.²⁷ Belh şehri üzerinden Ceyhun nehri aşılmıştır. Mâverâünnehir'in Müslüman olması ile İslâm, bütün Orta Asya'ya yayılma imkânı bulmuştur.²⁸ Özellikle Semerkant'ın fethi bölgenin ve daha ilerisinin fethi için bir anahtar rolü görmüştür.²⁹

Bu bölge, Abbâsî ihtilâlinin başladığı bölgedir. Bölgede daha 720 yılından itibaren Abbâsî dâîleri görülmeye başlanmıştır. Emevî Devleti zamanından beri hiç

²¹ *Yâkût el-Hamevî b. Abdullah Şihâbüddîn el-Bağdâdî* (v. 626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân, I-VIII, (IV mücellled), Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1417/1997, V-VI, 464; İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî* (v. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Târih, (tercümesi) I-X, (trc. Beşir Eryarsoy ve arkadaşları), Ocak Yayıncılık, İstanbul, 2016, IV, 243-247.*

²² Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 29'daki tablo.

²³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi, IV, 216-227; Narşâhî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer, (v.348/959), Târih-i Buhârâ, (trc. Erhan Göksu) Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2013; Târih-i Buhârâ, Dâru'l-Maarife, Kahire, 1965, Ar. s. 77, T. s. 75; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 208.*

²⁴ İsmail Yiğit, "Kuteybe b. Müslim", *DİA*, XXVI, 490.

²⁵ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 13.

²⁶ Zekeriya Kitapçı, *Türk Boyları Arasında İslâm Hidayet Fırtınası Sâmânîler, Karahanlılar, Oğuzlar ve Selçuklular*, Yedi Kubbe Yayınları, Konya, 2013, s. 29.

²⁷ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 35.

²⁸ Zekeriya Kitapçı, *Türk Boyları Arasında İslâm Hidayet Fırtınası*, s. 45-69; Schaeder, "Semerkant", *İA*, X, 469.

²⁹ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 35.

vazgeçmeyen Hâricîlerin kalkışmaları aralıklarla hep tekrarlanmış, bölgede Abbâsîler döneminde iç karışıklıklar hiç kesilmemiştir.³⁰ Müslüman Türkler ise Abbâsî Devleti ile aynı safta yer almıştır.³¹

Abbâsî hâkimiyetinin ilk günlerinde Çin, Ebû Müslim Horasanî (v. 137/755) valiliğindeki Horasan'a saldırmaya kalkışmış, Talas Nehri kıyısında 133/751 yılında yapılan bu savaşta belirleyici olan Karluk Türkleri olmuştur. Bu savaştan sonra Türklerle Müslüman Araplar kaynaşip ittifak kurmaya başlamışlardır. Türkler, hızla Müslüman olarak halifeliğin askerî ve siyasi kadrolarında yer almışlardır.³²

Daha sonra bölgede ortaya çıkan bazı şahsi iktidar kavgaları, gerginliği artırmıştır. Halife Harun Reşid'den (v. 193/809) sonra oğulları taht kavgasına girmiştir. Bu iktidar boşluğunda başını İranlıların çektiği mevâlî ile Araplar tekrar karşı karşıya gelmiştir. El-Me'mun (v. 218/833) o sıralarda ülkenin doğu taraflarını yönetmektedir ve mevâlînin desteğini almıştır. Me'mun'un Bağdat'a dönerken bölgede vali olarak bıraktığı Tahir b. Hüseyin ise sonradan bağımsızlığını ilan etmiştir. Bu durum, bölgede bağımsız devletlerin kurulması dönemini de başlatmıştır.³³ O zamana kadar bölge ve valiler merkezî hilafete bağlı kalmıştır.³⁴ Bu dönemde Abbâsîlerde de halifeliğin merkezî otoritesi zayıflamıştır.³⁵ Halife de ortaya çıkan yeni şartlar gereği bölge halklarına özerklik vermeye mecbur olduğunu anlamıştır.³⁶

Tüm bu karışıklıklar sırasında o bölgenin yerli halkından olan Sâmanoğulları ailesine³⁷ Abbâsî halifesi Me'mun'a (v. 218/833) destek sağladıkları için valilik görevi verilmiştir.³⁸ Sâmanî ailesi, Belh'in yakınlarında bir beldeden olup kıdemli devlet yetkilileri yetiştirmiş bir ailedir. Onların Fars kökenli bir millet olduğunu söyleyenler varsa da Türk oldukları da iddia edilmektedir. Makdisî (v. 390/1000)

³⁰ Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 15.

³¹ Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 95.

³² Yusuf Ziya Yörükân, *Müslüman Coğrafyacılarının Gözüyle Ortaçağ'da Türkler*, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004, s.160; Ahmet Taşağıl, "Talas Savaşı", *DİA*, XXXIX, 501.

³³ Hasan Kurt, "Tâhirîler", *DİA*, XXXIX, 403.

³⁴ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 120.

³⁵ Schaeder, "Sâmânîler", *İA*, X, 140.

³⁶ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 264.

³⁷ Schaeder, "Sâmânîler", *İA*, X, 140.

³⁸ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 232; Schaeder, "Semerkant", *İA*, X, 469.

onlardan “Sâmânî Türkleri” diye bahsetmektedir.³⁹ İranlı oldukları kabul edilse bile halkın çoğunluğunun Türk olması ve bu Türklerin orduda ve idarede çokça bulunması sebebi ile bir Türk devleti karakterindedir.⁴⁰

Zahiren halifeye bağlı⁴¹ ancak hâkimiyet sahası nispeten serbest olan bu Sâmânî Devleti, Orta Asya’da kurulan ilk bağımsız Müslüman devletidir.⁴² Sâmânîoğulları hükümdarları, yaklaşık bir buçuk asırlık hâkimiyetleri sırasında, Horasan ve Mâverâünnehir’le birlikte doğu İran’ın çoğu kesimine bir barış ve refah getirerek bu bölgeleri dış saldırılara karşı korumuşlardır.⁴³ Sâmânî Devleti 999’da yerini Karahanlılar’a bırakmıştır.⁴⁴

Sâmânî Devleti, siyasi anlamda doğu İslâm dünyasının en güçlü ve en saygın devletlerinden biri olmuştur. Aynı zamanda bölge, en parlak dönemlerini bu devlet zamanında yaşamış ve askerî, iktisadi ve kültürel kalkınmayı da sağlamıştır.⁴⁵

Türklerin bu coğrafya ile tanışmaları, milattan önceki tarihlere dayanır.⁴⁶ VII. yüzyılın sonlarına doğru Doğu Göktürkler, Soğd bölgesini zapt etmiştir. Bu savaşın sonunda Sâsânî İmparatorluğu ile antlaşma yapan Göktürkler, Ceyhun Nehri’ni sınır olarak çizmişlerdir.⁴⁷ Bölgedeki Türk varlığı daha öncesine dayanıyorsa da son kertede asıl yoğunlaşma, IX. yüzyılın son çeyreğindeki Oğuz göçleriyle hız kazanmıştır.⁴⁸

III.-IV. (IX.-X.) yüzyıllarda Sâmânî Devleti, Abbâsîlerin hassa ordusunun asker ihtiyacının karşılandığı bir depo durumundadır.⁴⁹ X. yüzyıl Türklerin de siyasi nüfuzlarını hızla artırarak Buhara ve Semerkant başta olmak üzere Orta Asya ve

³⁹ Makdisî, Ebû Abdullah, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, (v.390/1000), *Ahsenü't-Tekâsîm fi Marifeti'l-Ekâlîm*, 2. Basım, Matbaatü'l-Brill, Leiden, 1909, s. 358; Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 168.

⁴⁰ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 36.

⁴¹ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 20.

⁴² Usta, “Sâmânîler”, *DİA*, XXXVI, 64-68; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 247.

⁴³ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 234; Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 122.

⁴⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, VII, 453.

⁴⁵ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 301-316; Dursun Sarı, “Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)”, *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Kayseri, 2019, s. 60-80.

⁴⁶ Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 30; Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 29.

⁴⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 12; Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 37.

⁴⁸ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 122.

⁴⁹ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 14; Zekeriya Kitapçı, *Türk Boyları Arasında İslâm Hidayet Fırtınası*, s. 80.

batısını hâkimiyetleri altına almaya başladıkları dönemdir.⁵⁰ Sâ mânî Devleti döneminde Mâverâünnehir yoluyla İslâm dünyasına giren Türklerin büyük bir kısmı, Abbâsî halifelerinin ve eyaletlerdeki Arap ve İranlı valilerin -Sâ mânîler'in de hizmetinde asker veya muhafız olarak hizmet görmüşlerdir.⁵¹ Sâ mânîlerin son zamanlarına doğru Mâverâünnehir tamamen Türkleşmiştir. IV. / X. yüzyılın sonları, Horasan ve Mâverâünnehir'de Türklerin nüfusunun arttığı⁵² ve aynı zamanda bu Türk nüfusun kitleler halinde İslâm'ı benimsediği zaman dilimidir.⁵³ Ancak bu nüfusun neredeyse tamamen Müslüman olması daha uzun yüzyıllar almıştır.⁵⁴

Ebü'l-Leys'in yaşadığı tarihlere denk gelen bu olaylar onun Türk olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

1.2. Sosyal ve Ekonomik Çevre

Mâverâünnehir bölgesi çok eskiden beri Ortaçağ'ın en zengin, güçlü ve medeni bölgelerinden biridir.⁵⁵ İslâm'dan önce Mâverâünnehir bölgesinde Göktürkler ve Sâsânîler gibi köklü devletler kurulmuş,⁵⁶ bu durum da yörenin, bu medeniyetlerin kültür ve birikiminden faydalanmasını sağlamıştır.⁵⁷

Toplumun ticaret ve sanat ehli olması, çarşı-pazarlarının ve sokaklarının hareketli olması onların şehirli-medeni olduklarını göstermektedir. Bu bölgede VII. yüzyılda kurulan şehirler Orta Doğu'dan gelenleri büyüleyecek kadar mamur, zengin, temiz ve bakımlıdır.⁵⁸

Bölgedeki kentli toplumların, sosyal hayatı ve ekonomik hareketliliği düzenleyen, üzerinde detaylıca düşünülmüş yazılı kanunları vardı. Miras ve evlenme

⁵⁰ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 17.

⁵¹ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 36; Kitapçı, *Türk Boyları Arasında İslâm Hidayet Fırtınası*, s. 81.

⁵² Özgüdenli, *Büyük Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 42; Kafesoğlu, *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi*, s. 16; Zekeriya Kitapçı, *Türk Boyları Arasında İslâm Hidayet Fırtınası*, s. 82.

⁵³ Harun Güngör, "Türk 32/32" *DİA*, LXI, 531.

⁵⁴ Fırlı, *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik*, s. 74.

⁵⁵ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 129; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 116.

⁵⁶ Aydın, "Semerkant", *DİA*, XXXVI, 481; Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 38. Bölge antik dönemden itibaren yerleşik ve köklü birçok medeniyetin kurulup yıkıldığı bir bölgedir.

⁵⁷ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 81; Kemal Yavuz Ataman, "Mâverâünnehir'de İslâm Medeniyeti Üzerine Küresel Bir Analiz", *İslâm ve Toplum Bilgileri Araştırmaları Dergisi*, 2020, c. IX, sayı 3, s. 2966.

⁵⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, V-VI, 66; Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 68; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 131; Ataman, "Mâverâünnehir'de İslâm Medeniyeti Üzerine Küresel Bir Analiz", s. 2966.

işlemleri, ziraat ve sulama konuları, mülkiyet ve vergilendirme meseleleri, alışveriş ve toprak edinme muameleleri hep incelikli yasalarla düzenlenmişti.⁵⁹

Mâverâünnehir bölgesi, Horasan ile birlikte eski zamanlardan itibaren hep önemli bir ticaret merkezi idi.⁶⁰ Bölge ticaret yollarının sağladığı avantajla hem ekonomik açıdan zengin ve müreffeh, hem de siyasi-askerî açıdan stratejik bir merkezdi.⁶¹ Verimli topraklara sahip olan bölgede⁶² çok eski tarihlerden itibaren tarım ve hayvancılık gelişmişti. Sulama ve depreme dayanıklı inşaat ile ilgili teknolojiler geliştirilmiş ve şehirlere su aktaran kanallar kurulmuştu.⁶³

Ekonomik canlılık sebebi ile hayat standartları yüksek olduğu için insan hareketliliği de yoğundu.⁶⁴ Bölgeye gelen farklı dinlere ve etnik kimliklere mensup insanlar burada canlı bir kültür mozağının oluşumuna da zemin hazırlamışlardı.⁶⁵

Etkin ticari faaliyetlerin sağladığı avantajlar sebebi ile bölge, Ortaçağ İslâm dünyasında da ayrıcalıklı bir yer edinmiş ve bir cazibe merkezi haline gelmiştir.⁶⁶ Sâ mânîler döneminde de siyasi istikrar ve yoğun ticari faaliyetler neticesinde refah düzeyi yükselmiştir.⁶⁷ Fetihlerden sonra şehirlerde inşa edilen camilerin etrafına yapılan çarşılarla ticari faaliyetler ve refah devam etmiştir.⁶⁸ Bu durum Müslümanların kültürel hayatına da canlılık kazandırmıştır.⁶⁹ Her ne kadar Sâ mânîlerin başkenti Buhara olsa da Semerkant da iktisadi başkenttir. Seyyahlar, bu şehirde çocukların küçük yaştan itibaren tüccar olmak üzere yetiştirildiklerini, bu sebeple daha beş yaşında okuma yazma öğrendiklerini söylemektedirler.⁷⁰

⁵⁹ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 113.

⁶⁰ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 111; Osman Aydın, “Fethinden Sâ mânîler’in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi”, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, İstanbul, 2001, s. 46; Güngör, “Türk 32/32” *DİA*, LXI, 531; Sakallı, “Hadislerde Türk Mefhumi ve Rivayetlerdeki Çağrıştırdığı Zihniyetin Analizi”, s. 228.

⁶¹ Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, *DİA*, XXVIII, 177; Aydın, “Semerkant”, *DİA*, XXXVI, 481; Recep Uslu, “Horasan Tarihi”, *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Bursa, 1997, s. 145.

⁶² Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 10, 203.

⁶³ Narşâhî, *Târîh-i Buhârâ*, Ar. s. 55, T. s. 49; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm’ın Rönesansı*, (ter. Salih Şaban), İnsan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 47.

⁶⁴ Kafesoğlu, *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi*, s. 97; Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 92.

⁶⁵ Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 70; Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 19.

⁶⁶ Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 19.

⁶⁷ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 255; Uslu, “Horasan Tarihi”, s. 162.

⁶⁸ Yörükân, *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Orta Çağ’da Türkler*, s. 150.

⁶⁹ Usta, “Sâ mânîler”, *DİA*, XXXVI, 64-68; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 258; Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 129.

⁷⁰ Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 25; Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 111.

Bu dönemde Sâ mânî Devleti'nin başkenti olan Buhara ile en önemli şehri olan Semerkant, birer sanat ve öğretim merkezi olarak Bağdat'ı geride bırakacak kadar gelişmişlerdir.⁷¹ Semerkant, Abbâsîlerin iktidarında (III./IX. yüzyıl) Mâverâünnehir'in en büyük İslâm ilimleri merkezlerinden biri olmuş, İslâm kültür ve medeniyetin merkezi konumuna gelmiştir.⁷² Buhara ile birlikte kaynaklarda "İslâm'ın kubbesi"⁷³ ve "dünya cennetlerinin en önde geleni" şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁴ Fetihlerden sonra da bölgede yaşayan çok çeşitli dinin varlığı ile ortaya çıkan kültürel yapı, İslâm medeniyetinin devasa gelişimindeki zeminin altyapısını oluşturmuştur.⁷⁵

Devlet ve toplumun sahip olduğu bu maddi güç ve yaşanan yoğun ticaretin bir getirisi şeklinde değerlendirilebilecek ekonomik altyapı, daha sonraları, devletin gücünün ve İslâmî çaba ve çalışmaların ana kaynağını oluşturmuştur.⁷⁶

Eskiden beri bu bölgede birtakım ahlâkî değerlere ve faziletlere sahip bir halkın yaşadığı anlaşılmaktadır.⁷⁷ Örneğin Semerkant çarşısında masrafı hayır sahiplerince karşılanan, bedava buzlu su dağıtan çok sayıda sebil bulunduğu bilinmektedir.⁷⁸ Bu, sonraki zamanlarda sosyal toplum içerisinde vakıf kültürünün gelişiminin temelini oluşturması açısından önemlidir. Zira vakıf kültürü, ikinci bin yılın başlarında Karahanlılar tarafından yaygınlaştırılmış, Semerkant'ta hastaneler ve medreseler kurularak ihtiyaç sahiplerine vakfedilmiştir.⁷⁹ Buhara'da çok güçlü bir hukuk eğitim geleneği olduğu ortaya konan eserlerden anlaşıldığına göre, böylesi

⁷¹ Schaeder, "Semerkant", İA, X, 469; Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 305; Hüseyin Kahraman, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, Arasta Yayınları, Bursa, 2001, s. 7.

⁷² Schaeder, "Semerkant", İA, X, 470; Aydın, "Fethinden Sâ mânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi", s. 364.

⁷³ Narşâhî, *Târîh-i Buhârâ*, Ar. s. 87, T. s. 84.

⁷⁴ Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *DİA*, XXVIII, 177; Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 221.

⁷⁵ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 36; Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 307; Ataman, "Mâverâünnehir'de İslâm Medeniyeti Üzerine Küresel Bir Analiz", s. 2964; Sarı, "Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)", s. 61.

⁷⁶ Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 234; Ataman, "Mâverâünnehir'de İslâm Medeniyeti Üzerine Küresel Bir Analiz", s. 2966.

⁷⁷ Yörük, *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Orta Çağ'da Türkler*, s. 158; Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 203-206.

⁷⁸ Yörük, *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Orta Çağ'da Türkler*, s.159; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 114; Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 205.

⁷⁹ Samur, "İslâm Coğrafyalarına Göre Horasan; Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu", s. 103; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 363.

disiplinli bir geleneğin kurumsal zeminlere sahip olduğunu tahmin etmek de zor değildir.⁸⁰

Sâmânîler Dönemi'nde bölgede, yerli Soğd halkı ile birlikte İranlılar (Farisîler), Türkler⁸¹ ve fetihler esnasında yerleştirilen Araplar da yaşıyordu.⁸² Bu zengin ve çeşitli etnik yapı gelişmiş insan kaynağı oluşturuyordu. Soğd halkına mensup zanaatkârlar, İran kültür ve sanatını yaymada çok etkili olmuşlar⁸³ ve bölgede bu kültürün tesirini artırmışlardı.⁸⁴

Ekonomik canlılık sebebi ile hareketli bir insan akışına sahip olan bölgede yaşayan çok çeşitli milletlere mensup⁸⁵ insanların etnik yapısını ayırtmak oldukça zordur. Bunun sebeplerinden biri, bölgedeki Türklerin kendi anadillerinden ziyade Farsça konuşmalarıdır.⁸⁶ Müslüman tarihçiler ve coğrafyacılar “Türk” kelimesini daha çok henüz Müslüman olmamış Türkler için kullanmışlar,⁸⁷ Müslüman olanlara ise sadece Müslüman demekle yetinmişlerdir.⁸⁸ Bilinen, bölgede Türklerin de olduğu ama yerleşik halkın çoğunluğunun Soğdlulardan oluştuğudur.⁸⁹ Bölgede, diğer kavimlerle karışık yaşayan Türk kavimlerinin, çoğunluğu oluşturduğu da iddia edilmektedir.⁹⁰

Bölgedeki ticari hareketlilik sebebi ile tüccarlar, farklı ülke ve şehirlere ticari amaçlı yolculuklar yapıyorlardı. Bu beldeler arasında İslâm coğrafyası da vardı. Bu ticari hareketler sadece köyden kente göçü sağlamakla kalmıyor, kırsal-tarımsal

⁸⁰ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 57.

⁸¹ VI. asır içinde doğudan göç etmeye başlayan Türk kavimleri, Müslüman Arapların Sâsânî Devleti'ni yıkması ile Asya'nın ortasına inmeye başlamıştır. Salim Koca, “Türklerin Göçleri ve Yayılmaları”, *Türkler Ansiklopedisi*, I, 661.

⁸² Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 209; Kafesoğlu, *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi*, s. 16; Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, *DİA*, XXVIII, 177.

⁸³ Uslu, “Horasan Tarihi”, s. 155.

⁸⁴ Sarı, “Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)”, s. 62; Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri Selçuklular Dönemi Makaleler-Araştırmalar*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016, s. 376.

⁸⁵ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 209; Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 76; Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, *DİA*, XXVIII, 177; Güngör, “Türk 32/32” *DİA*, LXI, 531.

⁸⁶ Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 11, 34.

⁸⁷ Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 9.

⁸⁸ İsmail Güllük, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi”, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul, 2003, s. 23.

⁸⁹ Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, s. 48; Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 103; Abdullah Muhammedcanov, “Özbekistan 2/4” *DİA*, XXXIV, 117; Sarı, “Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)”, s. 64.

⁹⁰ Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 10.

kesimle göçebe-step bölgesini de irtibatlandırıyor.⁹¹ Neticede bölge, İslâm dünyasının her tarafından gelen tüccarların, âlimlerin ve dindar nüfusun uğradığı ve yerleştiği bir yer haline gelmişti. Bu yolculuklar sırasında da insanlar İslâm'ı tanıma fırsatı bulmuşlardı.⁹² Tüm bu sebeplerle halk peyderpey Müslüman olmuştu.⁹³

Müslüman yöneticiler tarafından bölgedeki şehirlerin dış bölgelerine, içlerine Müslümanların yerleştirildiği⁹⁴ askerî garnizonlar (ribât) kurulmuştu.⁹⁵ Dönemin sosyal hayatında önemli bir rol üstlenen bu ribâtlarda, cihad görevi ile gelip yerleşenler kalıyorlardı. Çünkü özellikle Mâverâünnehir bölgesi, İslâm dünyasının doğu ucunda, “darülharp” ile sınırdı. Farklı bölgelerden buraya gelen insanlarla bölgede nüfus, hem çoğalmış hem de etnik bakımdan çeşitlenmiştir.⁹⁶

Bu dönemin ve bölgenin sosyal yapısından bahsederken konu açısından önemli olduğu için mevâlî konusuna da kısaca değinmekte fayda vardır.

Emevîler döneminde kabilecilik asabiyeti ve Arapların Arap olmayanlardan daha üstün olduğu düşüncesi yeniden ortaya çıkmıştır.⁹⁷ Fethedilen topraklarda Müslüman olanların hukuken Arap Müslümanlarla eşit haklara sahip olmaları gerekirken, mevâlî denilen bu kesimin haklarından mahrum edildiği görülmeye başlanmıştır. Özellikle Haccac'ın (v. 95/714) Irak valiliği sırasında Horasan ve Mâverâünnehir'deki müslümanlardan, gayrimüslimlerden (zimmîler) alınan verginin aynısının tahsil edilmesi ve onlara yapılan ikinci sınıf vatandaş muamelesi, giderek artan bir hoşnutsuzluğa yol açmıştır.⁹⁸ Arapların kabile kavgasına mevâlînin bu durumu da eklenince iç isyanlar başlamış, Emevî hanedanının sonu da böylece gelmiştir.⁹⁹ Mevâlînin destek verdiği Abbâsî hareketi bu bölgede başlamış, yavaş

⁹¹ Güllük, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi”, s. 21.

⁹² Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 36; Sarı, “Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)”, s. 66; Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, s. 358.

⁹³ Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, TDV Yayınları, Ankara, 2017, s. 69; Fırlı, *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik*, s. 81; Ataman, “Mâverâünnehir'de İslâm Medeniyeti Üzerine Küresel Bir Analiz”, s. 2966.

⁹⁴ Sarı, “Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)”, s. 37; Akyürek, “Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir'in Fethi”, s. 88.

⁹⁵ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 212.

⁹⁶ Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 21.

⁹⁷ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 113.

⁹⁸ Yıldız, “Abbâsîler”, *DİA*, I, 31; Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 80.

⁹⁹ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 119; Fırlı, *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik*, s. 77; Sarı, “Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)”, s. 66.

yavaş batıya doğru yayılmıştır.¹⁰⁰ İç savaşlar ve mevâlînin durumu Emevîlere muhalif unsurların alt yapısını destekler mahiyettedir. Hareket başarıya ulaşınca mevâlî de haklarını geri kazanmış, zaman zaman Araplardan daha da ileri idari nüfuza ulaşmışlardır.¹⁰¹

Araplar, özellikle Emevîler döneminde, kendilerini diğer milletlerden üstün görmeleri sebebi ile yeni fethedilen toplumlarda askerî ve siyasi alanda hâkimiyet kurmayı tercih etmişlerdir. Bu sebeple mevâlî de daha çok ilmî alanla ilgilenmiştir.¹⁰² İslâmî ilimlerin özellikle de fıkıh ilminin ortaya çıkışında mevâlînin katkısı büyüktür. Fıkıh adı altında konulan İslâmî hukuk kuralları, yeni fethedilen beldelerdeki hukukçular vasıtası ile İslâm toplumuna ulaşmış, fikrî faaliyeti de önemseyen ehl-i re'yn en önemli ve en eski temsilcileri, Arap olmayan mevâlî unsurlardan oluşmuştur.¹⁰³ Bu noktada, fetihler sırasında esir alınanların ve onların çocuklarının - özellikle yaşı küçük olanlarının- İslâmî eğitime tâbi tutulduklarını hatırlamakta da fayda vardır.¹⁰⁴

İbn Haldûn'a göre Arapların devlet ve iktidara sahip olma hırsları, onları ilim ve kültürden uzaklaştırmıştır.¹⁰⁵ Sosyal refahın getirdiği kolaylık ve imkânlarla ilim, kültür, sanat ve diğer meslekleri küçük görmüşlerdir. Horasan-Mâverâünnehir bölgesi, acem toplulukların yani mevâlînin eliyle ilim ve sanatta ileri bir seviyeye ulaşmıştır. Zira bu ilerlemenin sağlanacağı gelişmiş ve medeni bir ortam o bölgede oluşmuş ve bu ortam İslâm coğrafyasının her yerinden âlimleri kendisine çekmiştir.¹⁰⁶

1.3. İlmî ve Kültürel Hayat

Horasan-Mâverâünnehir bölgesi, tarih boyunca, Asya'nın en uzun süren medeniyetlerinin (Hint, Çin, İran ve İslâm medeniyetleri gibi) ortak etkilerine maruz

¹⁰⁰ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 183.

¹⁰¹ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 119; Mustafa Öztürk, "Mevâlînin Hadis Rivayetindeki Yeri", *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi)*, İstanbul, 2002, s. 40.

¹⁰² İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî (v. 808/1406), *Mukaddime, I-II*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007, II, 994-997.

¹⁰³ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, (trc. Osman Keskiöğlu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1962, s. 18.

¹⁰⁴ Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 57.

¹⁰⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 994-997.

¹⁰⁶ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 18.

kalmıştır. Zengin etnik yapısı ve ekonomik gücüyle bağlantılı olarak, eski zamanlardan beri değişik dinî düşünce ve fikrî akımlara açık olmuş, böylece kültürel anlamda zirveye çıkmıştır.¹⁰⁷

Bu bölge, Çin ve Uzak Asya'dan Orta Doğu'ya, Hint ve Güney Asya'dan Avrupa'nın büyük şehirlerine bağlanan ticaret yollarının merkezinde bir köprü, kuzeyden gelenler için Hindistan ve İran'a geçiş yeridir. Bu konumu sebebi ile ekonomik olduğu kadar kültürel temasları bakımından da ilmî kalkınmaya zemin hazırlayan bir sahadadır.¹⁰⁸ Stratejik bir öneme sahip olduğu gibi kültürel etkileşimlerin de kesiştiği bir bölgedir.

Bölgede, İslâm fetihlerinden önceki dönemde savaş ve istila süreçleri ve göçler, önemli etnik ve kültürel karışımı, dil ve lehçe çeşitliliğini, muhtelif din ve mezhep farklılıklarını meydana getirmiştir.¹⁰⁹ Orta Asya'nın göçebe halklarının geçici yerleşimine sürekli olarak açık olan bölgede, tarih boyunca süregelen bu göçler sebebi ile farklı dil, din ve kültürler ait miraslar birleşerek birbirine karışmıştır. Bu coğrafyada farklı kültürler adeta bu toprakların içine nüfuz etmiş, çok zengin bir kültür ve medeniyet tarihi oluşturmuştur. İslâmiyet'ten sonra ise özellikle İran tesiri oldukça belirgindir.¹¹⁰

Bu çok çeşitli etnik kökenlere, kültürler ve dillere mensup halklar arasında dinî inanış olarak, Zerdüştlük, Maniheizm, Budizm, Hristiyanlık, Yahudilik, Şamanizm, Mecûsîlik ve Mezdekiyye yaygın olarak hâkimdir.¹¹¹ Bu dinlerin ibadet mekânları da yaygındır.¹¹² Sözelimi Belh civarında Nevbehâr (yeni manastır) adında bir Budist tapınağı olduğu, bu tapınağın Müslümanlar arasında da çok meşhur olduğu,¹¹³ Belh'in en yüksek mevkisini bu manastırın rahibinin işgal ettiği

¹⁰⁷ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 203; Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 21; İshak Yazıcı, "Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Erzurum, 1982, s. 25.

¹⁰⁸ Güngör, "Türk 32/32" *DİA*, LXI, 531; Schaefer, "Semerkant", *İA*, X, 469; Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, s. 375.

¹⁰⁹ Yunus Arifoğlu, "Selçuklu Öncesinde Horasan'ın Sosyal Yapısı: Etnik, Dinî, Sınıfsal Unsurlar ve Yapı", *Tarih Okulu Dergisi*, sayı: 32, 2017, s. 639.

¹¹⁰ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 20.

¹¹¹ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 112; Güngör, "Türk 32/32" *DİA*, LXI, 531.

Tüm bu dinlerin detaylı açıklamaları için bakınız: Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 122-146.

¹¹² Hartmann, "Belh", *İA*, II, 485.

¹¹³ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 101; Uslu, "Horasan Tarihi", s. 144.

söylenmektedir.¹¹⁴ Bu dinî cemaatler, etkin oldukları İslâm'dan önceki dönemlerde, ticaret yolları üzerinde hemen her yere yerleşmiş, adeta ülkeler arasında kültür taşımacılığı yapmışlardır.¹¹⁵

Bölgenin tarih boyunca yaşadığı göç ve savaş süreçleri bu bölgede dil farklılıklarını da ortaya çıkarmıştır. Bölgenin temel dilleri Farsçanın lehçeleridir. Bu lehçeler, Ârâmî alfabesini kullanan Zerdüş kitaplarının dili ile Belh, Soğd ve Harizm dilleridir.¹¹⁶

Bölgenin hâkim unsuru olan Soğd halkının, kendilerine ait yazısı olan ve ahalisinin çoğunun okur-yazar olduğu,¹¹⁷ dahası ticaret yaptıkları için matematik de bilen, kültürlü bir millet olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁸ Hatta ticaret yaptıkları için yabancı dilleri konuştukları da bilinmektedir. Soğdca o dönemde tüm ipek yolu güzergâhında kullanılmaktadır. Bölgenin İslâmlaşmasından sonra da bir süre daha resmî dil olarak yerini muhafaza etmiştir.¹¹⁹

Bu bölgede, hem yerel halklardan hem göçebe topluluklardan hem de dışarıdan gelen yabancılardan olan tacirler, bilinçli veya bilinçsiz, mallarının yanı sıra bilgiyi de taşımışlardır. Önlerine çıkan sorunlara çıkarlarına uygun bir çözüm yolu aramışlar ve bulmuşlardır. Böylece gelişen pratik düşünme yeteneği, bir bütün olarak kültüre de yansımıştır.¹²⁰

V. yüzyıldan itibaren bölgeye gelen Türklerle bölgenin yerli halkı olan Soğdlular, bir dayanışma halinde, Orta Asya'dan Çin sınırına kadar uzanan, Uygur Türklerini de içine alan bir kültür coğrafyası oluşturmuşlardır. Bu süreçte yerli olduğu için hâkim olan kültürel unsur, Soğd dili ve kültürü ile onların dini olan Maniheizmdir. Uygurların bu dini kabul etmesinden itibaren Türklerle Soğdlular etnik olarak da kaynaşmışlardır. Bu sebeple Farsçanın bir lehçesi olan Soğd dilini konuşsalar da Batı İran'dan farklı bir kimlik geliştirmişlerdir. Müslüman olduktan sonra ise artan Arap ve İran etkisine rağmen bu farklı kimliklerini korumuşlar ve hatta geliştirmişlerdir. Kendisini Arap ve İran etkisinden nispeten uzak tutan Soğd-

¹¹⁴ Hartmann, "Belh", *İA*, II, 487.

¹¹⁵ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 125.

¹¹⁶ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 119-121.

¹¹⁷ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 30.

¹¹⁸ Nuri Yüce, "Türk, 7/32", *DİA*, XLI, 493.

¹¹⁹ Taşağıl, "Soğd", *DİA*, XXXVII, 348.

¹²⁰ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 113.

Türk kültürü, Sâmânîler döneminde de Mâverâünnehir’de etkindir. Bu etkin unsur, etnik yapısı ne olursa olsun, yerleşik nüfusa ait Soğd dili etkisindeki Farsçayı konuşmuş, din olarak ağırlıkla Sünnî İslâm’ı benimsemiş¹²¹ ve hukukî mezhep olarak da büyük ölçüde Ebû Hanîfe’nin öğretilerini kabul etmiştir.¹²²

İslâm medeniyetinin bilim, sanat ve felsefe alanlarında gelişmesinin bayraktarlığı, Abbâsîlerin hızla inişe geçtiği dönemde, Bağdat’tan Horasan-Mâverâünnehir bölgesine kaymıştır. Bağdat’taki iç savaş ve çekişmeler, halifenin ordularının bu bölgeden köle olarak getirilen askerlerden oluşması ve güvenliğinin bu askerler tarafından sağlanıyor olması bu süreci hızlandırmıştır. Hicri IV. yüzyıldan itibaren büyük ölçüde, yönetici halifelerin Araplar, İslâm beldelerinin kültürünü şekillendirenlerin Farslılar ağırlıklı olmak üzere pek çok etnik unsurun oluşturduğu Orta Asyalılar, gerçek gücü elinde tutanların ise Türkler olduğu¹²³ iddia edilmiştir.

İslâm fetihlerinden sonra bölgede Müslümanlar çoğalsa da¹²⁴ Mecûsî, Budist, Yahudi ve Hristiyanlar da yaşamaya devam etmişlerdir.¹²⁵ Böylesine çeşitli dinlerin bir arada olmaya devam etmesi, yani dinî çoğulculuk anlayışı, bölgeden dünyaya yayılan aydınlanmanın da sebeplerinden birini oluşturur. Müslümanlar bu sayede diğer inançların felsefelerini gözlemlemek fırsatı bulmuş, onların da görmezden gelinemeyecek bir donanımlarının olduğunun farkına varmışlardır.¹²⁶ Bu donanım sayesinde hem İslâm külliyyatını, hem de eski Yunan’dan yapılan tercümeleri kritik edebilmişler ve her düşünceyi tahlil etmelerini sağlayan bağımsız bir bakış açısı kazanmışlardır.¹²⁷ Böylece diğer din ve inanışlarla tartışma, mücadele ve ikna etme becerisi de edinmişlerdir.¹²⁸

¹²¹ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 45.

¹²² Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 26.

¹²³ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 263, 388.

¹²⁴ Güngör, “Türk 32/32” *DİA*, LXI, 531; Özgüdenli, *Büyük Selçuklu Devleti Tarihi*, s. 48.

¹²⁵ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 117; Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 125; Uslu, “Horasan Tarihi”, s. 152; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 48.

¹²⁶ İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, TDV Yayınları, 17. Basım, Ankara, 2021, s. 20-50.

¹²⁷ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 638.

¹²⁸ Metin Yurdağür, *Mâverâünnehir’den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2017, s. 28.

Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde o dönemde, en az, üç dil geçerlidir.¹²⁹ Orta Asyalı âlimlerin çoğunun da en az iki ya da üç dil bildikleri iddia edilmiştir.¹³⁰ Diğer bazı İslâm devletlerinde olduğu gibi Sâ mânîlerde de divanlarda resmi dil olarak Arapça kullanılmıştır.¹³¹ Her ne kadar ilk dönemde resmî konuşma ve yazışma dili Farsça olsa da sonradan menşurların ve ahkâmın yazılmasında Arapça kullanılması emrine büyük oranda uyulmuştur. Öncelikle dinî konularda, bir de Abbâsî halifeleri ile ilgili konularda yazışmaların Arapça olmasına özen gösterilmiştir. Yani Sâ mânî bürokrasisinde iki dil de kullanılmıştır.¹³² Farsça Abbâsîlerin iktidara gelmesiyle, özellikle IX. yüzyıldan sonra, Sâ mânî hükümdarlarının teşvikiyle ağırlıklı olarak edebiyatta canlılık kazanmıştır. Hicri IV. asırdan itibaren Farsça, yeniden İslâmî bir şekilde gelişip yükseldiği için¹³³ tasavvuf edebiyatı da bu dille oluşturulmuştur.¹³⁴

Türk dili ise daha çok sosyal alanlarda ve askeriyede kullanılmıştır.¹³⁵ Bununla beraber Türk dili ile yazılan eserler de vardır.¹³⁶ Yine Sâ mânîler devrinde yapılan ve alanında bir ilki teşkil eden Türkçe Kur'an tercümesi bize bu dönem içerisinde Arapça ve Farsçanın yanında Türkçenin de kendisine yer bulduğunu göstermektedir.¹³⁷ Köprülü, o dönemde yazılan başka Türkçe-İslâmî eserler olduğunu ve bu eserlerin asırlarca süren tahrip, istila ve savaşlarda kaybolduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu eserler geniş kitleler arasına yayılamamış, medrese talebeleri arasında ilgi görmüştür.¹³⁸

Arap dili ise bölgedeki entelektüel tartışmaların ve uluslararası iletişimin dili olarak kendisinden önceki tüm dillerden daha fazla yaygınlık kazanmış ve eski

¹²⁹ Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 234.

¹³⁰ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 308.

¹³¹ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 260; Usta, "Sâ mânîler", *DİA*, XXXVI, 64-68.

¹³² Erdoğan Merçil, *Selçuklular Zamanında Dîvân Teşkilâtı*, Bilge Kültür Sanat Yayın, İstanbul, 2015, s. 49.

¹³³ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 159; Schaeder, "Sâ mânîler", *İA*, X, 140.

İslâm Fetihlerinin bir türlü ortadan kaldıramadığı eski İran ruhu ve medeniyeti, özellikle dil ve edebiyatta kendini korumuş, her ne kadar Arap Dili'nden aruz vezni ve çok miktarda kelimeyi alarak etkilense de kültürünü İslâm medeniyetine taşımayı becerebilmiştir. "Kaside" ve "gazeli" yeniden yorumlanmış, eski mitolojiyi canlandırarak "destan devrini" açmıştır. Böylelikle hem İslâm edebiyatını hem de Türk dilini ve edebiyatını etkisi altına almayı başarmıştır. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 21.

¹³⁴ Şeşen "Türk, 6/32" *DİA*, LXI, 490; Reşat Güngören "Tasavvuf", *DİA*, LX, 119.

¹³⁵ Koca, "Türklerin Göçleri ve Yayılmaları", *Türkler Ansiklopedisi* I, 662.

¹³⁶ Salim Koca, "Türk, 3/33", *DİA*, LXI, 480.

¹³⁷ Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 170.

¹³⁸ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 24.

Yunan'dan yapılan tercümelerle yeni fikirlerin Orta Asya'ya tanıtılmasına aracılık etmiştir. Dinî ilimler başta olmak üzere tüm bilimin dili olmuştur.¹³⁹ Orta Asyalı âlimler, Yunanca'dan ve kadim Pers dilinden ve kültüründen aldıkları bazı terimleri Arapçaya katmışlar, eski Bedevî dili olan Arapçayı, felsefenin ve bilimin en zorlu kavramlarını bile ele almaya yetkin bir dile dönüştürmüşlerdir.¹⁴⁰

En az üç dilin kullanılması¹⁴¹ toplumsal mutabakatı ve medeniyetin zenginleşmesini sağlamıştır. Bu da bilimsel yükselişin gelişmesinde önemli bir yer tutmuştur.

Temel İslâm ilimleri, daha hicri ilk iki yüzyılda Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde sağlam bir şekilde yerleşmiştir. Hatta “ilim”, sadece İslâm ilimlerine de münhasır kalmamıştır.¹⁴² IX. yüzyılda Buhara'da, 113 medrese açıldığı ifade edilmektedir.¹⁴³ Sâ mânîler, ülkelerinde geniş çaplı bir ilmî hareket başlatmışlar ve bunun devamı için ellerinden geleni yapmışlardır.¹⁴⁴ Avam (alt tabaka) insanlar arasında eğitim hizmetlerini genelleştirmişlerdir.¹⁴⁵ Sâ mânî yönetiminde ilim çevreleri üzerinde siyasi baskı bulunmadığı için¹⁴⁶ bölgede düşünce alanında farklı görüş ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.¹⁴⁷ Orta Asya'nın tarihini yazanlar, miladi VIII. - XIII. yüzyıllar arasını hayranlıkla anlatmış ve bölgede hekimlerin, fakihlerin çok olduğuna, yüksek meziyetli kişilerin çokça bulunduğuna ve bu bölgede eski zamanlardan beri her diyardan gelen büyük bilgelerin toplandığına özellikle vurgu yapmışlardır.¹⁴⁸

¹³⁹ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 159.

¹⁴⁰ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 309.

¹⁴¹ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 172.

¹⁴² Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 235; Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, s. 389; Kafesoğlu, *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi*, s. 111; Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 196.

¹⁴³ İbrahim Atalay, “Türk Dünyasının Coğrafyası”, *Türkler Ansiklopedisi*, I, 245. Bu medreselerin tam teşekküllü olmadığı, İslâmî ilimlerin tedrisine hasredilen basit mekânlar olduğu ve sonrasında kurulan büyük külliyelerin temelini oluşturduğu tahmin edilebilir.

¹⁴⁴ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 339; Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 126.

¹⁴⁵ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 123.

¹⁴⁶ Mehmet Emin Yurt, “Ebü'l-Leys es-Semerikandî'nin Tefsiri'l-Kur'an'ında Esbâb-ı Nüzul”, *Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Diyarbakır, 2011, s. 5.

¹⁴⁷ Süleyman Uludağ, *Hücvîrî'nin Keşfu'l-Mahcûb'unun tercümesine yazdığı giriş*, 7. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2020, s. 16.

¹⁴⁸ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 35; Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 299.

Sâmânî hükümdarları ilme ve âlimlere değer vermiş ve onlara cömert davranmışlardır.¹⁴⁹ Vezirlerini de genellikle ilim ehlinde seçmişlerdir.¹⁵⁰ Âlimlere maddi bağışlarda bulunarak ülkelerinde kalmalarını sağlamışlardır. Bu dönemde farklı mezhep ve görüşlerdeki âlimlerin zaman zaman karşı karşıya gelerek ilmî tartışmalar yaptıkları bilinmektedir.¹⁵¹ Sâmânîlerin ilk hükümdarı olan İsmail b. Ahmed, (saltanatı 279/892) önemli meseleler hakkında kendilerinden fikir almak maksadı ile Buhara'daki âlimler ve fakihlerden mümtaz bir heyet seçmiş,¹⁵² âlimleri de huzuruna girildiğinde yerin öpülmesi âdetinden muaf tutmuştur.¹⁵³ Sâmânî emirleri ise hem hadis öğrencisi ve râvîsi, hem de kadılık sıfatına haizdirler.¹⁵⁴

Sâmânî Devleti'nde her şehirde mutlaka bir kadı bulunurdu. Bu kadılar başkentte bulunan kâdî'l-kudâta bağlı idiler ve kadılığın yanında vakıfların kontrolünü de yaparlardı.¹⁵⁵ Memurların kararlarına dair halkın şikâyetlerine bizzat Sâmânî emiri veya onun vekili bakardı.¹⁵⁶ Bu kadılar, özellikle Ebû Yusuf'un Bağdat baş kadılığına getirilmesinin ardından Hanefîlerden tayin edilmiş,¹⁵⁷ bu durum bölgede Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fikhî görüşlerinin yayılmasını sağlamış ve İmam Mâtürîdî gibi âlimlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır.¹⁵⁸

¹⁴⁹ Aydın, "Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi", s. 365; Johannes Pedersen, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, Klasik Yayınları, İslâm Medeniyeti Araştırmaları, 4. Baskı, İstanbul, 2018, s. 35.

¹⁵⁰ Usta, "Sâmânîler", *DİA*, XXXVI, 64-68.

¹⁵¹ Uludağ, *Hücvîrî'nin Keşfu'l-Mahcûb'unun tercümesine yazdığı giriş*, s. 16; Ak, "Mâverâünnehir'de İslâm Düşüncesinin Öncü Temsilcilerinden İmam Mâtürîdî", s. 242.

Uludağ, Sâmânîler'in de Sünnî olduklarını ancak muhaliflerine karşı tavır takınmadıklarını, mezhep taassuplarına karşı devletin bir tavır almadığını, ancak sonraları Gazneliler devrinde bu tavrın değiştiğini ve farklı mezhep ve fikirlere karşı sert tavırlar takınıldığını tespit etmektedir.

¹⁵² Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, s. 339; Yazıcı, "Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 25.

¹⁵³ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 31; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 252.

¹⁵⁴ Sarı, "Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)", s. 75; Ebû'l-Leys, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî (v. 373/983), *Tefsîru's-Semerkandî*, (I-III), (thk. Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, Şeyh Ali Muhammed Muavvad, Dr. Zekeriya Abdülmecid en-Nûfî), Beyrut, 2014, neşreden giriş, I, 8.

¹⁵⁵ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 127.

¹⁵⁶ Merçil, *Selçuklular Zamanında Divan Teşkilâtı*, s. 52.

¹⁵⁷ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, TDV Yayınları, 6. Basım, Ankara, 2018, s. 16.

¹⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdîyye" *DİA*, XXVIII, 165; Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 163.

O dönemde mezhep kavramı, sadece bir hukuk mektebi için kullanılmamaktadır. Bireylere sosyal kimlik kazandıran kurumlara da bu ad verilmektedir. Üstelik bir mezhep yönetim tarafından benimsendiğinde tüm kadılıklar, memuriyetler, eğitim sistemi ve üst bürokrasi o mezhebin mensuplarına verilmektedir. Serkan Demir, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünnet Anlayışı",

Bölgenin ilk teşkilatçısı olarak anılan Abdullah b. Tahir (v. 230/844), çiftçi kesiminin sorunlarını hukukî yollardan çözdürmek için Horasan fakihlerine kanunlar yaptırmıştır.¹⁵⁹ Özellikle sulamaya dair bu sorunlar, çok eski zamanlardan beri bölgenin idarecilerini ve bilim adamlarını meşgul eden bir konudur. O zamanlarda, şehir-devletlerin kendi kuralları ile çözülen bu sorunlara, İslâm hukuku dairesinde çözümler üretilmiştir.¹⁶⁰

Sâmânîler döneminde fikri gelişmelerde ve sosyal hayat düzeyinde huzur ve asayiş sağlandığı için, ilmî faaliyetler doruk noktasına ulaşmıştır.¹⁶¹ İlimle uğraşmanın herkes için mümkün olması gerektiği görüşünden hareketle ön medreseler kurulmuştur.¹⁶² Sultanın huzurunda ilmî münazara ortamı oluşturmak¹⁶³ ve ilmî meselelerin görüşülmesi için özel yapılar inşa etmek, ilk kez Sâmânî Devleti'nde olmuştur.¹⁶⁴ Zannımızca bu kurumlar tam bir medrese olmayıp sadece bir alana münhasır ihtisas medreseleridir.¹⁶⁵ Bu medreselerin ve zaviyelerin bu bölgede İslâmiyet'in yayılmasında önemli hizmetleri olmuştur.¹⁶⁶

Medreselerin ilk örnekleri Mâverâünnehir'in Belh, Nişâbur, Merv, Buhara, Semerkant gibi önemli şehirlerinde açılmaya başlamıştır.¹⁶⁷ Bölgede açılan ilk ön-medrese, Nişâbur'da dâru's-sünne adıyla muhaddisler tarafından açılmış,¹⁶⁸ hadis âlimlerinin imlâ meclisleri düzenlediği bu medresede¹⁶⁹ bin kadar öğrenci ders okumuştur. Bazı medreselerde dışarıdan gelen talebelerin barınması da sağlanmıştır.¹⁷⁰ Ebü'l-Leys'in *Bustânü'l-Ârifin*'de kadın öğretmenlerin hayız

Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2006, s. 3.

¹⁵⁹ Yıldız, "Abdullah b. Tâhir", *DİA*, I, 137; Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 123.

¹⁶⁰ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 116.

¹⁶¹ Usta, "Sâmânîler", *DİA*, XXXVI, 64-68.

¹⁶² Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 126; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 234; Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 109.

¹⁶³ Sarı, "Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)", s. 74.

¹⁶⁴ Aydın, "Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi", s. 365.

¹⁶⁵ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 217; Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 20.

¹⁶⁶ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 46, 49; Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 109.

¹⁶⁷ Uslu, "Horasan Tarihi", s. 149; Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, s. 389; Usta, "Sâmânîler", *DİA*, XXXVI, 64; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 115.

¹⁶⁸ Zehebî, *Siyer-u A'lâmi'n-Nübelâ (I-XXVIII)*, (thk. Şuayb el-Arnaût vd.) Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1429/2008, XVII, 170; Nebi Bozkurt, "Medrese 1/4", *DİA*, XXVIII, 323.

¹⁶⁹ Zehebî, *Siyer-u A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 540; Bozkurt, "Medrese 1/4", *DİA*, XXVIII, 323.

¹⁷⁰ Bozkurt, "Medrese 1/4", *DİA*, XXVIII, 323.

hallerinde Kur'an öğretemeyeceğini söylemesinden¹⁷¹ anlaşıldığına göre bu medreselerde muhtemelen kadın öğretmenlerin de olduğu ve kız öğrencilerin de eğitim gördüğü anlaşılmaktadır.

Medreselerin henüz teşekkül etmediği dönemlerde ise dersler camilerde,¹⁷² âlimlerin evlerinde ve hankahlarda yapılırdı ve neredeyse tamamen hususî mahiyette idi.¹⁷³ Bu derslere devam etmek için, "küttab" denilen ilk eğitim kurumundan mezun olmak gerekirdi.¹⁷⁴ Bölgenin pek çok şehrinde, İslâmî ilimlerin her türlü dalı için, pek çok ders halkası kurulurdu.¹⁷⁵ Bu ders halkalarına herkesin serbestçe katılma hakkı vardı.¹⁷⁶ Camilerde fıkıh ve kelâm ile ilgili dersler verilirdi.¹⁷⁷ Ebü'l-Leys'in de kitaplarının karakterinden bu ders halkalarında ders anlattığı anlaşılmaktadır.

Bu devirde büyük camilerin her biri birer kütüphane durumundaydı.¹⁷⁸ Âlimlerin kitaplarını camilere vakfetmeleri bir gelenek halini almıştı.¹⁷⁹ Camilere yakın evleri bulunan âlimler, bu camilerde ilmî münazaraların olduğunu haber alırsa hemen oraya katılırlardı.¹⁸⁰ Bazen bu müzakerelere gelenleri camiler almaz, cemaat yollara taşırdı.¹⁸¹ Buhara'daki Sâmanî sarayı da İslâm dünyasının en büyük kütüphanelerinden birine sahipti.¹⁸² Dönemin kadı ve âlimlerinden İbn Hibbân el-Büstî (v. 354/965) de memleketi Büst'de özel bir kütüphane kurmuştu.¹⁸³ O dönemde her bir Orta Asya kentinde kimi devlete kimi şahıslara ait pek çok kütüphane

¹⁷¹ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn* (thk. Abdülvaris Muhammed Ali) Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2018, Ar. s. 24, T. s. 735.

¹⁷² Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, s. 389; Pedersen, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, s. 35; Uslu, "Horasan Tarihi", s. 148. Uslu içerisinde eğitim yapılan bu mescitlerin çoğalmasının, Hanefî mezhebinin yayılmasının sebeplerinden biri olduğunu söyler.

¹⁷³ Kafesoğlu, *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi*, s. 110.

¹⁷⁴ Sarı, "Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)", s. 94.

¹⁷⁵ Aydın, "Fethinden Sâmanîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi", s. 364.

¹⁷⁶ Pedersen, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, s. 35.

¹⁷⁷ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 25.

¹⁷⁸ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 217; Pedersen, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, s. 135.

¹⁷⁹ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 209.

¹⁸⁰ Pedersen, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, s. 35.

¹⁸¹ Sarı, "Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)", s. 96.

¹⁸² Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 449; Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 217; Houarı Touati, *Ortaçağ'da İslâm ve Seyahat -Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi-* (trc. Ali Berkay), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2021, s. 129; Pedersen, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, s. 135; Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 54.

¹⁸³ Usta, "Sâmanîler", *DİA*, XXXVI, 64-68; Pedersen, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, s. 135.

bulunmaktaydı.¹⁸⁴ Buharâ'da kurulan çarşı-pazarlarda seçkin âlimlerin nadir eserleri ve en iyi çalışmaları bulunabilmekteydi.¹⁸⁵

Bölgenin İslâm fetihlerinden sonraki ilmî hayatında “seyahat-rıhle” olgusunun önemli bir payı vardır. Âlimler Horasan'dan Kahire'ye, Şam'dan Buhara'ya, Bağdat'tan Semerkant'a ilmî yolculuklar yapmışlardır. İslâm coğrafyasında, hem Abbâsî Hilafeti'nde hem de Sâ mânîler döneminde bölgeler arası seyahatler serbest ve sınırlar açıktır. Bu, her yönden gelişmeyi sağlayan bir avantajdır. Özellikle âlimler, sûfiler ve tacirler ülkenin her yerini serbestçe dolaşabilmekteydiler.¹⁸⁶ Böylece İslâm, bu bölgenin her yerine sûfiler ve tüccarlar tarafından götürülmüştür.¹⁸⁷

Sonraki zamanlarda, eski İran, Çin ve Hint medeniyetleriyle irtibat ve iletişim içinde olan Horasan-Mâverâünnehir havzasındaki güçlü ilim, kültür ve sanat hareketi, çevredeki diğer İslâm şehirlerine de yayılmıştır. Horasan, Bağdat, Basra ile olan ilişkiler, büyük İslâm coğrafyasında canlılığa ve gelişmeye sebep olmuştur. Böylelikle bilimsel ve kültürel çalışmalar da hızlanmış, İslâm medeniyeti hızla mesafe kat etmiştir.¹⁸⁸

Bu canlı ve serbest ilmî, kültürel ortam, İslâm dünyasının en ücra köşelerinden yüzlerce âlimin bölgeye akın etmesine de sebep olmuş, bölgeye birçok âlim gelip yerleşmiştir.¹⁸⁹ Hatta öyle ki civar köylerin/şehirlerin çocukları okusunlar diye buraya gönderilmiştir. Ticaret yollarının kesiştiği yerde bulunan bu bölge, ilim için gelen bu öğrencilere istihdam ve ticaret fırsatı da vermiştir. Böylece âlimler burada daha uzun süre kalabilmişlerdir.¹⁹⁰

¹⁸⁴ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 54.

¹⁸⁵ Güllük, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi”, s. 25.

¹⁸⁶ Ahmet Erol, “Klasik İslâm Döneminde Ulaşım” *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Konya, 2006, s. 32; Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, s. 358.

¹⁸⁷ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 36; Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, s. 389; Fırlı, *Türkiye'de Alevilik-Bektâşilik*, s. 81.

¹⁸⁸ Ataman, “Mâverâünnehir'de İslâm Medeniyeti Üzerine Küresel Bir Analiz”, s. 2966.

¹⁸⁹ Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (nşr. M. Fuad Köprülü), 3. Basım, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004, s. 68; Aydın, “Fethinden Sâ mânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi”, s. 368.

¹⁹⁰ Aydın, “Fethinden Sâ mânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi”, s. 364, 368.

Bu konuda bir örnek olmak üzere kâğıt imal ve ticaretinden bahsedilebilir. İslâm dünyasında ilk kâğıt üretiminin burada yapılmış, emsalsiz Semerkant kâğıdı¹⁹¹ X. yüzyılın sonlarında tüm İslâm ülkelerinde papirüsün ve parşömenin yerini almıştır.¹⁹² Bu durum, ilmî hareketin bu bölgede gelişmesinin sebeplerinden biri sayılmaktadır.¹⁹³ Kâğıt, önceki malzemeye göre daha ucuza temin edilince ilmî faaliyetler ve kitap yazımı da çoğalmıştır.¹⁹⁴

Bir sosyal kurum olarak ribâtlardan da bölgenin gelişen medeniyeti ve ilmî gelişime katkısı açısından önemli bir unsur olarak bahsetmek gereklidir.¹⁹⁵ Darülharbin sınırı sayılan bu bölgede, 10.000'den fazla ribât olduğu rivayet edilmiştir.¹⁹⁶ Bu süreçte ilk zamanlarda bölgede yerleştirilen askerlerin barınması için askerî garnizon olarak kurulan ribâtlar,¹⁹⁷ daha sonra ticari, sosyal ve kültürel hayata katkı sağlayan etkileşim merkezlerine dönüşmüştür.¹⁹⁸ Zaman içinde de kervansaraylara, yoksulların ihtiyaçlarını karşılayan zaviyelere, eğitim-öğretim yapan medreselere ve zâhidlerin toplandığı tekke ve dergâhlara doğru gelişim göstermiştir. Bu açıdan ribâtlar ve murâbitlar bölgenin iktisadi, içtimâî ve kültürel hayatı üzerinde asırlar boyunca etkisini hissettirmiştir. Dinî içeriği olan gaza anlayışı bu ribâtlarda gelişmiş ve sonraları batıya akın eden mücahitler *gazi alp erenler* olarak anılmıştır.¹⁹⁹

Önceleri askerî garnizon merkezi olan bu ribâtlarda aynı zamanda İslâm dini öğretilir ve yayılırdı. Gaza etmek üzere buraya gelen insanlar arasında âlimler, dervişler ve sûfiler de bulunurdu ve buralarda tasavvuf ve hadis eğitimi birlikte verilirdi.²⁰⁰ Buralarda mühtedi gaziler, savaşın olmadığı zamanlarda bir hocanın ders

¹⁹¹ Pedersen, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, s. 68.

¹⁹² Yörükan, *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Orta Çağ'da Türkler*, s.157; Pedersen, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, s. 67; Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 128; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 256; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 471.

¹⁹³ Uslu, "Horasan Tarihi", s. 159; Ahmed Emin İbrahim b. Tabbâh (1186-1954), *Zuhrü'l-İslâm, (I-IV)*, 2. Basım, *el-Mektebetü'l-Hudusatü'l-Misriyye*, Kahire, 1957, II, 244.

¹⁹⁴ Ahmed Emin, *Zuhrü'l-İslâm*, II, 246; Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 121; Sarı, "Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)", s. 79.

¹⁹⁵ Zekeriya Kitapçı, *Türk Boyları Arasında İslâm Hidayet Fırtınası*, s. 33-39; Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 109.

¹⁹⁶ Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, s. 205.

¹⁹⁷ Uslu, "Horasan Tarihi", s. 148; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 212.

¹⁹⁸ Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 120.

¹⁹⁹ Şahin, *Dervişler Fakihler Gaziler*, s. 10.

²⁰⁰ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet, Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, Ensar Yayıncılık, Değerler Eğitimi Merkezi, 2. Basım, İstanbul, 2017, s. 186.

halkasında bulunur, halk arasına karışır, onları irşat ederlerdi. Savaş zamanında da cihada çıkarlardı.²⁰¹ Aynı zamanda bu ribâtlarda gayrimüslimlere İslâm tebliğ de edilirdi.²⁰² Ebü'l-Leys de bu yapıları önemsemiş olmalıdır ki hayır sahiplerine “ribât” yaptırmalarını salık vermektedir.²⁰³

Bu ribâtlarda verilen dinî tedrisat medreselerde verilenlerden farklıydı. Çünkü buralardaki muhataplar, İslâm’la yeni tanışan, okuma-yazması bile olmayan, göçebe halklardı. Bu sebeple İslâm, sûfîler tarafından bu insanların anlayabileceği seviyeye indirilirdi. Çünkü bu göçebeler, yerleşiklere göre çok daha basit bir yaşam tarzına sahipti ve inanç anlamında da mistisizmin etkisine açıktı.²⁰⁴ Bu merkezler, sonraki zamanlarda din adamlarının, zâhidlerin yerleştiği ve askerlerin din eğitimini, halkın manevi irşadını üstlendiği kurumlar olmuştur.²⁰⁵ Bu gelenek sonraki zamanlarda Anadolu’da tekkeler ve dergâhlar olarak devam etmiştir.²⁰⁶

1.4. Bölgenin Dinî ve Mezhebî Yapısı

İslâmiyet’ten önce Mâverâünnehir’de çok çeşitli kültürlere ve dinlere mensup halklar yaşıyordu. Maniheizm, Budizm ve Zerdüştlük etkin dinlerdi. Bu dinlerin yanı sıra Hristiyanlık ve Yahudilik ile Şamanizm, Mecûsîlik ve Mezdekiyye inanışları ve bu dinlerin ibadet mekânları yaygındı.²⁰⁷ Bölgenin yerli halkı olan Soğdluların dini de Maniheizm’di. Uygurlar da Soğd halkı ile birlikte bu dini benimsemişlerdi.²⁰⁸ Bölgedeki Türkler Şamanizm yanında Gök-Tanrı inancına bağlı idiler.²⁰⁹

Mâverâünnehir bölgesine İslâm, Hz. Osman (v. 35/656) döneminde başlayan fetihlerle girmeye başlamıştır. Bölge henüz İslâm hâkimiyetine girmeden, bazı

²⁰¹ Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 110.

²⁰² Akyürek, “Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir’in Fethi”, s. 110.

²⁰³ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn* (thk. Abdülvaris Muhammed Ali) Darü İbn Hazm Beyrut, 2013, *Tenbîhü'l-Gâfilîn ve Bustânü'l-Ârifîn* bir arada (trc. Abdülkadir Akçiçek,) Bedir Yayınları, İstanbul, 1977, s. Ar. 17, T. 16.

²⁰⁴ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 37.

²⁰⁵ Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 120.

²⁰⁶ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 123.

²⁰⁷ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 93; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 53; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 203; Hartmann, “Belh”, *İA*, II, 487; Güngör, “Türk 32/32” *DİA*, LXI, 531; Hartmann, “Belh”, *İA*, II, 485.

²⁰⁸ Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 45; Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 26.

²⁰⁹ Bu inanış Türklerin inancı idi ve Şamanizm’den farklıydı. Şamanizm bir dinden ziyade sosyal hurafeye dayanan bir kültür uygulaması idi. Aydın Usta bu ikisini bir arada düşünmenin yanlış olduğu kanaatindedir. Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 113.

Müslümanların İslâm'ı yaymak için buraya yerleşip çalıştıklarına dair haberler vardır.²¹⁰ Bölgenin nihai fethi ve İslâm'ın yayılışı ise Kuteybe b. Müslim (v. 96/715) zamanında gerçekleşmiştir.²¹¹ Kuteybe b. Müslim'in uyguladığı fetih stratejileri ve bu fetihlerle muhacir olarak getirilen Araplar İslâm'ın bölgeye girmesini sağlamıştır.²¹² Bu süreçte bölgeye gelenler arasında sahâbeden ve tâbiûndan olanlar vardır.²¹³ Bureyde b. Husayb, Kureyt b. Ebi Rimse, Hz. Peygamber'in (sas) amcazadesi olan Kusem b. Abbas²¹⁴ ve Ebû Berze bu bölgede vefat eden sahâbilerdendir.²¹⁵ Bölge halkı İslâm'ı bu ilk nesilden öğrenmiştir.²¹⁶ Fethedilen topraklara Müslüman Arap kabilelerinin iskân edilmesi, İslâm'ın bölgede siyasi, dinî, sosyal, ticari, kültürel ve askerî anlamda yerleşmesini sağlamıştır.²¹⁷

İslâm fetihleri sırasında fethedilen şehirlere ilk iş olarak bir cami yaptırılmıştır. Bölgenin İslâmlaşma sürecine bu camilerin ve mescitlerin, daha sonra birer zaviye haline gelecek olan ribâtların ve öğretim için kurulan medreselerin ciddi etki ve katkıları olmuştur.²¹⁸ Bölge halkının İslâm'ı ilk nesilden duyması, onların dini doğru bir şekilde öğrenmelerini sağlamış, çok çeşitli etnik köken, din ve mezhebin varlığı da eleştirel düşünmeyi geliştirmiştir.²¹⁹

Böylesine türlü dinlerin yaygın olduğu Mâverâünnehir'in, İslâm Tarihi'nde mezhep ve tarikatlar açısından da önemli bir yeri vardır. II. / VIII. yüzyıldan itibaren bölgedeki çok çeşitli milletler, kendi dinlerini bırakıp İslâmiyet'e girmeye

²¹⁰ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 274; Schaeder, "Semerkant", *İA*, X, 469; Uslu, "Horasan Tarihi", s. 166; Fırlıklı, *Türkiye'de Alevilik-Bektâşilik*, s. 71; Sarı, "Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)", s. 37.

²¹¹ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 208; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 12; Akyürek, "Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir'in Fethi", s. 93.

²¹² Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 208; Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 53.

²¹³ Tahsin Yazıcı, "Belh", *DİA*, V, 410.

²¹⁴ Ahmet Yıldırım, "Orta Asya'da İslâmî İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi", *Orta Asya'da İslâm - Temsilden Fobiye-*, 2012, cilt: II, s. 651.

²¹⁵ Uslu, "Horasan Tarihi", s. 166-168; Schaeder, "Semerkant", *İA*, X, 470.

Hz. Peygamber (sas) ailesinden Kusem b. Abbas'ın kabri Semerkant'tadır. Abdülhalık Bakır, "Kusem b. Abbas", *DİA*, XXVI, 462.

²¹⁶ Sarı, "Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)", s. 67; Uslu, "Horasan Tarihi", s. 166.

²¹⁷ Akyürek, "Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir'in Fethi", s. 115.

²¹⁸ Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 109; Sarı, "Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)", s. 69; Uslu, "Horasan Tarihi", s. 147.

²¹⁹ Mustafa Demirci, "Türk İslâm Medeniyetinin İkinci Dalgası: Orta Asya'da Bilim ve Düşüncenin Dinamikleri", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta 2007, s. 80.

başlamışlardır. Dolayısı ile İslâm, İran gibi eski ve zengin bir kültürden başka, Hint ve Çin kültürünün de tesirine maruz kalmıştır. Bunun yanında, eski Yunan filozoflarından yapılan tercümeler, Yahudilik ve Hristiyanlık'tan aktarılan nakiller de farklı fikir akımlarının oluşmasına yol açmıştır.²²⁰ Kur'an ve sünnetin ulaştığı farklı coğrafya ve kültürlerde ana ilke ve kurallarını korumak kaydıyla farklı şekillerde anlaşılıp uygulanması, farklı düşünce ekollerini ve farklı mezhepleri oluşturmuştur.

Hangi bölgede hangi mezhebin yaygınlaşacağı veya seçileceği, yerleşik toplumun örf-adet ve ananelerine, oralara hâkim olan genel eğilim ve sosyo-kültürel şartlara göre kendiliğinden belirlenmiştir. Bu farklı fikir akımlarının içerisinde, bölge kültüründen çok etkilendiği için Ehl-i sünnet anlayışının dışına çıkan sapkın akımlar da vardır.

Abbâsî iktidarının batı merkezlerinde baskı gören Hâricîlik, Mürcie, Mu'tezile, Zeydîlik, İsmailîlik gibi pek çok siyasi ve itikadî mezhep, görüşlerini merkezi otoritenin zayıfladığı bu bölgede yaymaya çalışmıştır.²²¹ Semerkant'ta Mu'tezîlilere ve Kerrâmîlere ait medreseler vardır.²²² Mu'tezile'nin bölgedeki faaliyetleri Me'mun döneminde artmış²²³ ve destek bulmuştur.

Bölgede zorla İslamlaştırılan ve eski dinlerinin etkisinden kurtulamayan İran menşee bazı çevreler, Hz. Hüseyin evladını Sâsânîlerin varis ve takipçisi sayarak sözde "Ehl-i beyt'in hukukunu korumak" adına özelde Arap asabiyetine genelde ise İslâm'a karşı bir hareket geliştirmiştir. Bu hareket, bölgedeki Hz. Ali ve torunlarına verilen kıymeti de kullanmıştır.²²⁴ Bu sebeple Şia yaygınlaşmıştır.²²⁵ Şîîlerin faaliyetleri, özellikle Zeydiyye fırkası mensuplarının Emevî zulmünden buraya kaçması ile başlamış ve fakat Abbâsîler'in iş başına gelmesinden sonra tedricen tasfiye edilmişlerdir.²²⁶ Aşırı fırkalardan İsmâiliyye'nin faaliyetleri ise III. / IX. yüzyılın ortalarından itibaren başlayıp kısmen yayılma imkânı bulmuştur. Bir dönem

²²⁰ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 15.

²²¹ Yıldırım, "Orta Asya'da İslâmî İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi", s. 649.

²²² Ak, "Mâverâünnahr'de İslâm Düşüncesinin Öncü Temsilcilerinden İmam Mâtürîdî", s. 242.

²²³ Sakallı, "Halife Me'mun ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri, I", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989, S. 6, s. 245.

²²⁴ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 15.

²²⁵ Ahmed Emin, *Zuhrü'l-İslâm*, I, 261.

²²⁶ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 119; Uslu, "Horasan Tarihi", s. 181.

Sâmânî topraklarında çok sayıda taraftar bulan Bâtînîler ve Şiîliğin çeşitli kollarının mensupları, daha sonra takibata uğramış ve etkileri bastırılmıştır.²²⁷

Bunların yanı sıra Cehmiyye de bölgede faaliyetlerde bulunmuş, ancak tutunamamıştır. Daha çok İran'da yayılmıştır.²²⁸ Aynı şekilde ilk dönemlerde bölgede Kerrâmiyye mensupları da ortaya çıkmıştır.²²⁹ Bunun yanında bazı eski inançların bâtinî fırkalar şeklinde devamı olan, genellikle tenâsüh ve hulûle inanan gruplar da ortaya çıkmış, ancak zamanla varlık ve etkilerini kaybetmişlerdir.²³⁰ Etkin bir tabana sahip olan ve yönetimler açısından da tehdit olan Hâricîler, Mu'tezilîler, Şîî-Bâtînî fırkalar, Ehl-i sünnet kelâm anlayışı ile bertaraf edilmeye çalışılmıştır.²³¹

Mâverâünnehir bölgesinde Ehl-i sünnet İslâm'ı en yaygın olarak, büyük fakih ve aynı zamanda kelâmcı Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767) takipçileri tarafından temsil edilmiştir.²³² Orta Asya bölgesinden ilim için Kûfe'ye giden öğrencilerin hoca olarak Ebû Hanîfe'nin ders halkasını seçmelerinin sebeplerinden birisi onun itikâdî görüşleridir. Hanefî mezhebinin bu bölgede yayılmasında Ebû Hanîfe'nin bu görüşleri etkili olmuştur.²³³ Ebû Hanîfe, iman-amel ayırımına gittiği ve kelime-i şehâdet getiren herkesi mümin kabul ettiği için bölgedeki yeni Müslümanlardan cizye vergisi alınmasını uygun bulmamıştır. Çoğu mevaliden olan bu bölge Müslümanları da onun fıkha ve akaide dair görüşlerini benimsemişlerdir.

Bölgenin İslâmlaşması esnasında yeni Müslüman olan ailelerin çocukları, eğitim almaları için Kûfe'ye Ebû Hanîfe'nin yanına gönderilirdi. Irak bölgesine giden öğrenciler, III. / IX. yüzyılın başından itibaren bölgelerine birer “fakih” olarak dönmüşler²³⁴ ve Doğu Irak, İran ve Orta Asya'da Hanefî mezhebinin itikadî ve fikhî görüşlerini yaymışlardır.²³⁵ Mezhep buralarda ilk önce “Irak hukuk ekolü” adıyla

²²⁷ Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, s. 389.

²²⁸ Uslu, “Horasan Tarihi”, s. 184.

²²⁹ Kutlu, “Kerrâmiye”, *DİA*, XXV, 294.

²³⁰ Çetin, “Horasan”, *DİA*, XVIII, 234.

²³¹ Yunus Eraslan, “Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufî İlişkisi”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi)*, Gaziantep, 2019, s. 60.

²³² Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hanîfe 3/2”, *DİA*, X, 138; Yıldırım, “Orta Asya'da İslâmî İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”, s. 670.

²³³ Yavuz, “Mâtürîdiyye”, *DİA*, XXVIII, 165.

²³⁴ Yurdagör, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*, s. 46.

²³⁵ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 18; Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 63; Çetin, “Horasan”, *DİA*, XVIII, 234; Yavuz, “Mâtürîdiyye” *DİA*, XXVIII, 165; Madelung, *Mâtürîdîliğin Yayılması ve Türkler*, s. 31.

yaygınlık kazanmış,²³⁶ Ebû Hanîfe'nin talebelerine “Meşâyihu'l-İrak” da denilmiştir.²³⁷ Bağdatlı Hanefî âlimler, amelde Hanefî fikhını takip etseler de²³⁸ daha çok itizâlî görüşleri benimsemişler ve Mu'tezilî kelâmcılar arasında anılmışlardır.²³⁹ Ebû Hanîfe'nin asıl grubunu oluşturanlar ise Mu'tezile'yi reddeden Mâverâünnehirli âlimlerdir. Bu alimlerin oluşturduğu “Mâverâünnehir ekolü”, daha sonra Irak-Bağdat ekolünün önüne geçerek mezhebin gelişimine çok ciddi katkıda bulunmuş²⁴⁰ ve İmam Mâtürîdî'nin yetişmesine de zemin hazırlamıştır.²⁴¹

Sâmânî Devleti, Sünnîlerin hamisidir.²⁴² Sâmânîoğulları hükümdarlarının hemen hemen hepsinin Ehl-i sünnet-Hanefî olduğu bilinmektedir.²⁴³ Sâmânî emirleri ile Hanefî fakihler arasında kurulan olumlu ilişki, mezhebin gelişmesinde ve yayılmasında etkin olmuştur.²⁴⁴ Bölgede Sâmânî Devleti'nin hâkim olduğu yaklaşık bir buçuk asırda, hukuk ve eğitim alanında kurumsal olarak Hanefî mezhebinin etkin olduğu, kadıların Hanefîlerden seçildiği,²⁴⁵ kadıların eğitildiği medreseleri de Hanefîlerin idare ettikleri bilinmektedir.²⁴⁶ Çünkü Hanefî mezhebi, devletin ihtiyaç duyduğu iç hukuk ve devletler hukuku alanında son derece gelişmiş bir sisteme sahiptir. İnsana ve insanî değerlere çok önem vermektedir. Özgürlükçü ve müsamahalıdır. Bu özellikleri sebebi ile toplumsal hayatta yer edinmiştir.²⁴⁷

Bölgede Mu'tezile propagandasının artması üzerine Sâmânî emiri İsmail b. Ahmed, (hilafeti 279/892) bölge âlimlerini toplayarak Sünnî inanç prensiplerini yorumlayan bir eser yazmalarını istemiş,²⁴⁸ bu görev de dönemin önemli Hanefî âlimlerinden Hakîm es-Semerkindî'ye (v. 342/953) verilmiş, bunun üzerine o da meşhur eseri *Sevâdü'l-Âzâm*'i yazmıştır. Eser, Sâmânîler döneminin resmî ilmihâli

²³⁶ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 27.

²³⁷ Yurdağür, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*, s. 47.

²³⁸ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 29.

²³⁹ Ayşe Sarıtaç, “Ebû'l-Leys es-Semerkindî Hayatı, Eserleri ve Mâtürîdiyye'deki Yeri, s. 38.

²⁴⁰ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 55.

²⁴¹ Yavuz, “Mâtürîdiyye”, *DİA*, XXVIII, 165.

²⁴² Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 68.

²⁴³ Nuri Tuğlu, *Mâtürîdilik ve Hadis*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016, s. 39.

²⁴⁴ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 28.

²⁴⁵ Ak, “Mâverâünnehir'de İslâm Düşüncesinin Öncü Temsilcilerinden İmam Mâtürîdî”, s. 241; Uslu, “Horasan Tarihi”, s. 188.

²⁴⁶ Şükrü Özen, “Mâtürîdî, 1/4”, *DİA*, XXVIII, 146.

²⁴⁷ Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 97; Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, s. 380.

²⁴⁸ Uslu, “Horasan Tarihi”, s. 182.

olmuştur.²⁴⁹ Hanefî-Mâtürîdî kelâmının başlangıç dönemine ait olan bu risalede, Mu'tezile, Şia, Kerrâmiyye ve Cehmiyye mezheplerinin görüşleri sert bir dille eleştirilmiş, Sünnî gelenekten Hanefî çizgisi benimsenmiştir.²⁵⁰ Ehl-i sünnet Hanefî âlimlerin Mu'tezile karşıtı görüş ve tavırları, kısa vadede olmasa da uzun vadede mezhebin o bölgede son bulmasına sebep olmuştur. Böylelikle hem Hanefiliğin Mu'tezilî görünümü silinmiş hem de Mu'teziliğin toplumda hızla yayılması engellenmiştir.²⁵¹ Ebü'l-Leys'in zaman zaman eserlerinde Mu'tezile'yi reddeden görüşler ortaya koyması, onun da bu sürece katkı verdiğiine işaret etmektedir.

Mu'tezile'nin hem devlet otoritesi hem de ehl-i hadise yakın duran çevreler tarafından çürütülmesinden sonra Hanefiler, kelâmî konulardaki duruşlarını netleştirmek zorunda kalmışlar, bunun üzerine Mâtürîdiyye'yi sahiplenmişlerdir; ama bu zaman almıştır.²⁵² Bölgede Sâmânîler Dönemi'nde Ehl-i sünnet itikadını Mâtürîdiliğin temsil ettiği,²⁵³ bölge halkının IV. / X. yüzyıldan sonra itikadî konularda İmam Mâtürîdî'nin (v. 333/944) mezhebini benimsediği,²⁵⁴ bölgede akıl taraftarlığının Ebû Hanîfe'den sonraki temsilcilerinden en önemlisinin o olduğu,²⁵⁵ iddia edilmiştir. İmam Mâtürîdî'nin IV. / X. yüzyılda bu bölgede yaşadığı ve eser verdiği doğrudur. Ebû Hanîfe'ye dayandığı görüşlerini geliştirip sistemleştiren ve Hanefî mezhebinin sistematik düşünce silsilesi ortaya koyan²⁵⁶ ilk mütekellimin de o olduğu kabul edilir.²⁵⁷ Ancak onun öğretilerinin bir itikat mezhebi olarak benimsenmesi daha sonraki yüzyıllarda olmuştur.²⁵⁸ Hicri IV. yüzyılda, Semerkant'ta Ehl-i sünnet anılırken Mâtürîdiyye'den hiç bahsedilmemesinden anlaşıldığı üzere o yıllarda Semerkant kelâm ekolü henüz İmam Mâtürîdî'ye nispet edilmemektedir.²⁵⁹

Mâverâünnehirli âlimler içinde İmam Mâtürîdî ile çağdaş olanlar vardır. Aynı dönem ve çevrede yetişen âlimlerin benzer veya birbirine yakın görüşlere sahip

²⁴⁹ Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkandî", *DİA*, XV, 193.

²⁵⁰ Muhammed Aruçi, "Sevâdü'l-Âzam", *DİA*, XXXVI, 578.

²⁵¹ Sarı, "Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)", s. 91.

²⁵² Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 30.

²⁵³ Ak, "Mâverâünnehir'de İslâm Düşüncesinin Öncü Temsilcilerinden İmam Mâtürîdî", s. 240.

²⁵⁴ Ayşe Sarıtaç, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî Hayatı, Eserleri ve Mâtürîdiyye'deki Yeri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Konya, 2019, s. 39.

²⁵⁵ Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s.125.

²⁵⁶ Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA*, XXVIII, 165.

²⁵⁷ Kahraman, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 16.

²⁵⁸ Bu sürecin izahı için, Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 25-30.

²⁵⁹ Özen, "Mâtürîdî, 1/4", *DİA*, XXVIII, 146.

olması mümkündür. Ebü'l-Leys de İmam Mâtürîdî ile yakın tarihlerde yaşamış, itikâdi görüşler ortaya koyan bir kelâmcıdır. Ancak onun yaşadığı dönemde Mâtürîdiyye mezhebinden bahsetmek için henüz erkendir. Bu sebeple onun Mâtürîdî olduğunu söylemek isabetli olmaz. O, itikatta kendine ait görüşleri olan bir Hanefî'dir.

Türklerin de inanç ile alakalı düşüncelerinin temelleri bu dönemde, bu bölgede atılmıştır.²⁶⁰ İslâmiyet'i kabul ettikleri sırada burada en yaygın mezhep Hanefîlik olduğu için²⁶¹ onlar da bu mezhebi benimsemişlerdir. Mâverâünnehir'in de içinde bulunduğu Orta Asya bölgesinde yerleşik toplum, kendi örf ve adetlerine Hanefîliği uygun bulmuş²⁶² ve daha İslâm'ı kabul ederken Hanefîliği de seçmiş ve kabul etmiştir.²⁶³ Çünkü Hanefî mezhebi, durum ve ihtiyaca göre yeni hükümler vermeyi caiz gören bir mezheptir ve düşünce tarzı itibarı ile gerçekçidir.²⁶⁴ Bölge halkının ortaya çıkan yeni durumlara göre pratik çözüm önerileri getirme itiyadına en uygun mezheptir ve muhtemelen bu sebeple itibar görmüştür. Hatta öyle ki Hanefîlik, Sâ mânîler döneminde bölgede aynı zamanda etnik bir kimliği ifade eder hale gelmiş²⁶⁵ Türklerin millî mezhebi olmuştur.²⁶⁶

IV. / X. asırda, mezkûr bölgede Müslüman nüfusun çoğunluğunu Hanefîler oluşturmakla beraber Şâfiîlerin bulunduğu da görülmektedir.²⁶⁷ İmam Şâfiî'nin öğrencileri bölgede daha çok "ehl-i hadis" diye bilinmektedir.²⁶⁸ Hanefîlerle Şâfiîler arasında cereyan eden münazara meclisleri çok verimli ve muazzam olmuştur.²⁶⁹

²⁶⁰ Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 163.

²⁶¹ Wilferd Madelung, *Mâtürîdîliğin Yayılması ve Türkler*, (trc. Arslan Gündüz), Actas da IV. Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa, s. 109-168, 1968, Leiden, E. J. Brill, 1971, s. 8; Sarı, "Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)", s. 89; Sönmez Kutlu, "Bilinmeyen Yönleri ile Türk Din Bilgini: İmam Mâtürîdî", *Dinî Araştırmalar*, 2003, c. 5, sayı 15, s. 6.

²⁶² Yurdagör, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*, s. 32.

²⁶³ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim*, s. 39.

²⁶⁴ Kafesoğlu, *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi*, s. 101.

²⁶⁵ Yıldırım, "Orta Asya'da İslâmî İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi", s. 671; Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 165.

²⁶⁶ Şeşen "Türk, 6/32" *DİA*, LXI, 490.

²⁶⁷ Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 113.

²⁶⁸ Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, XXXVIII, 233.

²⁶⁹ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Yeni Şafak, İstanbul, trhsz, s. 183.

Hilâfiyata dair olan kitaplar, her iki tarafa da ait türlü istidlallerle dolup taşmış, ancak bu verimli beyin fırtınaları Doğu'nun çöküşü ile birlikte yok olup gitmiştir.²⁷⁰

Sâmânî Devleti'nde Türk tebaa daha çok Hanefîliği, İranlı tebaa ise daha çok Şafîîliği tercih etmiştir.²⁷¹ Hanefîlerle Şafîîler yaygınlaşma imkânı buldukları ülkelerde fetva kurumları ile tedrisat kurumlarını paylaşmışlardır. Fetva kurumları Hanefîlerin tedrisat ise Şafîîlerin uhdesindedir.²⁷²

Mezheplerin yeni oluştuğu ve terimlerin tam olarak yerleşmediği²⁷³ bu dönemde Mürcie mezhebinden de ayrıca bahsetmekte fayda vardır. Mürcie, bölgenin üzerinde detaylıca durulması gereken bir mezhebidir. Çünkü Ebü'l-Leys'in de içinde bulunduğu Hanefî mezhebi veya ehl-i rey mensuplarının Mürcie olmakla suçlandıkları ve ehl-i hadis tarafından bu nedenle cerh edildikleri görülmektedir.

Mürcie, iman-amel münasebeti konusunda Hâricîler'den, imâmet hususunda Şîa'dan, büyük günah işleyenlerin durumu hakkında da Mu'tezile'den ayrılıp fikir özgürlüğü, adalet ve hoşgörü esasına dayalı bir iman anlayışı geliştiren bir mezheptir.²⁷⁴ İlk nüveleri Hz. Ali döneminde görülmeye başlanmakla beraber²⁷⁵ Emevîler ve daha sonra da Abbâsîler'in hâkim dönemlerinde güçlenmeye devam etmiştir. Aynı zamanda yeni fethedilen bölgelerde ortaya çıkan siyasi, içtimaî ve iktisadi problemlere çözüm üretmeye çalıştığı için bölgede kolaylıkla yayılmış,²⁷⁶ hatta bölgenin İslâmlaşmasında başlıca faktörlerden biri olmuştur.²⁷⁷ Türkler'in Hanefîliği benimsemesi de Mürcie'nin uzlaşmacı tavrı sayesinde mümkün olmuştur.²⁷⁸ Mürcie'nin Emevîlere karşı yapılan isyanlarda Türk ve Fars mühtedilerin yanında yer alması, bölgedeki Türklerin Mürcie'ye yönelmelerine ve İslâm'ı onların yorumu ile algılamalarına sebep olmuştur.²⁷⁹

²⁷⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 807.

²⁷¹ Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 164.

²⁷² Güllük, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi", s. 24.

²⁷³ Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i sünnet", *DİA*, X, 525.

²⁷⁴ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 138.

²⁷⁵ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 4. Basım, TDV Yayınları, Ankara, 1989, s. 57.

²⁷⁶ Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 117.

²⁷⁷ Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 59.

²⁷⁸ Özeydin, "Türk, 2/32" *DİA*, XLI, 474; Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 60; Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 119.

²⁷⁹ Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 60.

Mürcie, İslâm toplumunu tehdit eden Hâricî zihniyetine, Emevî-Hâşimî çekişmesine, Emevîler'in Hâricîler'le diğer muhaliflerine karşı acımasız davranışlarına ve mevâlîyi küçük görmelerine, özellikle de Müslümanların birbirini öldürmesine tepki olarak doğmuş, uzlaşmacı ve birlik taraftarı siyasî bir fırkadır.²⁸⁰ Mürcie mensupları, büyük günah işleyenlerin durumu ile ilgili yorum yapmamayı ve bunun hükmünü Allah'a (cc) bırakmayı (ircâ) tercih etmişlerdir.²⁸¹

İslâmlaşma sürecinde Mâverâünnehir ve Orta Asya'da yaşayan yeni mühtediler, Müslüman olduklarını ilan etmelerine rağmen, amel konusunda eksiklikleri bulunduğu ileri sürülerek bölgeyi fethedenler tarafından ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmüşlerdi.²⁸² Bu sebeple Emevîler döneminde halk arasında siyasi otoritenin zulmüne karşı koyan sosyal hareketler gelişmişti.²⁸³ Ebû Hanîfe taraftarları da bu hareketlere dâhil olan Mürcie'ye destek vermişti. Zulme karşı duruş sebebi ile oluşan bu ittifak, mevâliden taraftar toplamıştı.²⁸⁴ Sonraları bu ittifaka destek veren tüm mezhep ve görüşler "Mürcie" olarak nitelendirilmiş²⁸⁵ ve hepsi Mu'tezile ile aynı çizgide sayılmıştır.²⁸⁶ Oysa Mürcie'nin Emevîlerin siyasi tutumlarına karşı adaleti savunması, iman-amel ilişkisindeki "hoşgörülü" tavrı, dinin uygulanması ile ilgili ılımlı tutumları, bölgedeki ağırlıklı kısmı göçebe olan yeni mühtedi Müslümanların dine intibaklarında olumlu rol oynamıştır.²⁸⁷

Abbâsîler döneminde bu bölgelerde Mürcie'nin manevi liderinin Ebû Hanîfe olduğu kabul edilir.²⁸⁸ İrcâ kavramının umut etmek anlamına geldiğini savunan Ebû Hanîfe, bir mezhep nisbesi olarak onun kendisine yakıştırılmasını kabul etmemiştir.²⁸⁹ Sadece ısrarla kavramın arkasında yatan olumlu düşünceyi savunmuştur.²⁹⁰ Onun Mürciîliği, kelâmî olmaktan çok dinî-siyasi bir tavidir.²⁹¹ Ebû

²⁸⁰ Kutlu, "Mürcie", *DİA*, XXXII, 41.

²⁸¹ Yavuz, "Mâtürîdîye", *DİA*, XXVIII, 165.

²⁸² Fığlalı, *Türkiye'de Alevilik-Bektâşilik*, s. 76.

²⁸³ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 119.

²⁸⁴ Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 119.

²⁸⁵ Uslu, "Horasan Tarihi", s. 185.

²⁸⁶ Kutlu, "Mürcie", *DİA*, XXXII, 41.

²⁸⁷ Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 119.

²⁸⁸ Kutlu, "Mürcie", *DİA*, XXXII, 41.

²⁸⁹ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 169.

²⁹⁰ Cağfer Karadaş, "Mürcie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansur el-Mâtürîdî" Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 9. Tebliğ, 22-24 Mayıs, 2009, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 149.

²⁹¹ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 34.

Hanîfe'yi Mürciî sayanlar genellikle Mu'tezile, Şia ve ehl-i hadis taraftarlarıdır.²⁹² Rivayetleri olduğu gibi esas alan, nakilci, naslara zâhirî yaklaşan ve onların tevil ve yorumuna girmeyen ehl-i hadise karşılık, hükümlerin illetini araştıran, dinî konuları anlamak için kıyasa başvuran ehl-i re'y Mürciî olarak nitelendirilmiştir.²⁹³

Ebû Hanîfe'nin takipçisi olan bu Mürcie mensuplarından Horasan-Mâverâünnehir'de olanlar, onun hem fikhî hem de kelâmî görüşlerini devam ettirmişlerdir. Yeni Müslüman olmuş kitlelerin yanında olan Mürcie, daha sonra yerini Hanefî-Mâtürîdî anlayışa bırakmıştır.²⁹⁴

Bir siyasi mezhep/fırka olan Mürcie, IV. / X. yüzyılda ilk dönemlerdeki kadar etkin görünmemektedir. Mürcie ilerleyen zamanlarda akılcılıktan irfanîliğe doğru kaymış, sonraki dönemde de yerini sûfiliğe bırakmıştır.²⁹⁵ Mezhebin uzlaşmacı anlayışı, Hanefî çevrelerde sûfiliğin yayılmasına da zemin hazırlamıştır. Zira Hanefî mezhebin önemli temsilcileri zühde dayalı bir yaşam tarzı benimsemişlerdir. Ebû'l-Leys ve Ahmed Yesevî gibi sûfîlerin tasavvufî düşüncelerinin teşekkülünde de Mürcie'nin görüşlerinin kısmen ve dolaylı biçimde etkili olduğu görülmektedir.²⁹⁶ Türklerin kitleler halinde Müslüman olduğu Samânîler devrinde²⁹⁷ tasavvuf felsefesi ile yorumlanmış geleneksel İslâm anlayışı yaygındır ve Türkler arasında daha hâkim durumdadır.²⁹⁸ Bölgedeki yeni mühtedi Müslümanlar, Hanefiliğin akılcı yapısına dayanarak etraflarında gelişen tasavvufî fikirleri şer'î esaslara uydurabilmiştir.²⁹⁹

Hicri II. yüzyıldan itibaren, Horasan-Mâverâünnehir bölgesi zühd hayatının yoğun bir biçimde yaşandığı merkezlerden biri olarak dikkat çekmiştir.³⁰⁰ Horasan mektebine mensup sûfiliğe melamet denilmiştir. Horasan erenleri tabiriyle de genel olarak melametîler kastedilir. Melâmetîler, diğer sûfîlerin aksine kendilerini farklı

²⁹² Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 169.

²⁹³ Uğur Erman, "Mürcie ve Ehl-i Hadis Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Tadil İlmine Dönemin Telifatına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması, (Hicri III. Asır), Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. V, sayı: 2, 2017, s. 89; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 138, 170.

²⁹⁴ Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 61.

²⁹⁵ Kutlu, "Mürcie Mezhebi, Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları" Gazi Üniversitesi, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/1, c. I, sayı:1, s. 198.

²⁹⁶ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 19.

²⁹⁷ Usta, "Sâmânîler", *DİA*, XXXVI, 64.

²⁹⁸ Fırlıklı, *Türkiye'de Alevilik-Bektâşilik*, s. 81.

²⁹⁹ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 19.

³⁰⁰ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 14-19; Uslu, "Horasan Tarihi", s. 199.

göstermekten hoşlanmamışlar, riyaya düşmekten korktukları için sıradan bir mümin gibi yaşamayı tercih etmişlerdir.³⁰¹

İslâm tasavvufunda, hankahlarda etraflarında dervişleri ile ruhanî bir hayat yaşayan, hakikat bilgisini hislerle de bilinebileceğini iddia eden, medreselere mesafeli şeyhler, Orta Asya bozkırlarından gelen Şamanî anlayış ile beslenmiş, nassî kaidelere pek de intibak edemeyen Türkmen kitleler üzerinde etkili olmuştur.³⁰² Bunun üzerine Ehl-i sünnet ve Hanefî kelâmcılar, kelâm ilmîni, sûfî görüş ile uzlaştırmak için yeni bir İslâm tasavvufu ortaya koymuşlardır.³⁰³ Kuşeyrî (v. 465/1072) ve daha sonraları Gazalî (v. 505/112) bu âlimlerdendir. Fukaha entelektüel medrese çevresinde, sûfîler ise konar-göçer kırsaldaki avam çevresinde muhatap bulmuştur.³⁰⁴ Bu noktada Ebü'l-Leys'in hem medreseli bir fakih hem de avama hitap eden bir sûfî olarak önemli bir misyon yüklendiği anlaşılmaktadır.

Bölgede hem siyasi sebeplerle hem de eskiden kalan dinî inanışların etkisi ile birçok aykırı ve sapkın fırkalar bulunmaktaydı. Bu sebeple İslâm tasavvufunu oluşturan ilk dönem sûfîleri, sapık düşünce ve akımlardan uzak, Ehl-i sünnet'e bağlı, Kur'an ve Sünnet'e uygun bir tasavvuf anlayışı³⁰⁵ geliştirmek için Hanefîliğin itikadî görüşlerine dayanmışlardır.³⁰⁶ Hanefî fakihlerin bölgelere göre farklılaşmasından doğan çeşitli ekollerden biri olan Belh meşayihî, sûfî eğilimleri ile öne çıkmıştır.³⁰⁷ Ebü'l-Leys'in yaşadığı asırda tasavvuf ve fıkıh arasında bir mutabakat sağlanmış, fakihlerin yanındaki sûfîler büyük bir dönüşüm gerçekleştirmişlerdir. Bu dönemde bölgede yetişen fakihlerin çoğu, aynı zamanda tasavvufla da ilgilenmişlerdir.³⁰⁸

³⁰¹ Kara, *Dervişin Hayatı, Sûfînin Kelâmı*, s. 97-98; Güngören "Tasavvuf", *DİA*, LX, 119.

³⁰² Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 210; Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, s. 375.

³⁰³ Kafesoğlu, *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi*, s. 103.

³⁰⁴ Güllük, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi", s. 26; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 17.

"Konargöçer halk Müslümanlığı" denilebilecek bu Müslümanlığın, Anadolu'da ortaya çıktığı dönemde Şia ile henüz bir ilgisi yoktur. Bu Müslümanlık Alevilik veya Kızılbaşlık da değildir. Bu Müslümanlık, eski kabilevî inanç ve geleneklere kendiliğinden uyarlanmış, mistik ve bağdaştırmacı bir Müslümanlıktır. Bu Müslümanlık anlayışı daha II. yüzyıldan itibaren Orta Asya'da gelişmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, s. 384.

³⁰⁵ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 212.

³⁰⁶ Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 214; Eraslan, "Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi", s. 11.

³⁰⁷ Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 107.

³⁰⁸ Güllük, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi", s. 27.

Tasavvufla fıkhnın yakınlaştığını görmek için Ebü'l-Leys ve hocası Hinduvânî (v. 362/973) iyi birer örnektir.

Ebü'l-Leys'in ilmî faaliyetleri incelendiğinde onun yaşadığı bölge ve dönem içindeki tüm bu dinî ve mezhebi durumdan haberdar olduğu görülür. O, yeni Müslüman olmuş ve fakat önceki dönemlerde de bir takım hukuk kaidelerine sahip bir topluma İslâm fikhî çerçevesinde, yeni, çözüm odaklı, tutarlı ve işlevsel hukuk kurallarını koyma gayretinde olmuştur. İman esaslarının açıklanması ve yerleştirilmesi ile ilgili çabasının nedeni, içinde yaşadığı toplumun durumudur. Hem avama hem havasa yönelik eserler yazmasının sebebi de bu çeşitli yapıdır. Eserlerinde sûfî yönünün temelleri ve bu temellerin Ehl-i sünnet çizgisinde tekrar düzenlenmesi hususunda gösterdiği gayret fark edilir.

Çalışmamız boyunca ortaya koymaya çalıştığımız âlim portresinin altyapısını anlamak için bu bölüm özellikle uzun tutulmuştur.

1.5. Bölgede Yetişen İlim Adamları

Horasan-Mâverâünnehir bölgesinin ilmî üstünlüğü, eskiden beri kabul ve ikrar edilmiştir. Bölge sadece temel İslâm ilimlerinin değil, bütün ilimlerin tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. İslâm'ın ilk yüzyılından itibaren ilim ve kültürde zirveye ulaşan ve değişik ilim dallarında adından söz ettiren büyük âlim ve mütefekkirler, lider, kaynak ve sembol isimler, etkileri hala devam eden büyük ilim adamları, sosyal ilimlerin rehberi niteliğinde önemli kelâmî ve fikhî mezhep kurucuları, İslâm ilim ve düşünce tarihi içinde her birinin çok önemli yeri bulunan en ünlü usulcû, kelâmcı, fakih, muhaddis, müfessir ve filozofları bu bölgede yetişmiştir.³⁰⁹ Mâverâünnehir'de yetişen pek çok âlim ve sanatçı İslâm dünyasında bilim, kültür, felsefe ve sanatın gelişmesine ciddi katkılarda bulunmuşlardır.³¹⁰

Bu dönemde ansiklopedik bilgileri titizlikle biriktiren ve aynı anda pek çok alana katkı sunan “hezarfen”³¹¹ ilim adamları ve düşünürler yetişmiştir. Bu ilim

³⁰⁹ Ak, “Mâverâünnehir'de İslâm Düşüncesinin Öncü Temsilcilerinden İmam Mâtürîdî”, s. 245; Ahmed Emin, *Zuhrül-İslâm*, I, 262.

³¹⁰ Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, *DİA*, XXVIII, 177; Şeşen “Türk, 6/32” *DİA*, LXI, 490.

³¹¹ Hezarfen (polimat) pek çok farklı alandaki ilim ve sanatlardan anlayan ve çeşitli disiplinlerde engin bilgiye sahip olan kişiler için kullanılan bir ünvandır. Kubbealtı Lügatı, lügatım.com. (e.t. 16.04.2022).

adamları, uzmanlaşma çağındaki gibi, her disiplini münferit olarak kabul etmemiştir. O dönemde tüm bilinenlerin ansiklopedi tarzı eserlere toplanması ve mantık çerçevesinde tasnif edilmesi esastır. Bu eski Yunan'da da böyle olsa da üretilen bilginin sayısı ve çeşitliliği bakımından kimse, titiz derlemecilik ve tetkik yapma tutkusu açısından bu dönemde Orta Asya'da yetişen Müslüman ilim adamlarıyla yarışacak nitelik ve nicelikte değildir. Üstelik bu ilim adamlarının ilgi alanı, tüm tabiatı ve insan hayatını kapsamaktadır. Avrupa, bu düzeyde bir aydınlanma ve bilgilenme çağına ancak XVIII. asırda ulaşabilmiştir.³¹²

İslâm medeniyeti gelişebilmek için burada kendine iyi bir zemin bulmuştur. Özellikle Sâ mânîler döneminde sağlanan fikrî serbestlik, siyasi mücadele ve çekişmelerden uzak hür bir ilim ortamı oluşturmuş, bunun sonucu olarak da bölgede dinî ilimlerin yanı sıra tıp, astronomi, matematik gibi fennî ilimlerde de gerçekten ehliyetli, mümtaz âlimlerin ve medeniyet banisi fikir adamlarının yetişmesinin yolu açılmıştır.³¹³ Nitekim milâdî XII. yüzyıldan çok sonraları XV. yüzyılda bile fethinden sonra İstanbul'u bir kültür başkenti yapma hedefi taşıyan II. Mehmet (Sultan Fatih v. 886/1481) yeni açtığı kurumların başına bu bölgelerden âlimler getirmiştir.³¹⁴

Eski tarih kaynakları da bölgeden övgüyle bahsetmektedir. Mesela Seâlibî (v. 429/1038) *Yetîmetü'd-Dehr* adlı eserinde Buhara şehrini, “*Sâ mânîler Devleti zamanında Buhara şehri, asalet ve şerefîn barınağı, hükümdarın daimi ziyaretgâhı, devrin ilim adamlarının toplandıkları bir merkez, dünya üzerindeki ediplerin ilk neşet ettikleri yer ve asrın faziletli simalarının muayyen zamanlarda buluştukları bir mahal durumundaydı.*” şeklindeki iltifatlı sözlerle övmektedir.³¹⁵ Aynı şekilde Makdîsî (v. 744/1343) de *Ahsenü't-Tekâsim*'de Horasan ve Mâverâünnehir bölgeleri ile burada yetişen kişilerin üstün değerini “*Bu bölge diğer bölgelerin en şerefîlisi ve değerlisidir. Bu bölgelerde pek çok yüce şahsiyetler ve âlimler yetişmiştir. Buralar; hayrın menbası, ilmîn beşiği, İslâm'ın en muhkem bir dayanağı ve en yüce bir kalesidir. Bu bölgenin hükümdarları ve orduları, diğer hükümdarların ve orduların*

³¹² Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 48.

³¹³ Ahmed Emin, *Zuhrü'l-İslâm*, I, 262.

³¹⁴ Yurdağür, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*, s. 30.

³¹⁵ Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed (v.429/1038), *Yetîmetü'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-Asr (I-V)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, IV, 115.

en iyisidir. Buralarda yetişen fakihler, hükümdarlar kadar üstün bir değeri haizdirler.” şeklinde ifade etmektedir.³¹⁶

İslâm medeniyetinin dev eserleri bu dönemde bu bölgede telif edilmiştir. Hadis ilmini günümüze kadar getiren ve eserleri elimizden düşmeyen meşhur muhaddislerin bir kısmı bu bölgede doğup büyümüştür.³¹⁷ İlk ve önemli tefsirler burada yazılmıştır. Kelâm ekollerinin en büyüğü olan Mâtürîdîlik burada neşet etmiştir. Hanefî fıkhnın meşhur eserleri bu bölgede kaleme alınmıştır. Burada Kur’an ilimleri sahasındaki ilk faaliyetleri Merv kadılığı yapan tâbiûndan Yahyâ b. Ya‘mer el-Advânî (v. 89/708) başlatmış olmalıdır. Arap dilinin yanı sıra dinî ilimlerde, özellikle kıraatte dikkat çeken İbn Ya‘mer, mushafa ilk noktalama işaretlerini koyanlar arasında da anılır.³¹⁸ Horasan’da kıraat ve tefsir faaliyetlerinin gelişip yaygınlaşmasına Dahhâk b. Müzâhim’in (v. 105/723) önemli katkısı olmuştur.³¹⁹ Tefsir tarihinde Kur’ân’ın tamamını baştan sona açıklayan ve eseri günümüze gelen ilk müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767) da bu bölgenin erken dönem tefsir âlimlerindendir.³²⁰ “İmamü’l- müfessirîn” diye anılan ve tefsiri günümüze gelen bir diğer bölge müfessiri Muhammed b. Cerîr et-Taberî’dir (v. 310/923). Bu âlimler tarafından başlatılan Mâverâünnehir ve Horasan’daki Kur’an ilimleri ve tefsir sahasındaki faaliyetler sonraki dönemlerde daha da gelişmiş ve bu bölgeden birçok tefsir âlimi yetişmiştir. Bunlar arasında en önemlisi İmam Mâtürîdî’dir. (v. 333/944)³²¹ Ayrıca Sa‘lebî (v. 427/1035), mutasavvıf el-Kuşeyrî (v. 465/1072), Vâhidî (v. 468/1076), Ferrâ el-Begavî (v. 516/1122) gibi isimler de tefsir sahasında eserleri olan âlimlerdendir.³²²

Bu coğrafya hadis ilmi açısından önemlidir. Buralardaki ilk faaliyetler fetihler sırasında bölgeye gelen veya daha sonra oraya yerleşen sahâbîler tarafından başlatılmıştır.³²³ Ancak fetihler dönemi olan ilk hicri asırda hadis açısından ilmî bir faaliyet söz konusu değildir. Bazı Müslümanların Irak ve Hicaz’a yaptıkları ilim

³¹⁶ Makdisî, *Ahsenü ’t-Tekâsîm*, s. 260; Ahmed Emin, *Zuhrü ’l-İslâm*, I, 260.

³¹⁷ Yıldırım, “Orta Asya’da İslâmî İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”, s. 647.

³¹⁸ Celal Kırca, “İbn Ya‘mer”, *DİA*, XX, 447.

³¹⁹ Muhammed Eroğlu, “Dahhâk b. Müzâhim”, *DİA*, IIX, 410.

³²⁰ Ömer Türker, “Mukâtil b. Süleyman”, *DİA*, XXXI, 134; Uslu, “Horasan Tarihi”, s. 176.

³²¹ Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadis*, s. 71; Schaeder, “Semerkant”, *İA*, X, 470.

³²² Çetin, “Horasan”, *DİA*, XVIII, 234.

³²³ Uslu, “Horasan Tarihi”, s. 166; Fırlalı, *Türkiye’de Alevîlik-Bektâşîlik*, s. 71; Sarı, “Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)”, s. 37.

yolculukları sayesinde ortaya çıkan faaliyetler II. / VIII. yüzyılın ortalarına doğru artmış ve büyük muhaddislerin yetiştiği bölge bu özelliğini uzun süre devam ettirmiştir. Bölgenin Ehl-i sünnet mensubu âlimleri, Mu'tezile'nin hadis karşısındaki tutumlarına bir tepki ve savunma olarak o bölgedeki hadis ve hadisle ilgili çalışmaları yoğunlaştırmışlardır.³²⁴ Bölgede Dahhâk b. Müzâhim (v. 105/723), hadisleri ilk defa kitap halinde bir araya getirmiştir. Özellikle fikhü'l-hadîs alanında derinleşen Abdullah b. Mübârek (v. 181/797), İshak b. Râhûye (v. 238/853), Buhârî (v. 256/870), Müslim b. Haccâc (v. 261/875), et-Tirmizî (v. 279/892), ed-Dârimî (v. 280/894), Nesâî (v. 303/915) Hâkim en-Nîsâbûrî (v. 405/1014), Beyhakî (v. 458/1065) gibi muhaddisler bu coğrafyada yetişmiş ve hadis ilmine büyük katkı sağlamışlardır.³²⁵ Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, (v. 255/869) hadis ilmînin Semerkant çevresinde yayılmasında hizmeti geçen meşhur bir muhaddistir. Şâfiî fikhinin öncülerinden ve Sâmanîlerin kadılarından olan İbn Hibbân, (v. 354/965) yine o bölgenin âlimlerindendir. Nîşâbur'da imlâ meclisleri kurarak hadis dersleri vermiş, kendi adına yaptırılan hankahta bazı eserlerini yazdırmıştır. Nîşâbur'daki ilk imlâ meclisinde henüz dokuz yaşındaki Hâkim en-Nîsâbûrî'yi (v. 405/1014) "müstemlî"³²⁶ olarak çalıştırdığı bilinmektedir. Bu muhaddislerin çoğunun tarih ilmine dair kitapları da vardır.

Bu coğrafya Hanefî mezhebinin yayıldığı, görüşlerinin öğretildiği ve hükümlerinin uygulandığı bölgelerin başında gelir.³²⁷ Bu dönemde Horasan fakihleri denince akla Hanefîler gelmektedir.³²⁸ Mezhebin eğitim, iftâ ve kazâ faaliyetlerinin sıkı biçimde yürütüldüğü, Hanefî fakihlerinin en yoğun bulunduğu şehir özellikle bu mezhebin yayılma dönemi boyunca Belh olmuş ve bu sebeple de bölgede yaşayan Hanefî fakihlerine genellikle Belh meşâyihî adı verilmiştir.³²⁹ Dönemin

³²⁴ Sarı, "Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)", s. 91.

³²⁵ Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 234.

³²⁶ Hadis terminolojisinde **imlâ**; "*Bir kimsenin etrafındakilere ezberinden veya kitaptan bir şey yazdırması*" manasında kullanılmakta, yazılan esere de "**emâlî**" denilmektedir. Talebeye yazdıran hocaya "**mümlî**", onun söylediklerini yazan öğrenciye "**müstemlî**" denir. "**İstimlâ**" ise; imlâ meclisinde hocanın yazdırdığı hadisleri yazmak veya hocanın yazdırdığı hadisleri uzaktakilere nakletmek anlamını ifade eder. Yazan kimselerin kalabalık olması halinde hocanın söylediklerini uzaktakilere yüksek sesle nakledenlere ise müstemlî veya "**mübellîğ**" denilmiştir. Abdullah Aydın, "İmlâ", *DİA*, XXII, 225.

³²⁷ Güllük, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi", s. 25.

³²⁸ Uslu, "Horasan Tarihi", s. 180.

³²⁹ Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 234; Eyyüp Said Kaya, "Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbu'n-Nevâzil'i", *Marmara*

coğrafyacıları Belh şehrinin ahalisinin ilim ehli olduğunu, fıkıhta dikkat-i nazarlarının ve derin ilimleri tetkik heveslerinin çok güçlü olduğunu haber vermektedir.³³⁰ Bölgenin başta gelen fakihleri arasında Ebü'l-Leys es-Semerkindî (v. 373/983) ve hocası Ebû Cafer el-Hinduvânî (v. 362/973) sayılabilir.³³¹ Yine İbn Münzir (v. 316/928), el-Keffal eş-Şâşî (v. 365/975), İbn Furek (v. 406/1015) gibi Şafîî fakihler de yetişmiştir. İmam Mâtürîdî (v. 333/944) de akaid ilminin büyüklerindendir.³³²

Bu bölge tasavvuf tarihi açısından da önemli bir konuma sahiptir. Fetihlerden kısa bir süre sonra tasavvufî hareket yaygınlık kazanmıştır. O dönemde, I. / VII. yüzyıldan itibaren “zühhâd” adı verilen ve dikkat çekenleri Fudayl b. İyâz (v. 187/803), İbrâhim b. Edhem (v. 161/778), Bîşr el-Hâfî (v. 227/841), Şakîk-ı Belhî (v. 194/810), Hâtim el-Esam (v. 237/851) olan sûfîlerin yoğun faaliyetlerine rastlanmaktadır.³³³ III. / IX. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında ortaya çıkan tasavvufî akımların en önemlileri Hâris el-Muhâsibî'nin (v. 243/857) temsil ettiği Bağdat ekolü ile Hamdûn el-Kassâr'ın (v. 271/884) temsil ettiği Nîşâbur ekolü idi. Bunlardan birincisinde daha ziyade tevhid ve mârifet, ikincisinde melâmet ve fütüvvet konuları üzerinde durulduğu görülür. Nîşâbur-Horasan Melâmetiyyesi'nin tasavvuf anlayışı daha sonra pek çok sûfî tarafından benimsenerek devam ettirilmiştir.³³⁴ Kaynaklarda sık sık geçen “Horasan erenleri” tabiri melâmet anlayışını benimseyen sûfîler için kullanılmıştır. Bölgenin yaygın ve geniş etkili tarikatları arasında Yeseviyye'nin de ayrı bir önemi vardır.³³⁵

Mâverâünnehir bölgesinde Arap dili ve edebiyatı alanında da değerli eserler vermiş birçok âlim ve edip yetişmiştir; bunların en önemlisi, Arap dili, Kur'an ve

Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1996, s. 82.

³³⁰ Yörükan, *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Orta Çağ'da Türkler*, s. 150, 153.

³³¹ Güllük, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Nevâzil'i İşığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi”, s. 25; Ahmed Emin, *Zuhrü'l-İslâm*, I, 265.

³³² Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadis*, s. 61.

³³³ Uslu, “Horasan Tarihi”, s. 199.

³³⁴ İslâm coğrafyasının merkeze yakın batı bölgelerinde dinî yaşamın deruni tarafını icra edenler için sûfî ismi kullanılırken; doğuda merkezden uzak ve yeni müslüman olan bölgelerde bu amaçla Melâmî ismi kullanılmıştır. Eraslan, “Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi”, s. 38.

³³⁵ Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 170.

hadislerdeki garîb ve nâdir kelimelere dair telif ettiği eserleriyle tanınan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'dır. (v. 224/838)³³⁶

Bu bölgede tasavvuf, dil-lugat, felsefe, edebiyat, alanlarında daha pek çok âlim yetişmiştir.³³⁷ İslâmî ilimlerin dışında fenni ilimlerde de pek çok seçkin ilim adamı bu coğrafyada neşet etmiştir. İbn Sînâ (v. 428/1037) Buharalı olup Sâ mânî sarayında yetişmiş ve saray hekimliği yapmıştır. Tıp alanında Ebû Bekir er-Râzî (v. 313/925) de Sâ mânîler Dönemi'nin hekimlerindendir. Farâbî, (v. 339/950) Harizmî (v. 232/847) Birûnî (v. 453/1061) Fergânî (v. 247/861) ve daha niceleri o dönemde bölgede yetişmiş âlimlerdir.³³⁸

İslâmî ilimlere, fennî bilimlere ve fikir dünyasına tüm bu katkıları yapanlar, köşelerine çekilip sürekli çalışmakla meşgul olan ya da her şeyden el etek çekmiş kimseler değillerdir. Aksine çokça seyahat eden ve meslektaşlarıyla fikri münazaralar yapan faal kimselerdir.³³⁹ Bu âlimlerin görüşleri, bütün İslâm dünyasında konuşulmuş ve ortaya çıkan meselelerde örnek alınmıştır.³⁴⁰ Ebü'l-Leys de eserleri ile Anadolu irfanını etkileyen Mâverâünnehir âlimlerindendir.

1.6. Bu Dönemdeki Gelişmelerin İlme Katkıları

Hiç şüphesiz İslâm fetihlerinden sonra bölgede yaşanan ve yüzyıllar içinde tüm dünyayı etkileyen ilmî atılımın temelinde, bu bölgede eski zamanlarda kazanılmış birikimin payı vardır.³⁴¹ Ticaret için matematiği, satılacak mal bulmak için teknik üretimi, uzun gece yolculukları için astronomiyi, şehir planlamayı, sulama yöntemleri için mühendisliği, pek çok devletin yol uğrağında, siyaset ve dış ilişkileri, hastalıklardan korunmak ve tedavi olmak için tıbbî epeyce bilen toplumların birikimi ve bu birikimin oluşturduğu medeniyet görmezden gelinemez. Bu medeniyet, İslâm'ın ilmi teşvik etmesiyle ivme kazanmış, yöneticilerin serbest düşüncenin önünü açmaları ile de hak din bünyesinde kendisine meşru bir zemin bulmuştur.

³³⁶ Zülfikar Tüccar, "Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm", *DİA*, X, 244.

³³⁷ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 25; Ahmed Emin, *Zuhrü'l-İslâm*, I, 265.

³³⁸ Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 183-196.

³³⁹ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 57.

³⁴⁰ Aydınli, "Fethinden Sâ mânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi", s. 365.

³⁴¹ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 116.

Genelde İslâm memâlikî, konumuz özelinde ise Horasan-Mâverâünnehir bölgesi içinde çok farklı etnik unsurun ve kadim kültürün bir araya gelmesi sözkonusudur. Orta Asyadaki çoğu Fârisi yerleşik halkların bilim, kültür ve sanat anlayışları, Arap siyaseti ve doğudan ve kuzeyden gelen Türklerin askerî gücüyle birleşmiş, birbirleri arasında karmaşık bir etkileşim oluşmuştur. İslâm dininin tevhid ilkesi doğrultusunda tek bir millet olma şuuru, Hz. Peygamber'in (sas) öğretileri ile yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Yapılan ilmî ve ticari yolculuklar “aynılaştırılmak” olarak adlandırılabilir bu amacı, büyük oranda sağlamıştır. Farklı dinlerden beslenen eski alışkanlıkların, değişik yorumlarla İslâm anlayışı içinde ortaya çıkmış mezheplerin ve sûfî hareketlerin, itikadî olarak sağlam bir zemine yerleştirilmesine fırsat aranmıştır. Bu önemli görev ise mezkûr coğrafyanın muhtelif yerlerinden neşet eden ilim insanlarına düşmüştür. Bölgede maddi ihtiyaçların karşılanması hususunda fırsatlar bulan bu âlim sınıfının korunması ve gelişmesi için öncelikli şartlardan olan maddi refah, devlet yönetiminin bölgede eskiden beri önemsenen ticaret ağını koruması ve işletmesiyle genel bir zenginliğe dönüşünce âlimlerin de bilgi üretmeleri mümkün olmuştur.

Orta Asya'nın -ve Mâverâünnehir ve Horasan'ın- İslâm fetihlerinden Moğol istilasına kadar süren bilim tarih serüveni incelendiğinde, bu bölgedeki medeniyetin değişime alışık ve bu değişimle kendi lehine başa çıkmakta uzmanlaşmış, kendisine güvenen bir medeniyet olduğu görülmektedir.³⁴² Bölge, her türlü “değişik” şeyi hoşgörü ile almaya ancak başkalarından aldığı bu “değişik” şeyleri kendi bünyesinde dönüştürmeye ve yeniden düzenlemeye yatkın bir medeniyet havzasıdır.

Görülen odur ki, Mâverâünnehir bölgesi en parlak dönemini Sâ mânîler devrinde yaşamıştır. Bunun sebebi siyasi iradenin bölgede sağladığı hoşgörü ortamıdır. Bu sayede oluşan güven ve özgürlük zemini, yaşadıkları yerlerde çeşitli sorunlarla karşılaşan bilim adamlarını bu bölgeye çekmiş, bu da uzun vadede bölgeyi entelektüel bir kültür coğrafyasına dönüştürmüştür. Bu zemin, İslâm düşüncesinin gelişimine yön vermiştir. Hilafet merkezinde âlimlere yönelik olarak yaşanan baskıların hızlı bir beyin göçüne sebep olduğu, hür bir çalışma ortamı arayan bilim

³⁴² Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 641.

adamlarının özgün düşünce üretimi için kendilerine çok verimli bir ortam sunan bu bölgeye sığındıkları anlaşılmaktadır.³⁴³

Burada gelişen medeniyetin en mühim özelliği, İslâmî ilimlerin sistematüğini kapsamlı hale getirerek rehber kaynaklar oluşturmuş olmasıdır. Pozitif ilimlerde alınan mesafe ve elde edilen başarılar sadece İslâm dünyasının değil, dünyanın da gelişimini sağlamıştır. Ünü dünyaya yayılan bilginlerin fen bilimlerinde, felsefede, tıpta, aritmetikte, astronomide, sosyal bilimlerde açtıkları alan ve sundukları bilimsel çözümler, tespitler, teoriler, yaklaşımlar Batı’da da etkisini göstermiş, Avrupa’da Rönesans’ı tetiklemiştir.³⁴⁴

İslâmî ilimlerin teoriğe ve pratiğe yönelik açılımlarıyla, güçlü âlimlerle, ilmî çalışma, çaba ve uğraşların önünü açan devlet adamlarıyla, medeniyeti kökleştiren kuvvetli sosyal kurumlarıyla Horasan ve Mâverâünnehir’de gelişen İslâm medeniyeti aynı zamanda üretken, dışa açık ve yayılcı bir özelliğe de sahip olmuştur.³⁴⁵ Hem hadis için yapılan rihlelerle,³⁴⁶ hem iskân politikalarıyla,³⁴⁷ hem de fetih hareketleri ile ilk İslâm şehirlerinden Mâverâünnehir-Horasan Bölgesi’ne sahâbeden itibaren taşınan İslâm Dini ve İslâm medeniyeti buradan da eski dünyanın her yerine taşınmıştır. Bölgede kuşatıcı dilin yetiştirdiği, sûfî anlayışa mensup, eğitilmiş, vasıflı, varlıklı insanlar, irfan orduları halinde başka coğrafyalara yayılarak İslâm medeniyeti’nin hem kurucusu hem de taşıyıcısı olmuşlardır.³⁴⁸

Horasan-Mâverâünnehir bölgesi, hicri ilk üç-dört asırda, yıllar sonra Anadolu’da, Kafkasya’da, Balkanlar’da hatta Afrika, Endülüs ve Hindistan’da kurulan devletlerin arkasındaki birikimi üretmiştir. Gelişim ve değişime sebep olan verimli, bereketli devletler, âlimler, eserler, hep bu dönemde bu bölgede oluşturulan manevi mirasla beslenmiştir. Zira bu bölgede toplum içinde âlimler etkindir, saygındır, medreseler kaliteli ve yaygındır, camiler çoktur, hayır-hasenat kurumları güçlüdür, ilim, kültür, sanat, estetik rağbet görmektedir, iç ve dış ticaret canlıdır,

³⁴³ Yurdagör, *Mâverâünnehir’den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*, s. 29.

³⁴⁴ Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 183; Ataman, “Mâverâünnehir’de İslâm Medeniyeti Üzerine Küresel Bir Analiz”, s. 2966.

³⁴⁵ Ataman, “Mâverâünnehir’de İslâm Medeniyeti Üzerine Küresel Bir Analiz”, s. 2966.

³⁴⁶ İbrahim Hatipoğlu, “Rihle”, *DİA*, XXXV, 106. Bu konu ile ilgili Hadis Tarihi kitaplarında yeterli bilgi vardır.

³⁴⁷ Akyürek, “Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir’in Fethi”, s. 115.

³⁴⁸ Sarı, “Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)”, s. 77; Yazıcı, “Belh”, *DİA*, V, 410.

zanaatkârlık teşvik edilmektedir, askeriye kuvvetlidir. Bir arada yaşama kültürü tesis edilmiştir. Her yönüyle kaliteli bir sosyal yapı vardır.³⁴⁹

Böylesi bir siyasi, sosyal ve ilmî coğrafyada yetişen yüzlerce âlimden biri de Ebü'l-Leys, Nasr b. Muhammed es-Semerkindî'dir. Ebü'l-Leys, İslâmî ilimlerin hemen hepsinde eserler vermiş, tüm ilimleri, bilgiyi, ahlâkı yerli yerine koymuş bir âlim, bir müderris, bir mütefekkir, bir münevverdir. Kendisinden sonra geçen bin yılı aşkın sürede bazı eserleri İslâm coğrafyasının her yerinde yaygın olarak okunduğu halde şahsı ve ilmî kişiliği meşhur bir meçhul olarak kalmıştır.

Değerlendirme

Ebü'l-Leys IV. / X. yüzyılda Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış çok yönlü bir âlimdir. Dönemi içerisinde hemen bütün dinî ilimlerle ilgilendiği gibi, astronomi, tıp, tarih, felsefe, dil ve edebiyat gibi alanlarla da ilgilenmiştir. Onun bu kadar çok ve çeşitli bilgi dalları ile ilgilenmesinin sebebi hiç şüphesiz içinde yetiştiği ve yaşadığı ortamdır.

Ebü'l-Leys'in yaşadığı Horasan-Mâverâünnehir bölgesi, fiziki açıdan dünya cenneti olarak tanımlanan, huzur ve asayışı sağlayan bir iktidar tarafından yönetilen, ekonomik ve askerî açıdan güçlü bir bölgedir. Bu coğrafya, sürekli akan hareketli bir ticaret ve dolayısı ile jeopolitik geçiş bölgesi olduğu için zaman zaman farklı milletlerin egemenliğine girmiştir. Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra da Arapların, Türklerin, Fârisîlerin de bulunduğu çok çeşitli etnik unsurları barındıran bir bölge olmuştur.

Ebü'l-Leys'in Türk olması kuvvetle muhtemeldir. Onun yaşadığı dönem ise fikrî, itikadî açıdan karmaşık bir geçiş dönemidir. Bölgenin etnik unsuru, kuzeyden hızla gelen Türk göçleri ile hem yerli halkın hem de gelen bu göçerlerin din tercihleri de İslâm'ın yayılması ile hızla değişmektedir. Buna bağlı olarak konuşulan dil çeşitlenmekte, bu dillerin taşıdığı kültürler de birbirinden etkilenmektedir. Arapçanın çoğunlukla sonradan öğrenilen bir dil olduğu bölgede İslâm Dini'nin ana kaynaklarını anlamak ve yorumlamak için eserler ortaya koymak ve açıklamalar yapmak ihtiyacı vardır. Bu bölgede özgür bir düşünce ortamı bulan münevverler, karşılaştıkları eski din ve düşüncelerin hiç de az olmayan donanımları karşısında

³⁴⁹ Ataman, "Mâverâünnehir'de İslâm Medeniyeti Üzerine Küresel Bir Analiz", s. 2966.

yeni, tutarlı ve sahih fikirler geliştirmek zorundadırlar. Yeni Müslüman olan ve fakat öncesinde de güçlü bir hukukî alt yapısı olan bölge milletlerine İslâm fıkına uygun tatmin edici çözümler önermek gerekmektedir. Orta Doğu'dan ve Abbâsî hilâfetinden buralara göçen Müslüman unsurlar içerisinde çok çeşitli itikadî fikirler oluşmuştur. Bir yandan batıl mezheplere karşı ikna edici açıklamalar bulunmalı, diğeryandan da Hanefilik dışındaki mezheplerin görüşlerine karşı bilimsel ve barışçı cevaplar ortaya konmalıdır. Bölgedeki eski ve sapkın dinlerin kalıntılarından oluşan mistik davranış ve inanışlar ile dünyevileşen Müslümanlara tepki olarak ortaya çıkan sûfî hareketler birbirinden ayrıştırılmalı ve bu çok çeşitli insan topluluklarına onların ihtiyaçlarına hitap eden sahih bilgiye ve akli izahlara dayalı teklifler sunulmalıdır. Ebü'l-Leys'in ve dönemindeki diğeryâlimlerin yüklendiğı görev zordur. Onlar olağanüstü bir gayretle bu misyona talip olmuşlardır.

Vahiyle gelen bir din olmak yanında Müslümanın zihin ve ruh dünyasını ve İslâm toplumunun sosyal yapısını da düzenleyen ve değıştiren bir medeniyet projesi olan İslâm, dinî-dünyevi ayırımı yapmaksızın tüm ilimlere büyük önem vermiştir. Bunu bilen gayretli âlimlerin eliyle de Batı medeniyeti'nin *Orta Çağ'ı*, İslâm medeniyetinin *Altın Çağ'ı* olmuştur. Bu çağda vahiyle beslenen sahih naklî bilgi ve muhakeme ile terbiye edilen aklın rehberliğinde binlerce yıla ilham olan bilgiler üretilmiştir.

Bu çalışmada hedeflenen gayeye ulaşmak için dönem ve bölge ile ilgili giriş biraz uzun tutulmuştur. O dönemde yetişen bir aydın portresini tasavvur etmek için uzunca anlatılan döneme dair bu bilgileri sentezlemek gerekir. Bundan sonraki bölümlerde, Ebü'l-Leys'in ilmî şahsiyeti, yaşadığı coğrafya hakkında verilen bu detaylar doğrultusunda değıerlendirilecektir.

2. EBÜ'L-LEYS es-SEMERKANDÎ'NİN HAYATI VE EĞİTİMİ

Klasik kaynaklarda Ebü'l-Leys hakkında pek az bilgi vardır. Eserlerinde kendisinden hiç bahsetmemiştir. Sadece babasından hadis dinlediğine işaret eden ifadeleri vardır. Kaynaklarda ona atfedilen nesep bilgileri şu şekildedir:

Ebü'l-Leys, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, es-Semerkindî³⁵⁰

Ebü'l-Leys, Nasr b. Muhammed b. İbrahim, es-Semerkindî,³⁵¹

Ebü'l-Leys, Nasr b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâb, es-Semerkindî,³⁵² et-Tûzî,³⁵³ el-Versenî,³⁵⁴ el-Belhî.³⁵⁵

Ebü'l-Leys, Nasr b. Muhammed, el-Buharî ez-Zâhid.³⁵⁶

Müellifin künyesi isminin önüne geçmiş, adı neredeyse unutulmuş ve lakabı ile birlikte “el-Fakih, Ebü'l-Leys” olarak meşhur olmuştur.³⁵⁷

Kureşî (v. 775/1373), Ebü'l-Leys es-Semerkindî adında iki tane âlim olduğunu beyan ettikten³⁵⁸ sonra *Bustânü'l-Ârifîn*'in müellifi olan Nasr b. Muhammed'in “el-Fakîh” diğer âlimin ise “el-Hâfız” olarak tanınmakta olduğunu

³⁵⁰ Kureşî Ebü Muhammed, Abdülkâdir b. Muhammed (v. 775/1373), *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye, (I-V)*, (nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Dâru İhyâi'l-Kütüb, Kahire, 1413/1993, III, 544; İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh el-Mısırî (v. 879/1474), *Tâcü't-Terâcim*, (thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf), Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1412/1996, s. 310; Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî el-Mısırî (v. 945/1539 [?]), *Tabakâtü'l-Müfessirîn, (I-II)* (thk. nşr. Ali Muhammed Ömer), Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1392/1994, II, 345; Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud ed-Dimeşkî (v.1976), *el-A'lâm, (I-VIII)*, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 2007, VIII, 27; *Kehhâle Ömer Rıza, (v. 1987), Mu'cemü'l-Müellifîn: Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye, (I-XV), Mektebetü'l-Müsennâ, Lübnan, trhsz, XIII, 91; Brockelmann C, (v.1956), Geschichte Der Arabischen Litteratur, (I-II), Weimar, 1902; Supplementband (I-III), Leiden, 1937, I, 347; Fuad Sezgin, Târîhu't-Türâsi'l-Arabî, (I-IX), (thk. Hikmet Beşir Yasin) Dâru İbni'l-Cevzî Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, Cidde, 1422, III, 144; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 486; Yazıcı, “Semerkandî Ebü'l-Leys”, *DİA*, XXXVI, 473; Zekerîyya Abdülmecid en-Nûtî, *Tefsîru's-Semerkindî, (I-III), neşredeninin girişi*, Beyrut 2014, s. 6.*

³⁵¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 322. Ebü'l-Leys tefsirinin elimizdeki baskısında da öğrencilerinden Lokman b. Hakîm Fergânî'nin rivayetinde isim böyle kaydedilmiştir. Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 71.

³⁵² Bağdatlı İsmail Paşa, (v.1920), *Hediyetü'l-Ârifîn, Esmâ'ü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn (I-II)*, Mektebetü'l-İslâmiyye ve'l-Caferî Tebrizî, Tahran, 1967, II, 490.

³⁵³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, I-II, 464.

³⁵⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, I-II, 464.

³⁵⁵ En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşredeninin girişi*, s. 6.

³⁵⁶ *Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit (v. 463/1071), Târîhu-Bağdâd (I-XIX), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tarihsiz, XIII, 301.* Bu isimle ilgili açıklama tezin “seyahatleri” kısmında yapılacaktır.

³⁵⁷ En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşredeninin girişi*, s. 6.

³⁵⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, III, 545.

belirtmiştir. Lakabı “el-Hâfız” olan Ebü'l-Leys'in tam adı, Nasr b. Seyyâr b. el-Feth, es-Semerkandî, el-Mu'tezilî'dir (v. 294/906).³⁵⁹

2.1. Hayatı

Ebü'l-Leys'in, hicri 301-310 yılları arasında doğduğuna dair rivayetler olsa da³⁶⁰ doğum tarihi ve doğum yeriyle ilgili olarak kaynaklarda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Alman araştırmacı Bernd Radtke,³⁶¹ mukaddime kısmı Ch. Schefer adlı müsteşrik³⁶² tarafından *Chrestomathie Persane* adlı kitabında yayımlanan, tamamı ise 1972'de Abdülhayy el-Habibî tarafından *İntişârât-i Bunyad-i Farhang-i İran*'da neşredilen bir eserden bahsetmektedir. *Fedâil-i Belh* adındaki bu eserde Belh'te yaşayan, ölen, herhangi bir nedenle şehirle bağlantılı olan yetmiş kişinin biyografisi verilmektedir. Ancak bu bilgiler, birkaç satırlık, kısa biyografilerdir, doğum tarihine göre kronolojik olarak sıralanmışlardır. Eser, kendisini Ebû Bekir, Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Davud el-Vâiz, Safiüddin el-Belhî olarak tanıtan bir müellif tarafından 610/1214 tarihinde, Arapça olarak telif edilmiştir. Yaklaşık yetmiş yıl sonra da Farsçaya tercüme edilmiştir. Bu tercüme, eserin tek nüshasıdır. Eserde müellif, büyük kısmı kaybolmuş veya bilinmeyen kaynakları kullanmıştır. Bu sebeple kıymetli bir telifdir.³⁶³ Bu eserde Ebü'l-Leys'ten de bahsedilmiş ve orada doğum tarihi 311-316 şeklinde yaklaşık olarak verilmiştir.

³⁵⁹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, IV, 83; En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri*, neşredenin girişi, s. 6; Leknevi, *Muhammed Abdülhay el-Hindî* (v.1304/1886), *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, *Dâru'l-Maârif*, Beyrut, trhsz, s. 220; Yazıcı, “Semerkandî Ebü'l-Leys”, *DİA*, XXXVI, 473.

³⁶⁰ En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri*, neşredenin girişi, s. 6.

³⁶¹ Bernd Radtke, Prof. Dr. Halen Utrecht Üniversitesi Beşerî Bilimler Fakültesi Teoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. İslâm tasavvufu ile ilgili araştırmaları ve kitapları vardır.

³⁶² İsmail Yiğit, “Schefer Charles Henri Auguste”, *DİA*, XXXVI, 226.

³⁶³ Aynı eseri, Mehterhan Furkânî yazdığı bir makalede tanıtmıştır: “Eser, hicri 610 yılında Belh âlimlerinden Şeyhülİslâm Safiyyü'l-milleti ve'ddîn Ebû Bekir Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Davud, Va'iz-i Belhî tarafından Arapça olarak telif edilmiştir. Eserin birinci bölümü Belh şehrinin faziletlerini, ikinci bölümü Belh şehrinin şemâilini ve üçüncü bölümü de sahâbe döneminden müellifin dönemine kadar Belh şehrinde yaşamış ve o şehre mensup olan 70 âlimin biyografisini ihtiva etmektedir. Kitap, hicri 676 yılında yine Belh âlimlerinden Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Hüseyinî Belhî tarafından Arapçadan Farsçaya çevrilmiştir. Eserin Arapça metni günümüzde bulunmazken Farsça çevirisinin nüshaları da yakın zamanlarda ortaya çıkmıştır. Afgan tarihçisi Abdulhay Habibî, bir nüshasını Paris Milli Kütüphanesinde diğer iki nüshasını ise Rusya'yadaki Leningrad Bilimler Akademisi Kütüphanesinde bulup eseri 1969 yılında tahkik edip 1971 yılında yayımlamıştır.” Mehterhan Furkânî, “Belh Fukahâsının Yöneticilere Karşı Duruşları: Fezâil-i Belh Bağlamında” *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2020/1, sayı: 41, s. 1032.

Ebü Cafer el-Hinduvânî'nin (v. 362/963) talebesi olduğu söylenmiş ve bazı eserleri (9 tanesi) sayılmıştır.³⁶⁴

Kaynaklarda Ebü'l-Leys'in başka lakaplarından söz edilse de en çok “el-Fakih” lakabı ile tanınmış,³⁶⁵ kendisi de eserlerinde zatından böyle bahsetmiştir. Bu lakap onun fıkıh ilmindeki yerine ve kendi asrında onun fıkıh bilgisine kimsenin erişemediğine işaret etmektedir. Lakabının başında marife takısının bulunması da onun fakihliğini öne çıkarır.³⁶⁶ Bu lakabı özellikle çok sevdiğini, onunla bereketlendiğini, çünkü bu lakabı ona bizzat Hz. Peygamber'in (sas) rüyasında verdiğini anlattığı rivayet edilmiştir. Şöyle nakledilmiştir:

*“Tenbîhü'l-Gâfilîn adlı kitabını yazınca onu alıp Ravza-i Mutahhara'ya varmış ve eseri arz etmiş. Gece orada uyuyunca Hz. Peygamber'i (sas) elinde bu kitap olduğu halde rüyasında görmüş. Ona “Kitabını al ey Fakih!” diye sesleniyormuş. Dikkat edince içindeki bazı mevzuların Hz. Peygamber (sas) tarafından silindiğini fark etmiş. O sebeple bu lakabını severmiş.”*³⁶⁷

Onun meşhur lakaplarından bir diğeri de “İmâmü'l-Hudâ”³⁶⁸ sıfatıdır. Bu lakapla Ebü'l-Leys'ten önce bir de İmam Mâtürîdî (v. 333/944) anılmış³⁶⁹ o ikisinden başka kimse daha önce böyle anılmamıştır.³⁷⁰ Topluma önder olan kişiliğinden dolayı bu sıfatı aldığı söylenmiştir.³⁷¹

³⁶⁴ Bernd Radtke, “Horasan ve Mâverâünnehir'de Din Âlimleri ve Mutasavvıflar”, çev. Ergin Ayan, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research, c. II, sayı: 9, 2009, s. 365.

³⁶⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, III, 544; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye* s. 220; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 322; a. mlf. , *Târîhu'l- İslâm ve Vefeyâtü'l-(Tabakâtü'l-)Meşâhîr ve'l-Âlâm. (I-XVII) (thk. Bessar Gavvar Ma'ruf)*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2003, VIII, 420; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-Ârifîn*, II, 490; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 345; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XIII, 91.

³⁶⁶ En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri*, neşredenin girişi, s. 6.

³⁶⁷ Bu rivayeti tefsirini neşredenler giriş yazısında, Yazıcı da tezinde Kefevî'nin (990/1582) Ketâibü'l-Alâmî'l-Ahyâr'ından nakletmiştir. Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 110; En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri*, neşredenin girişi, s. 6.

³⁶⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, III, 544; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 310; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 345; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XIII, 91; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 486.

³⁶⁹ En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri*, neşredenin girişi, s. 6.

³⁷⁰ Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hizânetü'l-Fıkıh*, bir arada neşredenin girişi, s. 1-76, Bağdat 1385/1965, s. 44.

³⁷¹ Güllük, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi”, s. 29.

Fıkıh kitaplarının yanı sıra bir tefsiri olduğu için ve bu ilme vükufiyetinden dolayı “el-Müfessir”³⁷² diye de anılmıştır. Hakkında “mutasavvifeden madud” denilen³⁷³ müellif, tasavvufî ve ahlâkî yönünün eserlerinde ve hayatında ön plana çıkmasından dolayı “ez-Zâhid”³⁷⁴ (bu lakabı ona tefsirini aktaran öğrencileri de söylemiştir.)³⁷⁵ ve “es-Sûfî”³⁷⁶ lakabı ile de zikredilmiştir.

Her ne kadar hadis ilimleri ile birebir ilgilenmemiş gibi düşünülse de “el-Hâfız”³⁷⁷ ve “el-Muhaddis”³⁷⁸ olarak da anılır. Onun hem bir hadis râvîsi olduğu hem de mezhep içinde hadis sahasındaki bilgisi ile öne çıktığı söylenmiş, bu sebeple “el-Hâfız” sıfatına haiz olduğu belirtilmiştir.³⁷⁹

Ayrıca ondan bahseden eserlerde “Allâme”³⁸⁰ ve “eş-Şerîf” gibi vasıflarla da anıldığı görülmektedir. Selâhaddîn en-Nâhî, bu sıfatları aşırı yüceltici bulmakta ve bu tavrın onun Mâverâünnehirli olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Sade lakaplar yerine aşırı yüceltici lakapların seçilmesinin Mâverâünnehir ve Horasan bölgesinde bir gelenek olduğunu, Irak fukahasının ise daha sade lakaplar taşıdığını ifade etmektedir.³⁸¹ Selâhaddîn en-Nâhî “eş-Şerîf” lakabını, tahkik ettiği *Hızânetü'l-Fıkıh* adlı eserinin kapağında bulmuştur. Bu lakap ile onun Hz. Peygamber (sas) soyundan olmasının bir ilgisi olmadığını, çünkü onun Türk olduğunu, bu lakabın kullanılmasının onun toplum arasındaki mevkiinin yüceliğine işaret ettiğini söylemektedir.³⁸² “Seyyid” veya “şerif” olmayanlar için bu sıfatların ihtiram amaçlı kullanılması alışılmış bir durumdur.³⁸³

³⁷² Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, XIII, 91; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 486.

³⁷³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 486.

³⁷⁴ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 10, T. s. 708; a. mlf. *Tefsîru's-Semerkandî, (I-III)*, (thk. Şeyh Adil Ahmed Abdülmecid, Şeyh Ali Muhammed Muavvad, Dr. Zekerîya Abdülmecid en-Nûtî), Beyrut, 2014, I, 388; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 322; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27.

³⁷⁵ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 388.

³⁷⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, XIII, 91.

³⁷⁷ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, XIII, 91.

³⁷⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 322; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, XIII, 91.

³⁷⁹ Kaya, “Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i”, s. 51.

³⁸⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27.

³⁸¹ Ferit Dinler, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve Mukaddimetü's-Salat İsimli Eserinin Tahkiki”, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Sakarya, 2006, s. 5.

³⁸² Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hızânetü'l-Fıkıh*, neşreden giriş, s. 49.

³⁸³ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, “Seyyid”, *DİA*, XXXVII, 40.

Doğum yeri ile ilgili de kesin bir bilgiye rastlanmamakla birlikte kaynaklarda “es-Semerkandî” nisbesinin yer alıyor oluşu, onun Semerkant veya civarında doğduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Müellifin tefsirini neşreden Zekerîyya en-Nutî, eserin girişinde “es-Semerkandî” ile birlikte “et-Tûzî” ve “el-Belhî” nisbelerini de zikretmektedir.³⁸⁴ Hem kendisinin hem de babasının “et-Tûzî” şeklinde anılması, onun Semerkant civarında Tûz adlı bir köyde doğduğunu göstermektedir. Yâkût el-Hamevî (v. 626/1229) *Mu’cem*’de “Tûz” bahsinde o şehre nispet ederek Ebü’l-Leys’ten ve babasından bahseder. Tûz, Semerkant’tan üç fersah mesâfede bir yerdir. Onun verdiği bilgiye göre Ebü’l-Leys’in babası, Muhammed b. İbrahim el-Hattâb, et-Tûzî, el-Versenî’dir. Versenî’nin de Tûz gibi Semerkant’ın bir köyüdür. Aile Tûz’a oradan taşınmış olmalıdır.³⁸⁵ Semerkant’ın da içinde bulunduğu Mâverâünnehir bölgesinin, onun yaşadığı dönemini anlatan kaynaklar, eğitim kurumlarının çocukken gitmek üzere kurumsallaştığını, ailelerin çocuklarını bu eğitim kurumlarında okutmak için köylerden Semerkant’a geldiklerini kaydederler.³⁸⁶ Ebü’l-Leys’in veya babasının da civar köylerden olan Tûz’dan Semerkant’a gelmiş olması muhtemeldir. Selâhaddîn en-Nâhî de Semerkant’taki medreseye müntesip olduğu için onun orada doğduğu ve orada yaşadığı kanaatine varmıştır.³⁸⁷ “el-Belhî” nisbesi ise onun Belh’de doğduğunu değil ömrünün bir kısmını orada geçirdiğini gösterir. *Kitâbü’n-Nevâzil* adlı eserinin ilgili yerinde örfle ilgili olarak yaptığı açıklamada kendisini Semerkantlı olarak tanıtmış, Belh örfünü Semerkant örfünden ayırmıştır.³⁸⁸

Ebü’l-Leys’in ailesi ve nesebi hakkında, sahip olduğu künye dışında yorum yapılabilecek bir malumat yoktur. Ancak teliflerinde zikrettiği bazı hadislerde adını söylemeden babasından rivayette bulunduğu göz önüne alınınca³⁸⁹ ilimle nispeten meşgul olmuş bir aile içinde yetiştiği anlaşılmaktadır. Ebü’l-Leys’in babası da kaynaklarda vera sahibi, fazıl bir fakih olarak anılmaktadır.³⁹⁰

³⁸⁴ En-Nûtî, *Ebü’l-Leys Tefsiri*, neşredenin girişi, s. 6.

³⁸⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, I-II, 464; Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 153.

³⁸⁶ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 235; Sarı, “Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)”, s. 94.

³⁸⁷ Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü’l-Mesâil-Hızânetü’l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 9.

³⁸⁸ Güllük, “Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin Nevâzil’i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi”, s. 29.

³⁸⁹ Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü’l-Mesâil-Hızânetü’l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 10.

³⁹⁰ En-Nûtî, *Ebü’l-Leys Tefsiri*, neşredenin girişi, s. 9.

Ebü'l-Leys'in vefat tarihi göz önüne alınırsa onun İslâmı erken dönemde kabul eden bir aileye mensup olduğu anlaşılmaktadır. Aile ilim tahsilini önemseydiği için, civardaki bir mahalleden iç şehire taşınmış olmalıdır.

Müellifin dili ve milliyeti konusunda ise Selâhaddîn en-Nâhî şunları söylemektedir: *“Ebü'l-Leys'in hayatını anlatan tabakât ve biyografi kitaplarında onun Arap olduğuna dair sarih bir açıklama yoktur. Bu alışlagelen bir durum değildir. Biyografi ve tabakâtlar, Arap bir kimsenin hayatını yazdığında nesebini belirtirler. Benim düşünceme göre Ebü'l-Leys Arap değildir, büyük ihtimalle Türktür. Zira Mâverâünnehir sakinlerindendir. Semerkant'da doğdu, o bölgede yaşadı. Belh'de ilim tahsil etti; müderrislik yaptı ve orada vefat etti. Bu bölge ahalisinin çoğu, Farisî ve Arap göçmenlerle komşu olsalar da, Türktü. Konuştukları dil Soğd ahalisinin konuştuğu Türkçeydi.”*³⁹¹

Kaynaklar Semerkant'ta miladî VII. yüzyıldan itibaren Türklerin bulunduğunu yazar. Şehirlerde yerleşik Türklerin VII-VIII. asırlarda Müslüman oldukları söylenmektedir.³⁹² Ebü'l-Leys'in yaşadığı bölgede eskiden beri var olan Türk nüfus, onun yaşadığı dönemde Selçuklu göçlerinden dolayı büyük oranda artmıştır.³⁹³ Konuşulan dil Türkçe ve Soğdca'dır.³⁹⁴ Soğdca, Farsçanın doğu İran'da konuşulan eski bir lehçesidir.³⁹⁵ Dikkat çekilecek bir konu da bölgedeki mezhep ayrışmasının durumudur. Zira bölgede Sâ mânîler döneminde Hanefilik aynı zamanda etnik bir kimliği ifade eder hale gelmiş ve Türkler daha çok bu mezhebi tercih etmiştir.³⁹⁶

Ebü'l-Leys'in Semerkant'ta doğduğu halde hayatının önemli bir kısmını Horasan bölgesinde özellikle Belh'te geçirdiği anlaşılmaktadır. İlim tahsili için Belh'e geldiği, hocası Ebû Câfer el-Hinduvânî'den fıkıh tahsil ettikten sonra Semerkant'a döndüğü, Semerkant'ta müderrislik yaptığı,³⁹⁷ sonra bilinmeyen bir sebeple Belh'e tekrar geldiği anlaşılmaktadır.

³⁹¹ Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hızânetü'l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 49.

³⁹² Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 73; Fıglalı, *Türkiye'de Alevilik-Bektâşilik*, s.72.

³⁹³ Güngör, “Türk 32/32” *DİA*, LXI, 531.

³⁹⁴ Atalay, *Divanü Lûgat-it Türk Tercümesi*, s. 30.

³⁹⁵ Tahsin Yazıcı-Mürsel Öztürk, “İran 7/11”, *DİA*, XXII, 413.

³⁹⁶ Usta, *Türkler ve İslâmiyet*, s. 165.

³⁹⁷ Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hızânetü'l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 49.

Ebü'l-Leys'in yoğun ilmî faaliyetine tedris görevine rağmen herhangi bir kadılık görevi aldığına dair bir bilgi yoktur.³⁹⁸ Anlaşılan o da Ebû Hanîfe ve İmam Mâtürîdî³⁹⁹ gibi resmi görev almaktan kaçınmıştır. Eserlerinin muhtevassından ve üslubundan onun yaşadığı dönemde halka yönelik vaaz ve irşad gibi faaliyetlerde bulunduğu,⁴⁰⁰ resmi bir görev almadığı için zamanının çoğunu bu faaliyetlere ayırabildiği, bu vesile ile de toplumla iç içe bulunduğu⁴⁰¹ anlaşılmaktadır. Eserlerindeki sade üslubun sebebi sıklıkla avam halkla bir araya gelmesi olmalıdır.

Ebü'l-Leys Belh'te vefat etmiş (v.373/983)⁴⁰² ve hocası Hinduvânî'nin (v. 362/973) yanına defnedilmiştir.⁴⁰³ Kaynaklarda Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin vefat tarihi hakkında da kesin bir bilgi yoktur. Vefat ettiği yıl hakkında kaynaklarda 373/983⁴⁰⁴ ile 393/1003⁴⁰⁵ arasında değişen yedi farklı tarih geçmektedir. Bunlardan 373/983⁴⁰⁶ tarihi öne çıkmaktadır. Vefat yılı ihtilaflı olmakla beraber, Cumadiye'l-Âhirin on birinci Salı gecesi vefat ettiği kaydedilmiştir.⁴⁰⁷ Her ne kadar eski kaynaklarda geçen tarihler muhtelif olsa da tarih çevirme kılavuzlarından vefat ayı ve günü göz önüne alınarak yapılan aramada 373/983 tarihinin en doğru olduğu bilgisine ulaşılabilmektedir.⁴⁰⁸ Vefatının yılı hakkında verilen ihtilaflı bilgilere rağmen kaynaklarda vefat gün ve ayının ihtilafsız zikredilmesi bu bilginin sevilen ve itibar edilen bir kanaat önderi olduğu için halk arasında korunmuş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

³⁹⁸ Kaya, "Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i", s. 53.

³⁹⁹ Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Mâtürîdî", s. 13.

⁴⁰⁰ Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hızânetü'l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 14; Kaya, "Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i", s. 53.

⁴⁰¹ Güllük, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi", s. 30.

⁴⁰² Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ed-Dımaşkî (v. 748/1348), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-(Tabakâtü'l-)Meşâhîr ve'l-Âlâm. (I-XVII)* (thk. Bessar Ğavvar Ma'ruf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2003, VIII, 420.

⁴⁰³ Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hızânetü'l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 13.

⁴⁰⁴ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, III, 545.

⁴⁰⁵ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, XIII, 91; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 310; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirin*, II, 345.

⁴⁰⁶ Sezgin, *Târîhu't-Türâs*, III, 250; Yazıcı, "Semerkandî Ebü'l-Leys", *DİA*, XXXVI, 473.

⁴⁰⁷ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, III, 545; En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri*, neşredenin girişi, s. 7.

⁴⁰⁸ ttk.gov.tr/tarih çevirme kılavuzu.

2.2. Eğitimi

İslâm'ın ilk yüzyılları, ilim dallarının ayrıştığı dönemlere kadar, âlimlerin tüm dallarda malumat sahibi olduğu yıllardır.⁴⁰⁹ Kur'an ve Sünnet bilgisi, tefsir ve hadis okumaları, dil bilimi ve diğer alet ilimlerine dair okumalar, kısaca temel İslâm ilimlerinin bütün dallarında belirli bir birikim elde edilmesi, zaten her Müslüman âlimin yetişmesi sırasında geçtiği bir süreçtir. Bu sebeple aynı kişinin kelâm, fıkıh, tefsir, felsefe, dil, tarih vb. konularda eser vermesi, o dönemde yadırganacak bir durum değildir.⁴¹⁰ Âlimler daha sonra ilgilendikleri alanda, özel bir formasyonla uzmanlaşmışlardır. Ebü'l-Leys'in uzmanlık alanı ise fıkıhtır.

Her ne kadar fakih olarak tanınsa da birçok sahada eser kaleme alarak ilmî birikimini sonraki nesillere aktarmıştır. Diğer fakihler gibi⁴¹¹ o da Müslümanların meşruiyet kaynağı olan Kur'an ve Sünnet bilgisi ışığında çok kapsamlı eserler telif etmiş, bu eserlerinde Kur'an ayetlerine ve hadis mecmualarına da bolca atıfta bulunmuştur. Fıkıh, tefsir, kelâm, tasavvuf ve ahlâk gibi temel İslâm ilimlerinin neredeyse her alanında eser vermiş bir âlimdir. Her alanda eser verdiği için, "İmamü'l-Hüda" lakabının da hakkını vermiştir. Hatta tıp ve astronomi ilmi ile bile ilgilendiği anlaşılmaktadır.⁴¹²

Hanefî mezhebinin yeni coğrafyalara yayılmaya başladığı dönemlerde mevcut mezhep birikimi bazı bölgelere daha önce ve daha yoğun bir şekilde ulaşmış, dolayısı ile bu merkezler hem fıkıh ilmi hem de fıkıh âlimleri açısından öne çıkmıştır. Belh de bu merkezlerin en önemlilerindendir. Ebü'l-Leys de ağırlıklı olarak Belh civarından olan hocalardan ders almış ve özellikle *Uyûnü'l-Mesâil*'de Belh meşayihinin görüşlerini aktarmıştır.⁴¹³

Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin, Hanefî mezhebinde üçüncü tabaka fakihleri arasında değerlendirilmesi⁴¹⁴ ve eserlerinde onun görüşü aktarılırken (قال الفقيه)

⁴⁰⁹ Pedersen, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, s. 35.

⁴¹⁰ Tuncay Başoğlu, "Hicri Beşinci Asırda Fıkıh: Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, 1998, c. III, sayı 2, s. 118.

⁴¹¹ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 114.

⁴¹² Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifin*, Ar. s. 88, T. s. 845; En-Nûti, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşredeninin girişi*, s. 7.

⁴¹³ Kaya, "Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i", s. 32-36. Sadece belli bir şehir değil, o şehre mücavir geniş bir bölge Belh olarak adlandırılmaktadır. Diğer bölgeler ise, Buhara ve Irak bölgeleridir.

⁴¹⁴ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 49.

şeklinde maarife isim kullanılması, onun fıkıh ilminde önemli bir mertebeye sahip olduğunu göstermekte, fakihliğini öne çıkarmaktadır.⁴¹⁵ Hanefî mezhebi kitaplarında mutlak olarak *el-fakîh* denildiği zaman Ebü'l-Leys es-Semerkandî anlaşılır.⁴¹⁶

Ebü'l-Leys'in kendi akranları ve çağdaşları arasında münazara ve tevhid ilmi⁴¹⁷ ile şöhret bulduğu rivayet edilmiştir.⁴¹⁸ Sem'ânî (v. 562/1166) onun hakkında “*Ebü Hanîfe'nin ashâbındandı, münazara ile meşhurdu ve cedeldeki başarısı ile tanınırdı.*” demektedir.⁴¹⁹ Yâkût el-Hamevî, de onu “*münazir*” olarak tanıtmaktadır.⁴²⁰ Bu tanımlamalar, onun ikna kabiliyeti yüksek, muhakemesi sağlam, kendisine ve bilgi birikimine güvenen, sosyal başarısı kuvvetli bir âlim olduğu zannı uyandırmaktadır.

Muhaddis olduğu söylenmese de zahîrî ilimlerdeki yoğun mesaisi göz önüne alındığında hadislere vukufiyetinin yüksek olduğu kabul edilmelidir. Hadis konusunda pek çok fikir beyan etmesi, eserlerinde hadis âlimlerinin tartıştığı konularda başlıklar açması, onun hadis ilimleri ile de uzman düzeyinde ilgilendiğini gösterir.

Ebü'l-Leys'in İslâm ilimlerinin temelini oluşturan Arapçanın yanında Farsçayı⁴²¹ ve İbraniceyi⁴²² da bildiği ifade edilmektedir. Ebü'l-Leys'in yaşadığı Sâ mânîler Dönemi'nde Semerkant ve civarındaki diğer illerde üç dil konuşulmaktaydı.⁴²³ Bu şehirler, Arapça ve Farsça eserler yazan âlim ve şairlerin

⁴¹⁵ En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşreden giriş, s. 6.*

⁴¹⁶ Huzeyfe Çeker, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 19, 2012, s. 184.

⁴¹⁷ O zamanlarda Semerkant uleması kelâm ilminin Mu'tezile'ye ait olmasından dolayı, bu ilme tevhid ilmi derlerdi. Tevhid ilminin sınırları kelâm ilmi kadar geniş değildi.

⁴¹⁸ Bu ilimler, kelâm veya mantık veya felsefeye dair ilimlerdir. Kısaca ispat amaçlı delil getirme işidir, denebilir. Bakınız, *DİA*, “Cedel”; “Münazara”, “Tevhid İlmi”.

⁴¹⁹ En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşreden giriş, s. 10*; Hilâf, yalın mezhep bilgisi dışında diğer mezheplerin görüşlerini de bilme, cedel ise kendi mezhebinin usul anlayışını savunma, ötekileri susturma yöntemi anlamındadır. Şükrü Özen, “Hilâf”, *DİA*, XVII, 527.

⁴²⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, I-II, 464.

⁴²¹ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 63; Kaya, “Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*'i”, s. 71.

⁴²² Zaher Alqudah, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin “en-Nevâzil” adlı eserindeki “Kitâbü'l-Hıyel” Bölümünün Edisyon Kritiği”, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Konya, 2010, s. 8; En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşreden giriş, s. 10.*

⁴²³ Vahit Celal, “Mâverâünnehir'de IX-XII Yüzyıllarda Felsefî Düşüncenin Yaygınlaşması”, *International Journal of Sport Culture and Science* 2, Special Issue, 1, (July 2014) s. 801.

çokça olduğu şehirlerdi.⁴²⁴ Farsça, o bölgede yaşayan biri için yabancı bir dil sayılmazdı. Halk içinde başka dinlere mensup kişilerin de olduğu, İbranice'nin de Yahudilerin dili olduğu düşünülürse Ebü'l-Leys düzeyinde bir âlimin bu dilleri bildiği tahmin edilebilir.

Gerek telif ettiği gerekse şöhretinden dolayı kendisine izâfe edilen birçok eser, Endülüs'ten Endonezya'ya kadar yayılmış ve asırlar boyunca İslâm dünyasının birçok bölgesinde Müslüman toplumların İslâm anlayışlarını ve dinî hayatlarını derinden etkilemiştir.⁴²⁵ Eserlerinin muhtelif nüshalarının dünyanın dört bir yanındaki kütüphanelerde bulunması ve sonradan bu eserlerin pek çoğunun basılması ve meşhur olması müellifin de şöhretini arttırmıştır.

Ebü'l-Leys, büyük ve mudakkik bir âlim, önde giden bir fakih ve imam, kuvvetli bir hatip ve iyi bir müderris olmanın yanı sıra, halk arasında sevilen mütevazı bir sûfidir.⁴²⁶ Eğitim hayatı boyunca bazı seyahatlerinin olduğu da anlaşılmaktadır.

2.3. Seyahatleri

Hadis öğrenmek (talebü'l-hadîs) ve râvî hakkında bilgi edinmek için seyahate çıkmak anlamına gelen rihleler, ilk üç asırda muhtelif sebeplerle gerekli olan bir ilim geleneğidir. Ancak zamanla yazma işinin belirli esaslara bağlanması, icâzetle kitaptan rivayete izin verilmesi, kitaba olan güvenin artması gibi hususlar rihlelerin azalmasına yol açmıştır.⁴²⁷ Yoğun rihle döneminin son temsilcisi sayılan Ebû Abdullah İbn Mende'den (v. 395/1005)⁴²⁸ sonra bu yolculukların önemi azalmıştır. Büyük hadis mecmualarının tasnif edilmesi, medreselerin yaygınlaşması dârü'l-hadislerin kurulmasıyla ilim yolculuğuna çıkma âdeti sona ermiştir.⁴²⁹

Ebü'l-Leys'in de hadis rihlelerinin kısmen azaldığı bir dönemde yaşadığı düşünülürse çok seyahatinin olmadığı varsayılabilir. Öncelikle kendi bölgesindeki

⁴²⁴ Naci Tokmak, "İran 8/11", *DİA*, XXII, 416.

⁴²⁵ Yazıcı, "Semerkandî Ebü'l-Leys", *DİA*, XXXVI, 473.

⁴²⁶ Güllük, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi", s. 31.

⁴²⁷ Hatipoğlu, "Rihle", *DİA*, XXXV, 106. Bu konu ile ilgili Hadis Tarihi kitaplarında yeterli bilgi vardır.

⁴²⁸ M. Yaşar Kandemir, "İbn Mende Ebû Abdullah", *DİA*, XX, 177.

⁴²⁹ Hatipoğlu, "Rihle", *DİA*, XXXV, 106; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 228.

ulemanın rivayetlerini öğrenmenin ilmî bir edep olduğu düşünülünce⁴³⁰ bu tercihi yadırgamamak gerekir. Üstelik bu dönemde, yaşadığı Mâverâünnehir-Horasan Bölgesi, zaten ilmî canlılığın üst seviyelerde olduğu bir bölgedir. Buhara ve Semerkant'ın, Belh, Tirmiz, Nesef, Nesâ gibi şehirlerle hem ilmî ve fikrî olarak hem de sosyal hayatın icapları açısından devamlı bir ilişki içinde bulunduğu da bilinmektedir.⁴³¹

Ebü'l-Leys'in yaşadığı dönem, III. yüzyıldan itibaren başlayan tasnif döneminde derlenen bilgilerin düzenlenmesi ihtiyacının doğduğu bir zaman dilimidir. Bu düzenleme işi ise ancak seyahat etmeksizin büyük kütüphanelerin olduğu şehir merkezlerinde yapılabilmiştir. Bu kütüphanelerin oluşturulması, düzenlenmesi ve yönetimi işi de kitapları toplamak, yeni eserler yayımlamak, kitapları işlevsel hale getirmek için şerh etmek becerisine sahip münevver musanniflere tevdi edilmiştir.⁴³² Ebü'l-Leys'in bir kütüphaneci olduğuna dair bir bilgimiz olmamakla beraber onun ilmî faaliyetleri, niçin çok seyahat etmediğini açıklamaktadır.

Ebü'l-Leys'in kayda değer bir seyahatinin olmaması, hiç seyahat etmediği anlamına gelmez. Her ne kadar onun yaptığı seyahatler hakkında kaynaklarda açık ifadeler yer almasa da en azından kendi muhitinde bazı gezilerinin olduğu tahmin edilebilir. Onun Semerkant haricinde Belh'de yaşadığı, orada ilim tahsil ettiği ve orada vefat ettiği kesindir.⁴³³ Selâhaddîn en-Nâhî, onun fıkıh tedrisi için gittiği Belh ile Semerkant arasında öğrenimi süresince gidip geldiğini, nihayet Belh'de karar kıldığını yazmaktadır.⁴³⁴ Hocası Hindüvânî'nin ömrünün son zamanlarını Buhara'da geçirdiği düşünülürse⁴³⁵ onun bir müddet hocası ile birlikte Buhara'da kaldığı da tahmin edilebilir.⁴³⁶

Mâverâünnehir bölgesinde Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin inşa sürecinde Buhara'nın daha ziyade hukuk (fıkıh) alanında Semerkant'ın ise daha ziyade kelâm

⁴³⁰ Hatipoğlu, "Rihle", *DİA*, XXXV, 106.

⁴³¹ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 67; Kahraman, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, s. 6.

⁴³² Touati, *Ortaçağ'da İslâm ve Seyahat*, s. 58.

⁴³³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, VIII, 421; Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 43.

⁴³⁴ Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hızânetü'l-Fıkıh*, neşreden giriş, s. 14.

⁴³⁵ Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, s. 179.

⁴³⁶ Güllük, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi", s. 30.

alanında öne çıktığı ifade edilmektedir.⁴³⁷ Ebü'l-Leys'in de Belh'te en azından bir müddet bulunduğu ve orada vefat ettiği bilinmektedir. O halde bu üç bölge arasında yolculuklarının olmuş olması muhtemeldir.

Hocalarının farklı şehirlere mensup oldukları görülmektedir. Bu onun hocalarının olduğu şehirlere gittiği gibi de yorumlanabilir, bu âlimlerle Semerkant veya Belh'te karşılaşmış da olabilir. İlim hayatının büyük bir kısmını geçirdiği bu bölge zaten yeterince geniştir. Nisabur, Buhara, Merv, Sicz, Bust hocalarının nispet edildiği şehirlerdir. Sistan, Kirman, Reyy, Cürcan, Nesâ ve Taberistan gibi şehirler de Sâmânîlerin hükmü altında olan yerlerdir. Onun fıkıh kitaplarında bölgedeki şehirlerin yöre yöre örfünden ve örfteki farklılıklardan bahsetmesinden onun bölgedeki şehirleri gezdiği anlaşılmaktadır.⁴³⁸ Eserlerinde diğer mezhep mensuplarının görüşlerini çok iyi bildiği, farklı fikhî ve itikâdî mezheplere vâkıf olduğu görülmektedir. Bu da onun çevre illeri gördüğü, sadece Semerkant ve Belh ile yetinmediği kanaatini güçlendirir. Muhtelif eserlerin değişik nüshalarının yanında Yahudilere ait kitapları da gördüğü ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bu kitaplara ulaşmak için bazı seyahatler yapmış olması da muhtemeldir. Vaaz ve irşad yolunu seçtiği düşünülürse onun ribâtlara veya civardaki göçerlerin olduğu bölgelere gitmiş olması da mümkündür. Horasan-Mâverâünnehir ulemasının özellikle III. yüzyılda daha çok Kûfe'ye yolculuk yaptıkları bilinmektedir.⁴³⁹ Ama bu Ebü'l-Leys'ten biraz öncesine rastlar, o sebeple Kûfe'ye gitmiş olabileceği ile ilgili fikir yürütmek zordur.

Ebü'l-Leys'in bu muhitin dışına çıktığına dair tek malûmat Hatîb el-Bağdâdî'nin (v. 463/1071) *Târihu-Bağdad* isimli eserinde geçmektedir. Eserde, “ez-Zâhid Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed el-Buharî” olarak tanıtılan kişinin Bağdat'a geldiği ve Muhammed b. Muhammed b. Sehl en-Nisâbûrî'den (v. 388/988) hadis aldığı, Ali b. Ahmed er-Rezzaz'ın (v. 417/1026) da ondan hadis dinlediği kaydedilmiştir. Ancak bu zatın vefat tarihinden bahsedilmemiştir.⁴⁴⁰ Bu bilgi ile ilgili olarak et-Temimî, (v. 1005/1596) bir şerh koyar. Bahsedilen zat hakkında vefat tarihi zikredilmediği için, onun, adı Ebü'l-Leys es-Semerkandî olan iki âlimden hangisi

⁴³⁷ Murtaza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 56.

⁴³⁸ Güllük, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi”, s. 30.

⁴³⁹ Kaya, “Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil'i*”, s. 82.

⁴⁴⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu-Bağdad*, XIII, 301.

olduğunun bilinemediğini söyler.⁴⁴¹ Ancak onun bu endişesini Yazıcı yersiz bulmuş ve ‘ez-Zâhid’ sıfatının fakih Ebü’l-Leys el-Hanefî’ye ait olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Ali b. Ahmed er-Rezzâz (v. 417/1026)’ın Ebü’l-Leys ez-Zâhid’den Ebû Hanîfe ile ilgili bir menkıbeyi rivayet ettiğini,⁴⁴² bir Hanefî fakih için Ebû Hanîfe’ye ait bir hikâyeyi rivayet etmenin kuvvetle muhtemel olduğunu, Muhammed b. Muhammed b. Sehl en-Nisâbûrî ile Ebü’l-Leys’in muasır olduklarını, Hanefî tabakat kitaplarında da “zâhid” lakaplı başka bir Ebü’l-Leys olmadığını kaydederek bu itirazına deliller getirir.⁴⁴³

İlim öğrenmek için yolculuk yapmak konusu ile ilgili olarak Ebü’l-Leys’in ne düşündüğü *Bustân*’ında geçen bir rivayetten anlaşılmaktadır. Müellif, eserde Şa’bî’nin şöyle dediğini aktarmaktadır: “*Bir kimse Şam’ın en uzak yerinden kalkıp Yemen’in en uzak yerine gitse, kendisine faydalı bir kelime bile öğrense, bu yolculuk boş yere olmaz.*”⁴⁴⁴ Eserin başka bir bölümünde de ilim yolculuğu ile ilgili Mücahid’in şöyle dediğini aktarır: “*Bir kişinin ilim için gurbete giderken ana-babasından izin alması en güzeldir, ama eğer onun hizmetine muhtaç değillerse izin almadan da gidilebilir.*”⁴⁴⁵ *Bustân*’da açtığı bu başlıklar onun ilim için yolculuk yapmayı önemseydiğini göstermektedir.

2.4. Hocaları

Kaynaklarda, Ebü’l-Leys’in ilk tahsilini kimden aldığı belirtilmemiştir. Fakat eserlerinde hadisleri rivayet ederken babasından da naklettiğine bakılırsa⁴⁴⁶ ilk eğitimini babasından aldığı söylenebilir. Ancak ne cerh ve tadil ve ne de muhaddis tabakat kitaplarında ne müellifin kendisi ne de babası hakkında çok fazla bilgi yoktur.⁴⁴⁷

⁴⁴¹ Yazıcı, “Ebü’l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 44. Detaylı bilgi için bu tezin “hayatı” kısmına bakınız.

⁴⁴² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu-Bağdâd*, XIII, 362.

⁴⁴³ Yazıcı, “Ebü’l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 45.

⁴⁴⁴ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 18, T. s. 722.

⁴⁴⁵ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 20, T. s. 726.

⁴⁴⁶ Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsir*, I, 79,81,85, vd.; *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, s. Ar. 75, 76, 81, 90, vd. Yazıcı, “Ebü’l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 279.

⁴⁴⁷ Yazıcı, “Ebü’l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 277.

Tespit edilebilen hocaları ve hadis dinlediği üstatları şunlardır:

a. Babası Muhammed b. İbrahim et-Tûzî (v. ?)⁴⁴⁸

Çocukluk zamanında ona hocalık yaptığı zannedilen babası Muhammed b. İbrahim de fazilet ve vera sahibi bir fakihti. Ebü'l-Leys, rivayet ettiği birçok haberin senedinde babasından hadis işittiğini ifade etmektedir. Eserlerinde "حدثني أبي" şeklinde başlayan pek çok rivayet vardır.⁴⁴⁹ “*Babam bana Semerkant âlimlerinden filancadan dinlediği şu haberi anlattı*”⁴⁵⁰ şeklinde aktardığı rivâyetlerden hem onun babasından hadis dinlediği hem de babasının başka râvîlerden hadis aldığı anlaşılır. Yâkût el-Hamevî, Ebü'l-Leys'in babası Muhammed b. İbrahim el-Hattab'ın Abbas b. Fadl b. Yahya (?) ve Muhammed b. Galib (?) adlı kişilerden ve onların dışında başkalarından da hadis dinlediğini söylemiştir.⁴⁵¹

b. Ebû Cafer Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Ömer el-Hinduvânî el-Belhî (v. 362/973).⁴⁵²

Ebü'l-Leys'in hocası olduğunu onun hakkında bilgi veren tüm kaynakların teyit ettiği tek zat olan Hinduvânî müellifin fıkıh hocasıdır.⁴⁵³ Aynı zamanda Muhammed b. Akîl el-Belhî'den (316/928) hadis nakleden⁴⁵⁴ Ebû Cafer Hinduvânî'den Ebü'l-Leys hadis de dinlemiştir.⁴⁵⁵ *Tenbîh*'inde “el-fakîh Ebû Cafer” adı ile rivayet ettiği haberler vardır. Ayrıca *en-Nevâzil* adlı eserinin “*et-Te'vîlât*” adlı bölümünde onun çeşitli âyet ve hadislerin tefsirleri ile ilgili görüşlerini de aktarmıştır.

Ebû Cafer Hinduvânî, el-Belhî nisbesi Belhli olmasından, el-Hinduvânî nisbesini ise Belh'in bir mahallesi olan Bâbu Hinduvân'dan almıştır. Fıkıh ilmindeki derinliği, keskin zekâsı, zühd ve takvası ile tanınan Ebû Cafer el-Hinduvânî,⁴⁵⁶ Ebû

⁴⁴⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, I-II, 464; Yazıcı, “Semerkandî Ebü'l-Leys”, *DİA*, XXXVI, 473.

⁴⁴⁹ Bunun pek çok örneği, eserlerinde görülebilir. En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşreden giriş*, s. 9.

⁴⁵⁰ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, 75, 76, 81, 90, vd.

⁴⁵¹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, I-II, 464.

⁴⁵² Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, III, 192; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 264; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 486; Radtke, “Horasan ve Mâverâünnehir'de Din Âlimleri ve Mutasavvıflar”, s. 365.

⁴⁵³ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 310.

⁴⁵⁴ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 69.

⁴⁵⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, III, 193; Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, s. Ar. 27, 28, 42, 57, vd.

⁴⁵⁶ Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, s. 179.

Bekr Muhammed b. Ebî Saîd el-A'meş'den fıkıh okumuştur.⁴⁵⁷ Ayrıca Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'dan da ders almış ve onun *Kitâbü'l-Muhtelif*'ini rivayet etmiştir.⁴⁵⁸ Kendisi de pek çok talebe yetiştirmiş olup Ebü'l-Leys'in de aralarında bulunduğu kırk öğrencisinin ictihad mertebesine ulaştığı ve kadılık yaptığı kaydedilmektedir. Fıkıh ilmindeki silsilesi, Ebû Bekir el-A'meş, < Ebû Bekir el-İskâf, < Muhammed b. Seleme, < Ebû Süleyman el-Cûzcânî < Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî vasıtası ile Ebû Hanîfe'ye ulaşır.⁴⁵⁹

Ebû Hanîfe'nin bütün görüşleri unutulup Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*'si, İmam Muhammed'in *en-Nevâdir* ve *ez-Ziyâdât*'ı tamamen yanmış olsa hepsini hâfızasından yazacak kadar Hanefî fikhına vâkıf olduğunu söyleyen Hinduvânî⁴⁶⁰ halli zor pek çok meseleye çözüm getirmesi sebebiyle "Küçük Ebû Hanîfe" lakabıyla anılmıştır.⁴⁶¹ Ancak mezhepte taassuba düşmediği, zaman zaman Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tenkit ederek mezhep içindeki farklı kanaatleri benimsediği, diğer mezheplerin görüşlerine de yöneldiği veya müstakil ictihadlarda bulunduğu görülmektedir. *Keşfü'l-Gâvâmid fî Fırûi'l-Fıkh*, *el-Fevâidü'l-Fıkhiyye*, ve *Şerhu Edebi'l-Kâdî* adında eserlerinin olduğu biliniyorsa da bu eserler günümüze ulaşmamıştır.⁴⁶² Ara ara Maverâünnehir bölgesi şehirlerinden Buhara'ya da giderek tedris faaliyetinde bulunmuştur. Hinduvânî, Belh silsilelerinin kendisinde birleştiği kişidir. Ondan sonra Horasan kolundan gelen silsileler Maverâünnehir bölgesine geçmiş, orada devam etmiştir.⁴⁶³ Ebû Cafer, 62 yaşında 362/973 yılının Zilhicce ayında Buhara'da vefat etmiş⁴⁶⁴ ve Belh'te defnedilmiştir.

c. Muhammed b. Fazl b. Ünîf el-Buhârî (v. 361/971)⁴⁶⁵

Bu isimde Ebü'l-Leys'in eserlerinde iki zat vardır. Bunlardan ilki, Ebü'l-Leys'in hocası veya daha doğru ifade ile kendisinden hemen önceki râvîsidir ve muhtelif kaynaklarda Muhammed b. Fazl b. Ahnef⁴⁶⁶ veya Ünîf,⁴⁶⁷ olarak

⁴⁵⁷ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 264; Mehmet Erdoğan, "Hinduvânî", *DİA*, XVIII, 118.

⁴⁵⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, III, 192.

⁴⁵⁹ Erdoğan, "Hinduvânî", *DİA*, XVIII, 118.

⁴⁶⁰ Erdoğan, "Hinduvânî", *DİA*, XVIII, 118.

⁴⁶¹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, III, 192.

⁴⁶² Erdoğan, "Hinduvânî", *DİA*, XVIII, 118.

⁴⁶³ Huzeyfe Çeker, "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri", s. 180.

⁴⁶⁴ Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, s. 179.

⁴⁶⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 323; a. mlf. *Târîhu'l-İslâm*, VIII, 421; Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 71.

⁴⁶⁶ Ebü'l-Leys, *Tenbihü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 9, T. s. 3.

geçmektedir. Tam olarak kişiliği netleşmese de bu zâtın Ebü'l Leys'in hadis hocası olduğu söylenmektedir.⁴⁶⁸ Leknevî (v. 1304/1886) bu zatın rivayetlerine itimad edilen değerli bir âlim olduğunu ve çeşitli beldelerden pek çok kişinin ona gelerek kendisinden ilim aldığını ifade etmiştir.⁴⁶⁹ Zehebî Ebü'l-Leys'in hadis hocalarını sayarken bu zatın adını vermiş ve akranları diye eklemiştir.⁴⁷⁰ Ancak bu zatın rivayet ettiği bir hadisi zikrederek hadisın “mevzû” olduğunu da haber vermiştir.⁴⁷¹ Müfessir olduğu da söylenmiştir.⁴⁷²

Aynı isimdeki ikinci kişi, Muhammed b. Fazl b. Abbas b. Hafs el-Belhî olup 319/931 yılında vefat etmiştir.⁴⁷³ Muhtemelen Ebü'l-Leys'in babasının görüştüğü bu Horasanlı meşhur sûfî râvî, senedlerin üçüncü veya dördüncü ismi olarak geçmektedir. Aslen Belhli olmakla birlikte Semerkant'ta yerleşmiş, orada kadılık yapmış ve orada vefat etmiştir.⁴⁷⁴ Zehebî, hakkında bir şey bilmediğini ancak İbn Ebi'd-Dünya'nın (v. 281/894) onu “zayıf” saydığını nakletmiştir.⁴⁷⁵ Ebü'l-Leys'in hocası olması muhal görünmektedir.

d. İbn Cenk, Halil b. Ahmed b. Muhammed el-Kâdı, es-Siczî el-Hanefî (v. 378/988).⁴⁷⁶

Semerkant şehrinde kadılık da yapan bir vaiz olan bu zatın Hanefî imamlarından olduğu, şiir de yazdığı söylenmiştir.⁴⁷⁷ Birçok beldeyi dolaşarak hadis rivayeti ile meşgul olmuştur.⁴⁷⁸

⁴⁶⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 323; s. 21; Bilal Saklan, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 137.

⁴⁶⁸ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 71.

⁴⁶⁹ Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, s. 184.

⁴⁷⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 322; a. mlf. *Târihu'l-İslâm*, VIII, 420.

⁴⁷¹ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, (I-VIII), (nşr. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995, VI, 299.

⁴⁷² En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşredeninin girişi*, s. 9.

⁴⁷³ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Süfiyye*, (thk. Nureddin Şureybe), Dâru'l-Kitâbi'l Nefis, Halep, 1976, s. 212.

⁴⁷⁴ Mehmet Demirci, “Muhammed b. Fazl el-Belhî”, *DİA*, XXX, 529.

⁴⁷⁵ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, VI, 300.

⁴⁷⁶ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, (I-IV) (thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1374/1955, III, 979; a. mlf. *Târihu'l-İslâm*, VIII, 450; En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşredeninin girişi*, s. 9; Yazıcı, “Semerkandî Ebü'l-Leys”, *DİA*, XXXVI, 473.

⁴⁷⁷ Seâlibî, *Yetîmetü'd-Dehr*, IV, 387.

⁴⁷⁸ Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, III, 979.

e. Muhammed b. Muhammed b. Sehl en-Nisâburî (v. 388/988)⁴⁷⁹

Rey şehrinin Hanefî mezhebindeki meşhur fakihleri arasında yer alan ve zâhidlerden sayılan bu zat ile Ebü'l-Leys'in görüşmesi kaynaklarda bir kere geçmektedir.⁴⁸⁰ Bu görüşme de ihtilaflıdır.⁴⁸¹

f. Ebû İbrahim, Tirmizî (?)

Mu'cemü'l-Büldan'da Ebü'l-Leys'in bu zattan rivayeti olduğu zikredilir.⁴⁸²

Anlaşıldığı üzere adı zikredilen bu zevat içerisinde Ebü'l-Leys'in hocası olduğu kesin olan kişi, onun fıkıh hocası olan Hinduvânî'dir. Diğerlerinden hadis aldığı veya bazı konuları mütalaa ettiği anlaşılmaktadır. Yaşadıkları tarih itibarı ile hoca-talebe ilişkisine giremeyeceği üstatlar bile hocası olarak kaynaklara geçmiş görünmektedir.

Ayrıca Ebü'l-Leys'in muhtemelen aynı şehirde bulundukları için Mâtürîdî'nin öğrencisi olduğu da iddia edilmiştir. Ancak Ebü'l-Leys'in kendi eserinde Mâtürîdî'nin sadece iki fikhî görüşüne atıfta bulunduğu halde tam aksi görüşleri tercih etmesinden ve onun hakkında hiç bir takdir ifadesine yer vermemesinden bu iddianın doğru olduğunu söylemek zordur.⁴⁸³

2.5. Talebeleri

Tabakat ve rical kitaplarında, Ebü'l-Leys'in hocalarından pek bahsedilmediği gibi talebelerine de fazla yer verilmemiştir. Tespit edilebilen talebeleri ise şunlardır:

a. Ebû Bekr Muhammed b. Abdurrahman et-Tirmizî (v. ? h. IV. asır)⁴⁸⁴

Bu âlim, Ebü'l Leys'in *Tenbîhü'l-Gâfilîn* adlı eserini, ondan rivayet etmiştir.⁴⁸⁵ Ayrıca ondan hadis rivayetinde de bulunmuştur.⁴⁸⁶

⁴⁷⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu-Bağdâd*, XIII, 301.

⁴⁸⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu-Bağdâd*, III, 227.

⁴⁸¹ Konu ile ilgili tezin "seyahatleri" bölümüne bakınız.

⁴⁸² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, I-II, 464.

⁴⁸³ Özen, "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, 146.

⁴⁸⁴ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 323; a. mlf. *Târîhu'l-İslâm*, VIII, 421.

⁴⁸⁵ Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah (v.1067/1657), *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (I-VI), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2010, I, 394.

⁴⁸⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 323.

b. Ebû Muhammed Lokmân b. Hakîm b. Fadl el-Fergânî (v. ? h. IV. asır).

Fakih ve zâhid olan bu zat, Ebü'l-Leys'in eserlerini rivayet etmekle meşhur olmuştur ve *Bustânü'l-Ârifîn*, *Tenbîhü'l-Gâfilîn* ile birlikte *Tefsîru'l-Ku'ran* adlı eserini de ondan rivayet etmiştir.⁴⁸⁷

c. Ali b. Ahmed er-Rezzâz (v. 417/1026).

Bu zatın, onun öğrencisi olduğunu söylemek uygun olmaz. Sadece Bağdat'ta yaşanan bir hadiseyi nakletmiştir.⁴⁸⁸

d. Muhammed b. Muhammed b. Saîd es-Semerkindî (?)

Mu'cemü'l-Büldan da Ebü'l-Leys'in bu zata rivayet verdiği aktarılır.⁴⁸⁹

e. Taceddin Tahir b. Muhammed b. Ahmed b. Nasr el-Mervezî el-Haddadî (v. ? 410/1020)

Bu zatın bir mev'iza kitabı olduğu ve Ebü'l-Leys'ten rivayet ettiği söylenmiştir.⁴⁹⁰

Görüldüğü üzere Ebü'l-Leys'in eserlerini rivayet eden bazı râviler öğrencisi olarak kaydedilmiştir. Ancak hem bir müderris hem de bir vâiz olduğu halde arkasında etkili bir öğrenci bırakmadığı anlaşılmaktadır.

2.6. Mezhebi

Hicri IV. yüzyılda İslâm medeniyet tarihi içerisinde çok ve çeşitli mezhepler ortaya çıkmışsa da henüz bu mezheplerin kuruluşu tam oturmamıştır.⁴⁹¹ Emevîler ve Abbâsîler döneminde bu coğrafyada çeşitli sapkın mezhepler faaliyet göstermiştir.⁴⁹² Ebü'l-Leys'in yaşadığı dönemde hüküm süren Sâmânî Devleti ise resmi mezhep olarak bölgede Ehl-i sünneti temsil eden Hanefiliği seçmiş ve bu mezhebin hamisi olmuştur.

Ebü'l-Leys kendisinden yaklaşık elli yıl önce yaşayan ve yeni bir kelâmî gelenek geliştiren İmam Mâtürîdî'nin görüşlerini büyük ölçüde benimseyen bir

⁴⁸⁷ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, II, 718.

⁴⁸⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu-Bağdâd*, XIII, 301; Yazıcı, "Semerkandî Ebü'l-Leys", *DİA*, XXXVI, 473.

⁴⁸⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, I-II, 464.

⁴⁹⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, V, 352; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, I, 429; Mahmut Yeşil, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, TDV Yayınları, Ankara, 2001, s. 71.

⁴⁹¹ Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 252.

⁴⁹² Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 15.

âlimdir. O, bazı itikadî konularda sahâbe Selefliliğinin görüşlerini alsa da⁴⁹³ kelâma dair görüşleri genel olarak Mâtürîdî çizgiyle paraleldir.⁴⁹⁴ Ebû Hanîfe ve bazı talebeleri tarafından kaleme alınan kelâm metinlerinin aktarılmasında ve Hanefî mezhebinin hâkim olduğu bölgelerde bu kelâmî görüşlerin benimsenmesinde de rol oynamıştır.⁴⁹⁵ Ancak onun İmam Mâtürîdî'nin öğrencisi olduğunu söylemek için yeterli delil yoktur.⁴⁹⁶

Ebü'l-Leys de tıpkı İmam Mâtürîdî gibi, dinde sadece nakille yetinmemiş, akli da ihmal etmemiştir. Aksine nakille akli sadece itikadî konularda değil, İslâm'ın bütün ilkelerini belirlerken başarılı bir şekilde uzlaştırmıştır. Eserlerinde zaman zaman Mu'tezilî düşünceleri çürütmeye çalışması bunun delillerindendir. Neseî'nin (v. 508/1115) bahsettiği⁴⁹⁷ 250-370 (864-980) yılları arasında kelâm konularında yoğunlaşan 100'e yakın Hanefî âlimden⁴⁹⁸ birisinin de Ebü'l-Leys olması muhtemeldir. Ebü'l-Leys, eserlerinde ve derslerinde Ehl-i sünnet'in görüşlerini aktarmış, amelî uygulamalarda ise Hanefî fikhını benimsemiştir.

Hanefî tabakat kitapları, Ebü'l-Leys'i Hanefî mezhebine mensup olanlar arasında kaydederler, ancak hangi tabakada yer aldığına dair kaydedilen ifadeler, ihtilaflıdır.⁴⁹⁹ İbn Dokmak (809/1407) Hanefî fakihleri saydığı eserinde Ebü'l-Leys'i, hicri IV. asırda yaşayan üçüncü tabaka fakih ve müctehidlerden sayar.⁵⁰⁰ Kınalızâde Ali Efendi'ye (v. 979/1572) ait olup yanlışlıkla Taşköprizâde Ahmed Efendi'ye (v. 968/1561) ait gibi yayımlanan *Tabakâtü'l-Hanefiyye* adlı eserde ise Ebü'l-Leys, beşinci tabakada kabul edilmektedir.⁵⁰¹

⁴⁹³ Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı-Mâtürîdî*, (çev. Özcan Taşçı), Litera Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2017, s. 229.

⁴⁹⁴ Ak, "Mâverâünnehir'de İslâm Düşüncesinin Öncü Temsilcilerinden İmam Mâtürîdî", s. 239.

⁴⁹⁵ Yazıcı, "Semerkandî Ebü'l-Leys", *DİA*, XXXVI, 473.

⁴⁹⁶ Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı-Mâtürîdî*, s. 226.

⁴⁹⁷ Neseî, *Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed* (v. 508/1115), *Tabsiratü'l-Edille fî Usulî'd-Dîn, Tenkitli Neşir(I-II)*, (thk. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün), DİB Yayınları, Ankara, I-1993, II-2003, I, 468.

⁴⁹⁸ Yavuz, "Mâtürîdiyye" *DİA*, XXVIII, 165.

⁴⁹⁹ Çalışmanın "Fıkıhçılığı" bahsine bakınız.

⁵⁰⁰ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 48.

İbn Dokmak'ın bu eserinin adı, "*Nazmü'l-Cümân fî Tabakât-i Ashâb-i İmâmine'n-Numân*"dır. Yazma olan bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır.

⁵⁰¹ Ayşe Yılmazgöz, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve *Muhtelifü'r-Rivâye* Adlı Eserinin Analizi", s. 9.

Ebü'l-Leys'in "Semerkantlı Hanefiler" veya "Mâverâünnehir Hanefileri" olarak da adlandırılan⁵⁰² gruba mensup olduğu anlaşılmaktadır. Zira o eserlerinde İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yusuf ile İmam Muhammed'den "ashâbımız" şeklinde bahsetmiştir.⁵⁰³

2.7. Eserleri

Fıkıhta Hanefî geleneğin önde gelen temsilcilerinden biri ve aynı zamanda müfessir, mütekellim ve sûfî olan Ebü'l-Leys, ilgilendiği tüm ilim dallarında pek çok eser vermiştir. Farklı sahalarda yazdığı pek çok eserin bir kısmı hâlâ mahtut, bir kısmı ise matbudur. Eserleri Endülüs'ten Endonezya'ya kadar yayılmış⁵⁰⁴ ve asırlar boyunca İslâm dünyasının birçok bölgesinde Müslüman toplumların İslâm anlayışlarını ve dinî hayatlarını derinden etkilemiştir. Çeşitli Müslüman toplulukların dillerine çevrilmiştir. Türk olması kuvvetle muhtemel olduğu için⁵⁰⁵ Türk coğrafyalarında ilgi görmüş, eserleri, mesela tefsiri, XIV. yüzyıldan itibaren Türkçeye tercüme edilmiştir.

Ebü'l-Leys'in günümüze ulaşan eserlerinin önemli bir kısmı fıkıh ilmiyle alakalıdır.⁵⁰⁶ Onun fıkıh alanında yazdığı eserler, özellikle nevâzil ve nevâdir fıkına dair olanlar, sahasının ilki kabul edilen öncü çalışmalardır. İlmihal geleneğini onunla başlatanlar vardır. *Mukaddimetü's-Salat* adı verilen risale, yazılan ilk ilmihâllerin kaynağıdır.⁵⁰⁷ Rivayet tefsiri, alanının öne çıkan eserlerindendir. Vaaz ve nasihat eserleri ise neredeyse şahsından daha meşhurdur. Ahlâka dair eserleri içerisinde en meşhur olan ikisi "*Tenbihü'l-Gâfilin*" ile "*Bustânü'l-Ârifin*"dir. "*Ukûbetü Ehli'l-Kebâir*" ise basılan bir diğer ahlâk kitabıdır.⁵⁰⁸ Başta Hz. Peygamber (sas) olmak

⁵⁰² Kahraman, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 20.

⁵⁰³ Örnek olarak, Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, (thk. Seyyid Muhammed Mühenna), *Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 1998, s. 21, 24, 25, vd.; *Büstânü'l-Ârifin*, (thk. Abdülvaris Muhammed Ali) *Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Beyrut, 2018, s. 21, 24, 48, vd.; *Tenbihü'l-Gâfilin*, (thk. Abdülvaris Muhammed Ali) *Darü İbn Hazm Beyrut*, 2013, s. 326.

⁵⁰⁴ J. Schacht, "Abu'l-Layth al-Samarkandî" *EI*. İng. I, 137.

⁵⁰⁵ Nuri Tuğlu, *Türk Kültüründe Hadis*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2017, s. 67.

⁵⁰⁶ Halil Kaya, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Büstânü'l-Ârifin* Adlı Eserindeki Mevkûf Rivayetlerin Değerlendirilmesi", s. 22.

⁵⁰⁷ Hatice Kelpetin Arpaguş, "İlmihal", *DİA*, XXII, 139; Osman Güman, "XIX. Yüzyılda Nimet-i İslâm Kitabı Çerçevesinde İlmihal Fıkıhı", *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2000, s. 32.

⁵⁰⁸ Ebü'l-Leys, *Ukûbetü Ehli'l-Kebâir*, (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut 1405/1983; Bağdat 1989).

üzere selef âlimlerinden yapılan rivayetlerle işlenmiş bu kitaplarda akaid ve fıkha dair konulara da halk düzeyinde değinilmiştir. *Tenbîhü'l-Gâfilîn* defalarca basılmış, muhtelif dillere çevrilmiş, hem Osmanlı döneminde hem de Cumhuriyet döneminde Türkçeye de tercüme edilmiştir. *Bustânü'l-Ârifîn* ise bir vaaz ve nasihat kitabından ziyade, çok değişik alanlardaki muhtelif konuları kısaca ele alan bir ansiklopedi mahiyetindedir.

Görüldüğü kadarı ile ona izafe edilen eserlerin bir kısmı birbirinin aynısıdır; ya aynı esere başka isimler verilmiştir ya da bilinen bir eserin bir kısmı yeni bir adla tekrar istinsah edilmiştir.⁵⁰⁹ Eserlerin bir kısmının ise Ebü'l-Leys'e aidiyeti ihtilaflıdır. Müellife telif etmediği pek çok kitap nispet edilmiş ve kütüphane kayıtlarına da öylece geçmiştir.⁵¹⁰ Bunun sebebi “Semerkandî” nisbesi ile anılan başka âlimlerle karıştırılması olmalıdır.

Aşağıda ona izafe edilen, kaynaklarda geçen veya kütüphanelere kayıtlı eser ve risaleler önce alfabetik olarak sıralanacaktır. Daha sonra en bilinen bazıları detaylı olarak tanıtılacaktır. Liste incelenirken eserlerin müellife aidiyetindeki ihtilaflar göz önünde bulundurulmalıdır.

Bizim okumalarımız boyunca Ebü'l-Leys'e nispet edildiğini tespit ettiğimiz eserleri şunlardır:

- 1) *Beyânü Akîdeti'l-Usul*⁵¹¹ (*Risale fî Usuli'd-Din*⁵¹²) (*Akidetü'l-Usul*)(*Akîde*)⁵¹³
- 2) *Beyânü'l-İman ve Menakıbu Hülefa-i Erbaa*⁵¹⁴
- 3) *Bustânü'l-Ârifîn*⁵¹⁵

⁵⁰⁹ Yazıcı, “Semerkandî Ebü'l-Leys”, *DİA*, XXXVI, 473.

⁵¹⁰ Yazıcı, “Semerkandî Ebü'l-Leys”, *DİA*, XXXVI, 473.

⁵¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, “*Beyânü Akîdeti'l-Usul*”, *DİA*, VI, 32; Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (I-XVII), Leiden, 1967-2000, I, 449; Brockelmann, *GAL-Supp*, I, 348; Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 73.

⁵¹² Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27; En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşredeninin girişi*, s. 12.

⁵¹³ Yavuz, “*Beyânü Akîdeti'l-Usul*”, *DİA*, VI, 32.

⁵¹⁴ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 73.

⁵¹⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, III, 545; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 310; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 345; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 236; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 486; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XIII, 91; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, s. 220; Brockelmann, *GAL-Supp*, I, 348; Sezgin, *GAS*, I, 449; *Taşköprizâde Ahmed Efendi (v.968/1561) Miftâhu's-Sa'ade ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm*, (I-III)

- 4) *Dekâiku 'l-Ahbâr fî Beyâni Ehli 'l-Cenneti ve Ahvâli 'n-Nâr*⁵¹⁶
- 5) *Düaü 'l-Feth*⁵¹⁷
- 6) *Dürretü 'l-Fahira fî Ulûmi 'l-Âhira*⁵¹⁸
- 7) *el-Beyân fî Tefsîri 'l-Kur'an*⁵¹⁹
- 8) *el-İhtiyârât ve 'l İntihâbât min Kitâb-i Tacî 'l-Müzekkirîn*⁵²⁰
- 9) *el-Letaifu'l Mustahrece min Sahihi'l Buhârî*⁵²¹
- 10) *el-Meârif fî Şerhi 's-Sehâif*⁵²²
- 11) *el-Mebsût (Mebsût fî Fûrûi 'l-Fıkh-ı Hanefî) (Kitâbü 'l-Mebsût)*⁵²³
- 12) *el-Mukaddime fî 's-Salât*⁵²⁴ (*Mukaddime fî 'l-Fıkh*)⁵²⁵ (*Mukaddimetü Ebi 'l-Leys*)⁵²⁶ (*Mukaddimetü 's-Salât*)⁵²⁷ (*Mukaddimetü 's-Salâti 'l-Meşhûre*)⁵²⁸

Dârü 'l-Kütübi 'l-İlmiyye, Beyrut 2002, II, 251; Radtke, "Horasan ve Mâverâünnehir'de Din Âlimleri ve Mutasavvıflar", s. 365.

⁵¹⁶ Sezgin, GAS, I, 450; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27; Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 73.

⁵¹⁷ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 73. Süleymaniye Ktp. Laleli, nr. 1588/16 kayıtlıdır.

⁵¹⁸ Bu eser, *Kurratü 'l-Uyûn ve Müferrahi 'l-Mahzun* adlı eserin aynısıdır. Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 121.

⁵¹⁹ Süleymaniye Kütüphanesi'nde Pertevniyal 00086 numara ile kayıtlıdır.

⁵²⁰ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 122.

⁵²¹ Sezgin, GAS, I, 450.

⁵²² Sezgin, GAS, I, 450.

Sezgin bu risalenin Ebü'l-Leys'e ait olduğunu belirtir ve yazma nüshalarının olduğu kütüphanelerin isimlerini ve kayıtlarını verir. Brockelmann ise hem müellifin bu isimde bir eseri olduğundan bahseder, hem de Şemseddin Muhammed ibn Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin (v. 690/1291) *es-Sahâifu 'l-İlahiyye* adlı bir eser yazdığından ve onun *el-Mearif* adlı şerhinin günümüze ulaştığından bahseder. Bu bilgi *Keşfü 'z-Zunûn*'da da geçmektedir. Yazıcı da Sezgin'in haber verdiği kütüphane numaralarında yaptığı araştırmalarda bu eserin Ebü'l-Leys'e ait olmadığı kanaatine varmıştır. Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 121.

⁵²³ Kâtib Çelebi, *Keşfü 'z-Zunûn*, II, 482; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü 'l-Ârifîn*, II, 490; Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü 'l-Mesâil-Hızânetü 'l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 36; En-Nûtî, *Ebü 'l-Leys Tefsiri, neşredenin girişi*, s. 12; Radtke, "Horasan ve Mâverâünnehir'de Din Âlimleri ve Mutasavvıflar", s. 365.

⁵²⁴ Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü 'l-Mesâil-Hızânetü 'l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 35; Ferit Dinler, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve *Mukaddimetü 's-Salat* İsimli Eserinin Tahkiki", s. 19.

⁵²⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü 'l-Ârifîn*, II, 490; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27. Süleymaniye Kütüphanesi'nde Erzincan, 00144-002 numara ile kayıtlıdır.

⁵²⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü 'z-Zunûn*, II, 641.

⁵²⁷ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 91.

⁵²⁸ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 310; Taşköprizâde, *Miftâhu 's-Sa'âde*, II, 251; Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 73.

- 13) *en-Nevâdir* (*Nevâdiru 'l-Fıkh*)⁵²⁹ (*en-Nevâdiru 'l-Müfîde*)⁵³⁰
- 14) *en-Nevâzil*⁵³¹ (*en-Nevâzil fil-Fürû'*)⁵³² (*en-Nevâzil fî 'l-Fıkh*)⁵³³ (*el-Fetâva*)⁵³⁴ (*el-Fetâvâ min Ekâvili 'l-Meşâyih*)⁵³⁵
- 15) *Esrâru 'l-Vahy*⁵³⁶ (*Esrâru 'l-Vech*)⁵³⁷
- 16) *Fedâilu 'r-Ramadan*⁵³⁸
- 17) *Hasru 'l-Mesâil*⁵³⁹
- 18) *Haşiye ale 'l-Mutavvel*⁵⁴⁰
- 19) *Hikayâtı Pirlar ve Menâkıb-ı Evliya*⁵⁴¹ (*Tercümetü Tezkiratü 'l-Evliya*)⁵⁴²
- 20) *Hizânetü 'l-Ekme*⁵⁴³
- 21) *Hızânetü 'l-Fıkh*⁵⁴⁴ (*Sifâratü 'l-Fıkh*)⁵⁴⁵
- 22) *Hikmet-ü Ebi 'l-Leys*⁵⁴⁶
- 23) *Kitâbü 'l-Camiayn*⁵⁴⁷
- 24) *Kitâbü 'z-Ziyâdât*⁵⁴⁸
- 25) *Kitabü 'n-Nevâzil*⁵⁴⁹

⁵²⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü 'l-Ârifîn*, II, 490; Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü 'l-Mesâil-Hızânetü 'l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 36.

⁵³⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü 'z-Zunûn*, II, 777.

⁵³¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27; Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü 'l-Mesâil-Hızânetü 'l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 35; Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 80.

⁵³² Kâtib Çelebi, *Keşfü 'z-Zunûn*, II, 778; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 486; En-Nûtî, *Ebü 'l-Leys Tefsiri*, neşredenin girişi, s. 12; Brockelmann, GAL-Supp, I, 348.

⁵³³ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 80.

⁵³⁴ Brockelmann, GAL-Supp, I, 347; Leknevî, *el-Fevâ'idü 'l-Behiyye*, s. 220, Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü 'l-Mesâil-Hızânetü 'l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 35.

⁵³⁵ Sezgin, GAS, I, 447; Kaya, “Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Kitabü 'n-Nevâzil*’i”, s. 57.

Süleymaniye Kütüphanesi'nde Fatih-02352 numara ile kayıtlıdır.

⁵³⁶ En-Nûtî, *Ebü 'l-Leys Tefsiri*, neşredenin girişi, s. 12.

⁵³⁷ Sezgin, GAS, I, 450.

⁵³⁸ Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 486; Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 73.

⁵³⁹ Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü 'l-Mesâil-Hızânetü 'l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 36; Ferit Dinler, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî ve Mukaddimetü's-Salat İsimli Eserinin Tahkiki”, s. 19.

Süleymaniye Kütüphanesi'nde Pertev Paşa-00524 numara ile kayıtlıdır.

⁵⁴⁰ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 73.

⁵⁴¹ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 122.

⁵⁴² Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü 'l-Mesâil-Hızânetü 'l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 36; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 310; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'âde*, II, 251.

⁵⁴³ Kureşî, *el-Cevâhirü 'l-Mudiyye*, III, 545; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 345; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27; Kehhâle, *Mu'cemü 'l-Müellifîn*, XIII, 91; Brockelmann, GAL-Supp, I, 347; Sezgin, GAS, I, 446; Leknevî, *el-Fevâ'idü 'l-Behiyye*, s. 220; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 486.

⁵⁴⁴ Radtke, “Horasan ve Mâverâünnehir'de Din Âlimleri ve Mutasavvıflar”, s. 365.

⁵⁴⁵ Süleymaniye Kütüphanesi'nde, Nafiz Paşa, 00860 numara ile kayıtlıdır.

⁵⁴⁶ Radtke, “Horasan ve Mâverâünnehir'de Din Âlimleri ve Mutasavvıflar”, s. 365.

⁵⁴⁷ Radtke, “Horasan ve Mâverâünnehir'de Din Âlimleri ve Mutasavvıflar”, s. 365.

- 26) *Kitâbü'l-İşâre fî Âdâbi'l-Vizâre*⁵⁵⁰
- 27) *Kurratü'l-Uyûn ve Müfferihu'l Kalbi'l Mahzûn*⁵⁵¹
- 28) *Kurretü Uyûni'l-Muvahhidin*⁵⁵²
- 29) *Kut'un-Nefs fî Ma'rifeti'l Erkani'l Hams*⁵⁵³
- 30) *Metnü'l-Feride fî'l-İstiare ve'l-Mecaz*⁵⁵⁴
- 31) *Muhtaratü'n-Nevâzil*⁵⁵⁵ (*Feteva'n-Nevâzil*)⁵⁵⁶
- 32) *Muhtelifü'r-Rivâye*⁵⁵⁷
- 33) *Mukaddime fî Beyani el-Kebair ve's-Seğair*⁵⁵⁸
- 34) *Risale fî'l-Besmele*⁵⁵⁹
- 35) *Risale fî'l-Fıkh*⁵⁶⁰
- 36) *Risale fîl-Hikem*⁵⁶¹ (*Câmiu'l-Hikem*)⁵⁶²
- 37) *Risale fî'l-İstiare*⁵⁶³
- 38) *Risale fî'l-Meşrûat*⁵⁶⁴
- 39) *Risale fî's-Salat ve't-Tehâret ve'l-İman*⁵⁶⁵
- 40) *Risaletü'l-Mearife ve'l İman*⁵⁶⁶ (*Risaletü'l Esile ve'l-Ecvibe*)⁵⁶⁷
- 41) *Şera'l-İslâm*⁵⁶⁸ (*Şir'atü'l-İslâm*)⁵⁶⁹

⁵⁴⁹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye*, III, 545; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 310; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 345; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XIII, 91; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, s. 220; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'ade*, II, 251.

⁵⁵⁰ Mustafa İsmet Uzun, "Kürkçüoğlu Kemal Edip", *DİA*, XXVI, 571.

⁵⁵¹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 486; Brockelmann, *GAL-Supp*, I, 348; Sezgin, *GAS*, I, 450.

⁵⁵² Süleymaniye Kütüphanesi'nde İzmir, 01046-003 numara ile kayıtlıdır.

⁵⁵³ Sezgin, *GAS*, I, 450; Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 73.

⁵⁵⁴ Süleymaniye Kütüphanesi'nde İzmirli İsmail Hakkı, 00404-005 numara ile kayıtlıdır.

⁵⁵⁵ Ferit Dinler, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî ve Mukaddimetü's-Salat İsimli Eserinin Tahkiki", s. 19;

⁵⁵⁶ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 87.

⁵⁵⁷ Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27; Brockelmann, *GAL-Supp*, I, 347; Radtke, "Horasan ve Mâverâünnehir'de Din Âlimleri ve Mutasavvıflar", s. 365; Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 73; Ayşe Yılmazgöz, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî ve *Muhtelifü'r-Rivâye* Adlı Eserinin Analizi", s. 12.

⁵⁵⁸ En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşredenin girişi*, s. 12; Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hızânetü'l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 35; Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 73.

⁵⁵⁹ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 73.

⁵⁶⁰ Sezgin, *GAS*, I, 450.

⁵⁶¹ Sezgin, *GAS*, I, 450.

⁵⁶² Sezgin, *GAS*, I, 450.

⁵⁶³ Süleymaniye Kütüphanesi'nde Reisülkuttâb, 01176-002 numara ile kayıtlıdır.

⁵⁶⁴ Süleymaniye Kütüphanesi'nde Nuruosmaniye, 01722-002 numara ile kayıtlıdır.

⁵⁶⁵ Süleymaniye Kütüphanesi'nde İbn Mirza 00215-003 numara ile kayıtlıdır.

⁵⁶⁶ Sezgin, *GAS*, I, 450; En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşredenin girişi*, s. 12.

⁵⁶⁷ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 76.

- 42) *Şerh-u Fıkhu'l-Ekber*⁵⁷⁰
- 43) *Şerhu Camii's-Sagır*⁵⁷¹ (Hasan eş-Şeybanî'nin eserinin şerhi)
- 44) *Şerhu Camiu'l-Kebir*⁵⁷² (Hasan eş-Şeybanî'nin eserinin şerhi)
- 45) *Tesisü'n-Nezair*⁵⁷³ (*Tesisü'l-Fıkh*)⁵⁷⁴, (*el-Muhtelef Beyne Ashâbi'l-Fıkh*)⁵⁷⁵
- 46) *Tefsîru Cüzi'l-Amme*⁵⁷⁶
- 47) *Tefsîru'l-Kur'ân*⁵⁷⁷
- 48) *Tefsîru Süreti'l-Hümeze*⁵⁷⁸
- 49) *Tefsîru Süreti'l-Kadr*⁵⁷⁹
- 50) *Tenbîhü'l-Gâfilîn*⁵⁸⁰ (*Kitâbü'l-Mevâ'iz*)⁵⁸¹
- 51) *Tevilât*⁵⁸²
- 52) *Tuhfetü'l-Enam fi Menakıbi'l-Eimmeti'l-Erbea el-Alam*⁵⁸³

⁵⁶⁸ Sezgin, GAS, I, 450; Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 77.

Hindistan kütüphanelerinde yazma nüshasının olduğu bildirilen bu risalenin muhtevası ile ilgili bir kayıt elimizde yoktur.

⁵⁶⁹ Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27.

⁵⁷⁰ Sezgin, GAS, I, 450; Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 73.

⁵⁷¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 444; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, s. 220; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetü'l-Ârifîn*, II, 490; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 486.

⁵⁷² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 448; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 246.

⁵⁷³ İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 310; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'âde*, II, 251; Kınalızâde Ali Çelebi, *Süleymaniye Kütüphanesi*, Hasan Hüsnü Paşa Koleksiyonu, vr. 9b.

⁵⁷⁴ Sezgin, GAS, I, 450; Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 94.

⁵⁷⁵ Sezgin, GAS, I, 450.

⁵⁷⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27.

Bu eser, Maarif Nezareti'nin ruhsatı ile tab olunmuştur. Tefsirin Osmanlıcaya tercümesidir. “Semerkand ulemasından Ebü'l-Leys hazretlerinin emsaline faik olmak üzere telif etmiş oldukları nebe tefsir tercümesi gayetle musahhah olarak ve ayeti kerimelere dahı hareke va'd idülüp tab olunmuştur.” Ancak mütercim belli değildir. İSAM Kütüphanesi, 158481-NUH 297-212 SEM. N. numara ile kayıtlıdır.

⁵⁷⁷ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudıyye*, III, 545; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 310; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 345; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XIII, 91; Brockelmann, GAL-Supp, I, 347; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 486; Radtke, “Horasan ve Mâverâünnehir'de Din Âlimleri ve Mutasavvıflar”, s. 365.

⁵⁷⁸ Süleymaniye Kütüphanesi'nde Antalya Tekelioğlu 00861-009 numara ile kayıtlıdır.

⁵⁷⁹ Süleymaniye Kütüphanesi'nde Fatih 05386-006 numara ile kayıtlıdır.

⁵⁸⁰ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 322; a. mlf. *Târihu'l-İslâm*, VIII, 420; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 394; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudıyye*, III, 545; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 310; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 486; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, II, 345; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, XIII, 91; Radtke, “Horasan ve Mâverâünnehir'de Din Âlimleri ve Mutasavvıflar”, s. 365.

⁵⁸¹ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 73.

⁵⁸² Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 73.

⁵⁸³ Sezgin, GAS, I, 450.

- 53) *Ukûbetü Ehli 'l-Kebâir*⁵⁸⁴
54) *Umdetu 'l-Akaid*⁵⁸⁵
55) *Uyûnü 'l-Mesâil*⁵⁸⁶ (*Uyûnü 'l-Mesâil fi'l Fürû'*) (*Uyûnü 'l-Mezâhib fi Hilâfeti 'l-Emsâr*) (*Kitâbü Ruusü 'l-Mesâil ?*)⁵⁸⁷

Eserleri hakkında bilgi veren kaynaklardan, elliye aşkın telifinin olduğu tespit edilebilir. Ancak bizim kanaatimiz bu teliflerden bir kısmının ondan çok sonraları başka kişiler tarafından eserlerinin içinden oluşturulduğu ve ayrı bir eser olarak çoğaltıldığı yönündedir. Her çoğaltılan yeni esere başka bir ad verilmiş ve böylece eser sayısı çoğalmış olmalıdır.

Bir diğer tahminimiz de bu eserlerin bir kısmının bizzat Ebü'l-Leys tarafından derslerinde okutulmak üzere oluşturulduğu ve asıl eserlerinin muhtevasına benzer notlar olduğu yönündedir. Zira birbirine benzer konuları ele alan ve fakat farklı isim ve hacimlerde eserleri vardır. Bu kanaatimizi, o dönemde, Mâverâünnehir bölgesinde müellifin *Mukaddimetü's-Salat* adlı eserinin temel Arapça eğitimi aldıktan sonra İslâmî ilimlere yönelen öğrencilere okutulan ilk fıkıh giriş metni olduğu bilgisi⁵⁸⁸ pekiştirmektedir. Aynı şekilde sonraki zamanlarda Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak düzenlenen bazı mahtutatın onun eserlerinden kopya edilmiş olması ve değişik adlarla çoğaltılmış olması da mümkündür.

Aşağıda bu eserlerin bir kısmı, mevcut bilgiler ışığında, ilim dallarına göre sınıflandırılarak tanıtılmıştır.

⁵⁸⁴ Yazıcı, “Semerkandî Ebü'l-Leys”, *DİA*, XXXVI, 473.

⁵⁸⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 486; Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 73.

⁵⁸⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 186; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 310; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, s. 220; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'âde*, II, 251; Brockelmann, *GAL-Supp*, I, 348; Sezgin, *GAS*, I, 447; Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü 'l-Mesâil-Hızânetü 'l-Fıkıh*, neşreden giriş, s. 25; Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 73.

⁵⁸⁷ Radtke, “Horasan ve Mâverâünnehir'de Din Âlimleri ve Mutasavvıflar”, s. 365.

⁵⁸⁸ Hüseyin Kayapınar, “Münyetü'l-Müsalli”, *DİA*, XXXII, 32.

2.7.1. Akaid İlmine Dair Olanlar

a. *Beyânü Akîdeti 'l-Usul*

İman esaslarına dair bir risaledir.⁵⁸⁹ Risaleyi Brockelmann, Schacht ve Fuad Sezgin Ebü'l-Leys'e nispet etmişlerdir.⁵⁹⁰ Ancak Juynboll (v. 1305/1887)⁵⁹¹ ve F. Kern bir nüshadaki isim karışıklığından dolayı bu risalenin ona nispet edilemeyeceğini iddia etmişlerdir.⁵⁹² O sebeple risalenin müellife nispeti ihtilaflıdır. Ancak çeşitli kütüphanelerdeki diğer yazma nüshalarında⁵⁹³ risâlenin Ebü'l-Leys'e atfedilmesi yukarıdaki iddianın zayıf olduğunu göstermektedir.

Eser, *Risale fi Usuli 'd-Dîn, Akidetü 'l-Usul ve Akîde* adları ile de bilinir. Soru-cevap tarzında düzenlenmiştir ve kelâm konularına giriş mahiyetindedir. Dinî akîdeleri Ehl-i sünnet ilkeleri doğrultusunda halka öğretmeyi amaçlayan risalede deliller zikredilmemiştir. İlk dönemlerde Ehl-i sünnet camiasının benimsediği âmentü esaslarını belirtmesi bakımından önemlidir.

Risâle Endonezya, Jawa ve Malezya gibi Uzakdoğu İslâm ülkelerinde çok meşhurdur. Muhtelif kütüphanelerde Jawa ve Malezya dili ile yapılmış tercümeli nüshaları vardır.⁵⁹⁴

Risâlenin bilinen iki şerhi vardır: Bunlardan ilki *Katrü 'l-Gays Şerhu Mesâili Ebi 'l-Leys* adını taşır. Muhammed b. Ömer en-Nevevî'nin (?) yaptığı bu şerh Kahire (1301) ve Mekke'de (1311) yayımlanmıştır.⁵⁹⁵ İkinci şerh ise *Behcetü 'l-Ulûm* adını taşır. Müellifi bilinmeyen bu şerh de basılmıştır (Berlin 1945).⁵⁹⁶ Ayrıca bu şerh ile beraber yazılan nüshalar Londra, Berlin ve Leiden kütüphanelerinde bulunmaktadır.⁵⁹⁷

b. *Beyânü 'l-İman ve Menakıbu Hülefa-i Erbaa*

Mihrişah Sultan Ktp. nr. 335/20 kayıtlı risale, müellifin *Bustânü 'l-Ârifîn* adlı eserindeki bazı babların (mesela imana dair babların, dört halifenin faziletlerinin vs.)

⁵⁸⁹ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 74.

⁵⁹⁰ Brockelmann, GAL-Supp, I, 348; Sezgin, GAS, I, 450.

⁵⁹¹ Juynboll risale üzerinde bir tenkitli neşir yapmıştır. Schacht, *EI* (İng), I, 137.

⁵⁹² Yavuz, "Beyânü Akîdeti 'l-Usul", *DİA*, VI, 32.

⁵⁹³ Sezgin, GAS, I, 449.

⁵⁹⁴ Yavuz, "Beyânü Akîdeti 'l-Usul", *DİA*, VI, 32.

⁵⁹⁵ Brockelmann, GAL-Supp, I, 348.

⁵⁹⁶ Yavuz, "Beyânü Akîdeti 'l-Usul", *DİA*, VI, 32.

⁵⁹⁷ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 74.

Ebû İbrahim İsmail el-Hâtîrî (v. ? V. yüzyıl)⁶⁰⁵, diğer biri ise Atâ b. Ali el-Cûzcânî'dir (v. ? V. yüzyıl)⁶⁰⁶. Hans Daiber eserin tenkitli neşrini "*The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century: Abu'l-Lait as-Samarkandî's Commentary on Abu Hanîfa al-Fiqh al-Absat*," adıyla hazırlamış (1995), ancak sonradan yapılan çalışmalarda eserin müellife ait olmadığı iddia edilmiştir. Bu iddiaları ortaya koyan çalışma kelâm alanında Züleyha Birinci tarafından yapılmıştır. Birinci "*Atâ b. Ali el-Cûzcânî'ye Göre Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri*" adıyla yaptığı çalışmada, Ebü'l-Leys'e nispet edilen şerh üzerinde çalışmış ve bu şerhi mezkur nisbe ile yayımlamıştır. Araştırmacı eserin farklı kişilere nispet edildiğini, bunlardan birinin de Ebü'l-Leys olduğunu belirtmiştir. Ancak onun tespiti ve tezi elde bulunan şerhin Atâ b. Ali el-Cûzcânî'ye (v. ? V. yy) ait olduğu yönündedir. Züleyha Birinci uzun uzun bu iddiasını delillendirmiştir.⁶⁰⁷ Rudolph da bazı örnekler vererek bu şerhin Ebü'l-Leys'e ait olmadığını savunmuştur.⁶⁰⁸

İshak Yazıcı, Hatîrî'ye nispet edilen nüshanın aslında Ebü'l-Leys'e ait olduğunu ispat etmek için nüshaları karşılaştırmış ve bazı ifadelerden dolayı eseri kesinlikle Ebü'l-Leys'e nispet etmiştir.⁶⁰⁹

Bunun dışında İmam Mâtürîdî'ye nispet edilen de bir şerh vardır. Bu İmam Mâtürîdî'ye nispet edilen şerhin aslında Ebü'l-Leys'in şerhi olduğu ileri sürülmüştür.⁶¹⁰ Çünkü bu risalede Eş'ârilere karşı cevaplar vardır. Mâtürîdî ve Eş'ârî çağdaş olduğu için bu şerhin Eş'ârî'den sonra yazıldığı anlaşılmaktadır.⁶¹¹ Ebü'l-Leys'in yazdığı ileri sürülen bu eser Haydarâbâd'da ve Beyrut'ta İmam Mâtürîdî'ye nispet edilerek yayımlanmıştır.⁶¹²

⁶⁰⁵ Sezgin, GAS, I, 414.

⁶⁰⁶ Gölcük, "el-Fıkhü'l-Ekber", *DİA*, XII, 544.

⁶⁰⁷ Züleyha Birinci, "Atâ b. Ali el-Cûzcânî'ye Göre Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri", *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul, 2007, s. 16-29.

⁶⁰⁸ Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı-Mâtürîdî*, s. 519-524.

⁶⁰⁹ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 78.

⁶¹⁰ Gölcük, "el-Fıkhü'l-Ekber", *DİA*, XII, 544; Madelung, *Mâtürîdîliğin Yayılması ve Türkler*, s. 56.

⁶¹¹ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 161.

⁶¹² Gölcük, "el-Fıkhü'l-Ekber", *DİA*, XII, 544.

2.7.2. Tefsir İlmine Dair Olanlar

a. *Tefsiru'l-Kur'an*

Ebü'l-Leys'in en önemli eseri, kendisinden önce yazılan tefsirlerden faydalanarak yazıldığı anlaşılan *Tefsîr*'idir. Kendisine ait olduğu kesin olduğu için diğer telifat arasında öne çıkmaktadır. Eserin ismi bazı kaynaklarda *Bahru'l-Ulûm* olarak geçer.⁶¹³ Bazı kaynaklar ise esere isim vermeden *Tefsîru Ebi'l-Leys* veya *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm* demekle yetinir. Bu tefsir Dr. Zekeriyya Abdülmecid en-Nûtî ve arkadaşları tarafından tahkik edilerek Beyrut'ta basılmıştır. Bu baskı, birisi 3688 numaralı Edinburgh nüshası, diğer ikisi de 6 ve 56 numaralı Mısır (Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye) nüshaları olmak üzere, üç nüsha esas alınarak tahkik edilmiş, nüshalar arasındaki eksiklik ve farklılıklar dipnotlarda belirtilmiştir.⁶¹⁴ Onun tefsirdeki metodunu incelemek üzere İshak Yazıcı tarafından 1982 yılında bir doktora çalışması yapılmıştır. Bu çalışmada Ebü'l-Leys'in hayatı, eserleri genişçe açıklanmıştır. Tefsirin hadislerinin Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa (v. 879/1474) tarafından tahric edildiği belirtildiyse⁶¹⁵ de bu esere ulaşılammıştır.

Ebü'l-Leys'in tefsiri, içerdiği tasavvufî yorumlar sebebiyle işârî tefsir olarak adlandırılrsa da daha çok sûfî-fikhî bir yöneme sahiptir. Rivayet ağırlıklı eserde yazarın şahsi yorumları da vardır.

Sade bir üslupla kaleme alınan bu tefsirde gerek Hz. Peygamber'den (sas) rivayet edilen hadislerde gerekse sahâbe ve tâbiûndan nakledilen haberlerde -çoğu kere- sened zikredilmemiştir. Sûrelerin nüzûl sebepleri, sûrelerin faziletleri, nâsih ve mensuh gibi Kur'an ilimleriyle ilgili çeşitli konulara temas edilmiş, mütevâtir kıraat farkları üzerinde genişçe durulmuş, bu arada İsrâiliyat'tan olan haberlere de yer verilmiştir. Eserde rivayetle beraber dirâyet yolu da ihmal edilmemiş, özellikle

⁶¹³ Zehebî Hüseyin, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin (v. 373 / 983) tefsirinden söz ederken bu eserin adını *Bahrû'l-Ulûm* olarak kaydetmekte, ancak *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî* diye tanıdığını söylemektedir. *Zehebî Muhammed Hüseyin* (v.1977) , *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn, I-III, Daru'l-Hadis, Kahire, 2005, I, 195*. Zekeriyya en-Nûtî ve arkadaşları da Ebü'l-Leys'in tefsirini *Bahrû'l-Ulûm* adıyla yayımlamışlardır. Ancak *Bahrû'l-Ulûm* adlı tefsir, Alaeddin Ali b. Yahya es-Semerkandî'ye (v. 860/1456) aittir. Yazıcı, "Bahrû'l-Ulûm", *DİA*, IV, 517; Yunusdjon Olimov, "Alaeddin es-Semerkandî'nin Bahrû'l-Ulûm Adlı Tefsiri ve Kaynakları", *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Ankara, 2010, s. 10.

⁶¹⁴ En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşreden giriş*, s. 6.

⁶¹⁵ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 486.

kelimelerin türetilişleri ve manaları ile ilgili oldukça doyurucu filolojik açıklamalar yapılmıştır.

Eserin şehâbeddin İbn Arabşah (v. 854/1450), Mûsâ İznikî (v. 850/1446) ve Ahmed-i Dâî'ye (v. 820/1417) izâfe edilen Türkçe çevirileri de günümüze ulaşmıştır.⁶¹⁶ Mûsâ İznikî tarafından yapılan tercüme Mehmet Karadeniz tarafından sadeleştirilerek *Tefsîru'l-Kur'an* adıyla, iki cilt halinde 1983'te İstanbul'da neşredilmiştir.⁶¹⁷ İbn Arabşah'a ait tercümenin nüshasına ise henüz rastlanmamıştır.⁶¹⁸

b. Düâü'l-Feth

Laleli Kütüphanesi'nde 1588/16 numara ile kayıtlı bu risale 2 varaktır. Bu risalede "F-T-H" kökünden türetilen kelimelerin geçtiği bütün Kur'an ayetleri bir araya getirilerek bir dua oluşturulmuştur.

Risalenin başında müstensih tarafından kaleme alınmış bir mukaddime vardır. Osmanlı dönemi Türkçesi ile yazılan bu mukaddimede eserin Ebü'l-Leys'ten rivayet edildiği bildirilmektedir. Sonra bu ayetlerin Allah'a (cc) dua ve niyazda bulunma maksadıyla okunmaları durumunda, duanın kabulüne vesile olacakları ve kişinin bu sayede gayesine erişebileceği ifade edilmektedir.⁶¹⁹

c. Risale fi'l-Besmele

Beyazıt Kütüphanesi'nde 7919/15 numara ile kayıtlı 2 varaklık bu risale, müellife ait *Tefsîr*'in başındaki besmele kısmının aynısıdır.⁶²⁰

d. Kadr Sûresi

M. Sait Özervarlı, Süleymaniye Kütüphanesi'nde Fatih-5386, numara ile kayıtlı bir risaleyi Ebü'l-Leys'e nispet ederek Kadr sûresi ile ilgili bir risale olduğunu belirtir.⁶²¹ İki varaklık bu risalenin tefsirin ilgili bölümü olması muhtemeldir.

⁶¹⁶ Yazıcı, "Semerkandî Ebü'l-Leys", *DİA*, XXXVI, 473.

⁶¹⁷ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Mûsâ İznikî", *DİA*, XXXI, 218.

⁶¹⁸ Abdülkadir Yuvalı, "İbn Arabşah şehâbeddin", *DİA*, XIX, 314.

⁶¹⁹ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 111.

⁶²⁰ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 116.

⁶²¹ M.Sait Özervarlı, "Kadr Sûresi", *DİA*, XXIV, 139.

2.7.3. Fıkıh İlmine Dair Olanlar

a. *Mukaddimetü's-Salât*⁶²²

Eser, ağırlıklı olarak namaza ve abdeste dair bir risaledir. Kitabın sonlarına doğru soru-cevap üslubunda bazı sorular cevaplandırılmıştır. Eserin Ayasofya nüshasının (1a) varlığında yer alan “alâ mezhebi'l-İmam Ebî Hanîfe” ifadesiyle eserin Hanefî fıkıhına göre yazıldığı tescillenir.⁶²³ Konular âyet ve hadislerle yer verilerek ele alınmıştır. Bazı hususlarda diğer fukahânın da görüşlerine ve ihtilaflara da yer verilmiştir.

Mukaddime, Mukaddimetü Ebi'l-Leys, el-Mukaddime fi'l-Fıkıh, diye de anılan 38 varaklık bu risale üzerine pek çok âlim şerh yazmıştır. Eser Tâceddin İbn Arabşah tarafından nazma çekilmiştir. Türkçe çevirisi ve Arapça aslı yüksek lisans çalışmalarına da konu olmuştur.⁶²⁴ Bu çalışmalardan biri 2006 yılında Ferit Dinler tarafından yapılan ve eseri tahkik eden yüksek lisans tezidir. Dinler, bu küçük risalenin İmam Muhammed'e ait *Kitâbü's-Salat* adlı bir esere giriş mahiyetinde yazıldığını ve bu sebeple adına da “*el-Mukaddime*” dendiğini, eserin daha sonra “salât” kelimesine izafe edilerek “*Mukaddimetü's-Salat*” olarak meşhur olduğunu, eserin Ebü'l-Leys'e aidiyeti kesinlikle bilindiğinden de “*Mukaddimetü Ebi'l-Leys*” diye yaygınlık kazandığını ifade etmiştir.⁶²⁵

Sadece Zirikli'nin matbu olarak bahsettiği eser, Türkler arasında çok okunmuş ve pek çok defa Türkçeye çevrilmiştir.⁶²⁶ İlk defa Memlûklüler tarafından tercüme edildiği anlaşılan eserin mütercimi bilinmemektedir. Kutbüddin İznîkî (v. 821/1418) tarafından da Türkçeye çevrildiği ve bazı ilavelerle ilk ilmihâl örneğine kaynak olduğu iddia edilmiştir.⁶²⁷ Ancak bu iddia, İznîkî'nin de *Mukaddime* adıyla

⁶²² İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 310; Zirikli, *el-A'lâm*, VIII, 27; Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'âde*, II, 251; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 641; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-Arifîn*, II, 490; Sezgin, GAS, I, 448.

⁶²³ Abdurrahman Özkan, *Kitâb-ı Mukaddime-i Ebü'l-Leysi's-Semerkandî, (Giriş-İnceleme-Metin Dizinler-Tıpkıbasım)*, Palet Yayınları, Konya 2018, s. 23.

⁶²⁴ Yazıcı, “Semerkandî Ebü'l-Leys”, *DİA*, XXXVI, 473.

⁶²⁵ Ferit Dinler, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve *Mukaddimetü's-Salat* İsimli Eserinin Tahkiki”, s. 29.

⁶²⁶ Eserin muhtelif kütüphanelerde pek çok nüshası vardır. Özkan, *Kitâb-ı Mukaddime-i Ebü'l-Leysi's-Semerkandî*, s. 23-26.

⁶²⁷ Arpaguş, “İlmihâl”, *DİA*, XXII, 139.

bir kitap yazdığı ve bu yanlış kanaatin bu kitapla Ebü'l-Leys'in *Mukaddimetü's-Salât*'ının karıştırılmasından kaynaklı olduğu karşı iddiası ile çürütülmüştür.⁶²⁸

Memlük-Kıpçak Türkçesiyle yapılmış bir çevirisi Arapçası ile birlikte tahkik edilerek Ananiasz Zajaczkowski (Varşova 1962)⁶²⁹ ve Recep Toparlı (Erzurum 1987) tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Abdurrahman Özkan, eserin tezine kaynak aldığı iki nüshasını tıpkıbasımla yayımlamıştır.⁶³⁰

b. *Hizânetü'l-Fıkh*

Ebü'l-Leys'e aidiyeti kesin olan eserlerden biri olan *Hizânetü'l-Fıkh*'in⁶³¹ muhtelif kütüphanelerde pek çok yazma nüshası vardır. Bu, eserin nesiller boyunca gördüğü itibarın bir göstergesidir.⁶³² Ebü'l-Leys'in de kitabın mukaddimesinde zikrettiği gibi bu kitapta fıkıh ilminin herkesin istifadesine sunulması hedeflenmiştir.⁶³³

Eserin bir bölümü üzerine J. H. Callenberg 1142/1729 yılında bir tenkitli neşir çalışması yapmıştır.⁶³⁴ Eser bir ilmihâl düzeninde çeşitli fıkıh meselelerini ihtiva eden *zahiru'r-rivâye*⁶³⁵ türünden bir eserdir. Eser ilk Hanefî muhtasarlarından biri sayılır.⁶³⁶ Fakihlerin görüşlerine ayrı ayrı yer verilmeden konular genel olarak kitap ve bab başlıkları altında ele alınmıştır. Bab başlarında bazı konuların tarifi yapılmış,⁶³⁷ bazılarında tariflere yer verilmemiştir.⁶³⁸ Her babda konular sistematik bir şekilde ihtisar edilmiş, eserde akıcı bir dil kullanılmıştır.⁶³⁹

Bu eser ile Hanefî fıkıh literatürünün kadim döneminin sona erip klasik döneminin başladığı belirtilmiş ve eserin klasik Hanefî fıkıh kitaplarını etkilediği

⁶²⁸ Reşat Öngören, "Kutbüddin İznîkî", *DİA*, XXVI, 485.

⁶²⁹ Araştırmacı 1959 yılında eserle ilgili bir makale yazmış, eseri tanıtarak bazı dil özelliklerini ortaya koymuş ve yayımlamıştır. Diğer çalışmalar için de bakınız: Özkan, *Kitâb-ı Mukaddime-i Ebü'l-Leysi's-Semerkandî*, s. 27.

⁶³⁰ Özkan, *Kitâb-ı Mukaddime-i Ebü'l-Leysi's-Semerkandî*, s. 171-275.

⁶³¹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, III, 545; Sezgin, *GAS*, I, 446; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, s. 220.

⁶³² Kaya, "Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*'i", s. 59.

⁶³³ Ebü'l-Leys, *Hizânetü'l-Fıkh*, s. 27.

⁶³⁴ Sezgin, *GAS*, I, 447.

⁶³⁵ Kaya, "Zâhirü'r-Rivâye", *DİA*, XXXIV, 101.

⁶³⁶ Yazıcı, "Semerkandî Ebü'l-Leys", *DİA*, XXXVI, 473.

⁶³⁷ Ebü'l-Leys, *Hizânetü'l-Fıkh*, *bâbü'l-kitâbe*, *kitâbü'r-rehn*, *kitâbü'l-vekâle*, *kitâbü'l-kefale* vd.

⁶³⁸ Ebü'l-Leys, *Hizânetü'l-Fıkh*, *kitâbü'l-hibe*, *kitâbü'z-zekât*, *kitâbü'l-ezan* vd.

⁶³⁹ Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hizânetü'l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 32.

söylenmiştir.⁶⁴⁰ Zâhirü'r-rivâye kavramının tanımlanmasında ve içeriğinin doldurulmasında Mâverâünnehir hukuk geleneğinin önemli bir rolü olduğu bilinmektedir. Zâhirü'r-rivâye merkezli klasik Hanefî ilkelerini, terminolojisini, yöntemini ve araçlarını şekillendiren Mâverâünnehirli fakihlerdir.⁶⁴¹ Ebü'l-Leys'in de dönemin bu ilmî faaliyetine bu türden bir eser yazarak katılanlardan biri olduğu anlaşılmaktadır.

Eser, ilk kez, *Uyûnü'l-Mesâil* ile birlikte Selahaddin en-Nâhî tarafından tahkik edilmiş, 1965 yılında Bağdat'ta basılmıştır.⁶⁴² En-Nâhî, neşrinin başına uzunca bir tanıtım yazısı yazmıştır. Eser, Muhammed Abdüsselam Şahin'in tahkiki ile 2019'da Beyrut'ta da basılmıştır.

c. *Uyûnü'l-Mesâil*

Hanefî mezhebinin fûrûuna dair bir eserdir.⁶⁴³ Kütüphanelerde pek çok mahtut nüshası bulunan yaklaşık 180 varaklık eser,⁶⁴⁴ Selahaddin en-Nâhî tarafından tahkik edilerek *Hızânetü'l-Fıkh* ile birlikte 1965 yılında Bağdat'ta basılmıştır. Ayrıca 1998 yılında Beyrut'ta müstakil olarak da basılmıştır.

Ebü Hanîfe ve talebelerinin zâhirü'r-rivâye dışında kalan ve nâdirü'r-rivâye⁶⁴⁵ denilen görüşlerinin derlendiği eser, Hanefî fıkhnın erken dönem tarihi için önemli bir kaynak niteliğindedir.⁶⁴⁶ Genel olarak rivayetlerin derlendiği bu eserde müellif bazı yerlerde meseleleri tartışmış, deliller öne sürmüştür. Kendi görüşlerini de zaman zaman ("... قال الفقيه...") ibaresi ile rivayetlerin sonuna eklemiştir.⁶⁴⁷ Onun ağırlıklı olarak nevâdir müelliflerinin metin ve rivayetlerini esas aldığı bu eseri, IV. yüzyılda nevâdir sahasında yapılan en önemli çalışmadır.⁶⁴⁸

⁶⁴⁰ Kaya, "Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Kitabü'n-Nevâzil*'i", s. 59.

⁶⁴¹ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 85-86.

⁶⁴² Yazıcı, "Semerkandî Ebü'l-Leys", *DİA*, XXXVI, 473.

⁶⁴³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 186.

⁶⁴⁴ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 96.

⁶⁴⁵ Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", *DİA*, XXXII, 278.

⁶⁴⁶ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî", *DİA*, XXXVI, 473; Selâhaddin en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hızânetü'l-Fıkh*, neşreden giriş, s. 6.

⁶⁴⁷ Ayşe Yılmazgöz, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî ve *Muhtelifü'r-Rivâye* Adlı Eserinin Analizi", s. 16; Güllük, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi", s. 35. Örnek olarak: Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 13, 15, 90, 100 vd.

⁶⁴⁸ Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", *DİA*, XXXII, 278.

Kâtib Çelebi, *Hasrû'l-Mesâil ve Kasrû'd-Delâil* adlı bir eseri Ebü'l-Leys'in *Uyûnü'l-Mesâil*'i üzerine Alâeddin el-Üsmendî (v. 552/1157) tarafından yapılmış bir şerh olarak kaydetmişse de⁶⁴⁹ bu metnin Necmeddin en-Neseffî'nin (v. 537/1142) hilâfa dair *el-Manzûme* adlı eserinin şerhi olduğu da belirtilmektedir.⁶⁵⁰

Brockelmann, bu eseri *Uyûnü'l-Mezâhib fî Hilâfâtî'l-Emsâr* adı ile de tanıtmıştır. Eser üzerine Muhammed b. Ömer, en-Nevevî el-Câvî (v. 1316/1898) tarafından *Katru'l-Ğays fî Şerhi Mesâili Ebi'l-Leys* isimli bir şerh yazıldığı bildirilmektedir.⁶⁵¹ Eserin daha önce 1301, 1303, 1308, yıllarında Kahire'de, 1311 yılında ise Mekke'de basıldığı söylenmiştir.⁶⁵²

Ebü'l-Leys'in yazdığı fıkıh kitapları birbirinin devamı niteliğinde her biri bir öncekini tamamlayan kitaplardır. Özellikle *Hızânetü'l-Fıkh*, *Uyûnü'l-Mesâil* ve *Kitâbü'n-Nevâzil* fıkıh alanında bir seri niteliğindedir.⁶⁵³

d. *el-Fetâva* (en-Nevâzil)

Kaynaklarda “*en-Nevâzil fî'l-Fürû*”, “*en-Nevâzil fî'l-Fıkh*”, “*Fetâvâ*”, “*en-Nevâzi'l mine'l-Fetâvâ*” isimleri ile de zikredilen eser,⁶⁵⁴ nevâzil türü kitapların telif edilmesine öncülük etmiştir ve bu türün ilk örneklerinden sayılmıştır. Sezgin'in “*el-Fetâvâ min Ekâvili'l-Meşâyih*” adı ile zikrettiği eser de bu eserdir.⁶⁵⁵ Müellifin, *Muhtaratü'n-Nevâzil* adlı kitabının da bu kitapla aynı olduğu tespit edilmiştir.⁶⁵⁶

Her iki kitabın mukaddimesinde de müellif, bazı din kardeşlerinin kendisini, çeşitli hadiseler karşısında ihtiyaç duyulan fıkhi hükümleri bir araya toplayan, fakihlerin benimsedikleri mana ve temel esasları ihtiva eden, fetva vermeye elverişli bulunan, faydalı bir fıkıh kitabı yazması için teşvik ettiklerini ifade etmiştir. Ardından da telif ettiği bu eserine “*Fetâvâ'n-Nevâzil*” adını verdiğini açıklamıştır.⁶⁵⁷

Buhara hukuk okuluna özel olduğu da söylenen nevâzil edebiyatı, hukukta ayrı bir türdür. Bir fıkıh alt-edebî türü olarak ortaya çıkan bu eserler, “vakıat”,

⁶⁴⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 186.

⁶⁵⁰ Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hızânetü'l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 26-29.

⁶⁵¹ Brockelmann, GAL-Supp, I, 348.

⁶⁵² Sezgin, GAS, I, 447.

⁶⁵³ Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hızânetü'l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 7.

⁶⁵⁴ Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, s. 220; Yazıcı, “Semerkandî Ebü'l-Leys”, *DİA*, XXXVI, 473.

⁶⁵⁵ Sezgin, GAS, I, 447; Kaya, “Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*'i”, s. 57.

⁶⁵⁶ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 87.

⁶⁵⁷ Ebü'l-Leys, *Fetâvâ'n-Nevâzil*, s. 11.

“fetevâ” gibi adlarla da anılırlar.⁶⁵⁸ Nevâzil türü eserlerin özelliği, müftünün (kitabı yazan fakihin) mezhebine uygun olarak yazılmasıdır.⁶⁵⁹ *Kitâbü’n-Nevâzil*, ilk ve en meşhur nevâzil eserlerinden biridir.⁶⁶⁰ Eserde zahir ve nadir rivayet kapsamına girmeyen bir takım meseleler ve Belhli Hanefî fakihlerin toplu veya münferit görüşleri yer almaktadır.⁶⁶¹ Kitabın, Belhli fakihlerin yaklaşık iki asırlık faaliyetlerinin önemli bir kısmını bir araya getirdiği iddia edilmiştir.⁶⁶²

Eser bablara ve kitablara göre tasnif edilmiş olup, *fürûat* denilen çeşitli fikhî meselelere dair fakihlerin kavillerini ve fetvalarını kapsamaktadır. Zaman zaman da bu fetvalar hakkında Ebü’l-Leys’in tercihleri ve şahsi görüşleri nakledilmektedir. Eser senedlerle gelen rivayetleri kapsamakta olup çeşitli bab başlıklarına ayrılmıştır.⁶⁶³

Kitapta ibadetlerden hukukî işlemlere doğru İslâm hukukunun geleneksel konu başlıkları altında on hukukçunun görüşleri sıralanmaktadır. Her bir fetvanın sorusunu “filana soruldu” ifadesinden sonra vermekte ve ardından “filan şöyle cevap verdi” diyerek fetvasını bazen gerekçeli bazen de gerekçesiz kaydetmektedir.⁶⁶⁴ Eserin mukaddimesinde müellif, görüşlerini aldığı fakihleri saymakta ve bu fakihlerin fetva kitaplarına geçmeyen görüşlerini de bu kitapta zikrettiğini ifade etmektedir.⁶⁶⁵ Eserin müteahhırın devresinden önce yazılan birkaç tane nevâzil kitabından biri olduğu tespit edilmiştir.⁶⁶⁶ Ancak bu birkaç kitaptan sadece Ebü’l-Leys’in eseri günümüze gelebilmiştir.⁶⁶⁷ *En-Nevâzil*, yaklaşık 200’er varaklık iki ciltlik bir eserdir. İçinde ibadet, muamelat, nikâh, alışveriş, yemin, keffaret vs. gibi

⁶⁵⁸ Kaya, “Nevâzil”, *DİA*, XXXIII, 34; Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 19.

⁶⁵⁹ Güllük, “Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin *Nevâzil*’i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi”, s. 9.

⁶⁶⁰ Kaya, “Nevâzil”, *DİA*, XXXIII, 34.

⁶⁶¹ Kaya, “Nevâzil”, *DİA*, XXXIII, 34; Ayşe Yılmazgöz, “Ebü’l-Leys es-Semerkandî ve *Muhtelifü’r-Rivâye* Adlı Eserinin Analizi”, s. 12.

⁶⁶² Kaya, “Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin *Kitâbü’n-Nevâzil*’i”, s. 6.

⁶⁶³ Yazıcı, “Ebü’l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 79; Güllük, “Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin *Nevâzil*’i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi”, s. 37.

⁶⁶⁴ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 95.

⁶⁶⁵ Yazıcı, “Ebü’l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 79; Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 91. Bu meşâyih, Muhammed b. Şucâ’ es-Selcî, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî, Muhammed b. Seleme, Nusayr b. Yahya, Muhammed b. Selâm, Ebû Bekr el-İşkâf, Ali b. Ahmed el-Fârisî, Ebû Câfer Muhammed b. Abdullah’tır. Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, II, 778.

⁶⁶⁶ Kaya, “Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin *Kitâbü’n-Nevâzil*’i”, s. 42.

⁶⁶⁷ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 91.

fikhın her alanı ile ilgili görüşler vardır. Nevâzil konusu müellifin fikhçılığının incelendiği bölümde açıklanacaktır.

Eser, 1996 yılında Eyyüp Said Kaya tarafından “*Haneî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i*”, İsmail Güllük tarafından “*Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi*” adı ile yüksek lisans tezlerine konu edinilmiştir.

Haydarabad'da, 1936'da, *Fetâvâ'n-Nevâzil* adı ile basılan ve Ebü'l-Leys'e nispet edilen eser, ona ait değildir.⁶⁶⁸

e. *Muhtaratü'n-Nevâzil (Fetâvâ'n-Nevâzil)*

Eserden Fuad Sezgin bahsetmiştir.⁶⁶⁹ Bir nüshası, Fatih Kütüphanesi 2473 numarada kayıtlı bu eser,⁶⁷⁰ daha sonra 2004 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Yine bir ilmihâl niteliğinde olan, çeşitli fıkıh konularını içeren ve fıkıh kitap ve bablarına göre tanzim edilen eserde, Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yusuf, İmam Muhammed, İmam Züfer ve Ebû Cafer el-Hinduvânî gibi Haneî fakihlerinin yanı sıra, İmam Şâfiî ve İmam Malik gibi diğer mezhep imamlarının da görüşleri açıklanmıştır.⁶⁷¹ Eserin mahtut nüshasının baş tarafında bir fihrist ve varak kenarlarında da yer yer şerhler vardır.⁶⁷²

f. *Muhtelifü'r-Rivâye*⁶⁷³

Bu eserin Ebü'l-Leys'e nispeti ihtilaflıdır. Eser ayrıca Alâeddîn el-Üsmendî es-Semerkandî (v. 552/1157)'ye de nispet edilmektedir.

Eserin mukaddimesinde müellifin ismi ve yazılış tarihi belirtilmemiştir. Kitabın başındaki mukaddime de muhtemelen sonradan Üsmendî tarafından yazılmıştır. Necmeddin en-Nesefî (v. 537/1142) hilaf ilmini nazma çeken bir manzume yazmıştır. Bu manzume *Muhtelifü'r-Rivâye*'ye benzemektedir.⁶⁷⁴ Daha sonra bu manzumeye muhtelif şerhler de yazılmıştır.⁶⁷⁵ Bu şerhlerden birisi de Alâeddîn el-Üsmendî'ye nispet edilmektedir. Anlaşılan Ebü'l-Leys'in yazdığı

⁶⁶⁸ Yazıcı, “Semerkandî Ebü'l-Leys”, *DİA*, XXXVI, 473.

⁶⁶⁹ Sezgin, *GAS*, I, 447.

⁶⁷⁰ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 86.

⁶⁷¹ Ebü'l-Leys, *Fetâvâ'n-Nevâzil*, s. 6.

⁶⁷² Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 86.

⁶⁷³ Brockelmann, *GAL-Supp*, I, 347; Sezgin, *GAS*, I, 447; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin*, II, 490; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27.

⁶⁷⁴ Ayşe Yılmazgöz, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve *Muhtelifü'r-Rivâye* Adlı Eserinin Analizi”, s. 21-27.

⁶⁷⁵ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 90.

hilâfiyata dair esere daha sonra muhtelif kişiler tarafından eklemeler yapılmıştır. Böylece tasnifi, konuları ele alış tarzı ve yöntemi birbirine benzer eserler oluşmuştur. Dolayısı ile bu eserlerin bağımsız olmadığı, birbirini takip eden eserler olduğu tahmin edilebilir. Meselelerin kısaca özetlenmesi, ibarelerin kolaylığı ve birçok bilgiye yer verilmesi eserin Ebü'l-Leys'e ait olduğunu düşündürmekle beraber, tertibi de Alâeddîn el-Üsmendî'nin tertibine yakın görülmektedir. Günümüze ulaşan en eski nüshanın tarihi net değildir, ancak V. yüzyılda istinsah edildiği ve Ebü'l-Leys'e atfedildiği anlaşılmaktadır. İlk nüshanın V. yüzyılda yazılması, eserin Ebü'l-Leys'e aidiyet ihtimalini güçlendirmektedir.⁶⁷⁶

Müellifin *Mukaddimetü's-Salât* isimli eserinde, “*el-Muhtelef*” ismiyle bir kitaptan bahsedilmesi,⁶⁷⁷ aynı yerde “*el-Uyûn*” ismiyle müellife aidiyeti kesin olan kitaptan da bahsedilmesi, eserin Ebü'l-Leys'e ait olduğuna işaret eden kuvvetli delillerdir.

Muhtelifü'r-Rivâye hilâfiyata⁶⁷⁸ dair, fakihler arasındaki ihtilaflı görüşleri ele alan bir kitaptır.⁶⁷⁹ Müellif eserde muhtelifü'r-rivâyenin meselelerini zikretmeyi amaçladığını ifade etmektedir.⁶⁸⁰ Eserde fikhî konular, müstakil kitab ve bablara ayrılmıştır. Fırû-i fikhın ihtilaflı meseleleri bir araya getirilmiş, mezhep imamlarının ortaya koyduğu farklı görüşler derlenmiştir. Bu farklı görüşlerin sebepleri de zikredilmiştir. Temel olarak Şafî ve Malikî mezhebi imamları ile Hanefî imamlar arasındaki ihtilaflara ve Hanefî imamlardan Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer arasındaki görüş ayrılıklarına yer verilmiş, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer verilmemiştir.

İki cilt ve yaklaşık 300 varaklık bu eser, Abdurrahman b. Mübarek el-Ferec tarafından tahkik edilerek ilk defa 2005'de Riyad'da basılmıştır. Ayrıca bu eser, 2008 yılında Ayşe Yılmazgöz tarafından “*Ebü'l-Leys Es-Semerkandî ve Muhtelifü'r-Rivâye Adlı Eserinin Analizi*” adı ile yüksek lisans tezine konu edinilmiştir.

⁶⁷⁶ Ayşe Yılmazgöz, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve *Muhtelifü'r-Rivâye* Adlı Eserinin Analizi”, s. 29.

⁶⁷⁷ Ebü'l-Leys, *Mukaddimetü's-Salat* (thk. Ferit Dinler), s. 11.

⁶⁷⁸ Özen, “Hilâf”, *DİA*, XVII, 527.

⁶⁷⁹ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 90.

⁶⁸⁰ Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, (nşr. Abdurrahman b. Mübarek el-Ferec), Riyad 1426/2005, I, 69.

g. *el-Mebsut*

Kâtip Çelebi ve Bağdatlı İsmail Paşa tarafından Ebü'l-Leys'e nispet edilen eserin⁶⁸¹ bugüne ulaşmış ulaşmadığı bilinmemektedir.⁶⁸²

Aslında “mebsut” bir kitap ismi değildir; “el-kitâbü'l-mebsuta” ayrıntılı geniş kitaplar demektir.⁶⁸³ Fıkıh literatüründe “*Mebsut*” isminde birçok eser vardır. Hanefî hukuk öğretilerinin temelini teşkil eden zâhirü'r-rivâye kavillerinin yer aldığı en temel metin “*el-Mebsut*” adının verildiği eserdir.⁶⁸⁴ Hanefî mezhebinin esaslarını teşkil eden konuların işlendiği İmam Muhammed'e ait yaklaşık yetmiş tane küçük risale, sonradan öğrencileri tarafından toplanarak adına “*el-Asl*” denilen bir eser oluşturulmuş ve bu esere de diğer bir ad olarak “*el-Mebsut*” denilmiştir.⁶⁸⁵ Daha sonra bu esere şerh yazmak bir Hanefî geleneği olmuştur ve yazılan bu şerhler de “*el-Mebsut*” adıyla anılmıştır. Bu eserler hukukun temel meselelerini izah etmek, değişen şartlarla ve zamanla ortaya çıkan yeni meseleleri hukukun temel meseleleri arasına dâhil etmek ve bunun için önemli yorumlar yapmak için yazılan ders kitabı niteliğinde eserlerdir. Bu eserler, salt meseleleri tanıtan eserler olmayıp Şeybânî'nin “*el-Asl*”ındaki meseleleri anlamaya dönük ileri düzeyde hukukî analizler de içeren metinlerdir. Özellikle Buhara'da olmak üzere Mâverâünnehir'deki hukuk eğitiminin ilk aşamadaki ders kitapları da bu mebsutlardan oluşmuştur. Buhara ekolüne mensup pek çok fakih gibi Ebü'l-Leys de bir “mebsut” yazmıştır.⁶⁸⁶

h. *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr ve Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*

Hanefî mezhebi müctehidlerinden İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin, (v.189/805) zâhirü'r-rivâye eserleri içinde yer alan mezkûr eserlerine şerh yazanlardan birinin de Ebü'l-Leys olduğu kaydedilmiştir.⁶⁸⁷

Mürteza Bedir, Şeybânî'ye ait olup hukuk öğretiminin orta -ikinci- aşamasında okutulan “*Câmi'lere*” özellikle Buhara ekolünde hemen hemen önemli her hukukçunun şerh yazdığını, bu şerhlerin sonradan yazılan şerhler gibi olmadığını,

⁶⁸¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 482; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, II, 490.

⁶⁸² Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 85.

⁶⁸³ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 65.

⁶⁸⁴ Halit Ünal, “el-Asl” bakınız “el-Mebsût”, *DİA*, III, 494.

⁶⁸⁵ Kaya, “Zâhirü'r-Rivâye”, *DİA*, XLIV, 101.

⁶⁸⁶ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 66.

⁶⁸⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 444, 448; Yunus Vehbi Yavuz, “el-Câmiu's-Sagîr”, *DİA*, VII, 112.

çoğu zaman metinle ayırtılamayacak kadar iç içe olduğunu belirtmiştir. Şeybânî'nin eseri, hukukun ilkelerini ya da ilk malzemesini veren bir metindir. Şârihler ilgili metni esas alarak ya o metni daha anlaşılır kılan bir şerh yapmışlar ya da onu model alıp kendi hukukî yorumlarını ve analizlerini de ekleyerek müstakil bir eser üretmişlerdir.⁶⁸⁸

Kâtip Çelebi bu *Câmiî*'lerin yaklaşık otuz beş tane şerhini saymıştır.⁶⁸⁹ Dolayısı ile Ebü'l-Leys'e ait "*el-Camiî*" şerhlerinin olması da muhtemeldir. Ancak bahsi geçen bu şerhlerin günümüze ulaşip ulaşmadığına dair bir bilgi yoktur.⁶⁹⁰

1. *Tesisü'n-Nezâir*

Eser hilâfiyata dair olup, kaynaklarda "*el-Muhtelef Beyne Ashâbi'l-Fıkh*"⁶⁹¹ adı ile de yer alır. Yaklaşık 70 varak olan bu eserde, muhtelif fikhî mevzularla ilgili olarak Hanefî müctehidlerinin kendi aralarındaki ihtilaflar ve onların diğer mezhep imamları görüş farklılıkları incelenmektedir.

Eserin müellife aidiyeti ihtilaflıdır.⁶⁹² Müellifi ihtilaflı olmakla birlikte ortada tek bir eser vardır. Eser Ebü'l-Leys'e nispet edilmiştir.⁶⁹³ Kâtip Çelebi aynı adda bir eseri Kadı Ebû Cafer es-Sürremari (?) adlı kişiye de nispet etmiştir. Bu eser aynı zamanda hilaf ilminin kurucusu kabul edilen Debûsî'ye de nispet edilmektedir. Ancak Kâtip Çelebi Debûsî'ye nispet edilen eserin adını "*Tesisü'n-Nazar*" olarak kaydetmiştir.⁶⁹⁴ Ona nispet edilerek Kahire'de tarihsiz olarak basılmış, "*Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*" adıyla Ferhat Koca tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.⁶⁹⁵

i. *Kutu'n-Nefs fî Marifeti'l-Erkânî'l-Hams*

Eseri Ebü'l-Leys'e nispet ederek sadece Fuad Sezgin anmıştır.⁶⁹⁶ Yılmazgöz eserin müellife ait olup olmadığının ihtilaflı olduğunu söylemiştir.⁶⁹⁷ Yazıcı ise bu

⁶⁸⁸ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 67.

⁶⁸⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 445.

⁶⁹⁰ Ayşe Yılmazgöz, "Ebü'l-Leys es-Semerikandî ve *Muhtelifü'r-Rivâye* Adlı Eserinin Analizi", s. 15.

⁶⁹¹ Sezgin, GAS, I, 450.

⁶⁹² Recep Tuzcu, *Hanefî Usulünde Hadis Debûsî Örneği*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2019, s. 38.

⁶⁹³ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerikandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 95.

⁶⁹⁴ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 291.

⁶⁹⁵ Özen, "Tesisü'n-Nezâir", *DİA*, XL, 545; Tuzcu, *Hanefî Usulünde Hadis*, s. 38.

⁶⁹⁶ Sezgin, GAS, I, 450.

hususla bir şey söylememiş ve eserin Ragıppaşa Kütüphanesi 1454/2 numarada kayıtlı olduğunu, 30 yapraklık bu risalenin, iman esaslarının, abdest, namaz, zekât, oruç ve hac ibadetlerinin (erkani'l-hams) ortaya konduğu küçük bir ilmihâl olduğunu haber vermekle yetinmiştir.⁶⁹⁸

j. *Tevîlât*

Millet Kütüphanesi 847/2 numarada kayıtlı olan eser, Ebü'l-Leys'in *el-Fetâvâ* adlı eserinin "*Tevîlât*" bölümünün müstakil olarak kaleme alınmasından ibarettir.⁶⁹⁹

2.7.4. Ahlâk İlmine ve Mevâ'iza Dair Olanlar

a. *Bustânü'l-Ârifîn*

İstanbul kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunan eserin bilinen en eski nüshası, 557'de (1162) istinsah edilmiş olan Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki 1686 numara ile kayıtlı nüshadır.⁷⁰⁰ Sezgin diğer mahtut nüshalarını da saymıştır.⁷⁰¹ Eser müstakil olarak da *Tenbîhü'l-Gâfilîn* ile birlikte de birçok defa basılmıştır. Her iki eser Türkçeye de tercüme edilmiştir.⁷⁰²

Eser toplam 159 bölümden oluşur.⁷⁰³ Ebü'l-Leys'in tasnifteki başarısı bilinen ve daha önce de bahsedilen bir üslup özelliğidir. *Bustân'da* da konu içlerinde başarılı tasnifler yapmıştır. Ancak eserin başlarındaki tertibin sonlarına doğru değiştiği görülmektedir. Sanki bazı konular akla geldikçe kitabın sonuna eklenmiş gibidir. Müellif eserin önsözünde halkın ve aydınların bilmesi gereken konuları bir araya getirdiğini, bu bilgileri birçok kitaptan derlediğini, delile muhtaç olan meseleleri Kitab, ahbâr, âsar ve nazara⁷⁰⁴ dayanarak açıkladığını belirtmektedir.⁷⁰⁵ "Nazar" ifadesinden eserin Ebü'l-Leys'in özgün görüşlerini de içerdiği anlaşılmaktadır.

⁶⁹⁷ Ayşe Yılmazgöz, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve *Muhtelifü'r-Rivâye* Adlı Eserinin Analizi", s. 14.

⁶⁹⁸ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 85.

⁶⁹⁹ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 96.

⁷⁰⁰ Hasan Kâmil Yılmaz, "Bustânü'l-Ârifîn", *DİA*, XI, 475.

⁷⁰¹ Sezgin, *GAS*, I, 449.

⁷⁰² Yılmaz, "Bustânü'l-Ârifîn", *DİA*, XI, 475.

⁷⁰³ Kâtib Çelebi eserin 150 bölüm olduğunu haber verir. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 236. Ancak matbu nüshalarda 159 bölüm vardır.

⁷⁰⁴ "Nazar" Ebü'l-Leys'in sıkça kullandığı bir terimdir. Bu terimin anlamlarından biri istidlâldir. İstidlâl, zihnin daha önce bilinen bir veya birden çok önermeden (kazıyye) bilinmeyen bir önermeyi sonuçlandırma, açığa çıkarma işlemidir. Yani daha önce doğruluğu bilinen yahut doğru

Tarikatların teşekkülünden önceki zühdî tasavvuf döneminde Arapça yazılmış olan eserin genellikle fikhî ve ahlâkî konuları ihtiva ettiği ve ibadet ve muamelatın edeplerini anlattığı görülmektedir.⁷⁰⁶ Eserde itikada, fıkha, ahlâk ve adâba, tarihe ve tıbbâ dair pek çok konuya da değinilmiştir. Mesela “ilim” adı ile açılan ilk başlıkta hadis usulüne dair bazı konularda oldukça teknik bilgiler verilmiştir. Felsefî konularda başlıklar açılmıştır. Tarihî bilgiler kaydedilmiştir. Bu sebeple bu kitabın gerek ilmiyeden olan ve gerek ilmiyeye mensup olmayan (avam-havas) herkes için yazıldığı, Ebü'l-Leys'in herkesin bilmesini gerekli gördüğü konulardaki bilgilerini kısaca özetlediği ansiklopedik bir başucu kitabı olduğu söylenebilir. Nitekim eserin girişinde, delillerin senedlerini özellikle zikretmediğini ve bunu okuyucuya kolaylık olsun diye yaptığını söylemesinden de bu amacı anlaşılır.⁷⁰⁷

Kitapta o dönemin ilmî çevrelerinde tartışılan konular olduğu gibi din ilimleri ile alakası olmayan konular da vardır. İhtilafî görüşlerin açıklanması (hilâfiyat), mana ile hadis rivayeti, hadisi alma keyfiyeti, vaaz vermenin durumu, cedel, kadılığın kabul edilmesi, imanın tarifi ve artıp eksilmesi, imanın mahlûk olup olmadığı, halku'l-Kur'an, rüyetullah, kader, Rafiziler, şiir yazmak, elbiseye özenmek, yöneticilerden alınan hediyeler, düğünlerde def çalmak, mizah gibi konular o dönem için ortamda tartışılan konulardır. Tıp ve efsun (rukye), hacamat, hamam, insan tabiatları, deva olan yemekler, et yemenin ve iyi yemekler yemenin ruhsatı, akıl, âlemlerin yaratılışı, günlerin ve ayların bilgisi gibi konular halkın merak ettiği popüler konulardır. Peygamberlerin hayatına dair bilgiler, mesh ve yaratılış ile ilgili konular İsrâiliyat'tandır. Konu seçimi, dönemin kültürel eğilimlerini gösteren ipuçlarını içermesi açısından da dikkate değerdir.

Müellif fıkha dair bölümlerde önce konu ile ilgili fikhî hükmü belirtmekte sonra bu hükümlerin Kur'an ve sünnetteki delillerini göstererek sahâbe, tâbiûn ve âlimlerin görüşlerine yer vermektedir. Fikhî meselelerin çözümünde ise Hanefî

olduğu sanılan bir hüküm veya hükümlerden hareketle bilinmeyen bir hükmü ulaştırmaktır. Bu ise bilinmeyene ulaşabilmek için bilinen hükümleri belli bir şekilde düzenlemeyi gerektirir. Mantık, usul, kelâm ve fıkıh ilimlerinde detayla incelenmiş bu terim için bakınız: *DİA*, “İstidlal”, “Nazar”, “Düşünme”.

⁷⁰⁵ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, s. 5.

⁷⁰⁶ Yılmaz, “Bustânü'l-Ârifîn”, *DİA*, XI, 475.

⁷⁰⁷ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 5, T. s. 701.

fikhını esas almaktadır. Bu düşüncelerini " وهذا قول اصحابنا " gibi ifadelerle belirtmektedir.⁷⁰⁸

Ebü'l-Leys'in *Tenbîhü'l-Gâfilîn* adlı eseri gibi *Bustânü'l-Ârifîn* de daha çok vaaz ve nasihat üslubuyla yazılmış olup tasavvuf ve tarikat muhitinden ziyade medrese ve vaaz çevrelerinde okunagelmıştır.⁷⁰⁹

Şeyhülslâm İshak Efendi (v. 1147/1734) eseri Osmanlı döneminde Türkçeye tercüme edenlerden biridir.⁷¹⁰ Müterciminin "*el-Kasrû'l-Metîn*" adını verdiği kitap, Sadrazam Damad İbrâhim Paşa'ya sunulmuştur.⁷¹¹ Imâdüddîn Mahmud b. Ahmed b. Hasen el-Feryâbî (v. 600/1204) adlı bir zatın da telif ettiği *Hûlâsâtü'l-Hakâik* adlı eserinde, *Bustânü'l-Ârifîn*'den bazı bölümleri iktibas ederek naklettiği rivayet edilmektedir.⁷¹²

b. *Tenbîhü'l-Gâfilîn*

Ebü'l-Leys'in başta Hz. Peygamber'in (sas) sözleri olmak üzere selef âlimlerinden yapılan rivayetleri aktardığı ve İslâm ülkelerinin hemen hemen tamamınca bilinen va'z ve nasihat eseridir.⁷¹³ Eserin bu şöhretinden dolayı pek çok yazma nüshası bulunduğu gibi⁷¹⁴ müteaddit defalar da basılmıştır.⁷¹⁵ İstanbul'da Osmanlı dönemindeki en son baskısı 1926 yılında yapılmıştır. 1311'de Kahire'de müstakil olarak, daha sonra da *Bustânü'l-Ârifîn* ile birlikte defalarca basılmıştır.⁷¹⁶ Eserin bir bölümünün İtalya'da Nepal Kütüphanesi'nde, eser hakkında yapılan Farsça bir çalışmanın ve İspanyolca tercümesine ait bir özetin de Paris Kütüphanesinde olduğu haber verilmektedir.⁷¹⁷

Eser Osmanlı döneminde Türkçeye çevrilmiştir. Yahyaoğlu Murtaza tarafından yapılmış bir Türkçe çevirisi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde

⁷⁰⁸ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Arapç. s. 21, 24, 45, 46, 47, 48, 51, vd.

⁷⁰⁹ Yılmaz, "Bustânü'l-Ârifîn", *DİA*, XI, 475.

⁷¹⁰ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen), Meral Yayınevi, İstanbul, trhsz, I, 359.

⁷¹¹ Muhammet Nur Doğan, "İshak Efendi Ebûishakzâde", *DİA*, XXII, 530.

⁷¹² İbn Kutluboga, *Tâcü't-Terâcim*, s. 284.

⁷¹³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 394; Yazıcı, "Semerkandî Ebü'l-Leys", *DİA*, XXXVI, 475.

⁷¹⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal Bölümünde 1017,1018 numara ile kayıtlı. Ayrıca bakınız, Sezgin, GAS, I, 450.

⁷¹⁵ Ferit Dinler, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve Mukaddimetü's-Salat İsimli Eserinin Tahkiki", s. 24. Eserin mahtut-matbu nüshaları için ilgili makale de yeterince bilgi vardır.

⁷¹⁶ Yazıcı, "Semerkandî Ebü'l-Leys", *DİA*, XXXVI, 475.

⁷¹⁷ Sezgin, GAS, I, 450; Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 109.

bulunmaktadır (Koşuşlar, nr. 1038).⁷¹⁸ Seyyid Muhammed Emin Paşa b. Mustafa Mazhar tarafından da Türkçeye çevrilmiştir, bu tercüme Süleymaniye Kütüphanesine kayıtlı görünmektedir.⁷¹⁹ Ebû Bekir b. Yusuf er-Ruhâvî tarafından yapılan Türkçe tercümesi, Mehmet Akif Alpaydın tarafından Latin harflerine çevrilerek aslı ile beraber neşredilmiştir.⁷²⁰ *Bustânü'l-Ârifîn* ile birlikte Abdülkadir Akçiçek tarafından “*Gafilleri Uyaran Kitap*” adı ile yapılan tercümesi ise 1977 yılında İstanbul’da Bedir Yayınları tarafından yayımlanmıştır.⁷²¹ Son dönemlerde muhtelif yayınevleri tarafından yeniden tercüme edilerek de basılmıştır.

Tasavvuf ve ahlâk ile ilgili çok çeşitli konuların ele alındığı eser,⁷²² 94 bab olarak tertip edilmiştir. Fuad Sezgin, “bir mev’iza, hikmet, takvâ ve ahlâk kitabı” şeklinde takdim ettiği eserin Hz. Peygamber’in (sas) hadislerini esas aldığını belirtmiştir.⁷²³ Müellife ait mev’iza kitaplarının en meşhurdur ve bu sahada yazılan kitapların ilklerinden sayılabilir. Öyle ki daha sonra yazılan bazı mev’iza kitaplarına da kaynaklık etmiştir.⁷²⁴ Kitapta ahlâka dair konular işlendiği gibi akaide ve ibadete dair, ilmihâl tarzı bilgiler de vardır. Bu konularla ilgili âyet ve hadislerin yanı sıra nasihat ve hikmetli sözler de derlenmiştir.

Eserde İsrâiliyat’tan haberler de nakledilmiştir. Tevrat’ın ve İncil’in yanında, “*Allah’ın (cc) indirdiği bir takım “sahifeler”den*” de alıntılar yapılmıştır.⁷²⁵ Ancak müellif bunları Tevrat’tan veya ehl-i kitaptan aldığını da özellikle vurgulamıştır.⁷²⁶ Bu haberleri hikâye üslubu ile anlatmış ve rivayetinden önce de İsrâiliyat’ı aktarmaya cevaz veren hadis-i nebevîyi⁷²⁷ zikretmiştir.

⁷¹⁸ Yazıcı, “Ebû’l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 109.

⁷¹⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Serez Bölümünde 01616-379958 numara ile kayıtlıdır. Ayrıca bak. Mehmet Akif Alpaydın, *Tenbîhü'l-Gâfilîn-Osmanlı Türkçesi Tercümesi Neşri*, Önsöz, Yasin Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 10.

⁷²⁰ Alpaydın, *Tenbîhü'l-Gâfilîn-Osmanlı Türkçesi Tercümesi Neşri*.

⁷²¹ Yazıcı, “Semerkandî Ebû’l-Leys”, *DİA*, XXXVI, 475.

⁷²² Yeşil, *Va’z Edebiyatında Hadisler*, s. 88.

⁷²³ Sezgin, *Târîhu’t-Türâs*, II, 79.

⁷²⁴ Yeşil, *Va’z Edebiyatında Hadisler*, s. 85-140.

⁷²⁵ Ebû’l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 93, 153, 236, T. s. 133, 226, 351, vd.

⁷²⁶ Ebû’l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 66, 143, T. s. 92, 210.

⁷²⁷ “Ehl-i kitap Tevrat’ı İbrânîce olarak okuyor ve Arapça olarak Müslümanlara açıklıyorlardı. Bunun üzerine Allah Rasûlü şöyle buyurdu: “Siz Ehl-i kitabı ne tasdik edin ne de yalanlayın. Ancak şöyle deyin: “Biz bize indirilene de size indirilene de iman ettik. (Ankebût, 29/46)” ” Buhârî, İtisam, 25.

Müellifi mevzû hadisleri terviç etmekle itham edenler,⁷²⁸ yaygın bir eser olmasından dolayı *Tenbîh*'teki bazı hadisleri kastetmiş olabilirler. Diğer mev'iza eserleri gibi *Tenbîhü'l-Gâfilîn* de hadislerinin zafiyeti sebebi ile eleştirilmiştir.

Beyazıt Kütüphanesi'nde 1456 numara ile kayıtlı *Kitâbü'l-Mevâ'iz* ile Fatih Kütüphanesi'nde 2776 numara ile kayıtlı *Kitâbü'l-Mev'iza* adlı eserler de *Tenbîhü'l-Gâfilîn* ile aynı eserlerdir.⁷²⁹

c. *Dekâiku'l-Ahbâr fî Zikri'l-Cenneti ve'n-Nâr*

Eser, 1312 yılında Bombay'da basılmıştır. Gerek bu matbu nüshada gerekse de mahtut nüshalarında açık bir kayda rastlanılmamakla beraber, onun Kadı Abdurrahim b. Ahmed'e (?) ait olduğu ifade edilmiştir. Ancak bahsi geçen matbu nüshanın yer aldığı kütüphanenin katalog fişlerinde eserin müellifi olarak Ebü'l-Leys'in adı geçmektedir. Yazıcı eserin müellife ait olduğu kanaatindedir.⁷³⁰ Brockelmann ve Sezgin de eseri Ebü'l-Leys'e nispet etmişlerdir.⁷³¹ Kâtib Çelebi'nin ifadesine göre Kadı Abdürrahim b. Ahmed (?) eseri tercüme eden kişidir.⁷³²

Eserde ele alınan konular arasında, Hz. Peygamber'in (sas) nurunun yaratılması, Hz. Âdem'in (as) nurunun yaratılması, meleklerin yaratılmaları ve vazifeleri, ölüm ve ölüm halleri, sorgu ve Münker-Nekir melekleri, sur, haşr, hesap, mizan, sırat, Cennet ve Cehennem kapıları ve ahiret ahvali ile ilgili meseleler merfû, mevkûf ve maktû hadisler ışığında anlatılmaktadır.⁷³³

d. *Ed-Dürretü'l-Fahira fî Ulûmi'l-Âhira fî Ukubeti Ashâbi'l-Kebâir*

Büyük günahların ve bunların cezalarının âyet ve hadislerin delilleri ile açıklandığı eser, 49 varaklık mahtut bir eserdir. Bağdatlı Vehbi Efendi Kütüphanesi'nde 669/1 numara ile kayıtlıdır. Dört risalenin kaydedildiği bir mecmua içerisindedir.⁷³⁴ Yazıcı bu eserin *Kurratü'l-Uyûn* ile aynı eser olduğunu iddia etmiştir.⁷³⁵

⁷²⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 323.

⁷²⁹ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 109.

⁷³⁰ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 102.

⁷³¹ Brockelmann, GAL-Supp, I, 348; Sezgin, GAS, I, 450.

⁷³² Kâtib Çelebi, *Kesfü'z-Zunûn*, I, 578.

⁷³³ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 102.

⁷³⁴ Brockelmann, GAL-Supp, I, 348; Sezgin, GAS, I, 450.

⁷³⁵ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 122.

e. *Fedailü'r-Ramadan (Risale fi Fadl-i Şehr-i Ramadan)*

Ramazan ayının faziletinin hadis-i şeriflerle anlatıldığı bu risale 6 varaklık mahtut bir risaledir. *Tenbîhü'l-Gâfilîn* adlı eserin ilgili bölümünün aynıyla iktibasıdır. İbrahim Efendi Kütüphanesinde 341/3 numara ile kayıtlıdır.⁷³⁶

f. *El-İhtiyârât ve'l-İntihâbât min Kitâb-i Tâci'l-Müzekkirîn*

Ebû Mâlik Nasr b. Nasir tarafından mev'izaya dair telif edilen *Tâcü'l-Müzekkirîn*⁷³⁷ adlı eserden seçmelerin olduğu risale 7 varaklık mahtut bir eserdir. Erzincan Kütüphanesi'nde 147/2 numara ile kayıtlıdır. Eserde özellikle namaza dair fıkhi konular ve fadail konuları işlenmiştir.⁷³⁸

g. *Kurratü'l-Uyûn ve Müfferihu'l-Kalbi'l-Mahzûn*

Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali eş-Şârânî'nin (v. 973/1565) telif ettiği *Muhtasarü't-Tezkirati'l Kurtubî'nin* kenarında basılan Ebü'l-Leys'in bu eserinde, büyük günahlar ve bunların cezaları âyet ve hadislerin delilleri ile açıklanmıştır. Yaklaşık 150 sayfalık bu eser, yukarıda bahsi geçen *ed-Dürretü'l-Fahira* ile aynı içeriktedir. Bu iki eserin aynı eserin farklı nüshaları olma ihtimali vardır. Eser 1300 ve 1304 tarihlerinde Bulak'da başka eserlerin hamisinde basılmıştır. Ayrıca, 1302, 1303, 1304, 1308, 1310, 1318 yıllarında Mısır'da da basılmıştır.⁷³⁹

h. *Risâle fi'l-Hikem (Hikmet-ü Ebü'l-Leys)*

Nafiz Paşa Kütüphanesi'nde 860 numara ile kayıtlı 30 varaklık mahtut bir eserdir. Eserin muhtevasında, bir kısım peygamberlere Allah tarafından verilen hissî mucizelerin sadece o peygambere ait bulunduğundaki ilahi hikmet, kâinattaki hayvanların ve yiyeceklerin garib yönleri, güneş ve ay gibi gök cisimlerinin kendilerine has özellikleri, erkek ve kadın olmak üzere farklı mahiyetler arzeden insanoğlunun yaratılışındaki mevcut gizli sırlar gibi çeşitli konulara temas edilmektedir. Her konunun başında "...hikmeti nedir denirse, ... denilir ki" şeklinde soru cevap üslubu ile yazılmış bir eserdir.⁷⁴⁰

⁷³⁶ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 104.

⁷³⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 254.

⁷³⁸ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 105.

⁷³⁹ Brockelmann, GAL-Supp, I, 348.

⁷⁴⁰ Sezgin, GAS, I, 450; Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 108.

ı. *Esrâru'l-Vech*

Hız. Peygamber'in (sas) mirac gecesinde Allah (cc) ile arasında geçen konuşmayı konu edinen eserin bir adının da *Esrâru'l-Vahy* olduğu belirtilmektedir.⁷⁴¹

2.7.5. Menâkıb ve Tezkira Eserleri

a. *Hikâyeti Pirlar ve Menâkıb-ı Evliya*

Kasidecizade Kütüphanesi 375 numarada kayıtlı eser, 121 varaktan oluşan, Türkçe mahtut bir eserdir. Eser birçok ahlâkî hikâyeden oluşmaktadır. Eserin başında, mütercim tarafından yazıldığı anlaşılan bir mukaddime vardır. Bu Türkçe mukaddimede eserin Ebü'l-Leys tarafından Farsça olarak kaleme alındığı belirtilmektedir. Eserin bir diğer yazma nüshası da İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde *Tercüme-i Tezkirati'l-Evliya* adı ile kayıtlıdır.⁷⁴²

b. *Tuhfetü'l-Enâm fî Menâkibi'l-Eimmeti'l-Âlâm*

Dublin Kütüphanesi'nde yer aldığı haber verilen 91 varaklık bu mahtut eser, dört fıkıh mezhep imamının menkıbeleri hakkındadır.⁷⁴³

2.7.6. Hadis Alanına Dair Olanlar

a. *El-Letâifü'l-Mustahrace min Sahihi'l-Buharî*

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde 2018 numara ile kayıtlı olan mahtut eser, 30 varaktan ibarettir. Eserde *Sahih-i Buharî'den* seçilmiş değişik konulardaki hadisler vardır.⁷⁴⁴

Ebü'l-Leys'in bir mev'iza kitabı olarak bilinen kitabı *Tenbih*'inin de bir hadis kitabı olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Görüldüğü üzere Ebü'l-Leys gayet velut bir müelliftir ve birçok eserin sahibidir. Eserlerindeki konu ve alan çeşitliliği hayret vericidir. Bu onun ilmi şahsiyetinin derinliğini ve genişliğini de ortaya koymaktadır.

⁷⁴¹ Sezgin, GAS, I, 450; En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşreden giriş*, s. 12; Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 111.

⁷⁴² Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 112.

⁷⁴³ Sezgin, GAS, I, 450.

⁷⁴⁴ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 110.

2.8. İlmî Şahsiyeti

İmamü'l-hüda, el-Fakîh, Ebü'l-Leys, fıkıh ilminde öne çıkmışsa da temel İslâm ilimlerinin her alanında eser telif etmiş, Mâverâünnehir ekolüne mensup, Ehl-i sünnetten bir âlimdir ve hocaları ağırlıklı olarak Belhlidir. Bu sebeple Belh meşayihından sayılmıştır.⁷⁴⁵ Medresede müderristir. Şer'i konularda fetva veren, meselede müctehid bir fakihdir. Ahlâk ve mevâ'iz dalında seçkin bir vaizdir, müfessirdir, muhaddistir, mütekellimdir, mutasavvıftır.

Çığır açacak nitelikte olmasa da tıp⁷⁴⁶, astronomi⁷⁴⁷ gibi farklı bilim dallarında da fikirlerini ibraz etmesi onun, bilginin kendisini olduğu kadar o bilginin elde edilmesini de önemseydiğini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Onun ilmî kişiliği sadece bir alanda yaptığı çalışmalar incelenerek veya bir tek eseri irdelenerek değerlendirilemez. Bunun için hem kendisine ait eserler hem de kendisi ile ilgili yapılan çalışmalar göz önünde bulundurulmalıdır. Aşağıda onun eser telif ettiği alanlardaki görüşleri ve çalışmaları ayrı ayrı değerlendirilecektir.

2.8.1. Tefsirciliği

Kur'ân'ın ilk müfessiri Hz. Peygamber'dir. (sas) Tefsiri ondan ashâbı almış onlar da bu bilgileri tâbiûna aktarmıştır. Muteber hadis kaynakları da bu bilgileri bir araya getirmiştir.

Ebü'l-Leys'in "*Tefsîru'l-Kur'âni'l Azîm*" diye anılan ve özel bir ismi olmayan bir rivayet tefsiri vardır. Bu tefsiri Ömer N. Bilmen orta büyüklükte bir tefsir olarak nitelendirmiştir.⁷⁴⁸ Arapçası Beyrut'ta -bizim elimizdeki baskısı 2014'te- üç cild halinde basılmıştır. Dili açık ve akıcıdır.

Rivayet tefsirlerinin önemli taraflarından biri içlerindeki sünnet müktesabatıdır. Bu tefsirlerden ayetlerin hadislerle açıklanması kadar hadislerin Kur'ân'ı tekid ve tebyin ettiği de anlaşılmaktadır. Bu, hem ilk asırlardan itibaren bu iki temel kaynağın asla birbirinden ayrı düşünülmediğini ortaya koymakta hem

⁷⁴⁵ Kaya, "Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*'i", s. 36. Sadece belli bir şehir değil, o şehre mücavir geniş bir bölge Belh olarak adlandırılmaktadır. Diğer bölgeler ise, Buhara ve Irak bölgeleridir.

⁷⁴⁶ Ebü'l-Leys, *Büstânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 31,33, vd, T. s. 747, 750, vd.

⁷⁴⁷ Ebü'l-Leys, *Büstânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 113, 119, 123, vd, T. s. 890, 904, 910, vd.

⁷⁴⁸ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 486.

Kur'ân'ın sünnete olan ihtiyacını açığa çıkarmaktadır. Ayrıca bu tür tefsirler, müelliflerinin hadis birikimine dair de bir karinedir. Sadece böyle bir tefsiri yazmış olması bile Ebü'l-Leys'in hadis birikiminin boyutlarını açıklayacak niteliktedir. Böylece o, Kur'ân'ı açıklayan rivayetleri toplamak sureti ile müstakil bir tefsir yazmıştır.

Ebü'l-Leys, tefsirinin başında “Tefsir Öğrenmeye Teşvik” başlığı ile yazdığı mukaddimede, “*Kur'ân'ı, dilin inceliklerini ve sebab-i nüzülü bilmeyenlerin kendi re'yi ile tefsir etmesi caiz değildir.*” demiştir.⁷⁴⁹ Daha sonra İbn Mesud'dan “İlim isteyen Kur'ân'ı tefsir etsin, Kur'ân'ı tefsir edin çünkü onda öncekilerin ve sonrakilerin ilmi vardır.” mevkûf hadisini aktararak⁷⁵⁰ Kur'ân'ın ehli tarafından tefsir edilmesinin vacip olduğunu söylemiştir. Ona göre Kur'an, halka hüccet olması için inmiştir ve eğer tefsir edilmezse yeterli bir hüccet olmaz.⁷⁵¹ Ancak müellif, müteşabih ayetlerin tefsirini caiz görmez.⁷⁵² Birbiri ile ihtilaflı olarak görülebilecek olan bu iki görüşü, tefsir etme liyakatını “*dilin inceliklerini ve sebab-i nüzülü bilmeye*” bağlayarak telif etmiştir.

Bu noktada Ebü'l-Leys'ten çok sonra yapılan şu tefsir tarifini bir daha okumak uygun olacaktır: “*Sarf, nahiv ve belâgat gibi dil bilimlerinden; esbâb-ı nüzûl, nâsih-mensuh, muhkem-müteşâbih gibi Kur'an ilimlerinden; hadis ve tarih gibi rivayet ilimlerinden; mantık ve fıkıh usulü gibi yöntem bilimlerinden yararlanılarak Kur'ân'ın manalarının açıklanmasını ve ondan hüküm çıkarılmasını öğreten ilimdir.*”⁷⁵³ Tarifte tam da Ebü'l-Leys'in söylediği gibi, tefsir işini yapacak kişinin dil ilimleri ile Kur'an ilimlerine vâkıf olmasına özellikle vurgu yapılmıştır. O halde tefsirinin girişindeki açıklamalarından Ebü'l-Leys'in kendisini bu yetkinlikte gördüğü ve kendi re'yunin dışında konu ile ilgili rivayetleri bir araya getirdiği anlaşılabilir.

⁷⁴⁹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 71.

⁷⁵⁰ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 71. Hadis, Abdullah b. Mübârek'in Züh'dünde 814. hadis olarak, İbn Ebû Şeybe'nin (v. 235/849) *Musannef*'inde 35839. hadis olarak, Taberânî'nin *Mu'cemü'l-Kebîr*'inde 8666. Hadis olarak geçmektedir.

⁷⁵¹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 71; a. mlf. *Bustânü'l-Ârifîn* Ar. s. 37, T. s. 757.

⁷⁵² Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 36, T. s. 757.

⁷⁵³ *Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır (v. 794/1392), el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'an, (I-IV), (thk. Yusuf Abdurrahman Maraşlı), Beyrut, 1990, I, 104; Birışık, “Tefsir”, DİA, XL, 281.*

Rivayet tefsirlerinin önemli zaaflarından biri İsrâiliyat'tır.⁷⁵⁴ O sebeple Ebü'l-Leys'in tefsirciliği hakkındaki yorum yaparken bu konunun detayları da gözden geçirilmelidir. Bu çalışmanın konusu dışında olduğu için uzun izahların yapılmayacağı İsrâiliyat hakkında ilgili kaynaklara bakılabilir.⁷⁵⁵ Burada kısa bazı bilgiler verilecektir.

"İsrâiliyât" kavramı IV. asırda ortaya çıkmıştır ancak kastettiği anlam ilk üç asırda "el-kütüb" kavramı ile ifade edilmiştir.⁷⁵⁶ Bazı araştırmacılar yazının daha az kullanıldığı dönemlerde kültürün ve kültürle beraber tarihi haberlerin, öğüt ve hatıraların bu yolla aktarılmasından dolayı⁷⁵⁷ İsrâiliyat'ın gerek tefsir gerekse de tarih kaynakları içinde ilk dönemlerde olumlu bir konuma sahip olduğunu savunmuşlardır.⁷⁵⁸ Bu rivayetlerin içeriğinin gerçek oldukları kesin değildir ama uydurma oldukları da kesin değildir. Sadece ne kadar doğru olup olmadıklarını anlamak ve bunu araştırmak biraz zordur. Bu haberlerin çoğunun kaynaklı ve doğru bir bilgi olmaktan ziyade artık anonim hale gelmiş masalsı anlatımlar olması muhtemeldir.

Klasik dönemde İsrâiliyat'tan olan bilgileri kullanmayı sakıncalı bulmayan İslâm âlimleri, zaman zaman Ehl-i kitaba başvurarak bilgi edinmeyi tavsiye eden âyetleri,⁷⁵⁹ İsrâiloğulları'ndan rivayette bulunulmasında sakınca görmeyen bazı hadisleri⁷⁶⁰ ve bir kısım sahâbînin merak ettiği konuları Ehl-i kitaba sormalarını bu düşüncelerine delil göstermişlerdir. Hatta İslâm Hukuku'nda önceki şeriatleri fer'i hüküm kaynaklarından saymışlardır.⁷⁶¹

⁷⁵⁴ İbrahim Hatipoğlu, Abdülhamit Birişık, "İsrâiliyat", *DİA*, XXIII, 195.

⁷⁵⁵ Bu hususta bakılacak kaynaklar; Hatipoğlu-Birişık, "İsrâiliyat", *DİA*, XXIII, 195; Zehebî Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyât*, vd.

⁷⁵⁶ Ali Kuzudişli, "El-Kütüb'den İsrâiliyat'a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, c. XVI, S. 1, 2012, s. 136.

Makalede "el-kütüb"den kastedilenin eski kitaplar olduğu, ancak kavramın zamanla yeni yazılan kitapları, acaib türü kitapları, zühd ve rekaik kitaplarını da kastedecek şekilde anlam kaymasına uğraması ile yerini İsrâiliyât kavramına bıraktığı anlatılmaktadır.

⁷⁵⁷ Salahattin Polat, *Metin Tenkidi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2010, s. 13.

⁷⁵⁸ Bilal Gökçir, "Tefsirde İsrâiliyat: Klasik Dönemde İsrâiliyat ve Önemi", *Siyer Araştırmaları Dergisi*, S. 5, 2019, s. 186.

⁷⁵⁹ Âl-i İmran, 3/93; Yunus, 10/94; Ra'd, 13/43.

⁷⁶⁰ Ebû Dâvud, İlim, 11; Tirmizî, İlim, 13.

⁷⁶¹ Veli Atmaca, "Hadis'te İsrâiliyât'a Bakış (I)", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, S. 2, s. 359.

Hadisçiler, İsrâiliyat haberlerini daha titizlikle araştırmışlar ve diğer rivayetlere uyguladıkları tenkit yöntemlerini bu haberlere de uygulamışlardır.⁷⁶² Müfessirler ve tarihçiler İsrâiliyat'a muhaddislerden daha hoşgörülü davranmış, ana metinlerle çatışmayan ve mükellefiyet bağlamında bir mesuliyet de getirmeyen bu bilgileri tamamen gereksiz ya da gayr-i meşru görmemişlerdir.⁷⁶³ İsrâiliyat haberleri veya ehl-i kütübün bilgileri bazı zayıf senedlerle erken dönem tefsirlerinde vardır ve bu, o dönem için yadırganacak bir durum değildir.⁷⁶⁴

İsrâilî rivayetlerin en önemli tehlikesi Kur'ân'ı okuyup anlamak isteyenleri gereksiz bilgilerle meşgul etmesi, bilmenin ve araştırmanın gereksiz olduğu konularla insan zihnini meşgul edip asıl mana ve hikmet üzerinde düşünmeye engel olmasıdır.⁷⁶⁵

Hiz. Peygamber (sas) tarafından ibka ve islah edilen Cahiliyye ve Ehl-i kitap örfü ise artık İsrâiliyat olarak değerlendirilmez; bunları takriri sünnet türünden kabul etmek daha uygundur.⁷⁶⁶

Sahâbe ve tâbîûn bu tür rivayetleri aktarırken dinin tasdik ettiklerini tasdik, reddettiklerini reddetmeye ve sükût ettikleriyle ilgili de tevakkuf etmeye özen göstermiştir. Özellikle akaid ile ilgili hususlarda Ehl-i kitap mühtedilerine soru sormamışlardır.⁷⁶⁷

Açıktır ki bu türden haberlerin anlatılması, aktarılması sahâbe ve tâbîûndan bazı âlimlere olan güveni sarsmıştır. Böylece mevsuk olduğu bilinen bazı râvîler maalesef yalancılıkla itham edilmiştir.⁷⁶⁸ Oysa kaynaklarda İsrâiliyat'la ilişkisi zikredilen isimlerin çoğu güvenilir râvî olarak tarihe geçmişlerdir. Kâ'b el-Ahbâr ile Vehb b. Münebbih'in rivayetleri tefsir ve tarih kaynaklarında yer aldığı gibi hadis kitaplarında da nakledilmektedir.⁷⁶⁹

⁷⁶² Atmaca, "Hadiste İsrâiliyat'a Bakış (I)" s. 361.

⁷⁶³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 788; Zehebî Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 158.

⁷⁶⁴ Ali Kuzudişli, "El-Kütüb'den İsrâiliyat'a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu", s. 147.

⁷⁶⁵ Atmaca, "Hadiste İsrâiliyat'a Bakış (I)" s. 360; Zehebî Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 161.

⁷⁶⁶ Atmaca, "Hadiste İsrâiliyat'a Bakış (I)" s. 361.

⁷⁶⁷ Zehebî Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 57.

⁷⁶⁸ Zehebî Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 143.

⁷⁶⁹ Hüseyin Akyüzöğlü, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsirde İsrâiliyat Rivayetlerine Yaklaşımı", *EKEV Akademi Dergisi, Sosyal Bilimler*, c. XX, S. 65, 2016, s. 297.

Burada yapılan bu kısa bilgilendirmeden sonra Ebü'l-Leys'in tefsirciliği daha iyi değerlendirilebilecektir.

Ebü'l-Leys Kur'ân'ı ilk önce Kur'ân'ın kendisi ile tefsir etmiştir.⁷⁷⁰ Özellikle kelime anlamları için diğer ayetleri şahit getirmiştir.⁷⁷¹ Mesela Nisa sûresinin 57. ayetinde geçen “cennet” kelimesini, Muhammed sûresinin 15. ayeti ile tefsir etmiştir.

Daha sonra ve daha çoğunlukla ayetlerin tefsirinde merfû hadislerle başvurmuş ve eserde pek çok merfû hadis rivayet etmiştir.⁷⁷² Bilindiği gibi hadislerin tasnif edildiği dönemde her ne kadar tefsirle ilgili rivayetler ayrıldıysa da hadisin tefsir üzerindeki ağırlığı ve etkinliği devam etmiştir. Bu dönemde tefsir alanında tedvin edilen telifat, merfû hadislerden ve sahâbe ve tâbîûn sözlerinden ibarettir.⁷⁷³

Ebü'l-Leys'in tefsirindeki üçüncü kaynak, ashâbın sözleri ve görüşleridir. Sahâbenin tefsir konusundaki anlayışları mükemmel, bilgileri de çok sağlamdır, çünkü vahye bizzat şahit olmuşlardır.⁷⁷⁴ Ebü'l-Leys de Ali b. Ebi Talib, Ömer b. Hattab, Abdullah b. Abbas, Übeyy b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ud ve daha diğer pek çok sahâbînin hem kıraat hem de tefsir anlamında rivayetlerini zikretmiştir.

Bu rivayetler, vahyin inmeye devam ettiği bu süreçte Hz. Peygamber'in (sas), ashâbın yanlış anlama ve yorumlamalarına yaptığı tashihler, kelimelerin anlamları ile ilgili açıklamalardan müteşekkildir. Sahabe rivayetlerinde ise daha çok esbâb-ı nüzul ve nasih-mensuh konularında bilgiler vardır.⁷⁷⁵ Ancak sahâbîler, tefsir yaparken çok ihtiyatlı davranmışlar ve bilmedikleri konularda fazla konuşmamışlardır.⁷⁷⁶ Sadece Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mes'ud gibi müfessir sahâbîlerin Kur'ân'ın tamamına yakını tefsir ettikleri bilinmektedir.⁷⁷⁷ Hz. Osman devrinde mushafların çoğaltılmasından sonra müfessir sahâbîlerin genç sahâbîleri ve tabîleri eğitmesi süreci başlamış ve bu süreç içerisinde bu sahâbîlerin her biri bir ekol

⁷⁷⁰ Örnekler için, Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 100, 119, 126, 199, 203 vd.

⁷⁷¹ Okumalarımızda tespit ettiğimiz bu hususa eser hakkında yapılan tüm çalışmalarda da değinilmiştir. Tefsirin hemen her sayfasında bunun örneklerini görmek mümkündür.

⁷⁷² Bu husus Tefsiri okuyan herkesin görebileceği bir özelliktir. Örnekler için, neşreden girişte yazdığı mukaddimeye ve Yazıcı'nın tezinin ilgili sayfalarına bakılabilir. Sonraki bölümde de bunun örnekleri incelenecektir.

⁷⁷³ Zehebî Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 141.

⁷⁷⁴ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 3.

⁷⁷⁵ Birşık, “Tefsir”, *DİA*, XL, 281.

⁷⁷⁶ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Bağdâdî (v. 310/923) *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'an*, I-XVI, Dâru'l-Meârif, Kahire 1969, I, 77.

⁷⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 90.

oluşturmuştur.⁷⁷⁸ Tefsir ekollerinin en önemlilerinden olan Mekke ekolünün baş temsilcisinin Abdullah b. Abbas, Medine ekolünün baş temsilcisinin Ubey b. Ka'b, Irak ekolünün baş temsilcisinin ise Abdullah b. Mes'ud olduğu kabul edilir.⁷⁷⁹ Bu ekollerden Mekke ve Medine ekolü daha çok rivayetçidir, Irak ekolü ise dirâyetçiliği ile temayüz etmiştir.⁷⁸⁰

Ebü'l-Leys'in tefsirindeki dördüncü kaynak tâbiûn sözleridir. "Maktû hadis" denilen ve daha çok "eser/âsâr olarak bilinen bu malzeme, diğer rivayete dayalı hadis ve tefsir eserlerinde olduğu gibi onun tefsirinde de çokça bulunmaktadır. Ebü'l-Leys'in tefsirinde görüşlerine başvurduğu tâbiîler, sahâbenin büyüklerinin öğrencileridir. Bunlar, Hasan el-Basrî (v. 110/728)⁷⁸¹, Saîd b. Cübeyr (v. 94/713)⁷⁸², Atâ b. Ebû Rebâh (v. 114/732)⁷⁸³, Mücâhid b. Cebr (v. 103/721)⁷⁸⁴, İkrime (v. 105/723),⁷⁸⁵ Vehb b. Münebbih (v. 114/732)⁷⁸⁶, Kâ'b el-Ahbâr (v. 32/652)⁷⁸⁷, Süddî el-Kebîr (v. 127/745)⁷⁸⁸, Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767),⁷⁸⁹ Dahhâk b. Müzâhim (v. 105/723)⁷⁹⁰ gibi müfessir tâbiîlerdir. Ancak tüm bu rivayetler, genellikle senedsiz olarak aktarılmıştır, sadece alıntılanan kişi ismen zikredilmiştir. Tabiîlerin,

⁷⁷⁸ Sarıçam-Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 185.

⁷⁷⁹ Birişik, "Tefsir", *DİA*, XL, 281.

⁷⁸⁰ İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ud", *DİA*, I, 114; Sarıçam-Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 185.

⁷⁸¹ Tâbiûndandır. Mürsel hadis rivayet ettiği bilinmektedir. Tedlis yaptığı da id*DİA* edilmiştir. Ama çoğunluk sıkı kabul etmiştir, hadisleri sahihtir. Ahmet Yücel, "Hasan-ı Basrî 5/7", *DİA*, XVI, 303.

⁷⁸² Tâbiûndandır. Hadiste sıkı, tefsirde otoritedir. Mürsel hadis ve İsrâiliyat rivayet ettiği id*DİA* edilmiştir. Mehmet Efendioğlu, "Saîd b. Cübeyr", *DİA*, XXXV, 552.

⁷⁸³ Tâbiûndandır. Muhaddis ve müfessirdir. Re'y ehlinde bir fakihdir. Hadiste sıkıdır. Mürsel hadis rivayet etmiş ve mürselleri sahih sayılmamıştır. Cerrahoğlu, "Atâ b. Ebû Rebâh", IV, 35.

⁷⁸⁴ Tâbiûndandır. Müfessirdir. Hadiste sıkı kabul edilmiştir. Buhârî, rivayetlerini eserine almıştır. İsrâiliyat'ı çok kullandığı için eleştirilmiştir. Fakih olup ayetlerin tefsirinde akla da önem vermiştir. Zaman zaman mecazî tefsire örnek olacak yorumları da vardır. Muhammed Fatih Kesler, "Mücâhid b. Cebr", *DİA*, XXXI, 441.

⁷⁸⁵ Çoğunlukla sıkı kabul edildiği ve müfessir olduğu bilinmektedir. Tayyar Altıkulaç, "İkrime el-Berberî", *DİA*, XXII, 40.

⁷⁸⁶ Tâbiûndandır. Tarihçidir. İsrâiliyat rivayet etmiştir. Kendisi sıkıdır ama rivayetleri tenkit edilmelidir. Mahmut Demir, Mehmet Emin Özafşar, "Vehb b. Münebbih", *DİA*, XLII, 608.

⁷⁸⁷ Tâbiûndandır. Mürsel hadis ve İsrâiliyat rivayet etmiştir. Kendisi sıkıdır ama rivayetleri tenkit edilmelidir. M. Yaşar Kandemir, "Kâ'b el-Ahbâr", *DİA*, XXIV, 1.

⁷⁸⁸ Tâbiûndandır, müfessirdir. Çoğunlukla sıkı kabul edilse de tazyif edenler de vardır. İsrâiliyat ve kıssa anlattığı için de eleştirilmiştir. Cerrahoğlu, "Süddî", *DİA*, XXXVIII, 17.

⁷⁸⁹ Müfessirdir. Çoğunlukla senedleri rivayet etmediği için sıkı kabul edilmez. Kelâmî görüşleri sebebi ile eleştirilmiştir. Türker, "Mukâtil b. Süleyman", *DİA*, XXXI, 134.

⁷⁹⁰ Çoğunlukla sıkı kabul edildiği ve müfessir olduğu bilinmektedir. Saîd b. Cübeyr'i atlayarak İbn Abbas'tan mürsel hadis rivayet etmiştir. Eroğlu, "Dahhâk b. Müzâhim", *DİA*, VIII, 410.

naklettikleri rivayetleri Ehl-i kitaptan almış olmaları, sahâbîlerden almış olmalarından daha muhtemel görünmektedir.

Ebü'l-Leys'in tefsiri bolca senedsiz İsrâiliyat haberlerinin olduğu⁷⁹¹ ve bu haberlerin genellikle tenkit edilmediği tefsirlerdendir.⁷⁹² Ebü'l-Leys, tefsirinde özellikle peygamber kıssalarında böyle pek çok rivayet nakletmiştir.⁷⁹³ Onun bölgede yaşayan Yahudilerle kültür alışverişinde bulunduğu ve onlardan İsrâiliyat dinlediği, anlaşılmaktadır.⁷⁹⁴ Tevrat'ı okuduğu veya en azından ondaki bilgilere aşina olduğu peygamberlere dair verdiği detay bilgilerden anlaşılmaktadır.⁷⁹⁵ Bunları "يقال" sıygası ile aktarmış ve olumlu-olumsuz hiç yorum yapmamıştır. Bu konuda Âl-i İmran suresinde geçen şu yorumlar konu ile ilgili sadece bir örnektir:

“Denilir ki, İsa b. Meryem (as) bir ölüyü diriltmek istediği vakit, bu isimlerle dua ederdi: Ya Hayyu Ya Kayyum...”

“Denilir ki, Âsaf b. Berahya Belkıs'ın tahtını Süleyman'a (as) getireceğinde de bu iki kelime ile dua etti: Ya Hayyu Ya Kayyum...”

“Denilir ki, Benî İsrâil Musa'ya (as) Allah'ın (cc) en büyük isminin ne olduğunu sordular. O da onlara “Şöyle seslenin!” Ahiya! (yani Ya Hayy) Şürâhiya! (yani Ya Kayyum) dedi.”

“Denilir ki, Bu denizcilerin duasıdır. Boğulmaktan korktukları zaman bu isimlerle dua ederler.”⁷⁹⁶

Ebü'l-Leys'in İsrâiliyat haberlerini ehl-i kitabın kaynakları ile kıyaslayıp kıyaslamadığı tam anlaşılamamaktadır. Yazıcı bu bilgilerin Tevrat'la bire bir uyuştugu kanaatindedir.⁷⁹⁷ Her ne kadar Ebü'l-Leys'in tefsirdeki bilgileri Tevrat ile örtüşse veya onun Tevrat'ı okuduğuna dair ifadeleri olsa da bizim kanaatimiz onun bu bilgilerinin ve aktardığı rivayetlerin ilk üç yüzyılda İslâm âlimlerinin derlediği

⁷⁹¹ En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşredenin girişi*, s. 54.

⁷⁹² Habibe Çelik Yılmaz, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Tefsirinde İsrâiliyat”, 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2019, s. 49; Hatipoğlu-Bırışık, “İsrâiliyat”, *DİA*, XXIII, 195. Bu maddede tefsirler, İsrâiliyat yaklaşımları açısından tasnif edilmiştir.

⁷⁹³ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 204.

⁷⁹⁴ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, II, 151. Bu ifadelere dair birkaç örnek için, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 66, 93, 153, 161, T. s. 92, 134, 226, 237; *Büstânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 57, T. s. 791.

⁷⁹⁵ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, Bakara 2/102,250,248, Hud 11/48, Yusuf 12/7, Kehf 18/22, Maide 5/115 vd...

⁷⁹⁶ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, Âl-i İmran, 3/1, I, 243.

⁷⁹⁷ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 211.

tefsirlere dayandığı yönündedir. Çoğu kere tarihî bilgileri bir yorum yapmadan, özetleyerek ve mutlak doğru olduğunu iddia etmeden "يقال" “*derler ki, denilir ki*” şeklinde ifadelerle, senedsiz olarak aktarmıştır. Eğer rivayet birisine ait bir söz ise bunu da sadece ilk râvîsini vererek söylemiştir.⁷⁹⁸

Gerek Ebü'l-Leys'in gerekse onun gibi Müslüman âlimlerin ve özellikle müfessirlerin muhtelif konulardaki bazı bilgilere tercüme faaliyetlerinin hızlandığı dönemde eski kitaplardan ulaşılmış olmaları muhtemeldir. Aslı ilâhî olup sonra tahrif olunan ancak o zamanlarda tedâvülde bulunan Tevrat ve İncil tercümeleri, önceden yazılan tarih kitapları, Arapçaya tercüme edilen Pehlevîce ve Farsça kitaplar,⁷⁹⁹ sadece Ehl-i kitap mensuplarının değil Zerdüşth rahiplerin, Budist keşişlerin ve Maniheist din adamlarının da kayıt altına aldıkları kendi inançlarının metinleri⁸⁰⁰ kadar halk arasında dolaşan efsaneler, kıssalar, sözlü kültür öğeleri de bu kaynaklardan olabilir. Müfessirlerin bu türden bilgileri, daha önce sahâbe ve tâbiûndan gelen rivayetlerle karşılaştırmış, pekiştirmiş ve kitaplarına almış olmaları mümkün görünmektedir.

Bilimsel olarak pek çok şeyin henüz açıklanmadığı o dönemlerde bazı akıl ve bilim dışı açıklamalar da tefsirde bulunabilmektedir. Mesela, İsra sûresinde gece ile gündüzün mahiyeti hakkında İbn Abbas'tan bir mevkûf hadis aktarmış ve gecenin, Cebrail'in kanadıyla kameri örtmesi sonucu olduğunu söylemiştir.⁸⁰¹ Taha sûresinde arzın bir balığın üstünde öküzün iki boynuzunun arasında olduğunu yine İbn Abbas'tan senedsiz aktarmıştır.⁸⁰² Ancak onun bazı konularda akıl yürüttüğü de görülmektedir. Mesela, Harut ile Marutun hikayesindeki fitneci kadının göğe yükseltildiği ve orada Zühre denilen yıldıza dönüştüğü hakkındaki rivayetleri bazılarının “*Zühre dünya yaratılalı beri oradadır.*” diyerek sahih bulmadığını da aktarmıştır.⁸⁰³

⁷⁹⁸ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, Bakara 2/102. I, 143.

⁷⁹⁹ Mustafa Fayda “Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk”, *DİA*, XL, 92.

⁸⁰⁰ Starr, *Kayıp Aydınlanma*, s. 323.

⁸⁰¹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, İsra 17/12, II, 262.

⁸⁰² Ebü'l-Leys, *Tefsir*, Taha, 20/6, II, 336.

⁸⁰³ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, Bakara 2/102. I, 143.

Ebü'l-Leys'in *Tenbîh*'inde aktardığı İsrâiliyat konusundaki şu rivayet⁸⁰⁴ hem onun bu konudaki tutumunu hem de sahâbenin yaklaşımlarının sebeplerini açıklamaktadır:

*"Hz. Aişe 'den şöyle zikredildi: "O şöyle dedi: "Yanıma bir Yahudi kadın gelinceye ve benden bir şey isteyinceye kadar kabir azabını bilmiyordum. Ona istediğini verince bana 'Allah seni kabir azabından korusun!' dedi. Ben bu sözü, Yahudilerin batıl uydurmalarından (ebâtılı'l-yehüüd) sandım. Resûlullah gelince durumu ona anlattım, O da bana kabir azabının hak olduğunu söyledi. "*⁸⁰⁵

Hz. Aişe'nin risâletten sonra doğduğu düşünülürse Yahudi kültürüne çok aşina olmadığı tahmin edilebilir. Onların sözlerini boş-batıl söz olarak nitelendirmiş ve öyle zannetmiştir. Ancak Hz. Peygamber (sas) Yahudi kadının sözlerini tasdik etmiş ve onların bilgilerinin içinde doğru bir kısmın olduğuna işaret etmiştir.

Peygamber kıssalarına dair yapılan nakillerde peygamberlerin ismet sıfatını zedeleyen bir rivayetin olmaması, Ebü'l-Leys'in kelâmî bilgileri çerçevesindeki hassasiyeti ile ilgili olsa gerektir. Bu türden ismet sıfatına muhalif İsrâilî haberleri aktarmamış olması, onun bu tür bilgileri tenkit ettiğini, dinin aslından olan konularda İsrâiliyat'a itibar etmediğini göstermektedir. Hz. Harun'un (as) Sâmirî'ye yardım ettiğini iddia eden veya Musa'nın (as) Rabbini gördüğünü iddia eden İsrâilî haberlere tefsirde itibar edilmemiştir.

Ebü'l-Leys, çoğu ayetin nüzül sebebini de aktarmıştır. Diğer rivayetler gibi sebeb-i nüzül rivayetlerinde de kısa senedler verdiği olmuştur. *"قال في رواية كلبى عن ابي*

صالح عن ابن عباس gibi.⁸⁰⁶ Bazı yerlerde sadece tek bir râvî adı vermekle yetinmiştir. *"قال مقاتل، قال كلبى"* gibi.⁸⁰⁷ Bu râvîlerin tefsire dair kitaplarının olduğu da bazı ifadelerden anlaşılmaktadır.⁸⁰⁸ Ancak bu rivayetlerin kaynağını çoğu kez belirtmemiş *"قال بعضهم"* demekle yetinmiştir.⁸⁰⁹ Kullandığı *"قال"* ifadesinden onun bu rivayetleri râvîlerin kitaplarından aldığı, bu rivayetlerin senedlerini bildiği ama tefsirde tekrar etmeye gerek görmediği anlaşılmaktadır. Ebü'l-Leys, rivayetlerin

⁸⁰⁴ Bu anlamdaki hadis, farklı lafız ve isnatlarla pek çok hadis kaynağında Hz. Aişe'den rivayetle geçmektedir. *Buhârî, Cenâiz 89; Müslim, Mesâcid, 123, Küsuf 2; Nesâî, Cenâiz 115.*

⁸⁰⁵ Ebü'l-Leys, *Tenbihü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 33, T. s. 41.

⁸⁰⁶ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 96, 257 vd.

⁸⁰⁷ Örnek olarak Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 96, 97, 98, 244 vd.

⁸⁰⁸ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 250. Bu sayfada geçen ibare şu şekildedir: "Kelbî kitabında şöyle dedi."

⁸⁰⁹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 91, 96, 102, 273 vd.

senedini zikretmeyi önem sırasında birinci derecede görmemiş, tefsirini sıradan okuyucu için gerekli bulmadığı senedlerle genişletmemiştir. Ayetteki mananın anlaşılmasını daha çok öncelemiş, önemsemiş ve anlamada bağlamın gerekliliği açısından lüzum gördüğü için de⁸¹⁰ sebep-i nüzülleri zikretmiştir.

Müellifin bu tefsiri üzerine araştırma yapanlar onun tefsirinin hem rivayet hem de dirâyet tefsiri olduğunu söylemektedir.⁸¹¹ Bunun sebebi, tefsirde fıkıh, kelâm, dil ve dilbilgisi ile ilgili çokça malumat olmasıdır. Tefsirde nüzul sebepleri, kıraat farklılıkları ve dilbilgisi konularına ağırlık verilmiştir.⁸¹² Bunların dışında, sûrelerin Mekkî mi Medenî mi olduğu, farklı kıraatler sebebi ile oluşan veya oluşmayan anlam farklılıkları, dil ile ilgili nahiv ve kelime bilgileri, şevahid olarak kullanılan şiir beyitleri, fıkî konularda müctehid görüşleri, kelâmî anlamda Ehl-i sünnet dışındaki mezheplerin tezlerine verilen cevaplar, sûrelerin faziletleri, kısas-ı enbiya ile ilgili Kur'an'da olmayan ayrıntılar, hep ayetlerle, hadislerle, seleften yapılan rivayetlerle ve hikmetli sözlerle açıklanmıştır.

Kur'an ilimlerinin bir kısmı kıraate dair ilimlerdir. Ebü'l-Leys farklı konulara değindiği *Büstânü'l-Ârifîn*'de kıraat ilmi ile ilgili “yedi harf üzere kıraat”⁸¹³ adı ile bir başlık açmıştır. Bu husustaki görüşlerini özetle şöyle açıklamıştır:

“Fakih Ebü'l-Leys der ki: “‘Yedi harf ne demektir?’ sorusuna farklı cevaplar verilmiştir. Birincisi, okuyuşta bazı ayetlerin bazı kelimelerinde olan bütün ayetlerde olmayan şu cevazdır: Bir kelime esreli, üstünlü, ötreli, iki esreli, iki üstünlü, iki ötreli ve cezmlî okunabilir. Ahkaf/17, Meryem/25, A'raf/165 böyledir. İkincisi, yedi okuyuş, emirler, nehiyeler, hikayeler, misaller, öğütler, vaadler ve tehditlerdir. Üçüncüsü yedi harften maksat, yedi Arap lehçesidir. Bir harfin yedi okunuşu var demek değildir; bazıları Kureyş bazıları Hevâzin bazıları Huzeyl bazıları da Yemen lehçesi iledir demektir. Dördüncüsü, yedi harften maksat, yedi kıraat imamının tercih ettiği yedi farklı okuyuştur. Bu yedi imam Hz. Peygamber'den (sas) kendilerine göre en sahîh okuyuşu almıştır. Alimler bir ayetin iki okuyuşu

⁸¹⁰ En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşreden giriş, s. 60.*

⁸¹¹ En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşreden giriş, s. 50; Çelik, Yılmaz, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Tefsirinde İsrâiliyat”, s. 21.*

⁸¹² Çelik, Yılmaz, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin Tefsirinde İsrâiliyat”, s. 20. Nesh konusundaki görüşleri için bkz. Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 146, 172, vd.

⁸¹³ “Harf” kelimesinin ilk dönemlerde “kıraat” anlamında kullanıldığı söylenmiştir. Birişik, “Kıraat”, *DİA*, XXV, 425.

olunca hangisini almak gerektiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları Allah (cc) bir kıraatle indirmiş ama iki kıraate de izin vermiştir, demişlerdir. Bazıları da Allah (cc) iki kıraatle de indirmiştir, demişlerdir. Bize göre de doğru olan görüş budur. İki kıraatle okunan ve farklı okunduğu için başka manalara gelen ayetler, iki farklı âyet gibidir. Ama iki kıraatle okunduğu halde anlamları aynı ise o zaman bunlar tek âyet olur ve okuyucu lehçesine yatkın olanı okur. Eğer kıraatler içinden bir lehçeyi seçecekse Kureyş lehçesini seçmelidir. Çünkü Hz. Peygamber (sas) Kureyşlidir.”⁸¹⁴

Tüm bu görüş ve bilgilerinden de anlaşıldığı üzere Ebü'l-Leys, tefsirinde muhtelif okumalardan kaynaklanan anlam ve yorum farklılıklarını önemsemiştir. Bu sebeple ayetlerdeki kıraat farklılıklarının sebep olduğu muhtelif manalara mutlaka değinmiştir.⁸¹⁵ İlgili ayetin sonunda âyet ile ilgili farklı okuyuşların rivayetlerini zikrettikten sonra kendisinin uygun bulduğu ve tercih ettiği okuyuşu açıklamıştır. Okuyuşta tercih ettiği görüş, Ebû Hanîfe'nin de kabul ettiği⁸¹⁶ Âsım b. Behdele(v. 127/745)'nin kıraatidir. Kıraate dair farklılıkları zikrettikten sonra kendisinin tercihi olan okuyuşu belirlerken sarf ilmine-vezinlere, nahiv bilgisine ve belagat ilmine başvurmuştur.⁸¹⁷ Özellikle dilbilgisine ait konuların referansı ile kıraat farklılıklarını karşılaştırarak tercih yapması onun Arap diline hâkimiyetini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Dil ilimlerine önem verilmesinin sebebi Kur'ân'ı doğru okuma hassasiyetidir. Bu sebeple İslâm ilimleri tarihinde gramer, üslup, imla, belagat gibi alanlarla ilgilenmek, edille-i şer'iyyenin ilk delili olan Kitab'ın anlaşılması için zorunlu görülmüş⁸¹⁸ ve önemsenip geliştirilmiştir.⁸¹⁹ Hanefî fakihlerin bu sebeple dil ilimleri ile ilgilendikleri görülmektedir.⁸²⁰ Ebü'l-Leys'in tefsirinde de dil ve belagat ile ilgili çok doyurucu bilgiler vardır. Zaten müfessir kitabın başına yazdığı mukaddimede dili bilmeyenin tefsir yapmasının caiz olmadığını belirtmiştir.⁸²¹ Tefsirde kelimelerin farklı lügat anlamları ve bu anlamlarla ilgili ihtilaflı görüşler, kelimelerin örtülü anlamları, etimolojik kökenleri ve o kelimeden türeyen kelimelerin anlamları

⁸¹⁴ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 35, T. s. 755.

⁸¹⁵ Örnekler için, Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 99, 117, 122, 128, 133, 136, 144, 146, vd.

⁸¹⁶ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 20.

⁸¹⁷ En-Nûtî, *Ebû'l-Leys Tefsiri, neşredenin girişi*, s. 59.

⁸¹⁸ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 72; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, s. 158.

⁸¹⁹ Sarıçam-Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 185.

⁸²⁰ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, s. 158.

⁸²¹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 72.

açıklanmış, cümlelerin irabları ve buna bağlı nahiv kuralları ustalıkla ele alınmıştır.⁸²² Bununla ilgili tefsirde pek çok örnek görülebilmektedir. Mesela Bakara sûresinin 30. ayetinde sarf ile ilgili bir örnek vardır:

الملائكة جماعة الملك. وهذا اللفظ علي غير القياس لانه يقال: ملائكة بالهمز ويقال للواحد الملك بغير همز. وانما قيل ذلك لانه في الاصل كان مألک بالهمز فاسقط الهمز للتخفيف. واصله من ألك-يألك-(ألوکا). وهو الرسالة. كما قال القائل: وغلام أرسلته أمه بألوك فبذلنا ما سأل

الملائكة kelimesinin çoğuludur. Bu lafız kuralı bir çoğuldur. Çünkü denilmiştir ki, *الملائكة* hemzelidir. Tekili için kullanılan *الملك* melek ise hemzesizdir.” Bununla ilgili şöyle de denmiştir: “Aslı مألک şeklinde hemzeli idi, hafifletmek için hemze düşürüldü.” Kelimenin kökü “ألك - يألك - ألوکا” dir ve الرسالة mesaj demektir. Şairin dediği beyitte de görülmüştür.⁸²³

Şu örnek de nahivle ilgilidir. Ta-ha sûresinin 29-30. ayetlerinde:

[واجعل لي وزيراً من اهلي، هارون اخي، اشدد به ازري.] يعني اجعل لي معينا من اهلي أخي هارون حتي يكون قوة لي. والأزر الظهر وجماعته أزر. ويراد به القوة. يقال أزرت فلانا علي الامر اي قويته عليه وانما نصب هارون لوقوع الفعل عليه والمعني اجعل هارون أخي وزيرا فصار الوزير المفعول الثاني.

*Yani ailemden birini mesela kardeşim Harunu benim için yardımcı tayin et. Onu bana destek eyle. "الازر" sırt demektir, çoğulu "ازر" Onunla kuvvet kastedilmiştir. Mesela şöyle denir: "يقال أزرت فلانا علي الامر" Yani o işe destek vermesi demek. O işin olabilmesi için Harunu da ver. Asıl mana şöyle olur. Kardeşim Harun'u vezir tayin et. İşte o zaman "vezir" ikinci meful olur.*⁸²⁴

Kelime anlamlarını açıklamak için dil ulemasının görüşlerine başvurulmuş, zaman zaman eski Arap şiirinden⁸²⁵ veya kelimenin Arap lehçelerindeki kullanımlarından şahitler getirilmiştir.⁸²⁶ Ayetlerdeki edebi sanatlarla da yine dil

⁸²² Örnekler için, Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 106, 110, 121, 123, 148, 150, 153, vd.

⁸²³ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 107.

⁸²⁴ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, II, 339.

⁸²⁵ En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşreden giriş*, s. 56; Örnekler için, Ebü'l-Leys, *Tefsiri*, I, 107, 113, 174, 180, 181, 203, 207 vd.

⁸²⁶ Örnekler için, Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 107, 113, 174, 180, 181, 203, 207, vd.

âlimlerine nispetle işaret edilmiştir. Bu âlimler, Ferrâ (v. 207/822), Zeccâc (v. 311/923), Ebû Ubeyde (v. 209/824) Kutebî (v. 276/889), gibi meşhur dil âlimleridir. Tefsirinde dil kaynaklarını açıklamaz, ancak yapılan tahrişte bu kaynakların meânî'l-Kur'an için yazılan garâib eserleri olduğu anlaşılmaktadır.

Tefsirde kelimelerin anlamları tek tek açıklanmıştır. Ayetlerin veya kelimelerin veya ibarelerin farklı anlamları, onları rivayet edenlerin isimleri ile verilmiştir. Bu hususta iyi bir örnek Mutaaffî'nin sûresinin 7,8,9. ayetlerinde geçmektedir. Burada "سجين" kelimesine Mukâtil ve Katâde'den, Zeccâc'dan, Mücâhid'den, İkrime'den ve Kelbî'den beş ayrı anlam zikretmiştir.⁸²⁷

Fıkîhî ahkâmı ilgilendiren âyetleri tefsir ederken hadislerle ve sahâbe tâbiûn görüşlerine başvurmuştur.⁸²⁸ Bu görüşlerinde daha çok Hanefî mezhebini dikkate alıp değerlendirmiş veya son sözü bu mezhebin görüşlerine bırakmıştır.⁸²⁹ Bunu da "ashâbımız ve meşayihimiz" sözüyle ifade etmiştir.⁸³⁰ Hocası Ebû Câfer Hinduvânî'nin yorumlarına ve ifadelerine de yer vermiştir.⁸³¹ Ebü'l-Leys, farklı kıraatlerden doğan farklı fikhî hükümlere mutlaka değinmiştir.⁸³² Ahkâm ayetlerinde yaptığı bu fikhî açıklamalarda bazen başka bir fakihin-fakihlerin görüşünü aktarırken⁸³³ bazen sadece Ebü'l-Leys'in kendi görüşünü ortaya koymuş ve bunu da "تأخذه" şeklinde ifade etmiştir.⁸³⁴

Her ne kadar tefsirde fikhî açıklamalar varsa da, Ebü'l-Leys tefsirini fikhî hükümlerine boğmamıştır. Okuyucunun zihnini Kur'an tefsirinin bütünlüğünden uzaklaştırmamak için nahv veya belagat gibi fıkha da gerektiği kadar değinmiş ve tefsirin akıcılığını bozmamıştır.⁸³⁵

İman konularında muhafazakar olduğu iddia edilen Ebü'l-Leys'in tefsiri Mâtürîdî'nin *Tevîlât*'ının anlaşılmasına yarar sağlayacak tefsirler arasında

⁸²⁷ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 457.

⁸²⁸ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 459.

⁸²⁹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 181, Bakara 2/179; I, 459, Maide 5/95, vd.

⁸³⁰ Örnekler için, Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 191, 192, 455, vd.

⁸³¹ Örnek için, Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 77, 102.

⁸³² Örnekler için, Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 146.

⁸³³ Örnekler için, Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 125, 132, 170, vd.

⁸³⁴ Örnekler için, Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 182, 439 vd.

⁸³⁵ En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşreden giriş*, s. 61.

sayılmıştır.⁸³⁶ Ebü'l-Leys, tefsirinde Ehl-i sünnet dışındaki görüşleri de zikretmiş,⁸³⁷ ve çoğunlukla bu görüşleri çürütmüştür.⁸³⁸

Ebü'l-Leys tefsiri, tasavvufî-işârî tefsîr ekolün ilk örneklerinden kabul edilmiştir. Sonraki işârî tefsirlerle kıyaslandığı zaman öyle olmadığı anlaşılabilecek olan tefsirde sadece selef-i sâlihînin yaşadığı, Kur'an ve sünnet kaynaklı bir zühd hayatı ve takva özendirilmiştir. Bu da rekaik hadisleri ve bazı sûflerin sözleri ile yine sadece isim zikretmek sureti ile yapılmıştır. Ahlâkî yorumlara yer verilmiş, dünya hayatının geçiciliği ve ahiret hazırlığının gerekliliği sık sık vurgulanmıştır. Tefsirde tasavvuf ıstılahları, gizli işaretler, mutasavvıfların hikâyeleri ve şatahat cinsinden haberler yoktur. Ayetlere zahirî mananın dışında mana verdiği çok görülmez.⁸³⁹

Tefsir, kendisinden sonra pek çok tefsire kaynaklık etmiştir. İbrahim Hakkı Bursevî (v. 1137/1725), İsmail Ankaravî (v. 1041/1631), Kurtubî (v. 671/1273), Cemaleddin Kasımî (v. 1332/1914) gibi müfessirler, ondan bazı nakiller yapmıştır.⁸⁴⁰

Tefsirde çok çeşitli kaynaklardan rivayetler vardır. Ancak bu kaynaklar belirtilmemiştir. Elimizdeki baskıda hadislerin bir kısmı için yapılan tahriçlere bakınca tefsirdeki rivayetlerin çoğunun, Taberî (v. 310/923) tefsirinde de geçtiği anlaşılabılır. Bunun haricinde yaşadığı bölge itibarı ile Mukâtil'in (v. 150/767) tefsirinin ve Dahhak'ın (v. 102/720) rivayetlerinin⁸⁴¹ Ebü'l-Leys'in kolayca ulaşabileceği kaynaklar olduğu tahmin edilebilir. Ama bu, tefsirin herhangi bir yerinde isim vererek açıklanmaz. Kaynağı açıklanmadan verilen bilgilerin sahih kaynaklarda bulunabildiği kıyaslamalarla anlaşılmaktadır. Bu, Ebü'l-Leys'in tefsir, kıraat, dil ilimlerindeki derin vükufuyetine işaret eder.⁸⁴²

Hadis, kelâm ve fıkıh alanlarındaki bilgisinin genişliği ise sadece tefsirinde değil diğer eserlerinde de görülmektedir. Dolayısı ile onun tefsirini sadece bir tefsir

⁸³⁶ Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı-Mâtürîdî*, s. 303-304.

⁸³⁷ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 294. Bu görüşler, Mu'tezileye, Cebriyyeye ve Cehmiyyeye ait görüşlerdir. Örnekler için, Ebü'l-Leys, *Tefsir*, Âl-i İmran 3/131, 145, Âraf 7/8, Tevbe 9/115 vd.

⁸³⁸ Örnekler için, Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 105, 107, 110, 130, 138, 298, 305 vd.

⁸³⁹ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 312.

⁸⁴⁰ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 69.

⁸⁴¹ Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 234.

⁸⁴² En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşreden giriş*, s. 59.

olarak okumak yerine, meşgul olduğu tüm İslâmî ilimlerle ilgili görüşlerine ulaşılabilecek bir kaynak olarak değerlendirmekte fayda vardır.

2.8.2. Hadisçiliği

Onun hadisçiliği sonraki bölümlerde detaylıca incelenecektir.

2.8.3. Kelâmcılığı

Sahâbe ve tâbiûnun mezhepleri üzerinde bulunan fakih ve muhaddislerin yoluna Selefilik/Selefiyye denir. Bu mezhebe göre naslarda yer alan müteşâbih konularda takınılacak tavır, Allah'ı (cc) cisim gibi gösterecek tasvirlerden uzak durmak ve Hz. Peygamber'in (sas) bildirdiği her şeyi tam bir teslimiyetle tasdik etmektir. Kavranması zor olan meselelerde acziyet ve eksikliği kabullenmek, künhüne vâkıf olunamayacak konularda gereksiz sorular sormamak, manaları anlaşılmayan lafızlar üzerinde akli tasarruf ve yorumlar yapmamak, bu tür meselelerle ilgili araştırmalara girişmemek ve daha çok ilimde derinleşmiş (الراسخون) kimselerin rehberliğine güvenmektir.⁸⁴³

Her ne kadar Selefiyye'ye mensup ve daha çok “ashâbü'l-hadîs” olarak bilinen âlimler, sahâbe ve tâbiûnun meşgul olmadığı konuların tartışılmasını ve bunları tartışırken uygulanan yöntemleri bid'at saymışsa da süreç içinde akîdevî konularda görüş bildirmek kaçınılmaz olmuştur. Çünkü İslâm fetihleri sonrasında Müslüman olan farklı din, mezhep ve düşüncelere sahip insanlar benimsemek veya eleştirmek amacıyla İslâmiyet'le yakından ilgilenmiştir. Bu yeni Müslümanların sorularının cevabını vermek, eski kültür ve dinlerinden kaynaklanan yanlışları düzeltmek, böylelikle inançlarını tehlikelerden korumak, onları seviyelerini aşacak tartışmalardan uzak tutmak ve zihinlerinin karışmasını önlemek amacı ile Müslüman âlimler bu konularda da düşünmeye, konuşmaya ve yazmaya mecbur kalmışlardır.⁸⁴⁴ Haddizatında Mâverâünnehir uleması kelâm ilmine daha mesafeli durmuşlardır. Onlar mesailerini daha çok fıkha, ashâbü'l-hadis ise hadis ilmine teksif etmişlerdir.⁸⁴⁵

⁸⁴³ M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 399.

⁸⁴⁴ M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 399.

⁸⁴⁵ Özen, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı 9, 2003, s. 63.

Ancak ilerleyen süreç ve olaylar, kelâm ilmini öncelemelerini gerektirdiğini ortaya koymaktadır.⁸⁴⁶

İtikâdi konularda Müslümanlar arasında ortaya çıkan bazı sapkın düşüncelere karşı selefin yolunu tutan sünnete bağlı âlimler, “sahih yol” olarak benimsedikleri düşünceleri “cemaat” olarak adlandırılmıştır. Bu kavram, hem Batînî-Şîî hem de Mu’tezilî yaklaşımlara karşı oluşu ifade etmektedir.⁸⁴⁷ Sonradan “Ehl-i sünnet ve’l-cemaat” denilecek olan bu görüşler, süreç içerisinde geliştirilerek iki büyük ekol olarak sistemleşmiştir. Bunlardan birisi Mâtürîdîlik, diğeri ise Eşârîliktir.⁸⁴⁸

Ebü’l-Leys’in büyük oranda hemfikir olduğu Mâtürîdîye mezhebinin kuruluşunu Ebû Hanîfe’ye (v. 150/767) kadar götürenler olmuştur.⁸⁴⁹ Ebû Hanîfe fıkıh kavramını, inanç, ibadet, ahlâk, muamelat ve ahkâmla ilgili konuları tümüyle içine alacak şekilde genişleten bir fakihtir.⁸⁵⁰ Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasına büyük katkı sağlamıştır. Hicri II. yüzyılda dışarıdan gelen fikirlere karşı Müslümanların ürettiği⁸⁵¹ ve sonradan “çok tehlikeli cereyanlar” olarak tavsif edilecek bu fikirleri⁸⁵² ele alan Ebû Hanîfe, hem İslâm itikadında aşırılığa kaçan ve fanatik tutum izleyen Mu’tezile gibi akımlara, hem de dışarıdan gelen yanlış düşünce ve fikirlere, karşı bir duruş sergilemiştir.⁸⁵³ İtikadî konuları akli bilgilerle temellendirmiş ve hadisçilerin bid‘at olarak eleştirdikleri kelâm yöntemine başvurmayı zaruri görmüştür.⁸⁵⁴ İman ve amel ayırımına giderek kelime-i şehâdet getiren herkesi mümin kabul edip bütün Müslümanların iman konusunda eşit olduklarını savunmuş, bu düşüncelerinden dolayı da yeni Müslüman olduğu için siyasi ve sosyal baskılara maruz kalan milletlerin sevgisini ve saygısını

⁸⁴⁶ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm’da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 183.

⁸⁴⁷ Başoğlu, “Hicri Beşinci Asırda Fıkıh”, s. 116.

⁸⁴⁸ Halil Taşpınar, “Mâtürîdîye ile Eş’âriyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı, Suni Dalgalanma mı?”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. X, sayı 1, 2006, s. 214.

⁸⁴⁹ Yavuz, “Mâtürîdîyye” *DİA*, XXVIII, 165; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm’da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 184; Madelung, *Mâtürîdîliğin Yayılması ve Türkler*, s. 10.

⁸⁵⁰ Kutlu, “Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmam Mâtürîdî”, s. 7.

⁸⁵¹ Yavuz, “Mâtürîdîyye” *DİA*, XXVIII, 165.

⁸⁵² Yörük, “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebû Mansur-i Mâtürîdî”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. II, sayı: 2-3, 1953, s. 127.

⁸⁵³ Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 19.

⁸⁵⁴ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm’da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 184; Yavuz, “Mâtürîdîyye” *DİA*, XXVIII, 165.

kazanmıştır.⁸⁵⁵ İman konusundaki kuşatıcı ve birleştirici tavrı ile Mâverâünnehir bölgesinde de İslâm'ın kabulünü ve yayılmasını kolaylaştırmıştır.⁸⁵⁶

Ancak Hanefîler VI. / XII. yüzyıla kadar adı konulmuş bir itikâdî mezhep oluşturmamışlardır. Kelâm ilminin henüz oluşma dönemi sayılan bu yüzyıldan önce Hanefî mezhebi mensuplarının çok net sınırlarla çizilmiş bir itikâdî duruşunun olduğunu söylemek zordur.⁸⁵⁷ Bazıları hem fıkıh hem kelâm alanında ehl-i hadisten etkilenmişler bazıları ise tamamen Mu'tezile içinde yer almışlar veya diğer akımlar tarafından onlarla aynı kefedede değerlendirilmişlerdir.⁸⁵⁸

Hanefî mezhebi içinde iki ayrı tavrın geliştiği ve bu tavırların zamanla rekabete dönüştüğü anlaşılmaktadır: Bir tarafta fıkha ağırlık veren ve kelâma mesafeli duran Maveraünnehir Hanefîleri'nin tavrı... Diğer tarafta kelâm ilmini en üstün ilim olarak gören ve mesailerinin kahir ekseriyetini bu ilme teksif eden fakat fıkıhta Hanefî mezhebini benimseyen Mu'tezile'nin tavrı. Mezhebi öğrenme ve öğretme maksadıyla bir araya gelen bu iki gruptan insanlar, kelâmî konularda da birbirlerinin etkisi altına girmişlerdir. Bu rekabette, çok sistematik bir düşünce sistemi geliştirmiş olan Mu'tezile, temelde kelâma soğuk baktığı için iyi temellendirilmemiş Sünnî akide müntesipleri karşısında daha avantajlı konumda olmuştur. Bunun üzerine, başta İmam Mâtürîdî olmak üzere Ehl-i Sünnet'e mensup Hanefî âlimlerden bazıları, Sünnî akideyi temellendirmek maksadıyla çalışmalar yapmışlar ve Ebû Hanîfe'nin çizgisinden ayrıldıklarını düşündükleri Mu'tezile etkisindeki Irak Hanefîliği'ne tepkilerini ortaya koymuşlardır.⁸⁵⁹ Ebû Hanîfe'nin itikâdî görüşlerini ele alıp yorumlayarak ve şerh ederek akli delil ve mantıkî kıyaslarla desteklemişlerdir.⁸⁶⁰ Semerkant'ta kurulan ve İmam Mâtürîdî'nin de eğitim gördüğü Dârü'l-Cüzcâniyye'de⁸⁶¹ onun itikâdî ve fikhî görüşlerinin felsefî ve teolojik temellerini tartışmışlardır.

⁸⁵⁵ Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 63.

⁸⁵⁶ Ak, "Mâverâünnehir'de İslâm Düşüncesinin Öncü Temsilcilerinden İmam Mâtürîdî", s. 239.

⁸⁵⁷ Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", s. 54.

⁸⁵⁸ Başoğlu, "Hicri Beşinci Asırda Fıkıh", s. 115; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 169; Başoğlu, adı geçen makalede, alıntı yaptığı bir kaynağa göre Hanefîler arasında beş farklı itikâdî mezhebin görüldüğünü ifade etmektedir. s. 120.

⁸⁵⁹ Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", s. 64.

⁸⁶⁰ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 184;

⁸⁶¹ Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA*, XXVIII, 165.

Ehl-i Re'y içinde Ehl-i Sünnet'e yakın, selefe ait görüşleri benimseyen bir anlayış vardır ancak bu temayül içinde ehl-i hadisin aksine Mu'tezilî fikirlerin de en azından değerlendirilmeye alındığı anlaşılmaktadır. Hanefîlerin Mu'tezilî olarak ifade edilmeleri, onların bu mezhebe mensup olmalarından değil, bir kısım Mu'tezilî görüşleri tartışmaya açmalarından ve bazılarını benimsemelerinden kaynaklı olmalıdır.⁸⁶²

Mâverâünnehir bölgesindeki Hanefî gelenek Buhara ve Semerkant'da farklı kelâmî anlayışlar geliştirmiştir. İmam Mâtürîdî'nin ve Ebû'l-Leys'in de içinde bulunduğu "Semerkant âlimleri", daha sonra kelâm alanında Hanefîlerin mezhebi haline gelecek olan Mâtürîdîliğin temelini oluşturmuştur.⁸⁶³ Buna karşılık Buhara okuluna mensup âlimlerin kelâmî duruşları çeşitlidir. Buhara âlimlerinin bir kısmının Eş'arîliğe daha yakın olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁶⁴

Mâverâünnehir bölgesinde eskiden beri fıkıhta ve itikadî konularda Ebû Hanîfe'nin yolundan giden, Mu'tezilî düşünceye karşı çıkan, geniş ilimleri, kelâm ilmindeki derinlikleri, bid'atlara karşı sert tavırları ile batıl mezheplere müsamaha göstermeyen bir âlim grubu vardı.⁸⁶⁵ Hanefîler içinde Mu'tezile karşıtı bir tavır geliştiren bu âlimlerden oluşan Semerkant ekolü, kendisine İmam Mâtürîdî öncülüğünde yeni bir çıkış yolu aramıştır.⁸⁶⁶ Mâtürîdîlik, İmam Mâtürîdî'nin vefatından yaklaşık bir asır sonra Mâverâünnehir bölgesinin en yaygın mezhebi olmuştur.⁸⁶⁷ Mâtürîdiyye, insanda iradeyi kabul etmiş ve ilahi emirleri akıl ve deliller ile ispat yoluna girerek şeriati akli plana taşımıştır.⁸⁶⁸ Akılcı bir yapıya sahiptir ve önemli temsilcileri zühde dayalı bir yaşam tarzı benimsemişlerdir.⁸⁶⁹

Mâtürîdîliğin yeni oluşmaya başladığı IV. yüzyılda Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde pek çok sapkın itikadî fırka yanında özellikle siyasi kimlikli Şîî-Bâtınî fırkaların da etkin bir tabana sahip olduğu ve Ehl-i sünnet itikadı açısından büyük bir

⁸⁶² Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 184; Başoğlu, "Hicri Beşinci Asırda Fıkıh", s. 126.

⁸⁶³ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 56.

⁸⁶⁴ Özen, "Mâtürîdî, 1/4", *DİA*, XXVIII, 146; Zübeyde Özben Dokak, *Mâverâünnehir Hanefî Usulünde Sünnet*, Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları İstanbul 2020, s. 28.

⁸⁶⁵ Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi", s. 62.

⁸⁶⁶ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 169, 170, 193.

⁸⁶⁷ Necdet Tosun, "Mâtürîdiyye ve Tasavvuf İlişkisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. XVII, S. 38, 2016, s. 47.

⁸⁶⁸ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 184.

⁸⁶⁹ Eraslan, "Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi", s. 11.

tehdit teşkil ettikleri görülmektedir. Siyasî irade, kendisi için de tehdit olan bu fırkaları, Ehl-i sünnet kelâm anlayışı ile bertaraf etmeye çalışmıştır.⁸⁷⁰

Ebü'l-Leys de pek çok sapkın mezhebin yoğun faaliyetlerde bulunduğu bir dönemde Mâverâünnehir bölgesinde kelâma dair de görüşler ortaya koymuş bir mütekellimdir. Yaşadığı coğrafyadaki siyasi iktidarın korumasındaki Ehl-i sünnet âlimleri ile birlikte diğer sapkın mezheplerin görüşlerini bertaraf etmek için yapılan münazaralara katılmış, eserleriyle Ehl-i sünnet inancının bölgede yerleşmesi ve gelişmesine katkıda bulunmuştur. Yeni Müslüman olan bölge halkı için, anlaşılması kolay, akılda kalıcı, detaylı tartışmalara girmeyen bir üslup geliştirmiş, görüşlerini kısa ve özlü bilgiler içeren açıklamalarla ifade etmiştir. *Beyânü Akîdeti'l-Usul* adlı risalesinde iman esaslarını “âmentü” biçiminde özetlemiştir. Risale, bu şekilde düzenlenen eserlerin ilklerindendir.⁸⁷¹ Bazı görüşleri Selefiyye'ye yakın olan Ebü'l-Leys bu görüşleri “Ehl-i sünnet ve'l cemaat” şeklinde tanımlamıştır. “Ehl-i sünnet” tabiri daha önceleri kullanılmaya başladığı halde, “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat” tabiri, bir terkip halinde ilk defa onun tarafından kullanılmıştır.⁸⁷²

Ebü'l-Leys'in itikâdî görüşlerinin önemli bir kısmının Mâtürîdîyye ile örtüştüğü, aralarındaki görüş ayrılıklarının bazı detaylarda olduğu görülmektedir. Onun görüşlerinin çoğu, selef uleması ile aynıdır. Zaman zaman “bazı Ehl-i sünnet âlimleri” dediği Eş'ârîlerin bir takım görüşlerini de zikretmiş ve onları batıl saymamıştır; ancak onlara katılmadığını belirtmiştir. Onun selefin görüşlerine yakın duruşu, Mu'tezile karşıtı bir bakış açısına sahip olduğunu ispat etmektedir. Eserlerinde de zaman zaman Mu'tezile'yi ve diğer sapkın görüşleri eleştirdiği görülmektedir.⁸⁷³

Kelâmî tartışmaları karşıt görüşteki muhaliflerine yönelik yaptığı için, cedel ve münazara yöntemini kullanmış, ihtilaflı konuları ele almış, bazı konularda akla dayalı çıkarımlar da yapmıştır. Kelâmî konularda sorulan veya sorulabilmesi

⁸⁷⁰ Eraslan, “Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi”, s. 60.

⁸⁷¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Âmentü”, *DİA*, III, 28.

⁸⁷² Fırlı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 55. Fırlı bu kullanımın *Şerhu Fıkhu'l-Ekber*'de geçtiğini söyler, aynı ifade, Ebü'l-Leys'in tefsirinde de *Büstân*'ında da geçmektedir. Ebü'l-Leys, *Tefsir*, II, 95, *Büstânü'l-Ârifin*, Ar. s. 129-T. s. 922.

⁸⁷³ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerikandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 294. Bu görüşler, Mu'tezileye, Cebriyyeye ve Cehmiyyeye ait görüşlerdir. Örnekler için, Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 105, 107, 110, 130, 138, 256, 298, 305 vd; a. mlf. *Büstânü'l-Ârifin*, Ar. s. 126-127-T. s. 915, 917 vd.

muhtemel soruları kesin bir dille cevaplamış, tenkitlere karşı durmuştur. Kendi görüşünü açıklarken muhataplarını ikna edebilmek için hem akla hem de nakle büyük önem vermiş, nasları ve selefin görüşünü mutlak göz önünde tutmuştur. Görüşlerini âyet ve hadislerle delillendirmiştir. Konularla ilgili farklı görüşleri ve her görüşün delilini zikretmiş, sonra da kendi tercih ettiği görüşü, “*Bu cemaatin görüşüdür, biz de bunu alıriz.*” şeklindeki ifadelerle belirtmiştir. Bazen de akli çıkarımlar yaparak konuyu izah etmiştir. Metodunu sağlam bir şekilde akıl-nakil dengesi üzerine kurmuştur.

Ebü'l-Leys'in kelâmî görüşlerini açıkladığı en önemli eseri, *Şerh-u Fıkhu'l-Ekber*'in kendisine nispeti tartışmalıdır. Bu sebeple onun kelâma dair görüşlerini diğer eserlerinden öğrenmek daha sağlıklı görünmektedir.⁸⁷⁴ Kendisine ait olduğu kesin olan eserlerinden tefsirinde ve *Tenbîh*, *Büstân* ve *Mukaddime*'de bu görüşlere kolayca ulaşmak mümkündür.

Ebü'l-Leys'in eserlerinde zaman zaman kelâmî konulara gerektiğinden fazla girilmemesini tavsiye ettiği görölmektedir. Mesela, kaza ve kader veya Kur'ân'ın mahlûk olup-olmadığı gibi meseleleri çok fazla tartışmanın uygun olmadığı kanaatindedir. Ona göre bu konuların selefin bildiğı kadar, genel hatları ile bilinmesi yeterlidir.⁸⁷⁵

Ebü'l-Leys eserlerinde bu iki konunun dışındaki konular ile ilgili görüşler beyan etmiştir. Bu görüşler çoğunlukla "مشايخنا" dediğı Hanefî ulemanın görüşlerine dayanmaktadır. Fıkıhta olduğu gibi kelâmı da Ebû Hanîfe ve ashâbının yoluna dâhil olmuştur. İmanın tarifi, iman ile İslâmın aynılığı, amelin imandan bir cüz sayılması, büyük günah işleyeninin durumu ve kader hakkında konuşmamayı tercih etmesi gibi konulardaki görüşleri, Ebû Hanîfe ile birebir uyuşmaktadır.⁸⁷⁶

Büstân'da geçen ve Ebû Hanîfe'ye dayandırılarak aktarılan şu hadiste onun “Ehl-i sünnet ve'l cemaat” tabirine yüklediğı anlamla birlikte, sahâbe hakkındaki görüşleri, günah işleyenlerin durumları, hayır ve şerrin Allah'ın yaratması ile olduğu görüşü, ve sıfatlarla ilgili sükutu açıklanmaktadır:

⁸⁷⁴ Çalışmanın “eserleri” bölümüne bakınız.

⁸⁷⁵ Ebü'l-Leys, *Büstânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 130, T. s. 923.

⁸⁷⁶ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 163-174.

“Ebû İsmâ Nuh b. Meryem’den⁸⁷⁷ şöyle rivayet edildi: “Dedi ki: “Ebû Hanîfe’ye “Ehl-i sünnet ve’l-cemaat” kimdir?” diye sordum. Şöyle dedi: “Hz. Ebû Bekir’i ve Hz. Ömer’i ta’fîl eden, Hz. Osman’ı ve Hz. Ali’yi sevendir. Mestler üzerine mesh eden, ümmetten hiç kimseyi bir günahından dolayı tekfir etmeyendir. Kadere, hayır ve şerrin Allah’tan olduğuna iman eden, Allah hakkında herhangi bir söz söylemeyendir. Hurma nebizini (hoşaf veya şerbet) haram saymayandır.”⁸⁷⁸

Onun çoğu kitaplarında dağınık olarak bulunan kelâma dair konulardaki görüşleri aşağıda kısaca özetlenmiştir.

Ebû’l-Leys’e göre iman dil ile tasdik, kalp ile iman ile birlikte erkânınca da ameldir. Kalple tasdik olmadan dil ile (inandığını) söylemek iman sayılmaz. Bu görüşü açıkladıktan sonra Ebû Hanîfe’nin ve ashâbının görüşünün de bu olduğunu belirtmiştir.⁸⁷⁹ Bu tarif selefin görüşüne de uygundur.⁸⁸⁰ Bu görüşüne de münafıkların durumunu delil getirmiş, onların imanının sahih sayılmadığına işaret etmiştir.⁸⁸¹ Erkanınca yapılan ameli iman gereği, iman da amelin hayırlı olmasının şartı saymıştır. İman ile amelin birbirinden ayrılmaz olduğuna vurgu yapmıştır. İsrâ sûresinin 19. ayetini “Ahiretin sevabını isteyen ahiret için ihlaslı amel işlesin, amelle beraber mümin olunur, çünkü ameller iman olmadan kabul edilemez.” şeklinde yorumlamıştır.⁸⁸² Dış görünüş itibarı ile teslim olmuş görünenlere “mümin” denilemeyeceğini söylemiş ve asıl müminin gizlide ve açıkta kalbinden tasdik eden ve hiçbir durumda bu imanından şüpheye düşmeyen kişi olduğunu açıklamıştır. Hatta Hucurat sûresinin 14. ayetinde ki “iman etmediniz” kelimesini “İmanın sevgisi

⁸⁷⁷ Bu zat, Zührî’nin Horasan’daki râvisidir. Merv kadılığı yapmıştır. Uslu, “Horasan Tarihi”, s. 176. Ebû Hanîfe’nin fıkhnı ilk toplayan kişi olduğu da söylenmiştir. bkz: İbn Hacer, *Tehzibü’t-Tehzib* (I-VI), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2013, VI, 557. Kaya, “Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebû’l-Leys es-Semerikandî’nin *Kitâbü’n-Nevâzil*’i”, s. 13. Hadiste cerh edilmiştir. Kaya, “Nuh b. Ebû Meryem”, *DİA*, XXXIII, 229.

⁸⁷⁸ Ebû’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 129, T. s. 922, Saymerî, *Ahbârü İmam A’zam Ebû Hanîfe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Koleksiyonu, s. 157. Beyhakî’nin *el-İtikad ve’l-Hidaye* adlı eserinde de geçtiği söylenmiştir. Tespit edilebildiği kadarı ile bu hadisin bu metinle geçtiği en eski kaynak *Büstân’dır*. Hadisi gördüğümüz diğer kaynaklar, *Büstân*’dan sonra yazılmıştır. Hadisin metninde farklılıkların olduğu görülmektedir. *Büstân*’ın bazı yazma nüshalarında ise Osman ve Ali kelimelerinin yer değiştirdiği farkedilmektedir. Ancak Ebû’l-Leys Hz. Osman’ı öncelediğini konunun başında söylediği için doğru olan sıralamanın bu olduğu anlaşılmaktadır. Hadis “ehl-i cemaat” kelimesi ile Saymerî’nin (v. 436/1045) Hanefî tabakâtı olan *Ahbâr*’ında da senedli olarak geçmektedir ve “Ehl-i sünnet ve’l-cemaat” terkibi yerine “ehl-i cemaat” kelimesi vardır. Bu metinde de önce Hz. Osman zikredilmiştir.

⁸⁷⁹ Ebû’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, s. Ar. 126, T. 915.

⁸⁸⁰ Yazıcı, “Ebû’l-Leys es-Semerikandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 57.

⁸⁸¹ Ebû’l-Leys, *Tefsir*, I, 94. Bakara 2/8.

⁸⁸² Ebû’l-Leys, *Tenbihü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 10, T. s. 4.

kalplerinize girmedir.” şeklinde yorumlamış, imanın kalp ile olduğunu böylece beyan etmiştir.⁸⁸³

Ebü'l-Leys'e imanda istisna ile ilgili de ihtilaflı görüşleri ve her bir grubun delillerini zikretmiştir. Bu görüşlerden sonra kendisi imanda istisnanın uygun olmadığını belirtmiştir. İstisnanın istinaf için olduğunu, talak ve köle azadı için de uygun kabul edilmediğini açıkladıktan sonra bir kimsenin imanında istisna yolunu tutmasının onun imanında bir bozukluk olduğuna delalet ettiğini söylemiştir.⁸⁸⁴

Ebü'l-Leys imanın artması ve eksilmesi konusunda karşıt görüşleri delilleri ile birlikte zikrettikten sonra kendi görüşünü de delilleri ile birlikte ifade etmiştir. Ona göre iman eksilmez ama artar. Delili ise şu hadistir:⁸⁸⁵

*“Muaz b. Cebel'in şöyle dediği anlatıldı: “Bir Müslüman bir kâfire mirasçı olabilir fakat bir kâfir bir Müslümana mirasçı olamaz. Ben Resûlullah'ın (s.a.v) şöyle dediğini duydum. “İslâm artar eksilmez.” Başka bir rivayette ise “iman artar, eksilmez.” buyrulmaktadır.”*⁸⁸⁶

Yazıcı bu görüşün, ne Mâtürîdîlerle ne Eş'ârîlerle ne de Selefîlerle örtüşmediğini söylemektedir. Ebü'l-Leys bu konuda tümüyle kendine mahsus, müstakil bir görüş ortaya koymuştur.⁸⁸⁷

Ebü'l-Leys'e göre imanın esası, “Lailahe illallah” sözü olduğu, bu söz de Allah'ın (cc) kelâmı olduğu, Allah'ın (cc) kelâmı da mahlûk olmadığı için, iman da mahlûk değildir.⁸⁸⁸ Bu hususa *Mukaddime*'de de şunları söylemiştir:

“İman mahluk mudur değil midir diye sorarlarsa şöyle de:

*İman, ikrar ve hidayet (olmak üzere iki vecih)tir. İkrar, kul tarafından yapılan kısımdır ve mahluktur. Hidayet ise Rab Teâlâ tarafından yapılandır ve mahluk değildir. Doğrusunu Allah daha iyi bilir.”*⁸⁸⁹

⁸⁸³ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 267.

⁸⁸⁴ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, s. Ar. 124, T. 912. Konu o günkü kelâm çevrelerinde tartışılan ve Arapçanın üslubu ile ilgili bir konudur. Daha detaylı açıklamalar ve değerlendirmeler için bakınız: İlyas Üzümlü, “İstisna”, *DİA*, XXIII, 390.

⁸⁸⁵ Ebû Davud, Feraiz 10.

⁸⁸⁶ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 125, T. s. 913.

⁸⁸⁷ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerikandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 57.

⁸⁸⁸ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 126, T. s. 917.

⁸⁸⁹ Ebü'l-Leys, *Mukaddimetü's-Salat* (thk. Ferit Dinler), s. 68.

Yukardaki ifadelerden Ebü'l-Leys'in "halku'l-Kur'an" konusundaki düşüncesi de anlaşılmaktadır. Ebü'l-Leys Kur'an'da hiçbir çelişki olmadığını haber veren ayeti,⁸⁹⁰ İbn Abbas'tan gelen bir rivayetle "*yani mahlûk değildir.*" şeklinde tefsir etmiştir.⁸⁹¹ Büstân'da ise bu konudaki karşıt görüşleri ve delillerini sıralamıştır. "*Meşâyihün görüşüdür.*" dediği kendi görüşü ise şöyledir: "*Kur'an mushaflarda yazılıdır ve mahluk değildir.*"⁸⁹² şeklindedir.

Büstân'da konu ile ilgili kısmın sonunda bu konunun zor ve netameli bir konu olduğunu belirterek şöyle demiştir:

*"Benim kanaatim, bu mesele hakkında konuşmayı terk etmek, onun mahluk olduğunu söylemekten veya "bilemeyiz" deyip şüphelere düşmekten daha iyidir. Çünkü bu konularda cidal ve husumet zor bir iştir. Böyle konularda sükût hem dünya hem ahiret için en salim yoldur."*⁸⁹³

Onun bu tavrı Selefiyye'nin tutumuna uygundur.

Ebü'l-Leys, tefsirinin muhtelif yerlerinde büyük günahların inkar söz konusu olmadığında yapılan iyi işleri zayi etmeyeceğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber'i (sas) hafife almak sureti ile imandan çıkanlar için amellerin zayi olacağını söylemiştir.⁸⁹⁴ Haramı helal kılmak sureti ile imandan çıkılırsa cehennemde ebedi kalınacağını, yoksa imandan çıkmadıkça günahlardan dolayı Cehennem'de ebedi kalınmayacağını,⁸⁹⁵ büyük günahların da tevbe edilirse affedilebileceğini söylemiştir.⁸⁹⁶ Büyük günahların tevbeyle yok olduğunu gösteren hadisler de vardır.⁸⁹⁷ Ebü'l-Leys sadece bu konuyu ele aldığı *ed-Dürretü'l-Fâhira fî Ulûmi'l-Âhira* adında bir eser telif etmiştir.⁸⁹⁸ Bu konudaki görüşlerinde Mâtürîdiyye ile hemfikirdir.⁸⁹⁹

⁸⁹⁰ Zümer, 39/28.

⁸⁹¹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 149. Zümer 39/28; I, 546. Araf 7/54

⁸⁹² Ebü'l-Leys, *Büstânü'l-Ârifin*, Ar. s. 127, T. s. 917.

⁸⁹³ Ebü'l-Leys, *Büstânü'l-Ârifin*, Ar. s. 127, T. s. 917.

⁸⁹⁴ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 261, Hucurât 49/2;

⁸⁹⁵ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 298, Âl-i İmran 3/135.

⁸⁹⁶ Ebü'l-Leys, *Tenbihü'l-Gâfilin*, Ar. s. 77, T. s. 108.

⁸⁹⁷ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, Nisa, 4/93, I, 377; a. mlf. *Tenbihü'l-Gâfilin*, Ar. s. 77, T. s. 108.

⁸⁹⁸ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 58.

⁸⁹⁹ Yavuz, "Mâtürîdiyye" *DİA*, XXVIII, 165.

Ebü'l-Leys'e göre Allah'ın varlığı, onun bildirmesi ile bilinir. Bu hususta Seleflerin görüşünü benimsemiştir. *Mukaddime'de* bu konuyla ilgili şunları söylemektedir:

“Eğer Allah'ı (cc) nasıl bilirsın diye sorarlarsa şöyle de:

“Onun nasıllığı, niceliği yoktur, ben onu onun bana tarif ettiği haliyle bilirim. O bana bildirdi ben de bildim.”⁹⁰⁰

Ebü'l-Leys, Ehl-i sünnet ve cemaat ulehasının bu dünyada yaratılanlardan hiç kimsenin Allah'ı göremeyeceği ama Cennet ehlinin kıyamet gününde onu görebilecekleri üzerinde icma ettiklerini haber vermiştir. Bu görüşünü de Zeccac'dan bir rivayetle delillendirmiştir:

“Zeccâc dedi ki: “Allah'ın vechine bakmak konusu Kur'ân'ın pek çok yerinde vardır. Tefsirde bu konuda sahih senedlerle gelen ve bu konuda hiç şüphe olmadığını haber veren pek çok rivayet vardır.”⁹⁰¹

Başka bir ayette de Cehennem ehlinin kıyamet günü Allah'ı (cc) göremeyeceklerinin bildirildiğini, bu ayetin müminlerin onu göreceğine bir delil olduğunu belirtmiştir.⁹⁰² *Büstân'da* ise Cennet ehlinin keyfiyetsiz ve teşbihsiz olarak Allah'ı (cc) Cennet'te göreceklerini, dünyada iken onun keyfiyetsiz ve teşbihsiz bilindiğini ahirette de aynı şekilde görüleceğini ifade etmiştir.⁹⁰³ Hz. Peygamber'in (sas) de dünyada Allah'ı (cc) görmediğini Hz. Aişe'den bir rivayetle aktarmıştır.⁹⁰⁴ Bu görüşlerin büyük kısmı, Mâtürîdîlikle örtüşmektedir.⁹⁰⁵

Ebü'l-Leys, akıllı bir insanın dininin selameti için sahâbe hakkında güzel konuşması gerektiğini, onların hiçbirinden kötü bir şekilde bahsetmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in bu ümmetin en hayırlısı olduğunu Hz. Ali'den gelen bir rivayetle aktarmıştır. Bu hususta ümmetin icma ettiğini, Hz.

⁹⁰⁰ Ebü'l-Leys, *Mukaddimetü's-Salat* (thk. Ferit Dinler), s. 64.

⁹⁰¹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, II, 95, Yunus 10/26.

⁹⁰² Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 457, Mutaffifin 83/15; a. mlf. *Büstânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 128, T. s. 919.

⁹⁰³ Ebü'l-Leys, *Büstânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 128, T. s. 919; a. mlf. *Tenbihü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 51, T. s. 69.

⁹⁰⁴ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 505, Enam 6/103.

⁹⁰⁵ Yavuz, “Mâtürîdîyye” *DİA*, XXVIII, 165.

Osman ile Hz. Ali hakkında ihtilaf olduğunu, kendi (ashâbının) görüşünün ise önce Hz. Osman sonra Hz. Ali olduğunu beyan etmiştir.⁹⁰⁶

Ebü'l-Leys'e göre kabir hesabı ve azabı da haktır. Ancak keyfiyeti ile ilgili konuşulması uygun değildir. O, bunu açıklayan haberlerin varid olduğunu söyler ve bu haberlere inanmanın peygamberlere inanmak demek olduğunu belirtir. Bunun için hem ayetlerden deliller getirmiştir⁹⁰⁷ hem de tabiata aykırı bulunması durumunu akılla izah etmeye çalışmıştır.⁹⁰⁸

Ebü'l-Leys kaza ve kader konusunda çok kısa fikir beyan etmiştir. Sadece hayır ve şer herşeyin Allah'tan (cc) olduğuna iman etmek gerektiğini belirtmiştir. Bu konuda konuşulmasını uygun bulmadığını da bunu yasaklayan hadislerin delaleti ile ifade etmiştir.⁹⁰⁹

Sonuç olarak Ebü'l-Leys'in Mâtürîdî mezhebine mensup olduğunu söylemek zordur. Çünkü IV. asrın ikinci yarısında bile henüz Semerkant kelâm ekolü İmam Mâtürîdî'ye nispet edilmemektedir. Onun yerine Ebû Hanîfe'nin kelâmî görüşleri benimsenmektedir.⁹¹⁰ Ebü'l-Leys'in de öncelikle selef ulemasının ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimseyen, bazı konularda ise müstakil fikirleri olan bir kelâmcı olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. İmam Mâtürîdî'den yaklaşık elli yıl sonra vefat eden Ebü'l-Leys'in kendisinden yaklaşık yüz yıl sonra sistemleştirilen ve otorite haline gelen Mâtürîdiyye mezhebinin oluşmasına katkı verdiği anlaşılmaktadır. Hem çok sayıda eser verdiği hem de bu eserleri yaygın olarak okunduğu için, Hanefî-Mâtürîdî ekolün sonraki nesillere aktarılmasında etkili olduğu görülmektedir.⁹¹¹

Müellifin akaide dair telifleri çalışmanın “Eserleri” kısmında sayılmıştır. Ancak onun itikadî görüşleri sadece bu eserlerde aranmamalı, diğer alanlara dair eserlerine de bakılmalıdır.

⁹⁰⁶ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 129, T. s. 921.

⁹⁰⁷ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, II, 357, Ta-ha 20/124.

⁹⁰⁸ Ebü'l-Leys, *Tenbihü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 31, T. s. 39.

⁹⁰⁹ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 130, T. s. 922.

⁹¹⁰ Özen, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir’de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi”, s. 54.

⁹¹¹ Ak, “Mâverâünnehir’de İslâm Düşüncesinin Öncü Temsilcilerinden İmam Mâtürîdî”, s. 276.

2.8.4. Fıkıhçılığı

Mezhep kelimesi terim olarak, “dinin aslî veya fer‘î hükümlerinin dayandığı delilleri bulmakta ve bunlardan hüküm çıkarıp yorumlamakta otorite sayılan âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerin tamamı veya belirledikleri sistem” diye tanımlanabilir. Bu tanımда yer alan aslî hükümler dinin inanç esaslarını, fer‘î hükümler ise ibadetleri ve insanlar arası münasebetleri hedef almaktadır.⁹¹² Bu durumda mezheplerin fıkıh odaklı anlaşılması dar kapsamlı bir anlamadır. O halde mezhepleri hukukun ötesinde, inanç, ibadet, ahlak, muamelat ve ahkâmla ilgili hükümlerin tamamı gibi daha geniş bir çerçeveye iletilenen çatı düşünce sistemleri olarak anlamak mümkündür.

İlk yüzyıllarda fıkıh denilince sadece pratik kurallar (ahkâm-ı şer‘iyye-i ameliyye) kastedilmemiş aynı zamanda dinî bilginin bütün alanlarına dair yorum bilgisi de anlaşılmıştır.⁹¹³ Ebû Hanîfe, fıkıhı “kişinin leh ve aleyhinde olanları bilmesidir.” şeklinde tanımlarken⁹¹⁴ ona oldukça geniş bir anlam yüklemiştir. Fıkha yüklediği bu anlam dolayısıyla hem itikadî hem de amelî konularla ilgilenmiştir. Onun mezhebi bir fıkıh mezhebi olmanın ötesinde, mensuplarının fikhî, kelâmî ve tasavvufî yaklaşımlarını açıklayan, bir şemsiye kavram olmuştur.⁹¹⁵ Hanefî mezhebinin özgürlükçü, hoşgörülü ve analitik hukuk anlayışı sayesinde yeni Müslüman olmuş toplumlarda İslâm inanç, ibadet ve ahlak ilkeleri daha kolay kabullenilmiştir.

Hanefî mezhebinin doğuşunun Ebû Hanîfe’den önce Irak bölgesinde ortaya çıkan re‘y ekolü ile sıkı bir bağlantısı vardır. “Nassın bulunmadığı yerde kıyasa başvurulması ve sahih olduğu kesin olarak bilinmeyen hadislerin yerine ichtihadın tercih edilmesi” esasının İbn Mes‘ud’un düşünce tarzına dayandığı bilinmektedir.⁹¹⁶ Bu faaliyetler Ebû Hanîfe ve öğrencileri tarafından sistemleştirildiği için, onlara “ehl-i re‘y”, onların temsil ettiği fıkha da “re‘y fıkıhı” denilmiştir.⁹¹⁷

⁹¹² İlyas Üzümlü, “Mezhep 1/4”, *DİA*, XXIX, 526.

⁹¹³ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, s. 70.

⁹¹⁴ Yavuz, “Ebû Hanîfe 3/2”, *DİA*, X, 138.

⁹¹⁵ Eraslan, “Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufî İlişkisi”, s. 51.

⁹¹⁶ Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes‘ud”, *DİA*, I, 114.

⁹¹⁷ M.Esat Kılıçer, “Ehl-i Re‘y”, *DİA*, X, 520.

Irak'ta ortaya çıkan bu faaliyetle (ehl-i re'y), Hicaz bölgesindeki ilmî faaliyetler (ehl-i hadis), rivayet geleneği, malzeme farklılığı, metot ve prensip itibarı ile ciddi farklılıklar taşımaktadır. Sosyal şartları, örf ve adetleri, kurumsal uygulamaları farklı olan coğrafyalarda, İslâm ilimlerinin temelini oluşturan naklî bilgilerin olduğu haliyle uygulanması, ister istemez yorum ve uyarlama ihtiyacını beraberinde getirmiştir.

Re'y ilk zamanlarda fıkıhla eş anlamlıdır ve nakledilen bilginin insanların özel şartlarına uygulanması, anlamına gelmektedir. Daha sonra muhafazakâr bakış açısına sahip olanlar, re'y faaliyetinin hadisleri ortadan kaldıracağı zannına düşmüşler, re'ye karşı bir tutum geliştirmişler ve hadis varken re'y bildirilemeyeceğine hükmetmişlerdir. Re'y taraftarları ise İslâmî bilgi ve kuralların değişik bölge ve halklar arasında yaygınlaşabilmesi için istihsan ve kıyas gibi yollara başvurarak insanın uyarlama yetisinin kullanılmasını teklif etmişler, Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'den (sas) gelen meşhur veya sabit sünneti beşeri yorum gücünü kullanarak işlemişlerdir.⁹¹⁸ Irak fıkıh ekolünün en önemli özelliği, meselelerin Kur'an ve Sünnet'e dayalı bilginin re'y ve ictehad ile yorumlanmasıyla çözülmeye çalışılması, farazî fıkha ağırlık verilmesi, nasların izin verdiği çerçevede akli bilgi ve muhakeme ile dinî bilgi ve hüküm üretme usullerine (kıyas, istidlal) ağırlık verilmesidir.⁹¹⁹

Ehl-i hadisten farklı olarak ehl-i re'y mensupları, İslâm fıkhnı sadece dinî metinlerin şerhinden ibaret saymamıştır. Ehl-i re'ye göre vahiyle gelen *ahkâmı* da içeren dinî metinler, akli bir sistem içinde okunmalı yani re'ye başvurulmalıdır.⁹²⁰ Bu re'y fıkhi, geleneksel dinî otoriteyi makul bir yorumla geliştirip naslarla re'y arasındaki dengeyi kurması ve serbest re'y hareketini de belirli bir çizgiye oturtması sebebiyle âlim ve müctehidler arasında rağbet görmüştür.⁹²¹

Ehl-i re'y, sünnetin sadece hadislerle sabit olduğunu kabul etmez. Çünkü onlara göre sünnet, ilk Müslüman toplumda Hz. Peygamber'in (sas) gözetiminde din olarak yaşanan ve onun otoritesine dayanan her türlü söz ve davranış, sahâbe ve tâbiûn neslinin o davranışlara dayanarak yaptığı her türlü aktarımdır. Bu aktarımların

⁹¹⁸ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 70-72.

⁹¹⁹ Yurdağür, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*, s. 33.

⁹²⁰ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 119.

⁹²¹ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi 1/2 ", *DİA*, XVI, 2.

bir kısmı, Hz. Peygamber'den (sas) sonra, o nesiller tarafından açıklanmış ve zaman zaman yorumlanmıştır.⁹²² O halde selefin uygulamaları ve bu uygulamaları nakleden mezhebe dair ilk görüşler de sünnet kapsamındadır.

Ehl-i re'yn anlayışında hukuk, hadis metinleriyle değil, Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle başlamaktadır. Çünkü Hz. Peygamber'in (sas) sünneti, Ebû Hanîfe'nin ve ashâbının görüşlerinde ve o görüşlerin ilk yazılı ifadesi olan Şeybânî'nin eserlerinde zımnen vardır. Bu sebeple de bu eserler, "hadis mecmualarının alternatifi" olarak anlaşılmıştır.

Bağdat'ta teşekkül eden Hanefî gelenek, IV./X. yüzyıldan itibaren Mâverâünnehir'de yeniden yorumlanmış ve bu coğrafyada müstakil bir ekol olarak şekillenmiştir. Hicri IV. asırdan sonra Hanefî mezhebinde, Irak meşayihından ziyade Maveraünnehir ulemasının görüşleri ağırlık kazanmış, mezhebin ilim üretme ve üretilen ilmi öğretme faaliyetleri bu bölgede yapılmaya başlanmıştır.⁹²³

Bu devirde yapılan fikhî çalışmalar çok kapsamlıdır. Mezhebi savunma, yayma, tahkim etme gayretleri bu çalışmaların önemli özelliklerindendir. Fakihler bu dönemde mezheb imamlarının görüşlerini toplayan ve bu görüşler arasında rivayet ve dirâyet bakımlarından tercihler yapan eserler kaleme almışlardır. Bu eserlerde bu görüşlerin dayandığı delilleri istinbat etmiş, tahricler yapmış, hem mezhep içinde hatalı görüş benimseyip hatalı istinbat ve tahricler yaptıklarını düşündükleri fakihleri hem de diğer mezheb mensuplarını tenkid etmişlerdir.⁹²⁴ Mezhep imamları hakkında menakıb kitaplarının yazılması da bu dönemdedir.

Asıl tebarüz eden yönü fıkıhçılığı olan Ebû'l-Leys de Ebû Hanîfe gibi fikhî itikat ve amel olarak anlamıştır. Hanefî fıkıh sisteminin öğretilerinin sistemleşmesi ve usulunun oluşması döneminin hicri V. yüzyıl olduğu kabul edilmektedir.⁹²⁵ O halde bu mezhebe mensup bir fakih olarak bu kuruluş döneminin hemen öncesinde yaşayan Ebû'l-Leys'in bu sürece kurucu ve öncü olarak katkı verdiği anlaşılmaktadır.

⁹²² Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 98.

⁹²³ Başoğlu, "Hicri Beşinci Asırda Fıkıh", s. 119.

⁹²⁴ Başoğlu, "Hicri Beşinci Asırda Fıkıh", s. 125.

⁹²⁵ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 18.

Yâkût el-Hamevî Ebü'l-Leys'in *münazir* Hanefî fakihlerden olduğunu belirtmiştir.⁹²⁶ Münazara ise delilleri ortaya koyarak doğrunun belirlenmesine çalışan ilim dalıdır.⁹²⁷ Yâkût'un onun için kullandığı bu sıfat onun fıkıh ilmindeki konumunu da açıklamaktadır. Kefevî'nin (v. 990/1582) Hanefî tabakâtı olan Ketâibü Âlâmi'l-Ahyar'ında geçen Ebü'l-Leys'in eserlerinde fetvalarını naklettiği meşâyıhdan olan İbn Sellâm'a (v. 305/917) ait şu söz, "*münazara/münazir*" kavramlarının fakihler için ne anlama geldiğini açıklayacak niteliktedir.⁹²⁸

"العلم ميت وحياته الطلب، فاذا حي فهو ضعيف وقوته الدرس، فاذا قوي فهو محتجب فكشفه المناظرة مع الموافق والمخالف، فاذا انكشف فهو عقيم فتناجه العمل."

"İlim ölüdür, ona can veren arayıştır (talep); canlandığında zayıftır, onu kuvvetlendiren derstir; kuvvetlendiğinde üstü örtülüdür, örtüsünü kaldıran muhalif veya müvafık olanlarla münazaradır; örtüsü kalktığında kısırdır, ürünü ise ameldir."

O halde Ebü'l-Leys'in bir münazir fakih olarak nitelendirilmesi, onun görüşlerini kendisi ile muvafık veya muhalif olan herkesle münazara ettiği anlamına gelir. Eserlerinde sıkça bahsettiği "nazar" kavramı da onun bu münazaraların sonucunda elde ettiği bilgi anlamına geliyor olmalıdır. Bu münazır üslup onun kendisine ve bilgisine olan güvenini de ortaya koymaktadır.

Ebü'l-Leys'in fıkıh alanındaki otoritesini ortaya koymak için müctehid tabakalarının hangisinden sayıldığını belirlemek gerekmektedir.

Hanefî eserlerinde fakihlerin sınıflandırması konusunda genellikle -kendisine bazı eleştiriler getirilse de- Kemalpaşazâde'nin (v. 940/1534) ünlü tasnifi esas alınmıştır.⁹²⁹ Onun tasnifine göre fukaha, *şeriatte müctehidler*, *mezhepte müctehidler*, *meselede müctehidler*, *tahriç ashâbı*, *tercih ashâbı*, *temyiz ashâbı* ve *sadece mukallidler* olmak üzere yedi tabakaya ayrılmıştır.⁹³⁰

İbn Âbidîn Muhammed Emîn (v. 1252/1836) ise, bu yedi kısmı genelleştirerek, ilk üç tabakaya "müctehid fakihler", son dört tabakaya "mukallid fakihler" demektedir. Mezhep sahibinin ve onun talebelerinin herhangi bir söz

⁹²⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, I-II, 464.

⁹²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Münâzara", *DİA*, XXXI, 574.

⁹²⁸ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 89.

⁹²⁹ Özen, "Kemalpaşazâde, 2/5" *DİA*, XXV, 240.

⁹³⁰ Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istılahat-i Fıkhiyye Kamusu*, I, 314.

söylemediği meselelerde ictihad etme gücüne sahip fukaha ilk üç tabakaya dâhildir. Bunlar *mezhepte mukarrer usule göre hakkında nas bulunmayan meseleler hakkında hüküm verebilen fakihlerdir*.⁹³¹ Bu fakihler, eskilerin onların örflerinde olmayan bazı itibarla verilmiş hükümleri hakkında, yeni bir ictihad yapabilen müctehidlerdir. Ancak ne usul ne de fûrûa ait meselelerde asla mezhep imamlarının ve onların öğrencilerinin görüşlerine itiraz etmezler. Sadece hakkında nas bulunmayan konularda mezhep imamının koyduğu usul ve kurallar çerçevesinde yeni hükümler çıkarabilirler.⁹³² Hanefî kaynaklarında mutlak olarak "mezhepte müctehid" denildiğinde de genellikle ilk üç tabakaya giren bu fakihler kastedilir.⁹³³

İbn Dokmak (809/1407) Hanefî fakihlerini saydığı eserinde Ebü'l-Leys'i, hicri IV. asırda yaşayan üçüncü tabaka fakih ve müctehidlerden saymaktadır.⁹³⁴ Yazıcı, pek çok müellifin onu Hanefî fakihler hiyerarşisinde "meselede müctehid" kabul ettiğini söylemekte⁹³⁵ ve kendisi de bu kanaatte olduğunu ifade etmektedir.⁹³⁶ Kınalızâde Ali Efendi'ye (v. 979/1572) ait olup yanlışlıkla Taşköprizâde Ahmed Efendi'ye (v. 968/1561) ait gibi yayımlanan *Tabakâtü'l-Hanefiyye* adlı eserde Ebü'l-Leys, beşinci tabakada kabul edilmektedir.⁹³⁷ Selâhaddîn en-Nâhî, Ebü'l-Leys'in üçüncü tabakadaki fakihler ile aynı asırda yaşamış olduğunu ve görüşlerinin diğer üçüncü tabaka müctehidlerle (Ebû Cafer et-Tahâvî, (v. 321/933) Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, (v. 483/1090) Fahrulİslâm el-Pezdevî, (v. 482/1089) gibi) örtüştüğünü⁹³⁸ vurgulamaktadır.⁹³⁹ İsmail Güllük, onu ashâb-ı tahriç ile ashâb-ı tercih arasında bir

⁹³¹ İbn-i Âbidîn, *Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müfîd*, (trc. Şenol Saylan Hanefîlerde Mezhep Usulü), Klasik Yayınları, İstanbul, 2016, s. 94-100.

⁹³² Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istılahat-i Fıkhiyye Kamusu*, I, 314.

⁹³³ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 390; Hacı Mehmet Günay, "Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi: Görüşler Hiyerarşisi ve Ebû Hanîfe'nin Görüşünün Tercih Edildiği Durumlar" İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, Sempozyum Tebliğ ve Müzâkereleri s. 417-429, 16-19 Ekim 2003, Mudanya/BURSA, (Editör İbrahim Hatiboğlu), KURAV Yayınları, Bursa 2005, s. 419.

⁹³⁴ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 48. İbn Dokmak'ın bu eserinin adı, "Nazmü'l-Cümân fî Tabakâti Ashabi İmamine'n-Numân"dır. Yazma olan bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır.

⁹³⁵ Yazıcı, "Semerkandî Ebü'l-Leys", *DİA*, XXXVI, 473.

⁹³⁶ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 48.

⁹³⁷ Ayşe Yılmazgöz, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve *Muhtelifü'r-Rivâye* Adlı Eserinin Analizi", s. 9.

⁹³⁸ Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hizânetü'l-Fıkḥ*, neşreden giriş, s. 46.

⁹³⁹ En-Nâhî, Ebü'l-Leys'in Hizânetü'l-Fıkḥ adlı eserinin başına onunla ilgili geniş bir mukaddime yazmıştır. Eseri tahkik ve neşir ederek yayımladığı zaman yazdığı bu mukaddime eserinin Bağdat'ta bulunan bir yazma nüshasının kapağının iç yüzünde onun sekizinci tabakadaki fakihlerden biri olduğuna işaret eden bir kayıt gördüğünü belirtmektedir. Konuyu değerlendirirken bu kaydın yanlışlıkla yazılmış olacağı ihtimali üzerinde durmuş, onun sekizinci

yere koymak gerektiğini, dördüncü veya beşinci tabakaya nispet edilebileceğini savunmaktadır.⁹⁴⁰

Ashâb-ı tahriç, yeni ve tereddüde düşülen meseleleri, bir hükmü diğerine ilhak etmek maksadıyla tanzir ve tefrik edebilen⁹⁴¹ fakihlerdir. Bu fakihler, tanzir ve tefrik yapabilmek için ihtiyaç olan köklü melekeye ve sağlam itiyada sahiptirler. Bu meleke ile imamlarının mezhebinde sabit olan esaslara dayanarak tanzir ve tefrik yoluna gidebilir ve güçleri yettiğinde imamlarının mezhebine tabi olurlar.⁹⁴² Müctehidler hüküm çıkarırken başta Kur'an ve Sünnet olmak üzere şer'î delilleri göz önünde bulundurduğu halde ashâb-ı tahriç, mezhep imamının ve meşâyihın metot, delil ve görüşlerini esas alır. Yeni olayları onlarla kıyaslar, mezhep müctehidlerinden nakledilip de yoruma açık olan görüşleri mezhebin usul ve kaidelerine vukufu sayesinde açıklığa kavuşturur.⁹⁴³ Aslında ashâbü't-tahriç ile meselede müctehidler arasında icra ettikleri fonksiyon açısından önemli bir fark olmadığı da söylenmektedir.⁹⁴⁴

Ebü'l-Leys'in "İmamü'l-Hüda" sıfatına haiz bir fakih olarak, sahip olduğu fikhî yetkinlikle ortaya koyduğu fikhî hükümlerde hem ictihada hem de tahrice başvurduğu tespit edilmiştir.⁹⁴⁵ Hanefî doktrini içerisinde yerleşik kural anlamındaki kıyas yolu ile fûrûdan fûrû tahriline başvurmuştur.⁹⁴⁶ *el-Fetâvâ* veya *en-Nevâzil* adı ile bilinen eserinde sık sık tercihlere başvurduğu da görülmektedir. Bazı fetvaları zikrettikten sonra da onlara eklemelerde bulunmuştur.⁹⁴⁷ Aynı tercih ve hilaf üslubu, *Büstân*'da da dikkat çekmektedir. Gerek ele aldığı görüşlerin delillerini, gerekse

tabakada yer almasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hızânetü'l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 45-46. Zaten Taşköprizâde'ye (v. 968/1561) göre böyle bir tabaka yoktur. Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 48.

⁹⁴⁰ Güllük, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi", s. 32.

⁹⁴¹ Yeni bir mesele ortaya çıkınca bunun hükmü nasla sabit olan bir meseleye değil de hükmü imamlar tarafından tayin ve tesbit edilen bir meseleye kıyas edilerek, kıyas neticesinde ya meselenin ikisi de bir hükümde tutulur veya her ikisinin hükümleri birbirinden ayrılır. İlkine tanzir, ikincisine tefrik denir. İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 808.

⁹⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 808.

⁹⁴³ M. Esat Kılıçer, "Ashâbü't-Tahriç", *DİA*, III, 470.

⁹⁴⁴ M. Esat Kılıçer, "Ashâbü't-Tahriç", *DİA*, III, 470.

⁹⁴⁵ Ferit Dinler, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve Mukaddimetü's-Salat İsimli Eserinin Tahkiki", s. 12.

⁹⁴⁶ Güllük, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi", s. 33.

⁹⁴⁷ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 50-56. Yazıcı tezinin bu kısmında onun *el-Fetâvâ* adlı eserinden tercihleri ile ilgili örnekleri saymaktadır.

kendi tercihlerini tartışması, onun bu husustaki derinliğine ve diğer fakihlerin birçoğundan farklılığına delalet etmektedir.⁹⁴⁸

Ebü'l-Leys, fetvalarında öncelikle Hanefî meşayihdan muhtelif fakihlerin görüşlerini söylemekte daha sonra diğer mezhep imamlarının görüşünü de zikretmektedir. Konunun sonunda tercihe şayan bir durum varsa kendi kanaatini ortaya koymaktadır.⁹⁴⁹ Kendi tercihinin veya müstakil ictihadının gerekçelerini de açıklamaktadır.⁹⁵⁰ Bu, onun mukallid olmadığının tahric ulemasından olduğunun delilidir.⁹⁵¹ Tercih ettiği görüşü “... وبه نأخذ ...” ibaresi ile tahric ettiği görüşü ise, “... عندي، عندنا...” ifadesi ile belirtmektedir.⁹⁵²

Ebü'l-Leys'in fikhî görüşleri doğal olarak en çok fıkıh kitaplarında mesela *Nevâzil*'de bulunabilir. Ancak özellikle tefsirindeki ahkam ayetlerinde, *Büstân*'da ahkam konularında açtığı başlıklarda ve diğer eserlerinde de yeri geldikçe fukahanın görüşlerine yer vermektedir. Bu hususta tefsirde görülebilecek bir çok örnek içerisinde şu âyet zikredilebilir:

Ebü'l-Leys, Nisa sûresinin 16. ayetinde geçen "والذان يأتيانها منكم فاذوهما..." kelimesini “(O fuhuş yapanlara) dilinizle, yani sözle baskı yapın, taki yaptıklarından pişman olsunlar,” diye açıklamaktadır. Sonrasında “dil ile baskı yapmanın” “kınama” demek olduğunu, kınamanın o günlerde değnek yerine uygulanan bir çözüm olduğunu oysa bu zamanda (kendi gününü kastederek) işe yaramayacağını söylemektedir.⁹⁵³ Bu açıklama onun değişen şartlara göre yorumların değiştirilebileceği yönünde görüş bildirdiğine delalet etmektedir.

Diğer bir örnek, yine Nisa sûresinin 6. ayetinde velinin yetim malından yemesi ile ilgili konuda, “Onu ayakta tutacak kadarını yemesinde bir mahzur yoktur.” dedikten sonra, “Umarım bu hususta bir mahzur yoktur, çünkü ulemamızın çoğu buna cevaz veriyor, ancak bundan kaçınmak daha efdaldır.” demektedir.⁹⁵⁴ Bu

⁹⁴⁸ Kaya, “Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*'i”, s. 56.

⁹⁴⁹ Güllük, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Nevâzil*'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi”, s. 33.

⁹⁵⁰ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 56.

⁹⁵¹ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 50.

⁹⁵² Örnekler için bakınız: Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 118, 438, 459, Bakara 2/183, Maide 5/42, 95; a. mlf. *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 13, 14, 15, 32, 40; a. mlf. *Büstânü'l-Ârifîn*, s. Ar. 13, 40, 41, 46, vd.

⁹⁵³ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 339.

⁹⁵⁴ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 334.

durumda diğer fakihlerin ruhsat verdiği bir konuda kendi görüşünün aksi yönde olduğunu ifade etmektedir.

Ebü'l-Leys, pek çok konuya dair görüşlerini delil zikretmeksizin derlediği *Bustân*'da "fetva" ile ilgili bir başlık açmıştır. Bu başlıkta fetva verme konusunu ele almış, buna cevaz verenlerin ve vermeyenlerin delillerini zikretmiş, fetvaya cevaz verenlerin delillerinin daha sağlam olduğunu ifade etmiştir. Bunun da ilim ehlinin çoğunun görüşü olduğunu ve kendisinin de bu görüşü paylaştığını belirtmiştir. Ancak bu fetvayı veren kişinin bu işteki liyakatına da vurgu yapmıştır. Bir kimsenin yaşadığı devirde kendisinden daha bilgili biri varken bile fetva vermesinin caiz olduğunu söylemiştir. Yaşanılan olaylar hakkında sahâbenin fetva verdiğini, delilleri ile anlatmıştır.⁹⁵⁵ Bu onun fıkıhta mutlak taklid taraftarı olmadığını da göstermektedir.⁹⁵⁶

Müellif, aynı eserin fetva vermeye yetkili kişilerin kim olduğunu anlattığı bölümünde ise şunları açıklamaktadır:

"Âlimlerin, -yani Ebû Hanîfe ve ashâbının- görüşlerini bilmeyenlerin fetva vermeleri caiz değildir. Sonra bunların görüşlerini nereden aldıklarını -neye dayandırdıklarını- da bilmek gereklidir. Ayrıca insanların kendi aralarındaki muamelatla ilgili konularını, onların hangi mezhebe bağlı olduklarını da bilmek gerekir.

*Eğer birisine bir soru sorulsa, o da tüm mezhep sahibi âlimlerin o hususta ittifak ettiklerini bilse, "bu caizdir" veya "caiz değildir" diyebilir. Duyduğunu söylemiş olur. Eğer ittifak edilmeyen bir konuda soru sorulmuşsa, "falana göre caizdir" veya "falana göre caiz değildir" diyebilir. Ancak kendisinin, görüş bildiren fakihlerin dayandıkları delilleri bilmeden bu görüşlerden birini tercih ederek "hüküm şudur" demesi veya bu fakihlerin sadece bir kısmının görüşüne dayanarak fetva vermesi caiz değildir."*⁹⁵⁷

Yine *el-Fetevâ* adlı eserinde şu ifadelerle fetva verme konusundaki görüşlerini ortaya koymaktadır:

⁹⁵⁵ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 10, T. s. 708.

⁹⁵⁶ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 49.

⁹⁵⁷ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 11, T. s. 710.

“İnsan binlerce kitabı bir araya toplayarak mütekaddimun ve müteahhurundan olan bütün fakihlerin görüşlerini ezberlemiş olsa bile bazen ne yazılanlarda ne de ezberlediklerinde sözü bile edilmeyen hadiseler vuku bulur; işte o takdirde o kimse bu meseleler hakkında ictihada başvurma ihtiyacı duyar.”⁹⁵⁸

Ebü'l-Leys, fıkıh öğrenmek ve fetva verme işine yönelmek isteyen kişilerin kurucu imamların görüşleri kadar meşayihin görüşlerini de öğrenmek ve eserlerini okumak zorunda olduğu kanaatindedir. Nevâdire ilişkin yazdığı *Uyûnü'l-Mesâil* ile sonraki meşayihin görüşlerini yazdığı *Kitâbü'n-Nevâzil*'i, öğrencilerin fıkıh kolay öğrenmelerini ve mezheplerini tanımalarını sağlamak amacı ile yazdığını söylemektedir. Fıkıh öğrencisinin kendi dönemi içinde kaçınılmaz olarak ictihad edebilmesi için, daha öncekilerin ilmî faaliyetlerini öğrenmesinin şart olduğu düşüncesinde olduğunu ifade etmektedir.⁹⁵⁹

Yukarıdaki açıklamalardan Ebü'l-Leys'in nasların sınırlı ve olayların sınırsız olması, her bölge insanının örf, âdet ve ihtiyaçlarının farklı olması, her bölgenin kendine has meseleleri olması sebebi ile ictihada taraftar olduğu anlaşılmaktadır. *Büstân*'da yaptığı bu açıklamalar, onun sadece fûrû-i fıkha ait meselelerde değil usule ait konularda da fikir beyan ettiğine delil teşkil etmesi açısından da dikkate değerdir.

Bir Hanefî fakih olan Ebü'l-Leys'in ilim silsileleri muhtelif kaynaklarda görülebilmektedir. Kendi eserlerinden de tespit edilebilen silsileler vardır. Yazıcı tezinde bu silsilelerin bir kaçını tespit etmiştir.⁹⁶⁰ Konu ile ilgili son dönemlerde yapılan değerli bir çalışma da Huzeyfe Çeker'in makalesidir.

Huzeyfe Çeker Mahmûd b. Süleymân el-Kefevî'nin (v. 990/1582) *Ketâibü Â'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâi Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr* adlı eserinin tahkik sürecinde Ebû Hanîfe'ye (v. 150/767) ulaşan fıkıh silsilelerinin zikredildiğini fark etmiş ve eser üzerinde yaptığı bir çalışma ile bu silsileleri tablo haline getirmiştir. Bu çalışmada, biyografisi hakkında bilgi verilen âlimleri kısmen tanıtmış, hoca-talebe ilişkilerini ortaya koymuş ve benzer silsilelerin devamlı surette tekrar ettiğini,

⁹⁵⁸ Ebü'l-Leys, *el-Fetevâ ve/veya en-Nevâzil* Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, vr.1^b.

⁹⁵⁹ Ebü'l-Leys, *en-Nevâzil*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, vr.1^b.

⁹⁶⁰ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerikandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 69-72.

dolayısıyla Hanefî mezhebi içerisinde belirli kollar ile mezhebin nesilden nesile muttasıl nakledilmiş olduğunu tespit etmiştir.⁹⁶¹

Bu çalışmanın sonunda ortaya çıkan tabloda Ebü'l-Leys'in silsilesi de görülebilmektedir. Bu tabloya göre de Ebü'l-Leys, fıkıh ilmini Ebû Cafer el-Hinduvânî'den (v. 362/973) almıştır. Hinduvânî ise el-A'meş (340/951), el-İşkâf (v. 333/944) ve Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'ın (v. 326/938) yani Belh silsilelerinin kendisinde birleştiği isimdir. Bu silsile başından itibaren hem muttasıl hem de sağlam bir silsiledir. Bu tabloda görülen diğer bir bilgi de Ebü'l-Leys'in kendisinden sonra başka bir fıkıh talebesinin görünmemesi ve silsilesinin devam etmemiş olmasıdır. Yine bu tablodan onun Mâtürîdî ile Ebû Süleyman el-Cüzcânî'den itibaren ayrıştığı ve sonra kesişmediği anlaşılmaktadır.⁹⁶²

Buradan şu sonuç çıkartılabilir: Ebü'l-Leys daha ziyade telife ağırlık vermiştir. Vaaz ve irşad faaliyetleriyle meşgul olmuştur. Bir müderris olarak kalabalık gruplara ders vermiş olsa da kendisi gibi uzmanlaşmış bireysel ders verdiği bir öğrencisi olmamıştır.

Hanefî mezhebi ile ilgili önemli eserler telif eden Ebü'l-Leys'in ilim silsilesi, tespit edilebildiğine göre Ebû Hanîfe'ye şu tariklerle ulaşmaktadır:

- a. Ebû Hafs el-Fakîh < Ali b. Ahmed el-Fârisî (v. 355/966 ?) < Nusayr b. Yahya (v. 268/881) < el-Hasan b. Ziyâd < İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe.⁹⁶³
- b. Ebû Cafer Hinduvânî < Ahmed b. Muhammed b. Sehl el-Kâdı < Hamedan b. Sehl < Ussam b. Yusuf < Züfer b. Huzeyl, Ebû Yusuf, Afiye b. Yezid < İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe.⁹⁶⁴

Bu iki silsile Ebü'l-Leys'in eserlerinden tespit edilebilenlerdir.

- c. Ebû Cafer Hinduvânî < Ebü'l-Kâsım es-Saffâr (v. 326/938) < Nusayr b. Yahya (v. 268/881) < Muhammed b. Semâ'a (v. 233/847) < İmam Ebû Yûsuf < İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe.⁹⁶⁵

⁹⁶¹ Huzeyfe Çeker, "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri", s. 163-201.

⁹⁶² Huzeyfe Çeker, "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri", s. 177, 201.

⁹⁶³ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 177; Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 90.

⁹⁶⁴ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 224.

⁹⁶⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, I, 200; Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 89; Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 71.

- d. Ebû Cafer Hinduvânî = Ebû Bekr Muhammed b. Sa'id el-A'meş (v. 340/951) < Ebû Bekr el-İşkâf (v. 333/944) < Muhammed b. Seleme el-Belhî (v. 278/891) < Ebû Süleyman el-Cüzcânî (v. 200/815) < İmam Muhammed < İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe.⁹⁶⁶

Bu iki silsile Kureşî'nin saydığı silsiledir.

- e. Ebû Cafer Hinduvânî < Ebü'l-Kâsım es-Saffâr (v. 326/938) < Nusayr b. Yahya (v. 268/881) < Ebû Süleyman el-Cüzcânî (v. 200/815) < İmameyn < İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe.

Bu silsile de Çeker'in hazırladığı tabloda görülen silsiledir.

Bilindiği gibi İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin ilim silsilesi de Hammad b. Ebû Süleyman < İbrahim en-Nehâî < Alkame b. Kays < Abdullah b. Mes'ud tariki ile Hz. Peygamber'e (sas) dayanmaktadır.⁹⁶⁷

Ebü'l-Leys'in fıkıh eserleri ayrıntılı olarak incelendiğinde hem onun fıkıh ilmine yaptığı kurucu katkılar hem de fıkıh alanındaki yetkinliği daha iyi görülebilmektedir.

Mukaddime ilmihâl niteliğinde yazılan küçük bir risaledir. İlmihal kapsamında değerlendirilebilecek kitaplara dair yapılan listede ilk sırada zikredilen bu küçük telif,⁹⁶⁸ sadece tarihi itibarı ile değil, niteliği ve muhtevası ile de ilmihâl geleneğinin ilk örneklerinden sayılmaktadır.⁹⁶⁹ 38 varaklık bu küçük risale, Hanefî fikhî üzerine yazılmıştır. Akaide dair konuları da içeren risalenin, İmam Muhammed'e ait *Kitâbü's-Salat* adlı esere giriş mahiyetinde yazıldığı söylenmiştir. Eser, fikhın fûrûna dair temel bilgilerin yanında, fıkıh usulüne dair bilgileri içermesi açısından da kıymeti haizdir. Basit ve sade bir dille yazılan risalenin muhtevasında farzın çeşitleri ve tarifleri, "salat" kelimesinin genel ve hususi anlamı, hadesin tarif ve tasnifi, taharetin tarif ve tasnifi, gibi konular da yer almıştır. Eserdeki bu bilgi ve tanımlar, fikhın usulünün yazıldığı IV. yüzyılda bazı terimlerin netlik kazanmasına⁹⁷⁰

⁹⁶⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, III, 193; Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 90; Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 71.

⁹⁶⁷ Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 131.

⁹⁶⁸ Güman, "XIX. Yüzyılda Nimet-i İslâm Kitabı Çerçevesinde İlmihal Fıkıhı", s. 32.

⁹⁶⁹ Arpaguş, "İlmihal", *DİA*, XXII, 139; Ferit Dinler, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve *Mukaddimetü's-Salat* İsimli Eserinin Tahkiki", s. 12; Güman, "XIX. Yüzyılda Nimet-i İslâm Kitabı Çerçevesinde İlmihal Fıkıhı", s. 32.

⁹⁷⁰ Hayreddin Karaman, "Fıkıh, 1/3", *DİA*, XIII, 1.

verdiği katkı açısından kıymetlidir. Eserde hilaf ilmine örnek teşkil edecek şekilde bazı ihtilaflı konulara da değinilmiştir.

Ebü'l-Leys'in hem *mebsut* hem de *camî* türü kitaplar veya bu kitaplara şerhler yazdığı bilinmektedir. Üzerinde şerh yazacak kadar kaynak kitaplara müttali olan müellifin bütüncül ve soyut düşünme biçimini kavramış bir fakih olduğu, fakihlik düzeyinin de fıkıh kurumunun temel meselelerini ve sınırlarını kavrayacak genişlikte ve derinlikte olduğu yazdığı bu eserlerden anlaşılmaktadır.

Bir hukuk mezhebinin ortaya çıkışının göstergelerinden birisi de bir *muhtasar* yazılarak mezhep öğretilerinin tanımlanması ve sınırlarının netleştirilmesidir. Hanefî mezhebinin muhtasarlara Ebü'l-Leys'in yaşadığı dönemde veya ondan hemen önce yazılmıştır.⁹⁷¹ Ebü'l-Leys ise *Hızânetü'l-Fıkh* adlı eseri ile bu sürece katılmıştır. Zira onun bu eseri, ilk Hanefî muhtasarlardan biri sayılmaktadır.⁹⁷² *Hızânetü'l-Fıkh* zahirü'r-rivâye⁹⁷³ türünden bir eser olarak kabul edilmektedir. Ebü'l-Leys'in yazdığı bu muhtasar eserle “zâhirü'r-rivaye” kavramının tanımlanmasında ve içeriğinin doldurulmasına ve Hanefî fıkıh sistematığının gelişmesine katkı verdiği görülmektedir.⁹⁷⁴

Hanefî mezhebi tarihi boyunca meydana gelen fikhî birikimin, bilgi ve delil değerine göre üç tür olarak tasnif edildiği görülmektedir. Deliller, hukuken yetkinliklerinin farklı olmalarına göre birbirinden ayrı değerlendirilmişler ve “zâhirü'r-rivâye”, “nâdirü'r-rivâye” ve “vâkıât” şeklinde ayrı ayrı terimlerle ifade edilmişlerdir. Bu adlandırma Mâverâünnehir hukuk ekolü tarafından geliştirilmiştir.⁹⁷⁵

Hanefî mezhebi tarihinde rivayet açısından kuvvetli bulunan ve Hanefî fikhının temelini teşkil eden eserler, “zâhirü'r-rivâye” olarak adlandırılmıştır.⁹⁷⁶ Bu eserler, Şeybânî'nin yazdığı *el-Asl*, *el-Câmiu's-Sağîr*, *el-Câmiu'l-Kebîr*, *es-Siyerü'l-Kebîr* ve *ez-Ziyâdât* adlı eserlerdir. Ebû Hanîfe ve talebelerinin fikhî birikimini

⁹⁷¹ Hanefî hukuk ekolünün ilk muhtasarlara sırasıyla Mısır'da et-Tahavî (v. 321/933), Buhara'da Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (v. 334/945), Bağdat'ta Ebü'l-Hasan el-Kerhî (v. 340/951) yazmıştır. Bardakoglu, “Hanefî Mezhebi 1/2”, *DİA*, XVI, 1.

⁹⁷² Yazıcı, “Semerkandî Ebü'l-Leys”, *DİA*, XXXVI, 473.

⁹⁷³ Kaya, “Zâhirü'r-Rivâye”, *DİA*, XXXIV, 101.

⁹⁷⁴ Yazıcı, “Semerkandî Ebü'l-Leys”, *DİA*, XXXVI, 473.

⁹⁷⁵ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 86-88.

⁹⁷⁶ *İbn-i Âbidîn, Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî*, (trc. Şenol Saylan Hanefîlerde Mezhep Usulü), s. 118.

temsil yönüyle zâhirü'r-rivâye eserleri, Hanefî çevresinin II./VIII. yüzyılda ürettiği diğer metinlerden farklı bir kategoride değerlendirilmiştir çünkü bu eserler Şeybanî'ye ait oldukları halde Hanefî çevresinin diğer önemli simaları tarafından da kabul görmüş ve kapsamları ve metin özellikleri açısından *nâdirü'r-rivâye* eserlerinden daha üstün sayılmışlardır.⁹⁷⁷ Bu eserler İmam Muhammed'den güvenilir râvîler tarafından tevatür veya şöhret yoluyla nakledilmiş görüşleri ihtiva etmektedirler. Bu sebeple bu eserlerde yer alan bir görüşün tercih edilen görüş anlamına geldiği kabul edilmiştir.⁹⁷⁸

Şeybânî'nin bu eserleri dışında, Ebû Hanîfe'nin halkasına mensup kişilerin metin ve rivayetleri ise “nâdirü'r-rivâye” olarak nitelendirilmektedir. Mezhebin ikinci derecede kaynağı olan bu kitaplar, bilgi ve delil değeri açısından zâhirü'r-rivâyeden sonra gelen ikinci derece eserlerdir.⁹⁷⁹ Bunlar, mezheb ashâbından rivayet edilen ancak zâhirü'r-rivâye kitaplarında yer almayan görüşleri muhtevlidir. İmam Muhammed'e atfedilen *el-Hârûniyyât*, *el-Cürcâniyyât*, *er-Rakkıyyât*, gibi eserlerle Hasan b. Ziyad'ın *el-Mücerred*'i ve Ebû Yusuf'un *el-Emâlî*'si bu eserlere örnek verilebilir.⁹⁸⁰ Ebû'l-Leys *Uyûnü'l-Mesâil* adlı eserinde ise, nevâdir müelliflerinin metin ve rivayetlerini esas alarak, bu türde yazılan eserleri bir araya getirmeyi hedeflemiştir. Bu eser, kendi döneminde bu alanda yapılan en önemli çalışmadır.⁹⁸¹

Buna göre Hanefî fıkında öncelikle kurucu fıkıhçıların görüşleri esastır. O halde bu iki kavram mezhebin kurucu fakihlerinin görüşleri için kullanılmıştır. Vâkıât/nevâzil kitapları ise hukukun yeni şartlara uyum sağlaması ihtiyacının ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Daha çok kurucu mezhep imamlarından sonra ortaya çıkmış meseleleri ifade etmektedir.⁹⁸²

Hicri IV. yüzyılda ise bir taraftan zâhirü'r-rivâye ve/veya nâdirü'r-rivâyeye dayanan yahut bunları bir araya getirmeyi hedefleyen eserler kaleme alınırken diğer taraftan da Hanefî meşâyihin görüşlerini bir araya getiren eserler telif edilmiştir.⁹⁸³

⁹⁷⁷ Kaya, “Zâhirü'r-Rivâye”, *DİA*, XXXIV, 101.

⁹⁷⁸ Günay, “Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi”, s. 420.

⁹⁷⁹ *İbn-i Âbidîn, Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî*, (trc. Şenol Saylan *Hanefîlerde Mezhep Usulü*), s. 120; Eyyüb Said Kaya, “Nâdirü'r-Rivâye”, *DİA*, XXXII, 278.

⁹⁸⁰ Günay, “Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi”, s. 420.

⁹⁸¹ Kaya, “Nâdirü'r-Rivâye”, *DİA*, XXXII, 278.

⁹⁸² Kaya, “Nevâzil”, *DİA*, XXXIII, 34.

⁹⁸³ Kaya, “Nevâzil”, *DİA*, XXXIII, 34.

İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in talebeleri ve onların da talebelerinden oluşan ve "müteahhirin" denilen meşâyih, bazen buldukları bir delile dayanarak mezhep kurucularına muhalefet etmiş ve yeni ortaya çıkan delillere ve şartlara göre yeni fetvalar vermişlerdir. Bu fetvalar mezhep sahiplerinin sözlerinden çıkarılan tahriç mahiyetli fetvalardır.⁹⁸⁴ Vâkıât/nevâzil kitapları onların bu görüşlerini bir araya getirmektedir. Müteahhir mezhep müctehidleri, kendilerine arzedilen ve hakkında mezhep sahiplerinden bir rivayet bulunmayan konularda istinbat yoluyla hükümler çıkarmışlardır.⁹⁸⁵ Nevâzil kitapları, kadıların müftülerin meydana gelen olaylarla ilgili olarak şer'î hükmü açıklamaya yönelik kendilerine sorulan sorulara verdikleri cevaplardan oluşur.⁹⁸⁶ Nevâzil fetvaları, zevâhir ve nevâdir fetvalarından daha geri derecededir. Çünkü asıl ve nevâdir meseleleri, mezhep sahibinin ve kurucuların sözleridir. Nevâzil fetvaları ise onların sözlerinden çıkarılan tahriçlerdir ve bu tahrici yapan kişiye nispet edilir.⁹⁸⁷ Bu minvalde derlenen Ebü'l-Leys'in *en-Nevâzil'i*, sahasında ilk ve günümüze ulaşan tek Hanefî fetva koleksiyonu sayılmaktadır.⁹⁸⁸ Ebü'l-Leys bu eserinde daha çok kendisi de dahil on Belhli meşâyih'in görüşlerini derlemiş ve böylece Belh şehrinin bir Hanefî hukuk merkezi olduğuna işaret etmiştir.⁹⁸⁹ III. (IX.) ve IV. (X.) yüzyılda yaşamış birçok önemli Hanefî fakihinin görüşleri Ebü'l-Leys'in bu eseri sayesinde sonraki nesillere aktarılmıştır.⁹⁹⁰

Ebü'l-Leys, hem bu üç edebî türün her birine dair ayrı ayrı eser kaleme alan ilk fakihtir hem de vâkıât türünü başlatan kişidir. *Hızânetü'l-Fıkh*, zâhirü'r-rivâye; *Uyûnü'l-Mesâil*, nâdirü'r-rivâye; *en-Nevâzil fi'l-Fetâvâ* ise vâkıât türüne dair eserleridir. Dolayısı ile onun kurucu imamların görüşlerine vakıf olduğu, (daha çok

⁹⁸⁴ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 209. Nitekim meşâyih'in Ebû Hanîfe'nin delilini zayıf bulduğu veya ilgili meselenin zaruret ve teamül ile alakasının bulunduğu, zamanın değişmesine bağlı ihtilafların olduğu vb. durumlar da vaki olmuştur. Hatta bu durumlarda Sahibeyn'in dışında İmam Züfer'in görüşünün bile tercih edildiği olmuştur. Bakınız: Günay, "Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi", s. 421.

⁹⁸⁵ İbn-i Âbidîn, *Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî*, (trc. Şenol Saylan *Hanefîlerde Mezhep Usulü*), s. 122; Günay, "Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi", s. 421.

⁹⁸⁶ Güllük, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi", s. 13.

⁹⁸⁷ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 210.

⁹⁸⁸ İbn-i Âbidîn, *Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî*, (trc. Şenol Saylan *Hanefîlerde Mezhep Usulü*), s. 122; Güllük, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi", s. 13; Günay, "Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi", s. 421 Kaya, "Nevâzil", *DİA*, XXXIII, 34.

⁹⁸⁹ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 88.

⁹⁹⁰ Yazıcı, "Semerkandî Ebü'l-Leys", *DİA*, XXXVI, 473.

Belhli) meşayihın fetvâlarını tedvin ettiği, kendisinin de müctehid sıfatı ile ictihadda bulunduğu görülmektedir.

Nevâdir kitapları ile nevâzil kitapları, âlimler arasındaki görüş ayrılıklarını -ihtilafları- genelde zikreder. Ebû Hanîfe'nin, meseleler hakkındaki ihtilaflı bilmenin âlim olmanın bir göstergesi olduğunu söylemesi⁹⁹¹ ve Hanefîliğin kıyas ve re'ye en çok başvuran mezhep olması⁹⁹² sebebi ile bu mezhepteki ihtilafa dair çokça kitap yazılmıştır. Ebü'l-Leys'in müctehidler arasında çeşitli fikhî konulara dair ihtilâfları içeren, bu alanda da yazdığı bir kitabı vardır. Bugünkü ifadesiyle Mukayeseli İslâm Hukuku diyebileceğimiz, Hilâfiyât ilmi ile ilgili olan bu kitabın orjinalinin Ebü'l-Leys'e ait olduğu söylenmektedir. *Muhtelifü'r-Rivâye* adlı bu eser üzerine, daha sonra yeni bilgiler eklenmiş ve aslında birbirinin aynı olan dört farklı eser, dört farklı müellife nispet edilerek kütüphane kayıtlarına girmiştir. Bu eserde Ebü'l-Leys, ihtilaflı görüşlere ve bu ihtilafların sebeplerine işaret etmiştir.⁹⁹³ Onun bu çalışması, Hanefî hilâf literatürünün temelini teşkil etmiştir.⁹⁹⁴ Mezhebini diğer mezhepler karşısında müdafaa için hemen her konuyu onlarla mukayese etmiş ve kendi mezhebince benimsenen görüşlerin daha sağlam esaslara bağlı olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. O sebeple ilm-i hilafa eğilmiş bu husuta yazdığı eserle de mezhebin öncüsü olmuştur. *Bustânü'l-Ârifîn*'de eğildiği fikhî konuları da yine hilaf usulü ile kaleme almıştır.

Ebü'l-Leys fikhî olgunluğun oluştuğu, Hanefî fîrû fikhının en zengin olduğu bir dönemde yaşamıştır. Onun bu dönemdeki rolü, Ebû Hanîfe'nin ashâbından gelen meseleleri yeni bir üslupla geniş bir şekilde ortaya koymak, bu meselelerle alâkalı olarak her imamın görüşünü ayrı ayrı zikretmek ve hakkında hüküm bulunmayan meselelerde tahriçler yapmak olmuştur.⁹⁹⁵ Fıkıh literatüründeki nevâzil ve hilaf türlerinin ise ilk örneklerini vermiş bir fakih olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle hilâfiyata dair eserleriyle sadece Hanefî ulemanın değil, diğer mezhep imamlarının ve erken dönem meşayihinin asıl kaynaklarda olmayan görüşlerini de sonraki nesillere aktarmıştır. Ebü'l-Leys'in eserlerinin ise IV./X. yüzyılda olgunlaşan Hanefî

⁹⁹¹ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 78.

⁹⁹² Özen, "Hilaf", *DİA*, XVII, 527.

⁹⁹³ Ayşe Yılmazgöz, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve *Muhtelifü'r-Rivâye* Adlı Eserinin Analizi", s. 29.

⁹⁹⁴ Yazıcı, "Semerkandî Ebü'l-Leys", *DİA*, XXXVI, 473.

⁹⁹⁵ Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hızânetü'l-Fıkh*, neşredenin girişi, s. 31.

fürû fikhına iyi birer örnek olduğu, fıkıh usulü için ise başlangıç bilgilerini ihtiva ettiği görülmektedir.

Ebü'l-Leys'e göre Muhammed b. Hasan'ın sözü en uygundur ve insanlar tarafından en güvenilir bulunandır.⁹⁹⁶ Bu düşüncesi sebebiyle eserlerinde daha çok onun görüşlerini aktarmıştır. Diğer imamların görüşleri ile İmam Muhammed'in görüşlerine ilişkin rivayet farklılıklarını bildiği, üstelik bunları sağlam kaynaklardan öğrenme imkânı bulduğu anlaşılmaktadır.

Ebü'l-Leys'in fıkıh ilmindeki kaynakları, bağlı bulunduğu bu mezhebin imamlarıdır. Başta İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe olmak üzere, İmam Muhammed (v. 189/805), İmam Züfer (v. 158/775) ve İmam Ebû Yusuf'un (v. 182/798) görüşlerini, hocası Ebû Cafer el-Hinduvânî (v. 362/973) kanalı ile nakletmiştir. Onun yorumlarına ve ifadelerine de "قال الفقيه" sıfatı ile işaret etmiştir.⁹⁹⁷ "...اصحابنا..." derken mezhebin Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve Ebû Yusuf gibi kurucu imamlarını, "...مشايخنا..." derken onlardan sonra gelen müctehidler mesela en-Nevâzil'de görüşleri aktarılan Belhli ulemayı kastetmektedir.⁹⁹⁸ "...اصحابنا..." kelimesi ile kast ettiği kişilerin mezhebin kurucuları olduğu "...وهو قول اصحابنا الا في قول زفر..." sözünden anlaşılmaktadır.⁹⁹⁹ Genellikle Hanefî fukahasını anmakla beraber, İmam Şafi'nin (v. 204/819) görüşlerine de yer vermiş¹⁰⁰⁰ ancak onun görüşünden sonra zikrettiği muhalif görüşleri "bizim ashâbımız, taifemiz" şeklinde sahiplenerek adeta Şâfiî olmadığını açıklamıştır.¹⁰⁰¹ Aynı zamanda eserlerinde, bazen tâbîûn fukahasından gelen rivayetleri saymıştır. İbrahim Nehâî'den (v. 96/714) ve Şâbî'den (v. 104/722) rivayetleri de zikretmiştir.¹⁰⁰² Görüldüğü üzere Ebü'l-Leys'in görüşlerini naklettiği ulema, ilk dönem tâbîûn fukahasıdır. Kendi görüşü, çoğunlukla, ehl-i re'yin görüşüdür.

Ebü'l-Leys " bize göre/ عندنا " ifadesi ile tahriç ettiği fikhî görüşlerinde maslahatı öncelemiştir. Yapılan davranışın hükmünü verirken toplumsal barışın

⁹⁹⁶ Ebü'l-Leys *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 222.

⁹⁹⁷ Örnekler için Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 102, 170, 405, 455, 501; a. mlf. *Tenbihü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 27, 42, 57, vd.

⁹⁹⁸ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 91.

⁹⁹⁹ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 146.

¹⁰⁰⁰ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 177,

¹⁰⁰¹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 177, 181, 191, 192.

¹⁰⁰² Ebü'l-Leys, *Tefsir*, II, 427. Nur 24/5.

gereklerini gözetmiştir. Bu konuda aşağıda verilen iki örnek onun fıkhnın pratik hayata geçirilmesi ile ilgili tavrını ortaya koyacak niteliktedir:

“Ulema gıybet edenin tevbesi üzerine çeşitli görüşler söylediler. Mesela gıybet eden gıybetini ettiği kardeşinden helallik almadan tevbesi kabul olur mu olmaz mı? Bazıları arkadaşından helallik almadan tevbesi caiz olmaz dediler; bazıları ise helalleşmese de tevbe caizdir, dediler.

Bizim görüşümüze göre bu konuda iki vecih vardır: Eğer gıybeti edilen kimse hakkında konuşulanları duymuşsa, gıybet edenin tevbesi, hem kardeşi ile helalleşmek hem de Allah’tan (cc) bağışlanmak dilemektir. Eğer gıybeti edilen kimse, hakkında konuşulanları duymamışsa sadece Allah’tan (cc) bağışlanmayı dilemesi ve bir daha böyle bir şey yapmamaya azmetmesi tevbe için yeterlidir. Tekrar gidip helallik dileyerek onun kalbini meşgul etmeye gerek yoktur. Amma yapılan iş gıybet değil de bühtansa o zaman iş değişir. Eğer bühtan ettiyse onun tevbesi üç ayrı yerde olmalıdır. O bühtanı dinleyen kişilere giderek söylediklerinin yalan olduğunu bildirecek, bühtan ettiği kişiye gidip helallik alacak, sonra da Allah’tan (cc) bağışlanma dileyecek. Ancak facir kişilerin, açıktan günah işleyenlerin yaptıklarının ve tuttukları yolların anlatılması gıybet sayılmaz, çünkü halkı onlardan korumak gereklidir.”¹⁰⁰³

Gıybetin şahıs fıkhnı ile ilgili önemli bir konu olmasından dolayı konuyu detaylandırmış ve uzun uzun ve analitik bir anlayışla tartışmıştır. Bir diğer örnek de Zilhicce’nin ilk on gününde getirilen teşrik tekbirleri ile ilgilidir.

“Cafer b. Süleyman şöyle anlattı: Sabit el-Benânî (Zilhicce’nin ilk) on gününde zikir meclislerinde konuşmayı bırakır, sadece teşrik tekbiri ile zikrederdi. (Tâbûndan) başkaları da ve Mâlik b. Dinar da böyle yapardı.

Mugire b. Şube, Ebû Mâ’ser’den şöyle anlattı: “İbrahim Nehâî’ye bu on günlerde yolda giderken açıktan tekbir getirmenin durumunu sordum. Onu cahil cühela öyle yapar dedi.”

Leys b. Ebî Süleym de şöyle dedi: “Mücâhid’e bu on günlerde yollarda açıktan tekbir getirmenin durumunu sordum. Onu cahiller yapar dedi.”

¹⁰⁰³ Ebû’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 117, T. s. 169.

Fakih (Ebü'l-Leys) de şöyle der: “Bu günlerde zikir ve tekbirleri gizlice içinden yapılması daha efdaldır. Ama şer’î usulleri açıktan yaparak insanların görmesini ve onların da zikretmesini sağlamak amacı ile yüksek sesle tekbir getirmek de mahzurlu değildir. Bununla ilgili de ‘âsâr (selef uygulamaları)’ vardır.”¹⁰⁰⁴

Görüldüğü üzere Ebü'l-Leys, tâbiûn ulemasının söylediğinin aksine hüküm belirtmiş, bu görüşünde amelin amacını gerekçe göstermiş ve fetvasını delillendirmiştir.

Ebü'l-Leys tasnifleri ile meşhur olmuştur. Konuları “bu hususta iki yol var..., bunun üç sebebi vardır... , şu dört yolu tutmak gerekir...” gibi ifadelerle tasnif etmesi ile onun mantık ve muhakemesi sağlam eğitimci kişiliğinin ilişkisi olmalıdır. Öğrenmeyi kolaylaştıran özgün bir üslup geliştirmiştir. Mev’iza eserlerinde olduğu gibi fıkha dair yazdığı kitaplarında da kolay bir dil, sade bir anlatım seçmiştir. Bu anlatımın amacı müellifin *Hızânetü'l-Fıkh* adlı eserinin başında da söylediği gibi, fıkıh meselelerinin, ezberlenmesini ve anlaşılabilmesini sağlamaktır.¹⁰⁰⁵ Onun bu sözlerinden toplumu iyi tanıdığı ve eserlerini geniş kitleler için yazdığı anlaşılmaktadır.

Ebü'l-Leys’in yaşadığı IV./X. yüzyılda sadece fûrû-i fıkha dair kitaplar yazılmamıştır; fıkıhın usulü de oluşturulmaya başlanmıştır.¹⁰⁰⁶ Bu dönemde Hanefî âlimler hadis usulüne dair özel bir eser yazmamışlar, bu alana dair konuları yazdıkları fıkıh usullerinde ele almışlardır.¹⁰⁰⁷ Ebü'l-Leys de ne hadis ne fıkıh usulü ile ilgili müstakil bir eser yazmadığı halde eserlerinin satır aralarında usul konularına da değinmiştir. Özellikle *Büstânü'l-Ârifîn*’in ilk bölümleri oldukça teknik konulara ayrılmıştır.

Hicri V. yüzyıldan itibaren Mâverâünnehir’de usul ilmine odaklanarak eser veren âlimlerin (Debûsî, Serahsî, Pezdevî vd.) Hanefîlik içerisindeki Mu‘tezilî temayüle karşı çıktıkları, Eş‘arî ve Mâtürîdî tarzı bir kelâm anlayışından da uzak, ilmî temelini yalnız fıkıhta bulan bir fıkıh usulüne yoğunlaştıkları

¹⁰⁰⁴ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 237, T. s. 352.

¹⁰⁰⁵ Ebü'l-Leys, *Hızânetü'l-Fıkh*, s. 27.

¹⁰⁰⁶ Asım Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, “Usul-i Fıkıh”, *DİA*, XVII, 201.

¹⁰⁰⁷ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 103-107.

söylenmektedir.¹⁰⁰⁸ Ebü'l-Leys'in de bu düşünce tarzına sahip olduğu eserlerinden anlaşılmaktadır. O halde kelâm ilminde selefin yolunu tutarak bid'atlardan uzak durmaya özellikle önem veren Ebü'l-Leys'in kendisinden sonra ortaya çıkan bu damarın kurucularından olduğu anlaşılmaktadır. Onun herhangi kelâmî bir kimlik edinmemesinin sebebi, yaşadığı dönemde “Hanefî fakihî” sıfatının onu tanımlamaya yetiyor olması olmalıdır.

2.8.5. Tasavvufî Yönü

Ebü'l-Leys, “mutasavvifeden ma'dûd” bir müelliftir.¹⁰⁰⁹ Eserlerinde tasavvufî bir boyut olduğu sezilmektedir. Bu sebeple “ez-Zâhid”¹⁰¹⁰ ve “es-Sûfî”¹⁰¹¹ lakabı ile de anılmıştır.

Hiz. Peygamber'den (sas) aktarılan sünnet mirası içerisinde onun ibadet ve yüksek ahlak ile ilgili yaşantıları da vardır. Bu yaşantılar diğer konular gibi, önce sahâbe ve tâbîûn, devamında da sonraki ulema tarafından aktarılıp durmaya devam etmiştir. Bu birikim, tergîb-terhib hadislerinden ve öncekilerin dinî tecrübelerinden oluşmuş nasihat mahiyetinde aktarımlardır. Sohbet, vaaz, zikir meclisleri gibi sözlü ortamların haricinde risale, mektup gibi yazılı çalışmalarla da bu aktarımlar sürdürülmüştür.¹⁰¹² Selef uleması diğer haberler gibi bu türden haberleri de dikkate alarak derlemiş ve o dönemin meşhur âlimleri kendileri de zühd hayatına önem vermişlerdir.¹⁰¹³

Zâhid âlimler, sıradan/avam insanlardan, uzun, zor, ilmî metinler okumalarını veya inanç esaslarını ezberlemelerini istememiş, samimiyetle Hakk'ı arayanlara açık ve basit kurtuluş yolları göstermişlerdir. Bunu yaparken, itikâdî-amelî-ahlâkî sahalarda Kur'an-Sünnet temelinde yaklaşımlar geliştirmişler, bu yaklaşımlarla yeni Müslüman olan insanlara dinin inceliklerini anlatmışlardır. Ebü'l-Leys'in özellikle mev'iza eserleri tam da bu niteliktedir.

¹⁰⁰⁸ Köksal-Dönmez, “Usul-i Fıkıh”, *DİA*, XVII, 201.

¹⁰⁰⁹ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 486.

¹⁰¹⁰ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 388; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 322; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 27.

¹⁰¹¹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, XIII, 91.

¹⁰¹² Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, s. 63.

¹⁰¹³ H. Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayıncılık, İstanbul 2021, s. 56-61.

Sûfilik zühdü de içine alan ama zâhidlikten başka bir yoldur. Temel İslâm ilimlerinin gelişme sürecinde önceleri ele alınmayan konuların ele alındığı bir ilim dalı olarak ortaya çıkmıştır. Sûfilerin nasları yorumlamaları farklı olmuş, dünya, ahiret, kesb, tevekkül vb. konuları yeni bir bakış açısı ile değerlendirmişlerdir.¹⁰¹⁴

Sülemî (v. 412/1021) hal ehlini zâhidler, sûfiler ve melâmîler olarak üçe ayırmaktadır.¹⁰¹⁵ Daha sonra İbnü'l-Arâbî (v. 638/1240) de bu tasnifi benimsemiştir. Zâhidlerin şeriatın kötü gördüğü vasıflardan arınmış abid kullar olduğunu ve fakat hal, makam, ledünnî ilim, keşf ve esrar gibi meselelerle meşgul olmadıklarını belirtir. Sûfilerin ise zühd ve takva ile beraber mezkûr konularla ilgilendiklerini söyler.

Tasavvuf hareketinin İbnü'l-Arâbî'ye (v. 638/1240) kadarki süreci üçe ayrılır. İlk bölüm Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909) ile biter ikinci dönem de onunla başlar. İkinci dönemde ise artık zühd ile sûfilik ayrı iki hareket halini almıştır.¹⁰¹⁶

Bu tasnife göre Ebü'l-Leys ikinci devrede yaşamış bir zâhiddir. Onun döneminde tasavvuf klasiklerinin önemli bir kısmı ya yeni yazılmıştır ya da henüz yazılmamıştır.¹⁰¹⁷ O halde bu tasnife dayanarak Ebü'l-Leys'i zâhid olarak tanıtmak uygun olmaktadır. Onun zahid olarak değerlendirilmesinde yaşadığı bölgenin ve dönemin etkisi vardır. Horasan-Mâverâünnehir bölgesi, tasavvuf tarihi açısından önemli bir bölgedir.¹⁰¹⁸ Hem İslâm'dan önceki dinlerin felsefesinde var olan zâhidâne tutum ve inanışlar¹⁰¹⁹ hem fetihlerden hemen sonra yaygınlık kazanan İslâm tasavvufu, o bölgede yaşayan âlimlerin hayatına tesir etmiştir.¹⁰²⁰

Bu bölge, özellikle Türk ahalisinin Orta Asya bozkırlarında konar-göçer olarak yaşadığı bir bölgedir. İslâm fetihlerinden sonra, Emevîler dönemindeki silah-savaş yöntemi ile yapılan propagandalar da Abbâsîler tarafından ortaya konan kanun

¹⁰¹⁴ Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, s. 47.

¹⁰¹⁵ Kara, *Dervişin Hayatı, Sûfinin Kelâmı*, s. 109.

¹⁰¹⁶ Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, s. 15.

¹⁰¹⁷ Muhasibî'nin (v. 243/857) *er-Riâye*'si, Hâkim Tirmizî'nin (v. 320/932) *Hatmu'l-Evliya*'sı, Serrâc'ın (v. 378/988) *el-Luma*'sı, Kelâbâzî'nin (v. 380/990) *et-Taarrufu*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (v. 386/996) *Kûtu'l-Kulub*'ü, Sülemî'nin (v. 412/1021) *Tabakatü's-Süfîye*'si, Ebû Nuaym'ın (v. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliya*'sı, Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) *er-Risale*'si, Hücvirî'nin (v. 465/1072) *Keşfü'l-Mahcub*'u, Sühreverdî'nin (v. 632/1234) *Avarif-i* gibi kaynaklar tasavvufun temel kaynaklarıdır. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 56-61.

¹⁰¹⁸ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 126; Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 157.

¹⁰¹⁹ Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, s. 71-75.

¹⁰²⁰ Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, s. 359; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 18.

koyucu-fikhî yaklaşımlar da bu göçebe toplulukların gönüllerini fethetmeye yetmemiştir.¹⁰²¹ Oysa İslâm tasavvufunun temsilcileri, bu insanlar üzerinde önemli bir tesir meydana getirmişlerdir.¹⁰²²

Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe'nin, sünnete son derece bağlı, takvalı, ibadete düşkün, güzel ahlâk sahibi bir Müslüman olduğu bilinmektedir.¹⁰²³ Onun kelâm ve fıkıh konuları dışında ahlâkî-kalbî konulara açıklık getiren görüşleri de tarikatlerin nüvesini oluşturmuştur. Ancak onun zamanında bu disiplinlerin arasındaki sınırlar net değildir.¹⁰²⁴ Hanefilikle irtibatlı olan zühde dayalı, melâmîmeşrep sûfiler, mesela Abdullah b. Mübârek, Fudayl b. İyâz, İbrahim b. Edhem, Şakîk Belhî, Ebû Hanîfe'nin öğrencileridir.

Mâverâünnehir bölgesinde, eskiden kalan dinî inanışların etkisinin hissedildiği sapkın mistik hareketleri önlemek isteyen ve bunun için İslâm tasavvufunu oluşturan ilk dönem sûfileri, sapık düşüncelerden uzak, Ehl-i sünnet'e bağlı, Kur'an ve Sünnet'e uygun bir tasavvuf anlayışı geliştirmek için Hanefî-Mâtürîdî kelâm anlayışına dayanmışlardır. Bu sebeple Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılar Ehl-i sünnet dairesinde kabul edilen tasavvufla ve bu tasavvufa mensup sûfilerle ilgili bir eleştiride bulunmamışlardır.

Ebû Hanîfe'nin Horasan-Mâverâünnehir bölgesindeki temsilcileri, yani Ebü'l-Leys'in de içlerinden biri olarak sayılacağı erken dönem fakih ve kelâmcıları, kurumsal bir tasavvuf anlayışına girmemekle beraber bireysel olarak zâhidâne yaşamı tercih etmişler ve öyle nitelendirilmişlerdir. Bu yaşam tarzı kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten alan ihlas ve takva esasına dayalı sade bir hayattır. Onların önerdiği bu zâhidane hayat tarzı, her bir ferde bireysel olarak Allah (cc) ile yakınlaşabilmenin kapılarını açmaktan ve hayatın zorluklarından kaynaklanan acılarla ve üzüntülerle mücadele etmenin ve onlarla başa çıkmanın yolunu öğretmekten ibarettir.¹⁰²⁵

Hakîm es-Semerkindî'nin *Sevâdü'l-Âzam*'da geçen şu ifadeleri bölgenin sûfi ve âlimlerinin Hânefi itikat üzere olduğunu özetler mahiyettedir:

¹⁰²¹ Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, s. 375.

¹⁰²² Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 274.

¹⁰²³ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 61.

¹⁰²⁴ Kara, *Dervişin Hayatı, Sûfinin Kelâmı*, s. 251.

¹⁰²⁵ Eraslan, "Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi", ss. 50-70.

“Mâverâünnehir’de bulunanların hepsi bu zikrettiğimiz itikat üzeredir. Hepsi de şöyle derler: “Biz şu ümmetin büyüklerini zâhid ve abidlerini bu görüş üzere bulduk.”¹⁰²⁶ Bu sebeple diğer zâhid ve sûfiler gibi Ebü’l-Leys de İslâmî esasların dışındaki söylemlere “bid’at” diyerek karşı çıkmıştır.¹⁰²⁷

Ancak o dönemde bölgede zâhid kelimesine tasavvufî anlamından başka manalar yüklendiği de görülmektedir. Hanefîlerin zühd terimine “idarecilerle araya mesafe koymak” şeklinde bir anlam verdiği anlaşılmaktadır. Günlük hayattaki tevazu, rüşvet yememe, iktidar karşısında kendi sosyal tabakasının çıkarlarını destekleme gibi davranışları görülen ilim sahipleri, “zâhid” vasfı ile nitelendirilmiştir.¹⁰²⁸ Ebü’l-Leys’in de *Tenbîhü’l-Gâfilîn*’de idarecilerle düşüp kalkmanın sakıncalarından bahsettiği bir başlığı vardır.¹⁰²⁹ Ancak kadılık gibi bir görevin kabul edilmesini de yararlılık şartına bağlamış, kendiliğinden bir talepte bulunmamayı salık vermiş ama şahsın kendi talebi olmadan tayin olunması halinde kadılık yapmanın mahzurlu olmadığını beyan etmiştir. Bu beyanı da " وهذا قول اصحابنا " diyerek Hanefîliğe dayandırmıştır.¹⁰³⁰ Onun resmi görev almadığı bilinmektedir; bu tutumundan dolayı da “zâhid” sıfatı ile nitelendirilmiş olması mümkündür.

Yine aynı çerçevede zühde verilen anlamla ilgili şu nükte dikkat çekicidir: “İmam Muhammed’e “Zühd konusunda bir kitap telif etseniz.” denmiş o da cevaben “Alışveriş konusunda bir kitap telif ettim.” diyerek karşılık vermiş.¹⁰³¹ İmam Muhammed’in bu sözünden zühdün veya zâhidliğin ticaret yaparken mekruhlardan ve şüpheli davranışlardan, aldatmaktan kaçınmak olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰³²

Hanefî çevrenin zühd eğilimi temelde dünyevi zenginlikleri terk etmek üzerine kuruludur. Buna göre Hanefî çizgideki zâhid âlimlerin zühdden anladıkları tasavvufî anlamda dünyadan el etek çekip sosyal hayattan uzaklaşmak değildir. Onların zühdden anladıkları, dünyevi anlamda güç ve iktidarı temsil eden

¹⁰²⁶ Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü’l-Âzam*, (trc. Ali Vehbi Cengiz, İslam İnançları ve Ehl-i Sünnet Yolu), Eser Matbaası, Ankara, 1975, s. 61.

¹⁰²⁷ Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, s. 75.

¹⁰²⁸ Eraslan, “Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufî İlişkisi”, s. 56.

¹⁰²⁹ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 378, T. s. 563.

¹⁰³⁰ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 21, T. s. 728.

¹⁰³¹ İmam Muhammed’in bu sözüyle kast ettiği kitap *Kitâbü’l-Kesb* olmalıdır.

¹⁰³² Güman, “XIX. Yüzyılda Nimet-i İslâm Kitabı Çerçevesinde İlmihal Fıkhı”, s. 29.

yöneticilere karşı iyiliği emreden kötülükten nehyeden bir tavırla hakkın ve adaletin yanında durmaktır.¹⁰³³

Kaynaklarda Ebü'l-Leys'in sûfî olduğu söylenmektedir. Ancak onu tanıtan yazılar, (bunlar çok ve uzun da değildir.) onun döneminde yaşayan sûfiler hakkında yazılanlardan farklıdır. Bölge ve dönemdeki sûfilerden bahsedilirken onların tasavvufî mesailerini anlatıldığı halde Ebü'l-Leys'in zahirî ilimlerdeki, özellikle fıkhîteki mesaisi anlatılmıştır. Onun vaaz ve irşad kitaplarındaki yorumlarında sûfî bir bakış açısı sezilmekte ancak tüm bu yorum ve açıklamaların naslarla desteklendiği de görülmektedir. Bu durumda onun, tasavvufu zahirî ilimlerle buluşturan ve dönemindeki sapkın yorumları reddedercesine sûfî yorumları Kur'an-sünnet çizgisine çekmeye çalışan bir zâhid olduğu söylenmelidir.

Ebü'l-Leys'in tasavvuf anlayışı genellikle dünyayı önemsemeyen, ahireti önceleyen bir hayat sürdürmenin gerekliliğine işaret eden telkinlere çokça yer vermesinden ibarettir. Naslara getirdiği yorumlar, muhataplarının iç yolculuğuna, zühd ve takvaya özenmelerine ve ahlâkî erdemleri kazanma çabalarına yardım edecek niteliktedir. Zaman zaman felsefî yaklaşımlara yakın, üst düzey açıklamalar da yapmıştır ama eserlerindeki yorumları anlaşılması zor, işarî yorumlar değildir. Onun tasavvufî mahiyetteki telkin ve izahları, tamamen Kur'an ve sünnetten kaynaklanmaktadır.¹⁰³⁴ Eserlerinde akıla ve onu kullanmaya sıkça vurgu yapmıştır. Kullandığı deliller, klasik sûfî çevrelerde başvurulmayan akılcı bir söyleme işaret etmektedir.

Ebü'l-Leys'in yaşadığı coğrafya, müspet ve menfî her türlü akımın gelişip serpilmesine uygun bir atmosfer taşımaktadır. Onun bir medreseli olarak fıkıh/hadis ile tasavvufu Ehl-i sünnet inancı doğrultusunda sıkıca harmanladığı, Sünnî itikada ve şer'î kurallara sıkı sıkıya bağlı bir âlim olarak zühde ve takvaya dayalı örnek bir duruşu özendirdiği görülmektedir. Toplum içindeki sözde tasavvufî diye adlandırılan yanlış tefsir edilmiş melâmî anlayışı ve bölgenin eski dinlerinden etkilenen bâtınî inanışları reddetmiş ve yeni yerleşme döneminde Müslümanların imanını korumak için Ehl-i Sünnet'e bağlı, şeriate dayanan bir tasavvuf anlayışını öne çıkarmıştır. Böylece bölgenin çoğunluğu Türkler olan yeni Müslümanlarını, sapkın fikirlerden

¹⁰³³ Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, s. 68.

¹⁰³⁴ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 60.

arınmış saf bir imanla beraber fedâkârlığın, diğergamlığın, sevgi ve şefkatin, hizmet ve merhametin, adaletin ve Allah'ın (cc) rızasını gözetmenin öğretildiği bir ahlâkî eğitime de tâbi tutmuştur.

Ebü'l-Leys'in sûfî kişiliğini ortaya koyan bilinen en önemli eseri, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*'dir. Ayrıca tefsirinde de bu minvalde yorumları vardır. Hatta fıkıh kitaplarında bile, amellerin faziletleri ile ilgili sûfiyane tavsiyelere rastlanmaktadır.¹⁰³⁵ Ona göre kişiye gereken, fıkıh ilminden bol miktarda nasibini aldıktan sonra, onunla yetinip kalmamaktır. Ondan sonra zühd ve hikmet ilmine bakmalıdır. Ahiret ilmini ve salih zatların hallerini öğrenmelidir. Bir kişi, fıkıh ilmini öğrenir de zühd ve hikmet ilmine bakmazsa, kalbi kararır, katılaşıp, kalbi kararan kişi de Allah'tan (cc) uzaklaşır.¹⁰³⁶

Ebü'l-Leys'in eserlerinde bu hususta onlarca örnek bulmak mümkündür. Bunlarda bir kaçını zikretmekte fayda vardır:

Dünya nimetlerine fazla meyletmeme fikrini savunur, dünyaya karşı hırs beslemenin fenallığı üzerinde durur.¹⁰³⁷ Fakirliğin faziletlerini sayar.¹⁰³⁸ Dünya hayatının geçiciliği¹⁰³⁹ ve değersizliği üzerinde durur.¹⁰⁴⁰ Allah'tan (cc) çokça korkmayı¹⁰⁴¹ ve O'nu çokça zikretmeyi¹⁰⁴² öğütler. Şükrün de bir ibadet olduğunu, asıl şükrün ise nimetlerin hakiki sahibini bilmek olduğunu, şükrün gereğinin verilene rıza demek olduğunu anlatır.¹⁰⁴³ Ölümü,¹⁰⁴⁴ kabir hayatını¹⁰⁴⁵ ve ahiret hayatını¹⁰⁴⁶ sık sık hatırlatır, tevbenin gerekliliği üzerinde durur.¹⁰⁴⁷ Tevekkül ve veraya değinir,¹⁰⁴⁸ tefekkürü tavsiye eder.¹⁰⁴⁹ Bunun gibi zühde ve tasavvufa dair konuları kitaplarında zikretmiştir. Bunların haricinde güzel ahlâka dair pek çok başlık açmış,

¹⁰³⁵ Kaya, "Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*'i", s. 74.

¹⁰³⁶ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 18, T. s. 722.

¹⁰³⁷ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 169, T. s. 251.

¹⁰³⁸ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 161, T. s. 241; a. mlf. *Tefsir*, III, 494, Alak 96/6-7.

¹⁰³⁹ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 169, T. s. 251; a. mlf. *Tefsir*, II, 192, Râd 13/26.

¹⁰⁴⁰ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 81, Fatır 35/5.

¹⁰⁴¹ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 279, T. s. 408.

¹⁰⁴² Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 284, T. s. 415.

¹⁰⁴³ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 321, T. s. 471.

¹⁰⁴⁴ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 18, T. s. 18.

¹⁰⁴⁵ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 26, T. s. 30.

¹⁰⁴⁶ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 34, T. s. 43.

¹⁰⁴⁷ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 68, T. s. 95.

¹⁰⁴⁸ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 336, T. s. 494.

¹⁰⁴⁹ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 410, T. s. 615.

vaaz ve irşadlarında bunları tekrar etmiştir.¹⁰⁵⁰ Bu konuların tasavvuf ilminin konularından ziyade beşerî hukukun ve toplum ahlakının konuları olduğu dikkat çekmektedir.

Ebü'l-Leys'e göre fıkıh sadece muamelat ve ibadetle değil ahlakla da ilgilenen bir ilimdir. Bunu ispat eden en güzel örneklerden biri ilmihâl türünün ilk örneklerinden sayılan *Mukaddimetü's-Salat*'da geçmektedir. Müellif namazın farzları içerisinde saydığı 'tahâret' bahsine uzun ve detaylı başlıklar açar, abdestin farzlarından istincaya, abdest dualarından nafile ve edeplere kadar pek çok konuyu detaylıca işledikten sonra "Taharetin vecihleri" başlığı altında şu konulara değinir:

*"Temizliğin altı yönü vardır: Birincisi, kalbini Allah'tan (cc) başka her şeyden temizlemektir. İkincisi, kalbini her türlü kötü huydan temizlemektir. Üçüncüsü, dilini yalan, gıybet, nemime ve bühtandan temizlemektir. Dördüncüsü, karnını haram lokmadan temizlemektir. Beşincisi sırtını haram giysilerden temizlemektir. Altıncısı ise şer'î temizliktir ki iki kova su ile olur, biri istinca için diğeri de diğer azaları yıkamak için. İşte böylece kulluğa hazır olunur..."*¹⁰⁵¹

Bu açıklamalara verilecek güzel bir örnek olduğu için Tefsiri'nde geçen şu bahsi okumak anlamlıdır:

*"... Ancak Allah'a (imanlı) temiz ve sağlam bir kalple gelenler hariç..."*¹⁰⁵²

... Yani kıyamet gününde kalb-i selimle gelenler için malları ve oğulları fayda verir. Denmiştir ki, ancak Allah'a kalb-i selim ile gelmek, işte kendisine fayda verecek olan şey budur.

İbn Abbas dedi ki, "kalb-i selim" muhlis, (arı, duru, saf, temiz, berrak inanç sahibi) ihlaslı bir kalptir. Yani, "şirkden arınmış kalp" demektir.

Ebü Usâme b. Ayf rivayet etti: Dedi ki: İbni Sirin'e, "kalb-i selim" nedir, dedim. Şöyle cevap verdi: "Allah'ı hakkıyla bilmen, kıyametin geleceğini şeksiz şüphesiz bilmen ve Allah'ın insanları kabirlerden dirilteceğini bilmendir."

Şöyle söylendi: Kalb-i selim, yani batıl itikatlardan selim olmuş (kurtulmuş)...

¹⁰⁵⁰ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, muhtelif yerler.

¹⁰⁵¹ Ebü'l-Leys, *Mukaddimetü's-Salat* (thk. Ferit Dinler), s. 53.

¹⁰⁵² Şuara, 26/89.

Şöyle söylendi: Kalb-i selim, yani nifaktan (münafıklıktan), hevedan ve bid'atlardan selim olmuş (arınmış)...

Ebü'l-Kasım el-Hakîm'e kalb-i selimin ne olduğu soruldu. Şöyle cevap verdi: "Onun üç alameti vardır. Birincisi kimseyi incitmemek, ikincisi kimseden incinmemek, (kırılmamak, alınmamak) üçüncüsü ise iyilik yaptığında karşılık beklememektir. Zira kişi; incitmediğinde takvalı, incinmediğinde vefakâr, karşılık beklemediğinde ise ihlâslı davranmış olur." ”¹⁰⁵³

Ebü'l-Leys'in sûfî kişiliğini kelâmcı kişiliği ile birlikte değerlendirmek gerekir. Çünkü tasavvufun bazı konuları ile ilgili görüşleri, kelâma dair yazdığı eserlerinde ortaya çıkmaktadır. Allah'ın (cc) sıfatları, zât-sıfat ilişkisi, marifetullah gibi ilk dönem kelâm ilminin ilgilendiği konular hakkında görüşleri ile tasavvufun ulûhiyet konusu ile ilgili olarak Allah (cc) sevgisi, Allah (cc) korkusu, Allah'ı (cc) zikir, Allah'a (cc) yakınlık gibi konularda beyan ettiği görüşleri birbirini besler niteliktedir.

Özetle Ebü'l-Leys, gerek tefsirinde gerekse fıkha dair yazdığı eserlerinde tasavvufa veya zühde dair çok yoğun açıklamalar yapmamıştır. Bunun yerine zühde dayalı bir hayat sürdürmenin gerekliliğine işaret eden telkinlere ve hikmet sahibi zatların fikirlerine yer vermiştir. Halk seviyesinde bir tasavvuf anlayışı geliştirmiştir. Yaptığı tavsiyelerde zâhidleri örnek göstermiş ve onların davranışlarını özendirmiştir.¹⁰⁵⁴ Onun imanı kuvvetlendirmek, ibadetleri düzenli ve çokça yapmak, günahlardan kaçınmak, ahlâkı güzelleştirmek olarak tanımlanabilecek zühd öğretisini değerler eğitimi formasyonunda anlattığı görülmektedir.

2.8.6. Dil ve Edebiyat Yönü

Ebü'l-Leys'in yaşadığı ve yetiştiği Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde İslâm fetihlerinden sonra her ne kadar Arapça ilim ve bürokrasi dili olarak kabul edilse de yerel diller de kullanılmıştır. Edebiyat dili Farsça olarak yerleşmiş, tasavvuf edebiyatı da bu dille oluşturulmuştur. Türkçe ise hem sürekli göçen ve göçtüğü

¹⁰⁵³ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, II, 476, Şuara 26/89.

¹⁰⁵⁴ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 151, T. s. 223

yerlerde muhtelif milletlerle ve dillerle karşılaşan hem de alfabesini sık sık değiştiren bir dil olmuş, bozkırlardaki Türk ahali arasında kullanılmıştır.¹⁰⁵⁵

Medreselerin veya o işlevi gören kurumların II/VIII. yüzyılda açıldığı kabul edilirse Ebü'l-Leys'in IV. yüzyılda çocukluğundan itibaren Arapça ile eğitim aldığı kabul edilebilir. Zaten Arapçaya son derece vâkıf olduğu da eserlerinden özellikle tefsirinden anlaşılmaktadır.

Ebü'l-Leys'in İslâm ilimlerinin temelini oluşturan Arapçanın yanında Farsçayı¹⁰⁵⁶ ve İbraniceyi¹⁰⁵⁷ da bildiği ifade edilmektedir. Ancak Arapçanın diğer dillere üstün olduğunu savunmaktadır. Arapça öğrenmenin de Kur'ân'ı iyi anlamak için şart olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁵⁸ Zira Hanefî fakihlerin dil ilimleri ile ilgisinin sebeplerinden biri de edille-i şer'iyyenin ilk delili olan Kitab'ın anlaşılması için bunu zorunlu görmeleridir.¹⁰⁵⁹

Tefsirinde dil âlimlerinin meşhurlarından olan zevattan çokça alıntı yapmıştır. Bu alıntılar sarf ve nahiv, garaib ve müstarab kelimeler, kelimelerin etimolojileri, mesel, mecaz ve belagata dair bilgiler gibi dilin her alanı ile ilgilidir.¹⁰⁶⁰ Şüphesiz bu bilgiler Ebü'l-Leys'in önceki eserlerden yaptığı rivayetler de olabilir. Ama eserlerinde tüm detayları ile konuları açıklamış olmasından bu bilgilerin rivayet olmadığı, aksine kendi yorum ve düşünceleri ve tercihleri olduğu kanaatine de varılabilmektedir.

Ebü'l-Leys'in özellikle dil, nahiv, irab ve garaib gibi konularda faydalandığı âlimler arasında da şu isimler vardır:

¹⁰⁵⁵ Konu ile ilgili olarak ilk bölüme bakınız.

¹⁰⁵⁶ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 63; Kaya, "Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil*"', s. 71.

¹⁰⁵⁷ Zaher Alqudah, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" adlı eserindeki "Kitabu'l-Hıyel" Bölümünün Edisyon Kritiği", *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Konya, 2010, s. 8; En-Nûtî, *Ebü'l-Leys Tefsiri, neşreden giriş*, s. 10.

¹⁰⁵⁸ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 34, T. s. 752.

¹⁰⁵⁹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 72; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 158.

¹⁰⁶⁰ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 323-339.

Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (v. 207/822), lûgat ve tefsir ilimleriyle daha çok alakalı bir âlimdir. Basra'da ve Bağdat'ta Kisaî'den (v. 189/805) nahiv ve kıraat okumuştur. *Meâni'l-Kur'an* adlı eseri en önemli sözlük kaynaklarından biridir.¹⁰⁶¹

Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (v. 209/824?) Basralıdır. Şiir, ahhâr, nesep ve garib kelimeler sahasında seçkin bir âlimdir. İslâmiyet'in ilk iki asrına ait eyyam ve ahhârın büyük kısmı onun çalışmaları sayesinde intikal etmiştir.¹⁰⁶²

Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam, (v. 224/838) dil, fıkıh, hadis ve kıraat âlimidir. *Garib'ül-Hadis* konusunda verdiği dersler daha sonra bu alanda bir eser olmuştur. Hadis, fıkıh, dil, edebiyat ve tarih gibi ilimlerde devrinin önde gelen bir kişisidir. Hadisi başarı ile savunmuş, meşgul olduğu ilimlerin hemen hepsinde güvenilir bir âlim olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁶³

Kutebî, daha bilinen adı ile İbn Kuteybe, (v. 276/889) dil, edebiyat, hadis, tarih ve Kur'an ilimleri alanlarında çalışmış bir âlimdir. Hadiste rivayeti az olmakla beraber güvenilir bir râvî kabul edilir. Pek çok konuda eserleri olan Kutebî'nin, *Garîbü'l-Kur'an* adlı lûgatı, Ebü'l-Leys'in *Tefsiri*'nin kaynaklarından. Bu eser, ilk bakışta manası kapalı gibi görünen kelime ve ibareleri açıklamaktadır.¹⁰⁶⁴

Zeccâc, (v. 311/923) Bağdatlı dil âlimidir. Arap grameri ve lûgatı ile ilgili çalışmıştır. "*Meâni'l-Kur'an ve İrâbühu*" adındaki eserde mana-irab ilişkisinin zarureti ortaya koymuştur.¹⁰⁶⁵

Görüldüğü üzere Ebü'l-Leys'ten önce yaşayan bu dil âlimlerinin hepsinin sözlük niteliğinde bir çalışması vardır ve kanaatimizce Ebü'l-Leys bu kaynaklara muttali olmuştur. Dil ile ilgili olarak tefsirinde onlarca örnek bulmak mümkündür.

Ebü'l-Leys eserlerinde belagat ilminin inceliklerine de temas etmektedir. Meseller ve mecâzî ifadeler kullanmanın Arapçanın bir özelliği olduğunu, bu sebeple Arapların gündelik konuşmalarda da bu üslubu kullandıklarını belirtmektedir.¹⁰⁶⁶ Bu mesellerle ilgili olarak İbn Abbas'ın "*Rasûlullah'tan (sas) rivayet edilen her cümle*

¹⁰⁶¹ Zülfikar Tüccar, "Ferrâ, Yahya b. Ziyad", *DİA*, XII, 406.

¹⁰⁶² Süleyman Tülücü, "Ma'mer b. Müsennâ", *DİA*, XXVII, 551.

¹⁰⁶³ Tüccar, "Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm", *DİA*, X, 244.

¹⁰⁶⁴ Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe", *DİA*, XX, 150.

¹⁰⁶⁵ Emrullah İşler, "Zeccâc", *DİA*, XXXIV, 173.

¹⁰⁶⁶ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, II, 189.

bir darb-ı meseldir. Bu konuda onu kimse geçemez.”¹⁰⁶⁷ şeklinde bir haberini aktarmıştır. Sonra da onun hadislerinden kısa, özlü ve hikmetli olanları derlemiş, arka arkaya sıralayarak bir bab halinde rivayet etmiştir.¹⁰⁶⁸ Bu hadisler, cevamiu’l-kelim türünden hadislerdir. Bunların haricinde ara ara konularla ilgili darb-ı meseller zikrettiği de görülmektedir.¹⁰⁶⁹

Ebü’l-Leys’in Arap diline vukufiyetinin bir delili de onun eserlerinde garib kelimeleri açıklamasıdır. Arapçadaki garib ve muarreb kelimeler, ya Arapçanın muhtelif lehçelerine ait olduğu için herkesin bilmediği ya da başka dillerden Arapçaya giren ve Arapçalaşan kelimelerdir. Müellif bunlara da işaret ederek kelimelerin ait olduğu dilleri ve lehçeleri açıklamıştır. Onun kelime bilgisi, "الطور" kelimesinin Süryanice’de “dağ” demek olduğunu (Bakara 2/63), "يجمون" kelimesinin Yemen lehçesinde “atın koşması” demek olduğunu (Tevbe 9/57), "طه" kelimesinin ‘Akk dilinde, "يس" kelimesinin de Tayy lehçesinde “ey insan” demek olduğunu aktaracak/açıklayacak kadar geniştir.

Müellifin çok geniş bir sarf-nahiv bilgisi olduğu da anlaşılmaktadır. Kelimelerdeki i’lal-ibdal kurallarını açıkladığı, kelimelerin cümle içindeki durumuna göre irabını yaptığı, farklı irablarla oluşan farklı manalara, takdim-tehir, tekid, konularına da dikkat çektiği, ayetlerde geçen edatlara-harflere muhtelif anlamlar verdiği görülmektedir. Kelimelerin etimolojileri, ıstılah manaları, Araplar arasındaki kullanım şekilleri de onun ilgi alanındadır.¹⁰⁷⁰ Dahası o tefsirinde Allah’ın (cc) Âdem’e (as) isimleri öğreterek onu üstün kıldığına dikkat çekerek dil ilmini, tevhid ilminden hemen sonra öğrenilmesi gerekli bir ilim olarak görmüştür.¹⁰⁷¹

Ebü’l-Leys’in dil ile ilgili olarak ilgi çeken taraflarından biri de şiir bilgisidir. Tefsirinde şiiri istişhad için kullanmıştır.¹⁰⁷² Bu konuda İbn Abbas’ın “İçinizden biri

¹⁰⁶⁷ Bu mevkûf hadis bu şekli ile kaynaklarda bulunamamıştır. Ancak Hz. Peygamber’e cevâmiu’l-kelîm ve faslû’l-hitab yeteneğinin verildiği bilinmektedir. Müsned’de Abdullah b. Amr b. As’tan rivayet edilen 1000 kadar hadis, mesel niteliğindedir. İsmail Durmuş, “Muhammed 19/3”, *DİA*, XXX, 26. Onun bazı sözlerinin daha sonraları Araplar arasında darb-ı mesel haline geldiği de açıktır. Bu sözler, kitâbü’l-emsal türü eserlerde bir araya getirilmiştir. M.Yaşar Kandemir, “Mesel 3/2”, *DİA*, XXIX, 297.

¹⁰⁶⁸ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 137, T. s. 937.

¹⁰⁶⁹ Örnek, Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 20, T. s. 727.

¹⁰⁷⁰ Örnekler için, Ebü’l-Leys, *Tefsir*, I, 106, 107, 123, 147, 148, 150, vd.

¹⁰⁷¹ Ebü’l-Leys, *Tefsir*, I, 109.

¹⁰⁷² Ebü’l-Leys, *Tefsir*, I, 87, 107, 113, 174, 180, 181, 203, vd.

bir âyet okur da tefsirini bilemezse şiirde arasın. Zira şiir Arabın divanıdır.”¹⁰⁷³ rivayetini aktarmıştır.

Dikkat çeken bir konu da bazı şiirlerin Farsça olmasıdır. Bu Ebü'l-Leys'in hem Farsça bildiğini hem de edebiyatla ilgilendiğini göstermesi açısından önemlidir. Hem *Tefsîr*'inde hem *Tenbîh* ve *Bustân*'da bazı şiir beyitleri aktarmış ve Farsça yazılmış bu beyitleri Arapçaya tercüme etmiştir.¹⁰⁷⁴ Ebü'l-Leys'in, *Hikâyat-ı Pirlar ve Menâkıb-ı Evliyâ* adıyla Osmanlıcaya tercüme edilen yazma eserinin başında mütercimim şu ifadeleri kayıtlıdır: “*Pes bu kitabı Şeyhu's-şüyuh, ez-Zâhid, Şeyh Ebü'l-Leys es-Semerkandî rahmetullahi aleyh cem eylemiş Fârisî diliyle...*”¹⁰⁷⁵ Mezkûr eserin aslının Farsça olarak telif edildiğine dair ibare onun bu dili bildiğini göstermektedir.¹⁰⁷⁶ Yine onun eserlerinde bu şiirlerden başka bazı Farsça terkipler zikrettiği de görülmektedir. Mesela *Hızânetü'l-Fıkh'da* talaka/boşamaya sebep olacak kinayeli sözler içinde Farsça bir ibareyi de saymıştır.¹⁰⁷⁷ Bu ibarenin de söylenmesi toplumda yaygın olarak konuşulan dillerden birinin Farsça olduğunu ispat etmektedir.

Değerlendirme

İmâmü'l-Hudâ, ez-Zâhid, el-Müfessir, el-Muhaddis, el-Fakih, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim es-Semerkandî, et-Tûzî, el-Belhî, hicri IV. milâdî X. yüzyılda Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde yaşamış bir âlimdir. Hanefî mezhebinin imamlarından. Semerkant kalesine yakın bir köyde doğmuştur ve muhtemelen buraya X. asırdan çok daha önce yerleşen ve erken dönemde İslâm'ı kabul eden Türk ailelerdendir. Bunun en önemli göstergesi, eserlerinin çok eski zamanlardan beri Türkler arasında iltifata mazhar olmasıdır. “el-Belhî” nisbesinden ise onun bir

¹⁰⁷³ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 28, T. s. 741. Bu sözün son kısmı, Arap Edebiyatı ile ilgili son çalışmalarda bir Arap atasözü olarak zikredilmektedir. Ayrıca cümle, bir hadis olarak Ebû Zeyd el-Kureşî'nin (v. IV./X. yüzyıl (?)) *Cemheretü Eşâri'l-Arab* adlı kaside mecmuasında geçmektedir. Eser hakkında bkz: M. Sadi Çöğenli, “Cemheretü Eşâri'l-Arab”, *DİA*, VII, 324. “Arapların divanı” ibaresine, onların hikmet hazinesi, edebiyat mecmuası ve ilim ansiklopedisi anlamı verilmiştir. Aynı ifade Mâtürîdî'nin *Tevîlât*'ında da Hz. Abbas'ın “Şiir Arab'ın divanıdır. Eğer Kur'an'ın bir harfı bize gizli kalırsa O divanlara müracaat ederiz.” dediği yazılmıştır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân Tercümesi*, (I-XVII) (trc. Yunus Vehbi Yavuz), 2. Basım, Ümraniye Belediye Başkanlığı, İstanbul, 2020, I, 222.

¹⁰⁷⁴ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 20, T. s. 22; a.mlf., *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 29, 44, 77, T. s. 770, 866, 912, vd.

¹⁰⁷⁵ Kasidecizade ktp, 375, vr 3-b (Yazıcı'nın kaydettiği bu dipnot bize bir şey ifade etmedi)

¹⁰⁷⁶ Yazıcı, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 63.

¹⁰⁷⁷ Ebü'l-Leys, *Hızânetü'l-Fıkh*, s. 117, 131; a. mlf. *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 20, T. s. 22.

müddet Belh'te bulunduğu anlaşılmaktadır. Tarih boyunca olduğu gibi mezkur dönemde de sınır kabul edilen Ceyhun nehrinin kuzeyinde kalan Mâverâünnehir ile nehrin güneyinde kalan Horasan, hem etnik hem dinî hem de kültürel anlamda birbirinden farklı bölgelerdir ve Ebü'l-Leys'in eğitimini bu iki bölgede birden yaptığı anlaşılmaktadır. Hocası Hindüvânî'nin Belh şehrinden olması sebebi ile eğitim hayatı boyunca bu şehre gidip geldiği ve orada bir süre ikamet ettiği anlaşılmaktadır. Onun haricinde bölge şehirlerde bulunduğu, özellikle Buhara, Semerkant ve Belh arasında ilim yolculukları yaptığı anlaşılmaktadır. Belh'te vefat etmiştir ve oraya defnedilmiştir. Vefat tarihi olarak 373/983 yılı öne çıkmaktadır.

Türkçenin yanında Farsçayı ve tabii ki ilim dili olan Arapçayı bildiği anlaşılmaktadır. Mâverâünnehir bölgesinde adeta etnik bir kimlik kabul edilen ve Türklerin çoğu tarafından benimsenen Hânefilik, aynı zamanda devrin iktidarındaki Sâ mânîlerin de resmi mezhebi durumundadır.

Ebü'l-Leys'in ilk hocası ve hadis dinlediği ilk kişi babasıdır. Öğrenim süresinde kendisinden hem hadis, hem fıkıh hem de zühd konusunda ders aldığı asıl hocası ise Belhli, Hanefî meşayihinden bir müctehid olan Ebû Câfer el-Hindüvânî'dir. Eğitiminden sonra resmi bir görev aldığı bilinmemekte ama eserlerinin niteliğinden onun müderris ve vaiz olduğu tahmin edilmektedir.

Görüşleri selef ulemasına yakın olan Ebü'l-Leys, Hanefilik mezhebini sadece bir fıkıh mektebi olarak anlamamış Ebû Hanife'nin hem kelâm hem fıkıh hem de ahlak alanında takipçisi olmuştur. Onun, ashâbının ve meşayihinin görüşlerini "Ehl-i sünnet ve'l cemaat" kavramı ile ifade etmiş ve dosdoğru hak yol olduğunu kabul etmiştir. Eserlerinde bölgedeki sapkın mezheplere ve özellikle Mu'tezile'ye karşı durmuştur. İmam Mâtürîdî'den yarım asır sonra vefat etmiştir ve vefat tarihi onun Mâtürîdî olduğunu söylemek için erkendir.

Temel İslâm ilimlerinin hemen her alanında eserler veren Ebü'l-Leys daha çok fıkıhçılığı ile temayüz etmiştir. Kur'an ve Sünnet bilgisi ışığında çok kapsamlı eserler telif etmiş, bu eserlerinde Kur'an ayetlerine ve hadis mecmualarına da bolca atıfta bulunmuştur. Ortaya koyduğu fikhî hükümlerde hem ictihada hem de tahrice başvurmuş, tercihleriyle de meşhur olmuştur. Bu tahriç ve tercihlerinden ve ihtilaflı görüşler etrafında yaptığı delillendirmelerden hadis bilgisinin de çok geniş olduğu

anlaşılmaktadır. Bilgiyi sistematik bir şekilde düzenlemiş olması muhakemesi sağlam bir müderris olduğuna, eserlerindeki sade dili ve kolaylaştıran anlatımları da halka yönelik ilmî faaliyetler yaptığına bir işarettir.

Ebü'l-Leys'in tüm eserlerine yansıyan zühd anlayışı, kendisinin sûfî bir kişiliğe sahip olduğunu da ortaya koymaktadır. Onun bu yönü yalnız fedail ve ahlâk konulu eserlerinde değil, fıkıh ve tefsir alanındaki eserlerinde de görülmektedir.

Ebü'l-Leys'in eserleri, Müslüman dünyasının hemen her yerine yayılmış, çeşitli dillere tercüme edilmiştir. Bu şöhretinden dolayı ona ait olmayan eserler de ona nispet edilerek kütüphanelere girmiştir. *Tefsîr*'i rivayet tefsirinin sonradan yazılan örneklerindendir ve hem dirâyet tefsirlerine hem ahkam tefsirlerine hem de işâri tefsirlere kaynak olacak karışık bir nitelik arz etmektedir. Sadece üç cilt olan bu tefsirdeki kıraate ve dile dair açıklamalar da eserin genel hacmine oranla hayret verici yoğunluktadır. Fıkıh alanında yazdığı eserler, özellikle nevâzil ve nevâdir fikhına dair olanlar, sahasının ilki kabul edilen öncü çalışmalardır. Hilaf ve nevâzil fikhını edebi tür olarak ilk ihdas edenlerden biri de Ebü'l-Leys'tir. İlmihal geleneğini onunla başlatanlar vardır. *Mukaddimetü's-Salat* adı ile İmam Muhammed'in *Kitâbü's-Salat* adlı bir eserine giriş mahiyetinde yazdığı risale, yazılan ilk ilmihallerin kaynağı olduğu gibi bazı fikhî terimlerin ilk tarif edildiği bir eser olarak usul kitaplarına da veriler sağlamıştır. Vaaz ve nasihat eserleri ise neredeyse şahsından daha meşhurdur. *Tenbîhü'l-Gâfilîn* içinde bulunduğu Hanefî geleneğin aksine hadislerin senedli olarak zikredildiği bir vaaz kitabıdır. Vaaz geleneğinin uydurma haberlerden ve kıssalardan arındırılıp sahih haberlerle delillendirildiği, kişinin vicdan hukukuna ve ahlaka dair haberlere ağırlık veren bu eser, bir vaaz kitabı olduğu kadar bir hadis kitabı gibi de görünmektedir. Eserde zayıf hadisler olmakla birlikte uydurma haberlerle dolu olduğu iddiası doğru görünmemektedir. *Bustânü'l-Ârifîn* ise bir mev'iza veya ahlak kitabından ziyade çok değişik alanlardaki muhtelif konuları kısaca ele alan ansiklopedik bir başucu kitabı mahiyetindedir.

Ebü'l-Leys'in medreselerden önceki dönemde açılan eğitim kurumlarında tedris faaliyetleri ile uğraştığı anlaşılmaktadır. Şer'i konularda fetva veren "meselede müctehid" bir fakihtir. Ahlâk ve mevâ'iz dalında seçkin bir vaizdir, müfessirdir, muhaddistir, mütekellimdir, mutasavvıftır. Tüm bunların yanında tıp, astronomi gibi

dallarda da fikir beyan etmiştir. Çığır açacak nitelikte olmasa da böyle farklı bilim dallarındaki fikirlerini de ibraz etmesi onun bilginin kendisini olduğu kadar o bilginin elde edilmesini de önemseydiğini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Mu'tezilî âlimlere karşı bilgi konusunu ele alan İmam Mâtürîdî'den sonra Semerkant kelâm mektebinde bu mesele tartışılmaya başlanmıştır. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde Ebü'l-Leys'in bilgi meselesi ile ilgili düşünceleri üzerinde de durulacaktır.



2. BÖLÜM

EBÜ'L-LEYS es-SEMERKANDÎ'NİN BİLGİ ANLAYIŞI VE HADİS KÜLTÜRÜ

1. BİLGİ MESELESİ

1.1. Bilgi Nedir

Bilginin ne olduğu ile ilgili tartışmalar ilimler tarihinin başlangıcından beri süregelmektedir. Tam olarak herkesin üzerinde anlaştığı bir bilgi tanımı yapılması zor olduğundan¹⁰⁷⁸ onun mahiyeti ile ilgili konuşmalar da birer teoriden ibaret kalmaktadır.¹⁰⁷⁹

İslâm düşüncesinde bilgi konusu, bilgi tartışmaları önemli bir yer tutmaktadır. Dini veya daha dar anlamda inanç sistemini sağlam temellere dayandırabilmek için doğruluğundan ve kesinliğinden emin olunan birtakım noktalardan hareket etmek gereklidir.¹⁰⁸⁰ Sağlam bir inanç, ancak kesin bilgi kaynakları ile elde edilmiş bilgiyle mümkündür.¹⁰⁸¹ Bu sebeple dinî ilimlerle uğraşan âlimlerin çoğu, bilginin mahiyetini ortaya koymaya ve önemini açıklamaya yönelmiştir. Naklî bilgiyi (haber) reddeden akımlara karşı, inanç esaslarının dayandığı tutarlı bir bilgi kuramı geliştirmeye çalışmışlar ve öncelikle inanç esaslarının dayandığı objektif bilgi kaynaklarını tespit etmişlerdir.

Doğruluğu yeterli ve gerekli delillerle temellendirilmiş bilinç içeriği anlamındaki bilgi, bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasındaki ilişki olarak anlaşılmıştır. Bilenin, yöneldiği konuyu bütün yönleri ve alanlarıyla kuşatıp anlamasına “ihata”, onun tam olarak kavramasına “vukuf”, aynı konuda derinleşip uzmanlaşmaya da “rüşuh” denilmiştir. Bilgide kesinliği ifade etmek üzere “yakîn”

¹⁰⁷⁸ Hanîfî Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2017, s. 40.

¹⁰⁷⁹ Furkan Çakır, “Fıkıh Usulü Eserlerinde Haber Nazariyesi (Hicri V. asır özelinde mukayeseli bir çalışma)”, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi)*, Ankara, 2022, s. 1-17. Araştırmacı tezinin girişinde bilgi konusunun tarihi ve felsefesi ile ilgili geniş bir içerik sunmuştur.

¹⁰⁸⁰ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 26.

¹⁰⁸¹ Cihat Tunç, “Kelâm İlminde Niçin Kesin Bilgiye İhtiyaç Vardır?”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2003/2, cilt 1, sayı 2, s. 153; Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri, Bilge Adamlar*, Van, 2008, s. 16; Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadis*, s. 111.

kelimesi, kesinliğe yaklaşan veya kesinlikten uzaklaşan durumları ifade için de “zan, şek, vehim” gibi terimler kullanılmış, bilginin tam zıddı olan bilgisizlik ise “cehl” kelimesiyle ifade edilmiştir.¹⁰⁸²

İslâm düşünce tarihinde bilgi ile ilgili yapılan tartışmalar Hasan-ı Basrî’nin (v. 110/728) zamanına kadar götürülse de¹⁰⁸³ bilgi konusuna ilgi duyan ve bilgiyi bir teori olarak ele alan ilk âlimlerin Mu’tezile kelâmcıları olduğu bilinmektedir.¹⁰⁸⁴ Bu konuda sistematik bir bilgi teorisi geliştiren ilk kişi ise, İmam Mâtürîdî’dir. (v. 333/944)¹⁰⁸⁵ İmam Mâtürîdî bilgiyi, “*Bulunduğu kişiye, söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin apaçık hale gelmesini sağlayan bir sıfattır.*” şeklinde tarif etmiştir¹⁰⁸⁶ ve daha sonra ona mensup müellifler bu tarifi “en doğru tarif” kabul etmişlerdir.¹⁰⁸⁷

Çağdaş bilgi felsefesinin aksine İslâm bilgi teorisinde bilgiler sadece akıl ve duyularla sınırlı değildir; bunlara ilaveten haber de bir bilgi vasıtasıdır.¹⁰⁸⁸ Deney ve akıl/düşünce yolu ile elde edemediğimiz bilgilerimizin çoğunun kaynağı haberdır. Haber konusu, İslâm düşünce tarihinde ve felsefesinde dinî bilginin yegâne kaynağı olduğu için çok önemli bulunmuş, geniş araştırmalara konu olmuş, üzerinde pek çok şey söylenmiştir. Dinî bilgilerin kaynağı olan “vahiy”, Hz. Peygamber’in (sas) Allah’tan (cc) getirdiği “haber” demektir. Peygamberlerden ve nebilerden bize aktarılan her türlü bilgi de haberdır.

İslâm bilgi teorisi üzerine konuşanlar dini, bilgi ve taatten ibaret saymışlar ve bilgiyi asıl, bilgiye dair meseleleri usul; taati fer, taate dair meseleleri de fûrû kabul etmişlerdir.¹⁰⁸⁹

¹⁰⁸² Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, VI, 157.

¹⁰⁸³ Yörükan, “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler”, s. 133.

¹⁰⁸⁴ Yörükan, “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler”, s. 132; Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s. 30-31.

¹⁰⁸⁵ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s. 29, 36; Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları Tarih, Usul, Tenkid, Yorum, İnsan Yayınları, 5. Basım, İstanbul, 2014*, s. 158; Hüseyin Atay, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Bilgi Kuramı”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* (haz. Kutlu) içinde, 6. Baskı, Otto Yayınları, Ankara, 2016, s. 187; Tuğlu, *Mâtürîdilik ve Hadis*, s. 112.

¹⁰⁸⁶ Neseî, *Tebîratü’l-Edille*, I, 11.

¹⁰⁸⁷ Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s. 47; Tuğlu, *Mâtürîdilik ve Hadis*, s. 117.

¹⁰⁸⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, (trc. Bekir Topaloğlu), 6. Basım, İSAM Yayınları, İstanbul, 2014, s. 46-49; Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd el-Buhârî (v. 580/1184), *el-Bidâye fî Usulî’d-Dîn*, (thk. ve trc. Bekir Topaloğlu *Mâtürîdîye Akâidi*), İFAV Yayınları, İstanbul, 2016., s. 49.

¹⁰⁸⁹ Yörükan, “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler”, s. 137.

1.2. Bilginin Kaynakları ve Haberin Bilgi Değeri

Çağdaş bilgi felsefesi bilgiyi çeşitlendirerek incelemiştir. Bu bilgi çeşitlerinden bizim konumuzu ilgilendirenler “bilimsel bilgi” ile “dinî bilgi”dir.¹⁰⁹⁰

Bilimsel bilgi, insan ihtiyaçlarını büyük ölçüde sağlayan ve en belirgin vasfı sağlamlık ve güvenilirlik olan bilgidir. Bilginin “doğru” olması, eşyayı ve olayları tüm gerçekliği ile olduğu gibi ifade etmesidir; “güvenilir” olması da zandan ve tahminden daha ileri düzeyde olması demektir.¹⁰⁹¹ Bilimsel bilginin amacı, doğruyu elde etmektir.¹⁰⁹²

Akılcılık, dine karşı olmamakla birlikte hayata yön verilmesinde yegâne araç olarak akıllı ve onun doğru, gereği gibi işletilmesini kabul eder. Akıllı, bilimi ve doğalcı anlayışı, dine alternatif olarak görür. Aklın doğruladığı bilimsel bilginin ötesinde başka mümkün bilgi olamayacağını savunur.¹⁰⁹³ Deneycilik, bilginin kaynağını duyular, gözlem ve deney olarak kabul eden akımdır. Bu akıma göre zihin tüm malzemesini duyularla veya deneyerek üretir. Bu deneyci bilgide akıl, yaratıcı değil düzenleyicidir.¹⁰⁹⁴

Bu pozitivist bilim anlayışlarına bir eleştiri olarak geliştirilen tarihselci bilim anlayışı ise bilgi teorisinde tarih bilgisine (haber) de yer açmıştır. Bu bilgi türü, tarihe ve topluma yönelecek bir bilimin malzemesidir ve pozitivist bilim modelinden başka bir modele göre kurulması gerekir. Bu teoriye göre bilgi kuramında, tarihî düşüncenin rolüne de yer vermek gerekir. “Haber” kavramı, bu düşünce ile alakalıdır ve tarihî bilginin en önemli kaynağıdır.¹⁰⁹⁵ Geçmişe dair bir haberin kesin (yakînî) bilgi ifade etmesi, mütevâtir nakilden başka bir yolla mümkün değildir.¹⁰⁹⁶

Dinî bilgi, dinin özünü oluşturan ve vahiyle bildirilen bilgidir. İslâm bilgi teorisinde haberin bizatihi kendisi de bir bilgi kaynağıdır.¹⁰⁹⁷ Bu bilginin özü, aşkın bir varlık tarafından insana bildirildiği için değişmez, mutlak doğru olarak kabul

¹⁰⁹⁰ Necati Öner, *Bilginin Serüveni*, (haz. Muhammed Enes Kala), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2018, s. 33-49.

¹⁰⁹¹ Hasan Onat, “Bilgi, Bilim Ve Yöntem”, İslâm Bilimlerinde Yöntem, İltam için hazırlanan ders kitabının ilk ünitesi, Ankuzem Yayınları, Ankara 2006, s. 5-6.

¹⁰⁹² Öner, *Bilginin Serüveni*, s. 41.

¹⁰⁹³ Ahmet Cevizci, *Say Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 68.

¹⁰⁹⁴ Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, s. 684.

¹⁰⁹⁵ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 30-32.

¹⁰⁹⁶ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 90.

¹⁰⁹⁷ Ali Bulaç, *Bilgi Neyi Bilmektir*, Çıra Yayınları, İstanbul 2012, s. 56.

edilir. Bu kabulleniş, tamamen bir inanç işidir. Allah mutlak bir varlık olduğu için onun bilgisi de mutlak olarak doğrudur. Onun bilgisinin doğruluğu ve yanlışlığı tartışılmaz. Sadece bu bilginin insanlar tarafından yapılan yorumları tartışılabilir.¹⁰⁹⁸ Manevi bilimlerde amaç, bilgilerin sübutunun ortaya konmasıdır yani bilginin bize doğru bir şekilde ulaşıp ulaşmadığını tespit etmektir.¹⁰⁹⁹

Kelâmcılar, özellikle nübüvvet konusunda mucizeyi ve nübüvveti ispat etmenin bir metodu olarak mütevâtir terimini ve tevatür teorisini geliştirmişlerdir. Zaten bu terim daha sonra da kesin bilgiye ihtiyaç duyan disiplinler tarafından kullanılmıştır. Mantık ilminde de mütevâtir teriminin tarifi, “kendisiyle şüphenin ortadan kalktığı, nefsin tam bir sükûnet ile sukun bulduğu haberler” şeklinde yapılmıştır.¹¹⁰⁰ Dinî ilimlerin doğruluğunu ispatlamada, hem akıl doğruluğu hem de olgu doğruluğu yani bilginin objesiyle uygunluğu yöntemleri kullanılmaktadır. Mütevâtir haber olgu doğruluğunu ifade eden bir kavramdır. Çağdaş bilgi sisteminin bilimsel bilgi için belirlediği özellikler, mütevâtir haberin özellikleri ile aynıdır.¹¹⁰¹ İslâm âlimlerinin ahad haber hakkındaki çekincelerini bilgi felsefecileri tüm haberlere teşmil etmişlerdir.¹¹⁰²

Kur’ân-ı Kerîm’e bilginin değeri açısından bakıldığında, “bilgide kesinlik” mefhumunun öne çıktığı görülür. “İlme’l-yakîn” (kesin zihnî bilgi),¹¹⁰³ “ayne’l-yakîn” (kesin, açık seçik gözlem),¹¹⁰⁴ “hakka’l-yakîn” (kesin tecrübe, bilginin yaşanarak tahakkuku)¹¹⁰⁵ terimlerinin geçtiği âyetler bu bakımdan dikkat çekicidir. “Zan”, “şek” ve “rayb” terimlerinin de¹¹⁰⁶ yine “kesinlik” kavramıyla ters yönden alâkalı olduğu hemen farkedilmektedir.¹¹⁰⁷

İmam Mâtürîdî’nin sistematik olarak ortaya koyduğu bilgi teorisinde detayları çalışmamızın sınırları dışındaki değerlendirmelerin sonucunda, bilgi kaynakları ile ilgili şu sonuca varılmıştır: Bilgi edinmenin üç yolu vardır: Sağlam duyular (havas ve

¹⁰⁹⁸ Öner, *Bilginin Serüveni*, s. 33-34.

¹⁰⁹⁹ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 25.

¹¹⁰⁰ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 75-79.

¹¹⁰¹ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 27.

¹¹⁰² Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s. 117.

¹¹⁰³ Tekâsür 102/5.

¹¹⁰⁴ Tekâsür 102/7.

¹¹⁰⁵ Hakka 69/51.

¹¹⁰⁶ Bakara 2/2, Âl-i İmran 3/9, Nisâ 4/157, En’am 6/116, Hud 11/62 vd.

¹¹⁰⁷ Taylan, “Bilgi”, *DİA*, VI, 157.

ryan), doğru haber (vahiy ve hadis bilgisi de dâhil), aklın tefekkürü, akl-ı selim, (nazar).¹¹⁰⁸ Bu tespit, çağdaş bilgi felsefesinin birbirini nakzeden akımlarını, yani akılcılığı, deneyciliği ve tarihselciliği içinde toplayan ve hiç birini göz ardı etmeyen daha kapsamlı bir bakış açısıdır.

Bilgi elde ederken bu kaynakların hiçbirinden vazgeçilmez, çünkü her kaynak ayrı bir tür bilgi verir. Kaynaklardan birinin sağladığı bilgiyi diğeri sağlayamaz. Mesela fizikî dünya ile ilgili bilgilerimizin kaynağı duyulardır; geçmişle ilgili bilgilerimizin kaynağı haberlerdir; gayb alemleri ile ilgili bilgileri ya peygamberin haberlerinden öğreniriz ya da istidlâl ile bir fikre ulaşırız.¹¹⁰⁹

Kur'an'da da bu duruma işaret edilmiş ve insan zihninin başlangıçta hiçbir şey bilmediği, sonradan gözler, kulaklar ve gönüllerle edinilen tecrübelerle, aklı yapan bilinç içeriklerini oluşturduğu haber verilmiştir. İmam Mâtürîdî de bilgi kuramını Kur'an'ın ilgili ayetinden hareketle oluşturmuştur:

" والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلمكم تشكرون "

*"Siz, hiç bir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi."*¹¹¹⁰

Mâtürîdî'ye göre bu ayetteki "göz" şekil ve renkleri birbirinden ayıran melekeye, "kulak" sesleri işitip ve ne olduğunu belirleyen melekeye, "kalp" ise gözle görülmeyen ve kulakla tespit edilemeyen, kişinin lehine ve aleyhine olacak şeyleri belirlemeye yarayan melekeye işaret etmektedir. İmam Mâtürîdî tefsirinde ayeti, gözün/görmenin duyulara, kulağın/işitmenin habere, kalbin de akla karşılık kullanıldığı şeklinde yorumlamıştır.¹¹¹¹

Diğer bazı ayetler bütüncül olarak okunduğunda, Kur'an'ın da bilgi kaynaklarını, vahiy, duyular, akıl ve hatta kalbî sezgi olarak tespit etmekte olduğu görülmektedir. Kur'an'da yer yer göz, kulak ve kalbin/fuâdın birlikte anılması

¹¹⁰⁸ Sâbûnî, el-Bidâye (trc. Bekir Topaloğlu *Mâtürîdîye Akâidi*), s. 49.

¹¹⁰⁹ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 73.

¹¹¹⁰ Nahl 16/78.

¹¹¹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kurân Tercümesi*, VIII, 183.

yanında¹¹¹² kalbin anlama organı olarak nitelendirilmesi¹¹¹³ ve akledici fonksiyonunun¹¹¹⁴ vurgulanması dikkat çekicidir.

İslâm bilgi teorisinde geçerli kabul edilen bilgi kaynaklarından birisi de İmam Mâtürîdî'nin “havas ve ıyan” dediği duyu(m)lardır. Bu duyu(m)lar (havâs); görme, duyma, tatma, koklama ve dokunmadır.¹¹¹⁵ İmam Mâtürîdî buna vicdan ve vicdan azabı, elem duyma, şuur vs. gibi iç duyguları ve iç gözlemi de (ıyan) ekler.¹¹¹⁶ İmam Mâtürîdî'ye göre sağlıklı duyularla edinilen bilgi, haberle gelen bilgiden daha güvenilirdir ve delil ve ispata gerek duymadığı için tıpkı mütevâtir haberin bilgisi gibi zarûrî ve kesin bilgidir. Öyle ki haberle gelen bilgideki şüphe, havas ve ıyanın katkısı ile giderilebilir.¹¹¹⁷ Ancak bu havasın ve ıyanın yanıltıcı olabileceği bilinmeli ve onlarla algılanan bilgi, akılla değerlendirilmelidir.¹¹¹⁸

İslâm bilgi teorisinde geçerli kabul edilen bilgi kaynaklarından bir diğeri de akıldır. Akıl, Kur'an'daki kullanımı ile “bilgiyi kabul etmeye hazır güç” ve “bu güçle elde edilen bilgi” olarak tanımlanır.¹¹¹⁹ Bu sebeple bilgi sistemleri içinde büyük öneme sahiptir. Mücerret akıl, dinin kaynak ve delili değildir¹¹²⁰ ancak kullanılmasına önem verilir. Vahiy kaynaklı haberlerle oluşturulan bilgiler, kendi başlarına müstakil yeni bilgiler üretemezler, yeni bilgi üretmek için bu verilerin akli bir süreçle işlenmesi gerekir.¹¹²¹ Akıl yürütme faaliyeti, Kur'an ve sünnetle gelen naslar açısından zorunlu bir faaliyettir.¹¹²² Bir hüküm veya kavramın doğru veya yanlış olduğunu kanıtlamak için de akıl yürüterek deliller getirilir.¹¹²³ İmam Mâtürîdî akıl yerine “nazar”, “istidlâl” gibi kelimeleri kullanmaktadır. Akıl yürütme (nazar) dediği¹¹²⁴ istidlâl, haberle ve havasla edinilen bilgilerin değerlendirilmesi için gerekli olduğunu, akılla bilgiye ulaşmak için akli kullanmak ve ondan faydalanmak

¹¹¹² Nahl 16/78, 108; İsrâ 17/36; Secde 32/9; Câsiye 45/23.

¹¹¹³ A'râf 7/179.

¹¹¹⁴ Hacc 22/46.

¹¹¹⁵ Sâbûnî, el-Bidâye (trc. Bekir Topaloğlu *Mâtürîdîye Akâidi*), s. 49.

¹¹¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 46.

¹¹¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 52-54.

¹¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kurân*, VIII, 182.

¹¹¹⁹ Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân (trc. Yusuf Türker, *Kur'an Kavramları Sözlüğü*), Pınar Yayınları, İstanbul, 2007, “akl” maddesi, s. 1032.

¹¹²⁰ Talat Sakallı, *Hadis Tenkidi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2014, s. 15.

¹¹²¹ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 10.

¹¹²² Ferhat Koca, “İstidlâl 2/3” *DİA*, XXIII, 323.

¹¹²³ Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlâl 3/3” *DİA*, XXIII, 325.

¹¹²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 49.

gerektiğini söylemektedir.¹¹²⁵ Ebû Hanîfe'nin de haberle gelen bilgiyi akılla tartarak değerlendirdiğine işaret eden hükümleri vardır.¹¹²⁶

Akıl insana fizik âleme hükmetme becerisi verir, ama metafizik âlemle ilişki aklın sınırlarını aşan bir eylemdir. Bu sebeple o âlemle ancak vahiyle (haber) bilgi sahibi olunabilir. İnsanın varoluşsal bir zorunluluk olarak hissettiği, hayatı anlamlandırabilmesi bakımından vazgeçilmez olan temel problemleri, duyuların yapabileceği tecrübelerin ve fizik âleminin sınırlarını aşmaktadır. Bu problemlere vahiyle cevap bulunabilir. Aslında vahyin yaptığı, akıla metafizik âlemle ilgili malzeme sağlamaktır.¹¹²⁷ İlke olarak vahiy, mutlakdır. Duyu ve akıl idrakleri ise onu destekleyen ve doğrulayan tecrübî ve nazârî bilgilerdir ve mutlak bilgiyi kuşatma kudretine sahip değildir.¹¹²⁸

Modern Batı felsefecileri ise aklın mutlak doğruları dolaysız kavrayacağını iddia etmiştir. Onlara göre dinsel bilginin kaynağı, akıl ve doğal dünyaya dair gözlemlerdir. Birey sadece doğal yasalara tabi tutulmuş ve doğa yasalarına ilişkin bilgi kutsanmıştır.¹¹²⁹

İslâm bilgi teorisine göre bilginin kaynaklarından bir diğeri de doğru haberdır (haber-i sadık). İnsan, akıl yoluyla bilinmeyen ve kendi duyularının ötesinde vuku bulan olaylara ait bütün bilgileri ancak haber vasıtasıyla öğrenebilir. Her haber, akıl yürütmeyi bilen veya bilmeyen herkeste yeni bir bilgi oluşturur.¹¹³⁰

Haber, kelâmcılar tarafından, “*Bir haber verene işaret eden, doğruya ve yalana ihtimali olan sözdür.*” şeklinde tarif edilir.¹¹³¹ İnsanın evrenin geçmişi, geleceği ve üzerinde yaşadığı dünyanın hâlihazır durumu ile orada meydana gelen olaylar hakkında bilgi edinmek için sahip olduğu ve duyularla ve akıl yürütmekle

¹¹²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 54; Topaloğlu, “Mâtürîdî 2/4”, *DİA*, XXVIII, 151.

¹¹²⁶ İ. Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara, 2018, s. 100-107.

¹¹²⁷ Sakallı, *Hadis Tenkidi*, s. 19.

¹¹²⁸ Taylan, “Bilgi”, *DİA*, VI, 157.

¹¹²⁹ Sakallı, *Hadis Tenkidi*, s. 13.

¹¹³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *DİA*, XIV, 346.

¹¹³¹ Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî (v. 816/1413), *et-Tâ'rîfât*, (thk. İbrahim el-Ebyârî) Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1996, s. 96; Furkan Çakır, “Fıkıh Usulü Eserlerinde Haber Nazariyesi”, s. 55-60. Araştırmacı ilgili bölümde haberle ilgili verilen tüm tarifleri yorumlayarak sıralamıştır.

ulaşılması mümkün olmayan bilgileri elde etmek için başvurulması zorunlu yegâne bilgi kaynağı, haberdır.¹¹³²

İmam Mâtürîdî'nin bilgi teorisi ile doğru haber, yani Hz. Peygamber'in (sas) vahiy olarak bize bildirdiği Kur'an ve sahih-mütevâtir hadisler, bilgi kaynakları arasına alınmış ve onların güvenilir bilgi kaynağı olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.¹¹³³ İmam Mâtürîdî'yi temsil eden usulcülere göre mütevâtir haber zorunlu ve kati bilgi, mucize destekli haber ise akıl merkezli olup istidlâlî yoldan yine kati bilgi ifade eder.¹¹³⁴ O halde gerçeği kavrama ihtiyacında olan insanın, nübüvveti güçlü mucizelerle sabit olan peygamberlerden gelen sağlam haberleri bilgi kaynağı olarak kabul etmemesi için bir sebep yoktur.¹¹³⁵

İmam Mâtürîdî bilgi kaynaklarını sıralarken akıl ve duyu(m)lar yoluyla elde edilen bilgileri vasıtasız bilgiler, haberle elde edilen bilgileri vasıtalı bilgiler olarak tasnif etmiştir. Bu sebeple haberle edinilen bilgilerin güvenilir olup olmaması, o haberi verenin güvenilirliği ile ilgilidir. O halde duyu(m)larla ve haberle edinilen bilgiler, akıl terazisinde tartılmalıdır. Bu yollarla edinilen bilgilerin gerçeği açığa çıkarabilmesi için her konuda akıl yürütmek ve tefekkür etmek en isabetli yoldur.¹¹³⁶

Bilgi kaynağı olması açısından haberler, güvenilir ve sağlam olmaları açısından incelenmiştir. Usul âlimleri haberin doğruluk derecesini tartışmışlar ve bazı tasnifler yapmışlardır. Doğru bilginin kaynağı olacak haberin vakiya uygun ve sahih olması gerekir.¹¹³⁷ Nitekim müteahhir dönemden itibaren bu şartın vurgulanması amacıyla, "haber-i sadık" (gerçeğe uygun haber) terkibi meşhur olmuştur.¹¹³⁸

Bu konuyu ele alan ilk Hanefî usulcü Îsâ b. Ebân'dır (v. 221/836).¹¹³⁹ Onun eseri bize Cessâs'ın (v. 370/981) *el-Fusûl'ü* içinde gelmiştir.¹¹⁴⁰ Îsâ b. Ebân haberleri

¹¹³² Ahmet Yücel, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usulü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2009, s. 106.

¹¹³³ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 89; Kahraman, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, s. 26.

¹¹³⁴ Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa (v.430/), *Takvîmü'l-Edille fî Usulî'l-Fıkḥ*, (thk. Halil Muhyiddin el-Meys), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 13; Sakallı, *Hadis Tenkidi*, s. 23, 127.

¹¹³⁵ Yavuz, "Haber", *DİA*, XIV, 346.

¹¹³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 50.

¹¹³⁷ Kahraman, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, s. 26.

¹¹³⁸ Yavuz, "Haber", *DİA*, XIV, 346.

¹¹³⁹ Özen, "İsa b. Ebân", *DİA*, XXII, 480.

¹¹⁴⁰ Bedir, *Fıkḥ Mezhep Sünnet*, s. 87, 111.

önce doğru veya yanlış olma ihtimaline göre ayırmıştır. Ona göre haber, nakledilen bilgidir ve bazıları kesin olarak doğrudur, bazıları kesin olarak yanlıştır, bazıları da her iki ihtimale de açıktır.¹¹⁴¹ Onun yaptığı bir diğer tasnif ise haberin inkar edilmesi durumu ile ilgili yaptığı tasniftir: İnkâr edenin dalâlete düştüğü haber, inkar edenin günahkâr olduğu haber, inkar edenin günahkâr olmasını gerektirmeyen haber.¹¹⁴²

Cessâs ise haberleri mütevâtir ve ahad olmak üzere iki başlıkta toplamış, daha sonra mütevâtiri, zarûrî ilim gerektiren ve istidlâlî ilim gerektiren şeklinde ikiye ayırmıştır.¹¹⁴³

Îsâ b. Ebân'dan ve Cessâs'tan sonra fıkıh teorisini Irak'tan başka bir merkezde Mâverâünnehir'de yeniden canlandıran Debûsî¹¹⁴⁴ (v. 430/1038) *Takvîmü'l-Edille*'de bilgiyi üreten delilleri, kesin bilgi üreten deliller ve kesin olmayan bilgi üreten deliller olarak ikiye ayırır. Muhkem ayetler, Hz. Peygamber'in (sas) kendisinden işitildiği kesin olan sözleri, mütevâtir haberler ve icmâ, kesin bilgi üreten delillerdir. Kesin olmayan bilgiyi üreten deliller ise, tevil edilmiş müteşâbih ayetler, tahsis edilmiş genel ifadeler (muhasas âmm), ahad haberler, sahâbe kavli ve kıyastır.¹¹⁴⁵

Debûsî haber konusunu iki yerde ele almaktadır: Kesin bilgi gerektiren mütevâtir haberler, bilgiyi mümkün kılan ahad haberler. Haberin doğruluk derecesi açısından ise üçlü bir tasnif yapmıştır: a) Kesin doğru olan haberler. b) Kesin yanlış olan haberler. c) Doğru veya yanlış olması mümkün olan haberler. Bu tasnifler kendisinden önceki usulcülerin yaptığı tasniflerdir. Debûsî ise yeni bir kavram daha geliştirmiş ve haberleri iki alt kategoriye ayırmıştır. Böylece önceki usulcülerin adını tam koyamadıkları, mütevâtirin altında fakat ahad haberlerin üstünde yer alan bir kategoriye ayrı bir adla yeniden tanımlamış ve ona yeni bir bilgi değeri vermiştir: "Meşhur haber". Meşhur haber, ilk başlarda ahad olduğu halde sonraki zamanlarda tevatür derecesine çıkan haberdur. Bu durumda haberlerin bilgi değeri şöyle olmaktadır:

¹¹⁴¹ Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî (v.370/981) *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I- IV, (thk. Uceyl Câsim en-Neşemî), Mektebetü'l-İrşâd, 1994, III, 35-37.

¹¹⁴² Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 212; Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl (v.483/1090), *Usul, I-II*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2021, I, 293.

¹¹⁴³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 53.

¹¹⁴⁴ Ahmet Akgündüz, "Debûsî", *DİA*, IX, 66.

¹¹⁴⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 19.

- Mütevâtir haber :Kesin bilgi (ilm-i yakîn) üretir.
- Meşhûr haber :İçe sinecek bilgi (ilm-i tuma'nine) üretir.
- Garîb (âhad) haber : Baskın bir kanaat (ilm-i galib-i re'y) üretir.
- Münker haber : Kuşkulu bilgi (ilm-i zannî) üretir.¹¹⁴⁶

Böylelikle Hanefî usulünde haberin doğru bilgi verip vermemesi ile ilgili olarak yeni kavramlar gelişmiştir. Ancak bilgi değeri açısından mütevâtirden farklı olan bu meşhur haberler, kesin bilgi üretmezler sadece doğruluk ihtimali yüksek bilgi üretirler.¹¹⁴⁷ Bu bilgiler de itikâdi konularda delil olmaz, ama fıkıhta delil olur.¹¹⁴⁸ Ancak ahad haberin delil olmasının temelinde esas olarak, sahâbenin bu haberleri delil kabul etmeleri olgusu yatmaktadır.¹¹⁴⁹

Zâhid ve sûfiler ise bilgi kaynaklarından biri hatta birincisi olarak “ilham” ve “keşfi” kabul etmişlerdir.¹¹⁵⁰ Ancak ilk dönem kurucu sûfilerin hepsi, ilham ve keşif ilmine ulaşmanın yolunun zahirî ilimlerden geçtiğini, zahirî ilimlerin gerçek bilgiye ulaşmak için olmazsa olmaz bir basamak olduğunu kabul etmişlerdir.¹¹⁵¹ Bu hususta tabakat kitaplarında pek çok söz vardır. Biz burada bir örnek zikretmekle yetineceğiz. Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Sadan (v.?) şöyle der:

*“Rivayet ilmi ile amel eden dirâyet ilmine varis olur, dirâyet ilmi ile amel eden riayet ilmine vasıl olur, riayet ilmi ile amel eden hak yoluna hidayet edilir.”*¹¹⁵²

Sûfilere göre ilham ve keşf, ibadet ve riyazet ile ruhun tasfiyesi sonucu Allah'ın (cc) bahşettiği bir ilimdir.¹¹⁵³ İlham ile gelen bilgiyi Allah (cc) kendisine itaat eden kişiye öğretir, isyan edene ise öğretmez.¹¹⁵⁴ Keşif ilminin kaynağı, bizzat Allah'tır. (cc) İlimdeki asıl gaye de ameldir.

¹¹⁴⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 205-212.

¹¹⁴⁷ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 150.

¹¹⁴⁸ Serahsî, *Usul*, I, 112; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, s. 138.

¹¹⁴⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 170-174.

¹¹⁵⁰ Süleyman Uludağ, “Keşf”, *DİA*, XXV, 315.

¹¹⁵¹ Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, s. 79-113.

¹¹⁵² Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî (v. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-XII, (thk. Mustafa Abdülkadir Ata), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, X, 377; Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, s. 89.

¹¹⁵³ Gazzâlî, *Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (505/1111)*, *İhyâü'l-Ulûmi'd-Dîn (I-IV)*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 2002, I, 57.

¹¹⁵⁴ Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, VIII, 341.

Bu konuda sûfilerin de kabul ettiği şu nokta çok önemlidir: İlham ve keş  ile ilgili bilgiler, İslâm'ın haram veya helalleri ile veya emir ve yasakları ile ilgili değildir. Bu bilgiler kalp, iman, Allah bilgisi (marifetullah), nefsin mahiyeti, kusurları vb. konulara dairedir. Sûfilerin sünnete olan bağlılıkları da buna delâlet etmektedir.¹¹⁵⁵

Bilgi edinmek ve edinilen bilgiyi doğru haber, duyular ve akıl bağlamında değerlendirebilmek amacı ile konu ile ilgili bazı terimler de ortaya konmuştur. Bu terimler, bilgi konusu ve doğru haber-duyular ilişkisi, aklın rolü gibi meseleleri anlayabilmek açısından önemlidir. Bu sebeple, bu kavramların da tarifini yapmakta fayda vardır.

İlk usul edebiyatında Hz. Peygamber'in (sas) söz ve uygulamalarını anlatmak için kullanılan terim genellikle "haber"dir. Haberin sözlük anlamı "aktarılan bilgidir", Hz. Peygamber (sas) ve etrafındaki olaylarla ilgili aktarılan bilgiler, haber terimi ile ifade edilmiştir.¹¹⁵⁶ Eşya hakkında düşünmek ve bu yolla henüz bilgisine ulaşılamamış şeylerin bilgisine ulaşmak amacıyla zihinde önceden var olan bilgileri düzenlemek, bir araya getirmek ve böylece bir sonuca ulaşmak çabasına, "nazar" ve "istidlâl" denir.¹¹⁵⁷ Kalbin birine meyletmeksizin iki husus arasındaki tevakkufu, kararsız duruşunu ifade etmek için "şek/ş p  " sözcüğü kullanılır.¹¹⁵⁸ Kalbin bunlardan birini tercih edip de diğerini de zihninden atmaması için ise "zan" kelimesi kullanılır.¹¹⁵⁹

Bu noktada öteden beri felsefecilerin, psikologların, mutasavvıfların ve tabiplerin ilgilendiği bir alan olarak, rüya-keş -ilham konusundan da kısaca bahsetmek gereklidir. Talat Sakallı, bu konuları kısmen ele aldığı kitabında, eski düşünürlerin bazılarının rüyanın mahiyeti ile ilgili görüşlerini derlemiştir. Rüyanın mahiyetinin yanında bilgi kaynağı olup olmadığını da değerlendirdiği eserinde, rüyanın epistemolojik açıdan bir bilgi kaynağı sayılamayacağını ifade etmiştir. Vahyi ve ilhamı da bilgi kaynakları arasında sayanların olduğuna dikkat çekmiştir.¹¹⁶⁰

¹¹⁵⁵ Aydınlı, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, s. 91.

¹¹⁵⁶ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 88.

¹¹⁵⁷ Yavuz, "İstidlâl 3/3", *D   *, XXIII, 325.

¹¹⁵⁸ Cürcânî, *T  r  f  t*, s. 168; Günay, "ş p  " *D   *, XXXIX, 263.

¹¹⁵⁹ Cürcânî, *T  r  f  t*, s. 187; Yunus Apaydın, "Zan 2/2", *D   *, XLIV, 122.

¹¹⁶⁰ Talat Sakallı, *Rüya ve Hadis Rivayeti*, Tokoğlu Ofset, Isparta, 1994, s. 30.

Aklı öne çıkaran düşüncelere göre Kur'an'da bilgi kaynağı olarak tecrübe ve sezgiden bahsedilmemiştir. Ancak mutasavvıflar buna karşı görüş geliştirmiş, rüya, keşf ve ilhamı bilgi kaynağı kabul etmiştir.¹¹⁶¹ Mutedil olan görüşe göre ise rüya ve ilham tam ve mutlak manada bilgi kaynağı sayılmamış, ancak özellikle gayb alanının bilgisine dair bazı şeylerin sezilmesinin vasıtası olabileceği kabul edilmiştir.¹¹⁶²

Bilgi ve bilginin değeri konusu, edinilen dinî bilgilerin değerlendirilmesi için önemlidir. Ebü'l-Leys'in eserlerinde hadis değerlendirme yönteminin incelendiği bu çalışmada onun haberlere verdiği değeri ve diğer bilgi kaynaklarını bu amaçla nasıl işlettiğini görmek için giriş mahiyetinde bir özet gerekli bulunmuştur.

1.3. Bilgi Kaynaklarının Hadis İlimleri ile İlişkisi

Yukarıda bahsi geçtiği üzere haber bilginin kaynaklarından biridir. Usul ilmi, dinî bilginin yanısıra din dışı bilginin aktarımını da kapsayan genel ve rasyonel bir bilgi aktarma (haber) teorisi geliştirerek Hz. Peygamber'den (sas) gelen bilgileri, din dışı bir alanda da temellendirmiştir.¹¹⁶³ Buna göre nübüvveti güçlü mucizelerle sabit olan peygamberlerden sağlam haberlerle gelen bilgi, istidlâlî yoldan kati bilgi ifade eder.¹¹⁶⁴

Asıl itibarıyla haber, pek çok disiplinin ilgi alanına girmektedir. Kelâmcılar bilginin kaynakları arasında gördükleri için haber konusu ile ilgilenmişler, mesailerini daha çok haber-i sadık ve mütevâtir haber üzerine yoğunlaştırmışlardır. Fakihler dinî metinlerden hüküm istinbat ettikleri için haber konusuna eğilmişler, fıkıh usulcülerini haberin kaynağına, mahiyetine, değerine, imkânına dair geniş ve ciddi bir yaklaşımla konuyu incelemişlerdir. Hadisçiler ise rivayet metodolojileri itibarıyla haber teorisini önemsemişlerdir. Özellikle tasnif dönemi öncesinde hadisçiler, daha çok haberlerin sahihini sakiminden ayırmakla ve hadis rivayet etmekle meşgul oldukları için haberlerin bilgi değerine dair izahlara kısmen temas etmişlerdir. Bilginin değeri konusu, hadis usulü eserlerinde yüzeysel bir yaklaşımla

¹¹⁶¹ Sakallı, *Rüya ve Hadis Rivayeti*, s. 33.

¹¹⁶² Sakallı, *Rüya ve Hadis Rivayeti*, s. 36.

¹¹⁶³ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 88.

¹¹⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 54; Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 16; Sâbûnî, *el-Bidâye* (trc. Bekir Topaloğlu *Mâtürîdîye Akâidi*), s. 49.

incelenmiş ve sadece Sahihayn hadisleri bağlamında bu konuya temas edilmiştir.¹¹⁶⁵ Buna rağmen rivayetleri “haber” veya “hadis” veya “eser” olarak ayırma tabi tutmak veya “meşhur”, “garib”, “ahad” gibi kısımlara ayırmak, onun bilgi değerini ve sübutunu tespit etmedeki hassasiyete bir işaret olarak anlaşılabilir. ¹¹⁶⁶

Bilindiği gibi dinin esas kaynağı Kitap ve Sünnet’tir ve her ikisi de temelde nakle dayanır. Kitap’ın tamamen, Sünnet’in de (en mutedil görüşe göre) kısmen vahiy nitelikli yani ilâhî kaynaklı olması, onun nakille yani haberle bilinmesini zorunlu kılmaktadır.¹¹⁶⁶ Mâtürîdîlerin Hz. Peygamber’den (sas) merfû olarak nakledilen hadislere “haber” demelerinin sebebi, o sözlerin bilgi kaynağı olup olmaması ile alakalıdır.¹¹⁶⁷

İslâm âlimleri arasında çoğunlukla Sünnet’in bilgi kaynağı olması noktasında bir ihtilaf yoktur. Hz. Peygamber’e (sas) ait meşhur sünnet ve selefin delil olarak kullandığı haberler, sübut açısından katidir ve kesin bilgi ifade eder. İhtilaf, Hz. Peygamber’den (sas) gelen haberlerin kesin bir sübuta sahip olup olmaması noktasındadır. Yani ihtilaf, sahih bir senedle rivayet edilse bile zann-ı galip ifade eden ahad haberlerin ne kadar bilgi kaynağı değerine sahip olduğu konusundadır.¹¹⁶⁸

Bir hadise sahih denmesi, o hadisin bize Hz. Peygamber’den (sas) sağlıklı bir şekilde rivayet edildiğini vurgular. Hadisçiler bilginin değeri ile ilgili tartışmalarla pek ilgilenmeden her türlü sünnet malzemesini toplamaya çalışmışlar, doğruluk ölçüsü olarak râvîyi esas alan isnad yöntemini benimsemişlerdir.¹¹⁶⁹ Hanefî fıkıh usulü ise rivayetlerin haber niteliğini öne çıkarmıştır. Çünkü bu rivayetler, lafzi aktarımlardan doğan râvî tasarrufları sebebi ile dolaylı anlatımlar içermektedir; bu sebeple genel tarihî haberler gibi doğruluk kriterleri ile değerlendirilmelidir.¹¹⁷⁰

Haber-i vâhidler ve sahâbe sözleri, râvîler yolu ile bize gelen ve bu râvîlerden kaynaklanan bazı hataları bulundurma ihtimali olan haberlerdendir ve sübutu yönüyle zannîdir; yalan olması da doğru olması da muhtemeldir.¹¹⁷¹ Sünnet

¹¹⁶⁵ Hayri Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara, 2002, s. 52.

¹¹⁶⁶ *Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (v.255/869), es-Sünen Mukaddimesi, Dâru’n-Nevâdir, Suriye-Lübnan-Kuveyt, 2013, s. 49; Serahsî, Usul, II, 90; Sakallı, Hadis Tenkidi, s. 20.*

¹¹⁶⁷ Kahraman, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 26.

¹¹⁶⁸ Sakallı, *Hadis Tenkidi*, s. 62.

¹¹⁶⁹ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı*, s. 147.

¹¹⁷⁰ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 176.

¹¹⁷¹ Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, s. 205; Tuzcu, *Hanefî Usulünde Hadis*, s. 66.

malzemesi, daha çok ahad haberlerden oluşmaktadır.¹¹⁷² Tarihî bir vakıa olarak İslâm'ın erken dönemlerinden itibaren hadis uydurulduğu da ortadadır. Bu sebeple ahad hadisin doğru haber kaynağı olup-olmadığı haklı olarak tartışılmıştır. Hz. Peygamber'e (sas) yalan isnad edilebileceği ihtimali, sahâbenin zabt kusurları, Hz. Peygamber'in (sas) naklettiği ama başkalarına ait olan sözler, hadisin sebab-i vürudundan ayrı düşünülmesi ve bağlamından koparılması gibi durumlar sebebi ile ahad haberin “zann-ı galib” ifade ettiği belirtilmiştir.¹¹⁷³ Ancak son kerte de ahad haberin de bir rivayet olduğu inkâr edilemez. İmam Mâtürîdî haber-i vâhidlerin, râvîlerinin akıl durumları, haberin muhtevasının niteliği ve haber-i vâhidle gelen bilginin kesinleşmiş haberle gelen bilgi karşısındaki konumu açısından değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir.¹¹⁷⁴

Güvenilir haberin bilgi kaynağı olduğunda hemfikir olan İslâm kelâmcıları, haberin kaynağını dikkate alarak doğru haberi ikiye ayırmışlardır: Bu “doğru haberin” ilkinin kaynağı bizzat Allah'tır (cc). Bu haber Allah'tan (cc) peygamberlere gelirken “vahiy” olur; peygamberlerden ümmetine gelirken “haber-i resul” olur. İkinci kısım ise insanların muhtelif kaynaklardan edindiği “vakıaya uygun” haberlerdir.¹¹⁷⁵ Bu durumda, Hz. Peygamber'den (sas) sadır olan tüm haberler doğrudur, sadece bu haberlerin nakli esnasında oluşan belirsizliklerin giderilmesine ihtiyaç vardır.

Hadis külliyatlarının önemli bir kısmı ahad haberlerden oluşmaktadır. Hadislerin sahihini sakîminden ayırmak için haberlerin bilgi değerlerinin ortaya konması gerekli görülmüştür. Fıkhi konularda kullanılan haberlerin bilgi değeri, hükmün derecelendirilmesi için gerekli görülmüştür. Gerek akaid gerek ahkam ve gerekse de ahlak konularındaki haberlerin delil olma durumlarını tartışılırken konu hadis ilimleri ile ilişkilendirilmiştir.

Ebü'l-Leys'in eserlerinde bu konulara sistematik bir şekilde değindiği söylenemez. Ancak itikâdî mezheplerin henüz olduğu ve Mu'tezilî âlimlerin haberin bilgi değeri ve aklın haber kaynağı olması ile ilgili konuştuğu bir dönemde yaşayan Ebü'l-Leys'in, bu konulardan uzak olduğu da düşünülemez. Ebü'l-Leys'in

¹¹⁷² Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 139; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, s. 81.

¹¹⁷³ Sakallı, *Hadis Tenkidi*, s. 63.

¹¹⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 49; Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî 2/4”, *DİA*, XXVIII, 151.

¹¹⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 48.

kelâmî tartışmalarda daha çok selefin görüşlerini benimsediği görülmektedir. Ancak sahip olduğu ilmî seviye, özellikle fıkıh ilmindeki çalışmaları, onun bilgiye dair bu beyin fırtınalarından uzak durduğunu iddia etmeye de engel olmaktadır. Bir tefsir kaleme alırken, kendisinden yarım asır önce yaşamış olan İmam Mâtürîdî'nin *Tevîlâtı*'nı görmüş ve onun bu konulardaki görüşlerini irdelenmiş, tartışmış, yorumlamış olması muhtemeldir. Onun tefsirinde geçen bazı ifadelerinden satır aralarında bu konularla ilgili söyledikleri okunabilmektedir. Onun telifatı, bilgi kaynakları ve haberin bilgi değeri açısından tahlil edilince bu konularda bazı ipuçları bulunabilmektedir.

1.4. Ebü'l-Leys'in Bilgi Anlayışı

Ebü'l-Leys'in bilgi konusunu sistematik bir şekilde işlediği bir eserine ulaşılabilmiş değildir. Bilinen eserlerinde de bu konulara ayrılmış özel bir bölüm yoktur. Ancak meseleleri ele alırken aktardığı haberlerin ardından sıklıkla ilgili konuyu akılla da izah etmesinden, onun bilginin kaynakları ve akıl ile ilgili çalışmalara muttali olduğu ve döneminde yapılan bu minvaldeki tartışmaları takip ettiği anlaşılmaktadır. Onun bazı ifadelerinden bilgi meselesi ile ilgili ne düşündüğüne dair çıkarımlar yapılabilmekte, bilgi anlayışı tahlil edilebilmektedir.

Kendisinin münazara konusunda meşhur olduğu, yani “münâzir” bir fakih olduğu rivayet edilmiştir.¹¹⁷⁶ O halde “münâzirin” ve “nazarın” ne demek olduğunu açıklamak gerekmektedir. Nazar, hazır bir bilgiyi elde etmek değil olmayan bir bilgiyi delil, emare ve öncüllerden istidlal ile düşünerek elde etmek demektir. Anlama faaliyetinde akli en faal olarak kullanma becerisini ifade eden terimdir.¹¹⁷⁷ Kişinin bir hadisin ifade ettiği hükmü kesinliğe kavuşturmak için yaptığı inceleme ve araştırmasına, önceden sahip olduğu bilgilere başvurarak istidlallerde bulunmasına “nazar” denir.¹¹⁷⁸ Kısaca nazar, delile dayalı akıl yürütme demektir.¹¹⁷⁹

¹¹⁷⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, I-II, 464.

¹¹⁷⁷ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Otto Yayınları, Ankara, 2014, s. 43.

¹¹⁷⁸ Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 2. Baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985, s. 147-148.

¹¹⁷⁹ Tuğlu, *Mâtürîdilik ve Hadis*, s. 123.

Ebü'l-Leys'in de bu kelimeyi eserlerinde sıklıkla kullandığı görülmektedir. *Büstânü'l-Ârifîn*'in başında yazdığı kısa mukaddimede şöyle söylemektedir:

"... وبينت الحجج فيما يحتاج اليه من الحجة بالكتاب ، والاخبار ، والنظر ، والاثار ..."

"...*Delile ihtiyaç olan konularda Kitab'dan, ahhârdan, âsârdan ve nazardan aldığım delilleri açıkladım...*"¹¹⁸⁰

Ebü'l-Leys'in tefsiri onun pek çok alandaki görüşlerini serd ettiği bir eseridir. Tefsirini bu konuyla ilgili irdeleyince karşımıza konu ile ilgili bazı açıklamalar çıkmaktadır:

"... و بالآخرة هم يوقنون..."

"*Ahirete de kesinlikle inanırlar.*"¹¹⁸¹

Ebü'l-Leys ayetin tefsirinde ikna edici bir üslupla "yakîn" kelimesini açıklamıştır:

"*Yakîn (doğru bilgi, kesin inanış)*"¹¹⁸² üç vecih üzeredir: *Yakîn-i ıyan, yakîn-i delalet, yakîn-i haber. Yakîn-i ıyan, misal; bir şeyi görünce onunla ilgili şüphenin gitmesi gibi... Yakîn-i delalet, misal; bir yerden yükselen bir duman görürsün, ateş görmediğin halde kesinlikle bilirsin ki orda bir ateş vardır. Yakîn-i haber ise misal; bir adamın hiç görmese de dünyada Bağdat denilen bir şehrin olduğunu kesinlikle*

¹¹⁸⁰ Ebü'l-Leys, *Büstânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 5, T. s. 701.

¹¹⁸¹ Bakara, 2/4.

¹¹⁸² İslâm mantıkçılarının yakîn tanımlarını "hata ve yanlış ihtimali bulunmayan, gerçeğe örtüşen bilgi" şeklinde özetlemek mümkündür. Yakîni "düşünme ve akıl yürütme yoluyla kazanılan bilgi" şeklinde de tanımlayanlar olmuştur. Bu tanımları dikkate alanlara göre yakîn ve ikân ile ulaşılan bilgi, belirli bir düşünme sürecinin sonunda elde edilir. Hiçbir zamanda ve hiçbir durumda aksi düşünülmemeyen, değişmesi, asılsız çıkması mümkün olmayan ve zihinde sürekli var olan kesin kanaate zorunlu yakîn denir ki ilim kelimesi de çoğunlukla zorunlu yakîn için kullanılır.

Kelâmcılar, yakîn ve ilim kavramları arasında belirgin bir fark gözetmemiş ve yakîni genelde "şüpheden uzak, tartışmaya yer bırakmayan kesin bilgi" şeklinde tanımlamışlardır. Bu bilgi doğruluk derecesine göre şüphe, zan, itikad ve yakîn şeklinde sıralanan tasdik mertebelerinin en üst derecesini oluşturur. Bu son mertebe aynı zamanda "akli ve kati delil olan burhana dayanan tasdik" şeklinde tanımlanır. Gazzâlî'ye göre yakîn kesin tasdikte bulunmayı sağlayan, üzerinde tartışma yapılamayan ve karşıtı düşünülmemeyen bilgidir.

İslâm düşünce tarihinde yakîn dereceleri Kur'an'daki kullanımdan hareketle ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn şeklinde üç kategoriye ayrılır. Akıl, nakil ve haberle kazanılan bilgiye ilme'l-yakîn; dış duyu, dış tecrübe ve gözlemle ulaşılan bilgiye ayne'l-yakîn adı verilir. Bu bilgi vasıtalarının ikisiyle birlikte ulaşılan ya da sezgiyle ve iç tecrübenin verdiği en üst düzeyde kesinlik taşıyan bilgiye de hakka'l-yakîn denilmiştir. Osman Demir, "Yakîn", *DİA*, XLIII, 271.

bilmesi gibi... İşte böyle yakîn-i haber ve yakîn-i delalet ile ahiretin de hak olduğu bilinir; ancak yakîn-i iyan ise rüyet sırasında olacaktır.”¹¹⁸³

"...ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون."

"Onlar (hükümlerinde) ancak zanna tabi olurlar ve (bundan dolayı) yalan yanlış şeyler söylerler”¹¹⁸⁴ ayetinin tefsirini Ebü'l-Leys şöyle yapar:

"Onlar ancak zanna tabi oluyorlar demek, yani geçmiş büyükleri hak üzere miydiler bilmeden zan ile onlara tabi oluyorlar, demektir. Eğer yakîn bilgisi olmadığı için zan ile onlara uyduklarından dolayı nasıl azap görürler denilirse, onlara şöyle cevap verilir: Zanları ve cehaletleri ile yetindiler, çünkü heva ve heveslerine uydular, hakkı aramak gibi önemli bir mesele üzerinde düşünmediler.”¹¹⁸⁵

Ebü'l-Leys'e göre zandan ve cehaletten kurtulup gerçek bilgiye sahip olmak için çalışmamak ve düşünmemek heva ve hevase uymaktır. Hakkı aramak için düşünmemiş olanlar da cezayı hak ederler. Dolayısı ile Ebü'l-Leys'e göre yakîn bilgiyi elde edip zarlardan ve cehaletten kurtulmak için çabalamak bir mecburiyet, bunun için gayret göstermemek ise kolaycılık ve tembelliktir.

"قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا. ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون..."

"De ki: Yanınızda (bize açıklayacağınız) bir bilgi mi var? (Varsa) çıkarın. Siz ancak zanna uyuyorsunuz ve sadece uyduruyorsunuz”¹¹⁸⁶ ayetinin tefsirini Ebü'l-Leys şöyle yapar:

"Ya Muhammed onlara şöyle de: Yanınızda Allah'tan bir beyan mı var? Hadi onu bize beyan edin, açıklayın.... Sonra Allah, onların delil ve beyan olmadan konuştuklarını açıklarcasına şöyle söyler. "Ancak zanna uyuyorsunuz." Yani gerçek bir bilginiz ve yakîniniz olmadığı halde konuşuyorsunuz ve Allah'a karşı yalan uyduruyorsunuz.”¹¹⁸⁷

Ebü'l-Leys burada "ilmi" "Allah'tan gelen bir beyan" olarak açıklar. Sonra konuştuklarını bir delil -hüccet- getirmeden söyledikleri için onları kınar ve "zan ile

¹¹⁸³ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 91.

¹¹⁸⁴ Enam, 6/116.

¹¹⁸⁵ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 509.

¹¹⁸⁶ Enam, 6/148.

¹¹⁸⁷ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 522.

yakîn ve ilim olmadan” konuşup Allah’a karşı yalan uydurduklarını söyler. Böylece vahyin bir bilgi kaynağı olduğunu, iddialara bir delil (ispat) getirmek gerektiğini, “yakîn” ve “ilim” kelimelerinin zıttının da zan ve yalan olduğunu belirtmiş olur; adeta bilgisiz konuşmanın zandan ve yalandan ibaret olduğunu ortaya koyar.

Eserlerinin muhtelif yerlerinde “akıl” olgusuna değinmiştir. Onun görüşleri Mâtürîdîlerin görüşlerine paraleldir. Akıl melekesini önemsemiş, bazı şeylerin kavranması, bilgiler arasında irtibat kurulması için akıla ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır. Bu vurgunun yapıldığı tefsir rivayetlerini temriz sıygası ile aktarmıştır.

“... رب العالمين...” “*Alemlerin Rabbi*” ifadesini¹¹⁸⁸

“ *“Alemler”, yani denmiştir ki: Akıl sahibi olup da muhatap aldıkları, insanlar, cinler, melekler gibi... Hayvanlar ve diğerleri bunlara dâhil değildir.*”¹¹⁸⁹ Bu rivayeti aktarmak sureti ile kul olarak Allah’ın muhatap aldığı kesimin akıl sahibi varlıklar olduğunu beyan etmiştir.

“... لايات لقوم يعقلون...” “*...Düşünen bir kavim için nice deliller vardır...*”¹¹⁹⁰

Ayetin tefsirini Ebü'l-Leys şöyle yapar:

“*Bu ayette sayılanlar akıl ve temyiz gücü olanlar için (يعقلون) Allah’ın (cc) birliğine delil olduğunu ifade eder.*”¹¹⁹¹

“... واكثرهم لا يعقلون...” “*...Onların çoğu düşünmezler...*”¹¹⁹² ayetinde geçen (لا يعقلون) ifadesini ise şöyle tefsir etmiştir:

“*Yani onlarda hiç akıl yoktur. Helal ve haram kılma yetkisinin sadece Allah’a ait olduğunu ondan başka kimsenin bu yetkiye sahip olmadığını akledemiyorlar.*”¹¹⁹³ Ayetin öncesinde, eski adetlerden dolayı haram kılınan hayvanlardan bahsedilmektedir. Bu ifadesinden onun akıllı, doğru bilgiye ulaşmak için bir delil, bir yol olarak gördüğü anlaşılır. Ayetin hemen arkasından gelen âyet ise şöyledir:

¹¹⁸⁸ Fatıha 1/1.

¹¹⁸⁹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 80.

¹¹⁹⁰ Bakara, 2/164.

¹¹⁹¹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 173.

¹¹⁹² Maide, 5/103.

¹¹⁹³ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 462.

"... اولو كان اباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون..." "Ataları hiçbir şey bilmeyen ve doğruyu bulamayan kimseler olsa da mı (yine onlara tabi olacaklar)"¹¹⁹⁴

Ebü'l-Leys bu ayetin müşriklerin cehaletini gösterdiğini belirterek şöyle tefsir yapar:

"Babaları çok cahil oldukları halde yine de onlara mı tabi olacaklar. Oysa Allah taklidi yasakladı. Onlara hakka ve delillere tutunmayı emretti."¹¹⁹⁵ Görüldüğü üzere onun için körü körüne taklitçi olmamak ve delillerle konuşmak ve hakkı aramak önemlidir.

"...يعلمون..." "...bilenler, bilen bir kavim"¹¹⁹⁶ "akıl, zihin ve temyizi olanlar" şeklinde tercüme etmiş, bilmenin akılla ilgisini kurmuştur. Ayette bilinmesinden bahsedilen Allah'ın (cc) birliğine işaret eden, gök cisimleri ile ilgili alametlerdir.¹¹⁹⁷ "...لقوم يتفكرون..." "...düşünen insanlar için..." ifadesinin tefsirinde¹¹⁹⁸ bu kelimeyi "akl-ı selim" olarak açıklar ve adeta, tefekkürün akl-ı selim olduğunu veya akl-ı selimin tefekkürle kazanılacağını ima eder.¹¹⁹⁹

"ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد."

"Şüphesiz bu (zikredilenlerin hepsi)nde kalbi olan ve hazır (şahit) bulunup kulak veren/dinleyen kimseler için bir öğüt vardır."¹²⁰⁰ Bu ayetin tefsirini şöyle yapmıştır:

"Kalbi olan demek akı olan demektir. Çünkü kalp ile akledilir. Şahit bulunup kulak vermek ise, Kur'an'ı, kendinden gafil olmayarak, kalbi orda bulunurken, şuuruna sahip, zihni hazır, görür gibi bir halde duyarak, dinlemek demektir."¹²⁰¹ Görüldüğü üzere Ebü'l-Leys, ayetin delaletinde akı kalple kalbi işitmeyle ve anlamayla ve hepsini Kur'an'la (vahiy) içiçe anlamış ve izah etmiştir. Dahası işitmenin görmekten daha kıymetli olduğunu, işitmeyi kaybetmenin akı da etkilediğini ama körlükle sadece görmenin gittiğini de nakletmiştir.^{1202 1203}

¹¹⁹⁴ Maide, 5/104.

¹¹⁹⁵ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 463.

¹¹⁹⁶ Yunus, 10/5.

¹¹⁹⁷ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, II, 89.

¹¹⁹⁸ Ra'd, 13/3.

¹¹⁹⁹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, II, 183.

¹²⁰⁰ Kaf, 50/37.

¹²⁰¹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 273.

¹²⁰² Yunus, 10/43.

Bu izah, bilgi kaynaklarından olan *haberin*, duyulardan olan *işitme* ile ilgisinin kurulması açısından dikkate değerdir. Ebü'l-Leys haber/işitme ilişkisini kurarak bunun delil olma yönüne işaret etmektedir.

Lokman'a (as) verilen "hikmetin" ¹²⁰⁴ akıl, fıkıh -derin kavrayış- ve isabet olduğunu belirtir ¹²⁰⁵ ve bu görüşünü şu merfû hadise dayandırır:

"Resulullah'tan şöyle rivayet edildi: "Allah bir kulun kalbine hikmeti koyar ve kulun dili o hikmetle konuşur gözleri de o hikmetle dünyanın ve kendi nefsinin ayıplarını görür. Kul işte o zaman zahid olur. Eğer bir kardeşinizin böyle zahid olduğunu görürseniz ona yaklaşınız ve dediklerini dinleyiniz. Çünkü ona hikmet verilmiştir." ¹²⁰⁶

"ذی حجر" kelimesini ¹²⁰⁷ ise "akıl, lübb ve rüşd sahipleri" olarak tercüme etmiştir. Sonraki ayette geçen ve eski kavimlerden (Ad kavmi) haber veren bir ayette "الم تر" kelimesini ise, "الم تعلم" veya "الم تخبر" kelimeleri ile açıklamış, haberlerde gelenin görülmüş gibi akıl ile bilmek olduğunu ifade etmiştir. ¹²⁰⁸

Ebü'l-Leys'in bilgi kaynakları ile ilgili görüşleri çerçevesinde değerlendirilebilecek güzel bir örnek de *Tenbîhü'l-Gâfilîn*'de geçer. Kabir azabının şiddeti ile ilgili konuyu merfû, mevkûf, maktû hadislerle izah ettikten ve ara ara da ayetler zikrettikten sonra, hem hadisleri şerh eder hem de konu ile ilgili vaazını yapar. Sonra da şöyle söyler:

"Bütün bu anlattıklarım "âsarda (hadislerde, rivâyetlerde) gelmiştir. İlim ehlinin katında en doğrusu, ("...الصحیح...") insanın kabir azabını kabul etmesi, ama nasıl olacağı ile meşgul olmamasıdır. Yine o ilim ehli derler ki, "Nasıl olacağını Allah (cc) bilir. Nasıl olduğunu varınca anlarız."

Eğer bir kişi Münker-Nekir sorgusunu inkâr ederse ancak iki açıdan inkar edebilir. Birincisi, "Bu anlatılan akıl yolu ile uygun bir şey değildir, tabiata aykırıdır." diyebilir. İkincisi ise "Caizdir, ancak sabit olmamıştır. (Rivayetle sabit değildir.)" diyebilir.

¹²⁰³ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, II, 100.

¹²⁰⁴ Lokman, 31/12.

¹²⁰⁵ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 20.

¹²⁰⁶ Benzer manada bir hadis için bkz. İbn Mâce Zühhd 1.

¹²⁰⁷ Fecr, 89/5.

¹²⁰⁸ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 476.

Akıl yolu ile uygun olmadığını söyleyene deriz ki: “ Onun bu sözü, nübüvvetin adaletine karşı çıkmak ve mucizeyi batıl saymaktır. Şöyle ki, peygamberler âdemoğlundandır, yaratılışları diğer insanların yaratılışı gibidir. Ancak onlar melekleri gördüler, kendilerine vahiy geldi. Musa (as) denizi ikiye böldü, asası ejderha oldu. Bütün bunlar akıla aykırıdır amma bunları inkâr eden İslâm’a girdiği gibi çıkar.”

Caiz olup da sabit olmadığını söyleyenlere de deriz ki: “Burada işiten kişilerin ikna olacağı birçok haber rivayet ettik. Ayrıca Kur’an’da da bu konuda pek çok âyet vardır.”¹²⁰⁹

Görüldüğü üzere Ebü'l-Leys bilgi vermek istediği konuyla ilgili haberleri aktarmıştır. Hz. Peygamber'den, (sas) sahâbeden ve selefin büyüklerinden aktardığı tüm rivayetlere aynı metin içinde hem *âsâr* hem de *ahbâr* kelimelerini kullanmıştır. Bu haberlerin de konunun sabit olması için ikna edici olduğunu söylemiştir. İkna olmak için işitmeye vurgu yapmıştır. Bu haberlerin Kur'an'la tescil edildiğini de belirtmiştir. Nihayetinde konuyu akılla ilgili de ele almıştır. Ancak metafizik bir konu ile ilgili olan bu meselenin peygamberin vahiy alması ile bilinebileceğine (habere), işaret etmiştir. Adetâ aklın mucizevî (metafizik) konuları izah edemeyeceğini ima etmiştir. Sübutu sabit olan Kur'an'ın bilgisinin kesin bilgi olduğunu da açıklamıştır. “İşiten kişilerin ikna olacağı” ifadesi Debûsî'nin “ilm-i tuma'nîne” dediği¹²¹⁰ bilgiyle örtüşmektedir.

Bir diğer örnek, “Ana-Baba Hakkı” konusunda geçer.

“Ana-babaya hürmetin gerekliliği Kur'an'da geçmemiş ve onlara iyilik tavsiye edilmemiş olsaydı bile, onlara saygı akıl yolu ile bilinebilirdi. Üstelik ana-baba hakkı Kur'an'la birlikte diğer üç kitapta da anılan bir haktır.”¹²¹¹

Ebü'l-Leys, “İyiliği Emretmek ve Kötülükten Alıkoymak” başlığı altında yaptığı açıklamada, iyiliğin, Kur'an'a, sünnete ve akla uygun olan işler, kötülüğün ise bunlara uygun olmayan işler olduğunu söylemiştir.¹²¹²

¹²⁰⁹ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 32, T. s. 39.

¹²¹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 213.

¹²¹¹ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 85, T. s. 119; a. mlf., *Tefsir*, I, 353.

¹²¹² Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 63, T. s. 87; a. mlf., *Tefsir*, I, 289.

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere Ebü'l-Leys, akıl hakkında teorik bilgiler vermediği halde, hem bir kelâmcı hem de bir fakih olarak aklın işlevlerine önem vermiş ve sıklıkla akla ve akıl yoluyla yapılabilecek olan istidlal, nazar, ictihad ve kıyasa vurgu yapmıştır.¹²¹³ Hatta ona göre, ana-baba hakkı örneğinde olduğu gibi, ahlâkî bilginin kaynağı olarak bile akıl kullanılabilir. Nihayetinde akılla ilimi, Hz. Ali'den rivayet ettiği şu haber ile birbirine bağlamıştır: *"İlim insanın dostudur, akıl ise delilidir."*¹²¹⁴

Bir zâhid ve sûfî olarak tanıtılan Ebü'l-Leys, bilgi başlığı altında değerlendirilebilecek olan rüya tabiri ile ilgili de bir başlık açmış ve yine rivayetlerle destekleyerek bu konudaki fikirlerini de serd etmiştir.

Ebü'l-Leys'e göre dinde fıkıh ilmini bildikten sonra rüya ilmini öğrenmekte bir beis yoktur. Müellif, rüya tabirinin Yusuf Peygamber'e (as) öğretilen güzel bir ilim olduğunu, Hz. Ömer'in de bu ilmi öğrenmeyi teşvik ettiğini söylemiştir. Ancak rüya tabir ilminin fıkıh ilminden sonra öğrenilmesi gerektiğini belirtmiştir. Rüya tabir ilmine dalmanın kişiyi fıkıh öğrenmekten alıkoymasına durumunda onu bırakıp fıkıh ilmiyle uğraşması, o kişi için daha lüzumludur. Çünkü fıkıh ilmi ile Allah'ın (cc) emirleri bilinir oysa rüya tabiri ilmi, sadece tefe'üldür¹²¹⁵ (" تَفَال "), olayları hayra yormaktır. Ebü'l-Leys, konu içerisinde meşayihın bazılarından görüşler aktardıktan sonra rüya ilmini terk etmekte bir mahzur olmadığına, çünkü onun "الفال" (iyi dilek) kabilinden bir şey olduğuna hükmetmiştir.¹²¹⁶ Görüldüğü üzere Ebü'l-Leys, rüyanın bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etmekle birlikte, bu bilginin rüya görenin özelliklerine bağlı, sübjektif bir bilgi olduğu kanaatindedir. Ona göre İslâm

¹²¹³ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, türlü yerler...

¹²¹⁴ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 53, T. s. 784.

¹²¹⁵ Arapçada "fal" (fe'l) "uğur ve uğurlu şeyleri gösteren simge" anlamına gelir. Cahiliye döneminde de görülen "tefe'ül/fal tutma" ise genellikle gelecekle ilgili iyimser beklentileri anlatır. Hadiste geçen ve "en hayırlı" olarak nitelenen ve eskilerin "fal-i hayr" olarak adlandırdıkları "fe'l/tefe'ül" ise "hayra yormak" demektir. İslâm'ın hoş gördüğü tek fal türü için kullanılan bu tabir, duyulan güzel bir sözü uğurlu sayıp hayra yormaktır. Anadolu irfanının pek güzel bir temennisi olan "hayırlı, uğurlu olmak" ifadesi de bu nebevi hoşgörünün dilimize ve kültürümüze yansması olsa gerektir. Hz. Peygamber'in (sas) "fal" kelimesini "güzel söz" olarak açıklamasından anlaşılan, (Buhârî, Tıp, 42) insanları rahatlatarak, sevindirecek, heveslendirecek ve ümit verecek hoş teselli ve temennilerdir. Dilimizde iyi dilekler için kullandığımız pek çok güzel söz, Hz. Peygamber'in (sas) bu hadisinden mülhem olmalıdır. "Hoş geldin", "güle güle, "uğurlar olsun", "Allah'a ısmarladık", "geçmiş olsun", "yolun açık olsun", "hoşça kal", "kolay gelsin" vs. gibi onlarca ifade, hem bir dua, hem bir teşvik, hem de işin geleceğine dair bir tefe'ül olarak dilimize yerleşmiştir. Detaylı bilgi için bakınız: Mehmet Aydın, İlyas Çelebi, "Fal", *DİA*, XII, 134.

¹²¹⁶ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 29, T. s. 743.

bilgileri olmayan kişiler için rüya ilmi ile meşgul olmak gerekli değildir. Sûfî olarak nitelendirilmesine rağmen, rüya konusuna kısmen mesafeli durmuş, keşf ve ilham mevzularından ise hiç bahsetmemiştir.

Özetle Ebü'l-Leys, Hanefî ekolün diğer temsilcileri gibi, ıyanı (duyu, duygu, his) ve haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmiş, akli ise bunları değerlendirmek, bilgiyi temyiz etmek, yanlışları durumunda tashih etmek üzere zorunlu bir faaliyet melekesi olarak görmüştür.

2. EBÜ'L-LEYS es-SEMERKANDÎ'NİN HADİS BİLGİSİNİN ZEMİNİ

2.1. Peygamber Tasavvuru ve Hz. Peygamber'i Yerleştirdiği Konum

Ebü'l-Leys'in genel olarak peygamber, özelde de Hz. Peygamber (sas) tasavvurunu anlamak, hadis ilimlerine bakışını anlamaya yardımcı olacaktır. Ebü'l-Leys eserlerinde yeri geldikçe bu konudaki fikirlerini ifade etmiştir. Öncelikle Kelâm ilminin bir alanı kabul edilen nübüvvet konusundaki düşünceleri, sonrasında da Hz. Peygamber'i (sas) yerleştirdiği konum gözden geçirildiğinde onun bu konudaki düşünceleri anlaşılacaktır.

Ebü'l-Leys, bütün peygamberlerin tuttukları yola “sünnet” demiş¹²¹⁷ ancak Hz. Peygamber'in (sas) gönderilmesinden sonra önceki sünnetlere uymanın “şeytanın adımlarına uymak” olarak kabul edileceğini farklı rivayetlerle açıklamıştır.¹²¹⁸ Bunlardan biri şu hadistir: “İbn Abbas ‘Ey iman edenler! Hepiniz barışa ve güvenliğe tam anlamı ile İslâm’a girin ve şeytanın adımlarına uymayın.’” ayetinin nüzul sebebini şöyle anlattı: “Ehl-i Kitab’dan bazıları Müslüman olduktan sonra hala Cumartesi yasaklarına uymaya ve develerin etlerini yememeye dikkat ediyorlardı. Bunun üzerine bu ayet indi.” Mukatil de bu ayetin sebeb-i nüzülü hakkında şöyle söyler: “Abdullah b. Selam ve arkadaşları namazda Tevrat ayetlerini okumak ve onda geçen bazı emirleri yapmak için izin istediler. Bunun üzerine ayet indi.”¹²¹⁹

¹²¹⁷ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 71, T. s. 815.

¹²¹⁸ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 197.

¹²¹⁹ *Zerkeşî, el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, IV, 457.

Ebü'l-Leys'e göre bütün peygamberlere iman etmek şarttır. Hatta bir kişiye peygamber olup olmadığı meçhul bir kişiye inanıp inanmadığı sorulsa “*Eğer peygamberse ona da iman ettim.*” demesi gereklidir.¹²²⁰ Ancak o, Hz. Muhammed'in (sas) diğer tüm peygamberlerden üstün olduğu kanaatindedir. Bunu da *Tefsir*'inde Hz. İbrahim (as) için söylediği “*O bütün salihlerden üstündür, Hz. Muhammed (sas) hariç*” sözüyle ifade etmiştir.¹²²¹

Ebü'l-Leys'e göre ahiret halleri, kıyamet halleri, Cennet ve Cehennem, sırat, mizan ve kabir halleri gibi durumlara inanmamak, peygamberliği ve peygamberlerin mucizelerini inkâr etmek demektir. Çünkü peygamberler bu haberleri vahiy olarak almışlardır ve bunları inkâr eden dinden çıkar.¹²²² Peygamberlerden bazıları resul, bazıları ise nebidir. Bu nebi olanlar, bazen bir rüya ile bazen de hiç melek görmeden sadece bir ses işiterek vahiy almıştır.¹²²³ Kur'an'da anlatılan geçmiş peygamberlerin haberleri ve bunlarla ilgili detaylı bilgiler hep Hz. Peygamber'in (sas) peygamberliğine delildir.¹²²⁴ Allah (cc) nebisini münafıkların her türlü durumuna ve hilesine muttali kılmıştır ve bunları ona öğretmiştir.¹²²⁵ Böylece Ebü'l-Leys, peygamberlerin mucizelerine inanmayı gerekli görmüş ve en büyük mucizenin de Kur'an olduğunu ima etmiştir.

Ebü'l-Leys'e göre Hz. Peygamber (sas), ümmetine nasihat etmek, Cennet ve Cehennem yollarını göstermek için gönderilmiştir. Daha doğrusu *Allah (cc) Cennet ve Cehennem yollarını açıklasın diye o kerim peygamberi nasihatçı olarak göndermiştir.*¹²²⁶ Ebü'l-Leys'e göre ayette geçen “*Allah'ın büyük lütfu*”¹²²⁷ ifadesindeki “lütf” kelimesi ile kast edilen “peygamberliktir.”¹²²⁸ Bu manaya göre Ebü'l-Leys, peygamberliğin bir lütuf olarak verildiğini yani vehbî olduğunu

¹²²⁰ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 84, T. s. 820.

¹²²¹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 159.

¹²²² Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 31, T. s. 39.

¹²²³ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 118, T. s. 171.

¹²²⁴ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 118.

¹²²⁵ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 95.

¹²²⁶ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 266, T. s. 388.

¹²²⁷ Nisa 4/113.

¹²²⁸ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 386.

düşünmektedir. Ebü'l-Leys Fatiha sûresinde “nimet verilenlerden” kastedilenin kimler olduğunu senedini de verdiği bir rivayetle belirtmiştir.¹²²⁹ Hadis şöyledir:

Fakıh Ebû Cafer haber verdi dedi ki < Kadı Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Sehl tahdis etti dedi ki < Ahmed b. Cerir tahdis etti dedi ki < Amr b. İsmail b. Mecâlid tahdis etti dedi ki < Hişam b. Kasım tahdis etti dedi ki < Hamza b. Mugire < Asım'dan < Ebû Âliye'den Allahın “Bizi doğru yola ilet kendisine nimet verdiklerinin yoluna” ayeti ile ilgili şöyle dediğini tahdis etti : “O nimet verilenler Hz. Peygamber (sas) ve iki arkadaşıdır. (Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer)” Asım diyor ki “Ben bu bilgiyi Hasan Basrî'ye sordum. Ebû Âliye doğru söylemiş dedi.”¹²³⁰

Ebü'l-Leys bu rivayeti zikretmekle Hz. Peygamber'i (sas) takip edenlerin “sırat-ı müstakimde” olduğunu rivayet etmiş olmaktadır.

Ebü'l-Leys'e göre peygamberlere itaat etmek de imana dâhildir. Şöyle ki: لا اله الا الله demek Allah'a itaat محمد رسول الله demek peygambere itaattir.¹²³¹ Hz. Peygamber'e (sas) gösterilen tutum, iman etmekle mutlak ilgilidir. Çünkü iman etmek, Allah'ın (cc) birliğini ve Hz. Muhammed'i (sas) ve Cebrail'in ona getirdiği her şeyi, tasdik etmektir. Hz. Muhammed'i (sas) tasdik etmemek, Allah'a (cc) şirk koşmak demektir. Aynı zamanda Kur'an'ın Allah (cc) katından geldiğine inanmamak, onun beşer sözü olduğunu iddia etmektir ve şirktir.¹²³² Hz. Peygamber'le (sas) alenen ve kasten alay etmek ve onu hafife almak insanı küfre götürür.¹²³³ Farz kıldığı şeylerde Allah'a (cc), açıkladığı sünnetlerde de Hz. Peygamber'e (sas) itaat etmek farzdır. Allah'a (cc) itaat edip de Rasûlüne itaat etmeyenin Allah'a (cc) itaatı kabul olmaz. Çünkü Kur'an'da Allah'a (cc) ve Rasûlüne itaat etmek bir arada zikredilmiştir.¹²³⁴ “Helal-haram konularında ve şeriatın gereklerinde Allah'ın (cc) vahiyle emrettiği şeylere başvurmak gerektiği gibi Hz. Peygamber'in (sas) vahiye haber verdiği şeylere de başvurmak gerekir ve vahiye

¹²²⁹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 83. Ebü'l-Leys tefsirinde böyle bir rivayet zikreder. Ancak üçüncü ve diğerleri hakkında ilk dönemde ihtilaflar olduğunu bildiği için bu konu hakkındaki fikrini özellikle belirtme ihtiyacı duymuştur. Hz. Osman'ı üçüncü, Hz. Ali'yi dördüncü sıraya koymuştur. Sahâbe hakkında ileri-geri konuşulmasını da hoş karşılamamıştır. Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifin*, Ar. s. 129, T. s. 921.

¹²³⁰ Hadis bu hali ile Hâkim'in *Müstedrek*'inde geçmektedir. *Tefsir*, II, 259. Aynı rivayeti Begâvî de tefsirine almıştır. *Meâlimü't-Tenzil*, I, 7.

¹²³¹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 363.

¹²³² Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 105.

¹²³³ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 261.

¹²³⁴ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 363.

kesildikten sonra da Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in (sas) sünnetine uymak gerekir. Zira bu, Müslümanların aralarında ihtilafa düşmelerinden daha hayırlıdır.”¹²³⁵

Büstân'da aktardığı bir rivayet onun kelâmî konularda Selefiyye'nin görüşlerine yakın durduğunu gösterir: “Kelâmî konularda müşkül durumda kalınca ne yapalım, diye soranlara selef şöyle cevap verirdi: “Allah'a, Allah'ın buyurduğuna ve buyruğundaki muradına iman ettik, Rasülü'nün anlattıklarına ve o anlattıklarından murad ettiğine iman ettik.” deyin yeter.”¹²³⁶

Ebü'l-Leys, Hz. Peygamber'in (sas) şefa'at edeceği kanaatindedir¹²³⁷ ve Tenbîh'de bununla ilgili uzun bir rivayeti senedi ile birlikte aktarmıştır:¹²³⁸

Fakih < Muhammed b. Fadl < Müemmil < Hammad < Ali b. Zeyd < Ebi Nadra < kendi senedi ile İbn Abbas'tan şöyle rivayet etti: “Her peygamberin bu dünyada yaptığı ve burada kabul olunan bir duası vardır. Ben duamı ümmetime şefa'at için kıyamet gününe sakladım.”¹²³⁹

Mahşer yerinde insanlar zor durumda kalınca muhtelif peygamberlere başvurup onlardan şefa'at isteyecekler her birinden olumsuz cevap alacaklar ve Hz. Peygamber'e (sas) gelecekler. O da önce Allah'a secde edecek, daha önce kimsenin yapmadığı gibi hamd edecek sonra ona şöyle denecek: “Başını kaldır! Ne istersen söyle dinlenecek! Ne istersen iste verilecek! Şefa'at etmek istersen et! Şefa'atın kabul olunacak!”¹²⁴⁰

Hz. Peygamber'e (sas) salavat getirmenin farzı kifaye olduğunu söylemiş,¹²⁴¹ ve hatta ibadetlerin en efdallerinden saymıştır.¹²⁴² Salavat okumanın fazileti ile ilgili Tenbîh'de bir başlık açmıştır. Bu konu başlığı altında muhtelif haberler rivayet etmiştir. Hz. Peygamber'in (sas) gönderilen selâmı aldığı,¹²⁴³ duaların ona salavat getirilmesi ile göğe yükseleceği,¹²⁴⁴ ona salavat okuyanın hacetini Allah'ın (cc)

¹²³⁵ Ebü'l-Leys, Tefsir, I, 363.

¹²³⁶ Ebü'l-Leys, Bustânü'l-Ârifin, Ar. s. 84, T. s. 820.

¹²³⁷ Ebü'l-Leys, Tefsir, II, 27, 87. Enfal 8/69; Yunus 10/3.

¹²³⁸ Ebü'l-Leys, Tenbîhü'l-Gâfilin, Ar. s. 39, T. s. 53. Bu rivayet Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde geçmiştir. IV, 177.

¹²³⁹ Buhârî, Deavat, 1; Müslim, İman, 340.

¹²⁴⁰ Buhârî, Enbiya, 3, Tefsir, 17; Müslim, İman, 327.

¹²⁴¹ Ebü'l-Leys, Mukaddimetü's-Salat (thk. Ferit Dinler), s. 7.

¹²⁴² Ebü'l-Leys, Tefsir, III, 59.

¹²⁴³ Ebû Dâvud, 2041; Ahmed, II, 527.

¹²⁴⁴ Tirmizî, Salat, 352.

gidereceği, yanında anıldığı halde ona salavat getirmeyenden hoşnutsuz olduğu¹²⁴⁵ gibi pek çok haber aktarılmış ve salavat getirmek tavsiye edilmiştir. Salavatın faziletli bir ibadet olmasının sebebi,¹²⁴⁶ Allah'ın (cc) da Hz. Peygamber'e (sas) sala(va)t (destekleme, rahmetle muamele) etmesidir.¹²⁴⁷ Ebü'l-Leys "Allah'ın salavatı"nı onun "rahmeti ve mağfireti", meleklerin salavatını da onun için "istiğfar" dilemeleri şeklinde tefsir etmiştir: "*Yani Allah peygamberini mağfiret eder, meleklerine de onun için dua etmelerini ve mağfiret istemelerini emreder.*"¹²⁴⁸ Sonra da konuyla ilgili temriz sığası ile şöyle bir yorum aktarır: "*Denilmiştir ki, ibadetler içinde Allah'ın resulüne salavat getirmekten daha efdal bir ibadet yoktur. Çünkü diğer ibadetleri Allah kullarına emretmiştir. Ancak salavatı önce kendisi yapmış, sonra meleklerine emretmiş, sonra da kullarına emretmiştir.*"¹²⁴⁹ Ebü'l-Leys, Hz. Peygamber'e (sas) adı her geçtikçe salavat getirmeyi tavsiye ederken bunun şeytanın kalplerdeki vesvesesini gidereceğini de söylemiştir.¹²⁵⁰

Ebü'l-Leys'in peygamber sevgisi eserlerinde fark edilir. Onun bu sevgiyi izhar etme biçimi sûfiler gibidir. Mesela, fakirliği hiç değeri olmasa bile sadece Hz. Peygamber (sas) fakir olduğu için kıymetli görmesi,¹²⁵¹ bu hissiyatın tezahürüdür. Yine Ebü'l-Leys'e göre Allah (cc) Muhammed ümmetinin günahlarını da Hz. Peygamber'in (sas) hürmetine af etmektedir. Çünkü O (Allah) geçmiş ümmetlere karşı bu denli affedici değildir.¹²⁵²

2.2. Sünnete ve Sünnetin Dindeki Yerine Dair Görüşleri

Sözlükte sünnet, iyi veya kötü olsun "yol, gidişat" anlamına gelir. Sözlük anlamının dışında din ile ilgili hususlarda, "takip edilen yol, hareket tarzı" manasındadır.¹²⁵³

Din ile alakalı konularda mutlak olarak kullanıldığı zaman, bununla Hz. Peygamber'in (sas) söz ya da eylem olarak emrettiği, yasakladığı veya sakıncasız

¹²⁴⁵ Tirmizî, Deavat, 110.

¹²⁴⁶ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 295, T. s. 431.

¹²⁴⁷ Ahzab, 33/56.

¹²⁴⁸ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 59; a. mlf. *Mukaddimetü's-Salat* (thk. Ferit Dinler), s. 7.

¹²⁴⁹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 60. Bu yorumu Ebü'l-Leys temriz sığası ile aktarmıştır.

¹²⁵⁰ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 17, T. s. 721.

¹²⁵¹ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 167, T. s. 248.

¹²⁵² Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 78, T. s. 110.

¹²⁵³ Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 284.

kıldığı şeyler kastedilir.¹²⁵⁴ Hz. Peygamber'den (sas) nakledilen söz, fiil ve takrirlerdir.¹²⁵⁵ Ancak sünnet deyince söz, fiil ve takrirden öte, Hz. Peygamber'le (sas) ilgili olan ve fakat herhangi bir kural koymada kullanılmamış detaylı uygulama ve tavırlar da anlaşılmıştır.¹²⁵⁶ Sünnetin tarifi, usul, fıkıh ve hadis âlimlerine göre farklılık arz etmektedir. Ancak tüm disiplinlerde verilen anlamın Hz. Peygamber'le (sas) ilintili olduğu da aşîkârdır. Bu tarifler ilgili eserlerde detaylıca anlatılmıştır.¹²⁵⁷

Ebü'l-Leys Hz. Peygamber'in (sas) sünnetini çok önemsemiş ve sünnete ittiba konusunda sık sık hatırlatmalar yapmıştır. Onun "sünnet" kelimesini kullanımı ve bu terime verdiği anlam yazdığı eser bağlamında değişiklik göstermiştir. Kavramı bir fakih, bir mütekellim ve bir vâiz olarak muhtelif manalarda kullandığı görülmektedir.

Ebü'l-Leys ağırlıklı olarak rivâyetlerden oluşan ve kelime manaları üzerinde çokça durulan *Tefsir*'inde "sünnet" kelimesini bağlama uygun olarak muhtelif anlamlarda kullanmıştır. Bunların ilki, kelimenin asıl (lûgat) anlamıdır. "*İyi bir işe şefa'at (aracılık) etmek*" şeklinde geçen ayetin¹²⁵⁸ manasını "*yani güzel bir yol başlatmak*" anlamında "سن سنة" olarak vermesi¹²⁵⁹ bu konuda iyi bir örnektir. Yine "*Senden önce gönderdiğimiz peygamberler hakkındaki sünnet (adet ve yol) budur. Bizim çizdiğimiz yolda hiçbir değişiklik bulamazsın.*" ayetinde¹²⁶⁰ de aynı anlam vardır.¹²⁶¹

"Âl-i İbrahim'e (as) verilen "hikmetin"¹²⁶² "peygamberlik, ilim ve fehm" olduğunu¹²⁶³ "hablullaha yapışma"nın¹²⁶⁴ "sünnet ve hidayet yoluna tutunmak

¹²⁵⁴ İbn Manzur, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, (v.711/1311) *Lisânü'l-Arab*, I-XVIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut, 2003, XIII, 271.

¹²⁵⁵ Şah Veliyyullah Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliğa İslâm Düşünce Rehberi*, I-II, (trc. Mehmet Erdoğan), Yeni Şafak, İstanbul, 2003, I, 77; Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları, Usulü'l-Fıkıh*, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara, 2007, s. 71.

¹²⁵⁶ İbrahim Canan, *Hadis Usulü ve Hadis Tarihi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, s. 419.

¹²⁵⁷ Serahsî, *Usul*, I, 114-116; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 79; Cürcânî, *Târîfât*, s. 161; Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem, Sünnetin Teşrî Değeri*, (trc. Bünyamin Erul), 7. Baskı, Nida Yayınları, İstanbul, 2015, s. 28-29; Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 244-246; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 399-403; Koca, "Sünnet", *DİA*, XXXVIII, 154; Bedir, "Sünnet 1/2", *DİA*, XXXVIII, 150; İlyas Çelebi, "Sünnet 2/2", *DİA*, XXXVIII, 153.

¹²⁵⁸ Nisa, 4/85.

¹²⁵⁹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 372.

¹²⁶⁰ İsra 17/77.

¹²⁶¹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, II, 279.

¹²⁶² Nisa 4/54.

olduğunu,¹²⁶⁵ “silmîn”¹²⁶⁶ ise “Muhammed’in (as) şeriatı” anlamına geldiğini¹²⁶⁷ belirtmiştir.

Tefsirinde " بَدْع " kelimesini “önceden hiç bir örneği olmayan ve hiç geçmemiş bir şeyi inşa etmektir” şeklinde açıklar. Sonra da *sünnete karşı çıkan kişiye de “mübtedi” dendiğini* söyler, *çünkü onlar, sahâbe ve tâbîûndan kendilerine ulaşmayan bir şey getirmişlerdir.*¹²⁶⁸ Bu yaptığı açıklamada Ebü'l-Leys, “sünnet” kavramını “bid’at” kavramının karşısına koymaktadır. Ayrıca “sahâbe ve tâbîûndan gelenleri” de bid’atın zıttı olarak sünnet kapsamına almakta bid’atın bunların dışındaki uygulamalar olduğunu belirtmektedir.

Onun, mükellefîn fiillerine dair sünnet kelimesine yaptığı bir tarif şöyledir: “*Farz, terk ettiğinde isyankâr, karşı çıktığında kâfir olduğun şeydir. Sünnet, terk ettiğinde fasık, karşı çıktığında bid’atçı (mübtedi’) olduğun şeydir. Nafilde ise terk ettiğinde fasık, veya karşı çıktığında bid’atçı olmazsın ama yaptığında çok ecir alırsın, terk ettiğinde ecirden mahrum olursun.*”¹²⁶⁹ Onun bu tarifinden de sünneti, bid’atın zıttı olarak anladığı anlaşılmaktadır.

Ebü'l-Leys fakih kimliği ile fikir beyan ederken “sünnet” terimini fıkıhçıların anladığı gibi kullanmıştır.¹²⁷⁰ Sünnet, bir nassa dayanarak ortaya konan hükümlerdendir ve farz veya vacip olmayan davranışın hükmüdür.¹²⁷¹ Ebü'l-Leys’ten yaptığımız şu alıntıda bu daha iyi anlaşılmaktadır: “*Şafîi abdestte ve gusulde mazmaza ve istinşakın sünnet olduğu görüşünü benimsemiş, Hanefîler ise abdestte sünnet, gusulde ise farz olduğunu belirtmişlerdir.*”¹²⁷²

¹²⁶³ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 361. İmam Şâfiî, “hikmet” kelimesini Hz. Peygamber’in (sas) sünneti olarak tefsir etmiştir. Şafîi Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (çev. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan), TDV Yayınları, Ankara, 2012, s. 51.

¹²⁶⁴ Âl-i İmran 3/103.

¹²⁶⁵ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 288.

¹²⁶⁶ Bakara 2/208.

¹²⁶⁷ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 197.

¹²⁶⁸ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 153.

¹²⁶⁹ Ebü'l-Leys, *Mukaddimetü's-Salat* (thk. Ferit Dinler), s. 62.

¹²⁷⁰ Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, I, 325.

¹²⁷¹ Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 245; *Muhammed Ebû Zehv, Hadis ve Hadisçiler*, (trc. Selman Başaran-M. Ali Sönmez), Ensar Yayınları, İstanbul, 2016, s. 30; Koca, “Sünnet”, *DİA*, XXXVIII, 154.

¹²⁷² Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, I, 325.

Ebü'l-Leys sadece Hz. Peygamber'in (sas) değil, sahâbenin ileri gelenlerinin söz ve uygulamalarını da "sünnet" olarak değerlendirmiştir.¹²⁷³ Bu sebeple eserlerinde pek çok sahâbe kavli aktardığı görülmektedir. Müctehid imamların görüşleri de delil olarak aktarılmış, tâbîûn büyüklerinin görüşleri fikhî ihtilaf ve tercihlerde, tavsiyeleri de hikmet sadedinde zikredilmiştir.¹²⁷⁴ Hz. Peygamber'in (sas) "Ümmetim dalâlette birleşmez." hadisine¹²⁷⁵ dayanarak, bu haberi "*öncekilerden miras yolu ile gelen uygulamalara uyulmasının hak olduğuna bir delil*" kabul etmiştir.¹²⁷⁶

Ebü'l-Leys, tefsirinde ve diğer kitaplarında fikhî konuları açıklarken veya âlimlerin ihtilaflarından bahsederken hem *Kitap'tan* hem de *Sünnet'ten* delil getirmiştir.¹²⁷⁷ Mesela *Mukaddime'de* abdestin, namazın farzlarından, sünnetlerinden, nafilelerden, müstehablardan, edeplerden, mekruhlardan ve yasaklardan bahsetmiştir.¹²⁷⁸ Aynı kitapta "mesele" başlığı ile farzın sünnetten, sünnetin nafiliden farkını ortaya koyarken Hz. Peygamber'in (sas) uygulamadaki hassasiyetine değinmiştir:

"Allah'ın (cc) emrettiği ve Hz. Peygamber'in (sas) ömrü boyunca hiç terk etmeden yaptığı işler bize farz olur. Eğer bir işi, Hz. Peygamber (sas) kendiliğinden yaptıysa ve onu ömür boyu hiç terk etmediyse o iş bize sünnet olur. Eğer bir işi Hz. Peygamber (sas) bazen yapıp bazen yapmadıysa ve yapılmasında fazilet olduğunu söylediye o iş bize nafil olur."¹²⁷⁹ Ebü'l-Leys'in bu tarifinden onun sünneti, "Hz. Peygamber'in (sas) farz dışında işleri, uygulamaları, davranışları ve yaşayış tarzı", şeklinde anladığı anlaşılmaktadır. Ebü'l-Leys'in fikhî hükümleri delillendirirken önce Kur'an'ın ilgili konudaki ayetlerini sonra hadisi şerifleri zikretmesi¹²⁸⁰ onun Kur'an'ı ilk, Sünnet'i ikinci kaynak olarak kabul ettiğinin göstergesidir. Bu hükümlere sünnetten delil getirirken bir hadis zikrettiğine göre sünneti hadis ile aynı anlamda kullanmıştır.

¹²⁷³ Bir örnek için bakınız, Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 81.

¹²⁷⁴ Ebü'l-Leys'in nevadiri eseri olan *Uyûnü'l-Mesâil*'i bu tür örneklerle doludur.

¹²⁷⁵ İbn Mâce, Fiten 9; Tirmizî, Fiten, 7; Ebû Davud, Fiten 1.

¹²⁷⁶ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 9, T. s. 706.

¹²⁷⁷ Ebü'l-Leys, *Mukaddimetü's-Salat, Bustânü'l-Ârifîn, Tenbîhü'l-Gâfilîn* vd. türlü yerler...

¹²⁷⁸ Ebü'l-Leys, *Mukaddimetü's-Salat* (thk. Ferit Dinler), s. 32.

¹²⁷⁹ Ebü'l-Leys, *Mukaddimetü's-Salat* (thk. Ferit Dinler), s. 61.

¹²⁸⁰ Ebü'l-Leys, *Mukaddimetü's-Salat* (thk. Ferit Dinler), türlü yerler...

“Din nasihattir, ...Resûlullah için nasihattir...”¹²⁸¹ hadisinin açıklamasında “Resûlullah için nasihatın” onu tasdik etmek, sünneti ile amel etmek, bununla da kalmayıp insanları sünnete uymaya davet etmek ve onlara bu konuda delil olmak anlamına geldiğini söyleyerek, aslında sünnetin çok boyutlu bir aksiyon olduğunu belirtmiştir.¹²⁸² Bu anlam, sonraki hadis şerhlerine de aynen geçmiştir.¹²⁸³

Ebü'l-Leys, Nisa sûresinde “Allah’ın (cc) indirdiğine ve Peygamber’e gelin.” ayetinin¹²⁸⁴ açıklamasını, “Allah’ın kitabında emrettiğine, Resul’üne (sas) indirdiğine ve Resul’ün de (sas) emrettiğine” şeklinde yapmıştır.¹²⁸⁵ *Tenbîh’de* Abdullah b. Mes’ud’un sünneti terk edenlerin dalaletle düşeceklerini söylediğini de nakletmiştir.¹²⁸⁶

Yine *Mukaddime’de* “Sünnet” adı ile bir başlık açılmıştır. Konu başlığının altında şu özet bilgiler vardır:

“Bilesin ki sünnet iki çeşittir: Birinci çeşit, sünnet-i hidayettir; bu sünnetlerin terki dalalettir. Ezan, kamet, vitr, sabahın sünneti, öğlenin sünneti ve buna benzer şeyler... İkinci çeşit, sünnet-i fazilettir; bu sünnetlerin terkinden bir şey olmaz. Nafîle oruçlar, nafîle namazlar ve buna benzer şeyler...”¹²⁸⁷ Onun bu taksimi İmam Mekhûl’dan (v. 112/730) aldığı anlaşılmaktadır.¹²⁸⁸ Yukarıdaki tasniften, onun sünnetin bağlayıcılığı ile ilgili bir ayrıma gittiği de anlaşılmaktadır. Fıkîh görüşlerini sünnetten gelen sözlü ve fiili uygulamalara dayandırmıştır ancak sünnetin bağlayıcılığı noktasında her haberi aynı düzeyde değerlendirmemiştir.

Ebü'l-Leys’e göre Hz. Peygamber’in (sas) bazı yasakları, müstehap yönünden konulmuş yasaklardır. Bunlar haramlık belirtmez. “Yapılması tavsiye edilen” anlamına gelen bu tür davranışların terki, sünnetin terki demektir, yoksa yasağın

¹²⁸¹ Buhârî, İmân 43; Müslim, İmân 95. Ebû Dâvûd, Edeb, 59, vd.

¹²⁸² Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 350, T. s. 517.

¹²⁸³ Bedreddin Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed (v.855/1451), *Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîh'l-Buhârî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, I, 497; Talat Sakallı, *Aynî ve Hadis Şerh Yöntemi*, Nobel Yayınları, Ankara, 2013, s. 275.

¹²⁸⁴ Nisa 4/61.

¹²⁸⁵ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 364.

¹²⁸⁶ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 194, T. s. 288.

¹²⁸⁷ Ebü'l-Leys, *Mukaddimetü's-Salat* (thk. Ferit Dinler), s. 55.

Buna benzer bir tarif veya tasnif ilk defa tâbiûn fakihlerinden Mekhûl (v. 112/730) tarafından yapılmıştır. Bu tasnif de Dârimî'nin *Mukaddime*'sinde aktarılmıştır. İfadeler benzemektedir. Dârimî, *Sünen, Mukaddime*, s. 49.

¹²⁸⁸ Serahsî, *Usul*, I, 114. Geniş bilgi için bakınız: Sakallı, “Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1995, S. 2, ss. 39-102.

çiğnenmesi anlamında haram işlenmiş demek değildir.¹²⁸⁹ Ebü'l-Leys bu yasaklara “şefkat yasağı” demekte ve haramlığa delalet etmediğini söylemektedir.¹²⁹⁰ Bazı sünnetlerin tavsiye edilmesi, bunların edeben daha güzel olmasındandır. Ayakta su içmenin kerâhati veya mubahlığı gibi.¹²⁹¹ Bununla ilgili örnek *Büstân*’da şu şekilde geçer:

“Cabir b. Abdullah Hz. Peygamber’den (sas) söyle rivayet etti: “ Biriniz uzun bir ayrılıktan sonra evine dönerse evinin kapısını gece çalmasın.” Başka bir haberde de şöyle geldi: “Hz. Peygamber (sas) bir gazadan döndü ve ashâbına “Hiç kimse evinin kapısını gece çalmasın.” diye buyurdu.”¹²⁹² Buradaki nehiy müstehab nevinden bir nehiydir. Yoksa haram olduğu için değildir. Eğer eve habersiz girerse sünneti terk etmiş olur haram işlemiş olmaz.”¹²⁹³

Tenbîh’de cenazeye taziye gidilmesi ile ilgili bir rivayeti aktardıktan sonra, *“Bu rivayet taziye gitmenin sünnet olduğuna bir delildir, bir adamın başına bir musibet gelirse kardeşlerinin ona taziye gitmeleri gerekir”* diye hüküm bildirmiştir.¹²⁹⁴ Ona göre bu durumda sünnetlerin yerine getirilmesi, bir gerekliliktir. Aynı konuya hased bahsinde de değinmiş ve *“Kişinin kalbinden Müslümanlara karşı her türlü aldatmacayı, kin ve hasedi atması Hz. Peygamber’in (sas) sünnetidir. Böyle yapmak bir gerekliliktir.”¹²⁹⁵* demiştir.

Ebü'l-Leys, *Tenbîh*’de “Sünnet’le Amel Etmek” konusunda özel bir başlık açmıştır. Bu başlıkta sünnetle amel etmenin gerekliliği ile ilgili olarak, hem merfû hadisler hem de sahâbe, tâbîûn ve selef ulemasından haberler aktarmıştır.¹²⁹⁶ Bu konuda zikrettiği hadislerden biri şudur: *“ Kim helal ve temiz şeylerden yer, sünnetle amel ederse ve insanlar da onun sıkıntısından emin olurlarsa o kişi Cennet’e girer.”¹²⁹⁷* Bu hadisi zikretmesi onun sünnetle amel etmeyi, Cennet’e girme şartlarından biri olarak gördüğüne bir delildir.

¹²⁸⁹ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 132, T. s. 926.

¹²⁹⁰ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 95, T. s. 858.

¹²⁹¹ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 63, T. s. 801.

¹²⁹² Buhârî, Nikah, 126.

¹²⁹³ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 132, T. s. 926.

¹²⁹⁴ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 184, T. s. 274.

¹²⁹⁵ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 128, T. s. 187.

¹²⁹⁶ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 401, T. s. 600.

¹²⁹⁷ Tirmizî, Sıfatü'l-Kıyame, 61, 2522.

Yine *Tenbîh*’de ashâbın ve tâbîûnun severek yaptığı işlerden birinin de “sünnete uymak” olduğunu,¹²⁹⁸ belirtmiştir. Yapılan amelin Hz. Peygamber’in (sas) sünnetine uygun yapılması gerektiğini hemen her konuda vurgulamasından sünnete ittibayı çok önemseydiği anlaşılmaktadır.¹²⁹⁹ Ona göre yapılan bir davranış eğer Allah’ın (cc) rızası ve Hz. Peygamber’in (sas) sünnetinin ikamesini amaçlıyorsa sevap kazandırır. Eğer şahsi bir menfaat veya insanların iltifatı için yapıldıysa sevap kazandırmadığı gibi bir de ahiret hesabına sebep olur. Ebü’l-Leys bu hükmüne misvak kullanma niyetini örnek olarak vermiştir.¹³⁰⁰

Ebü’l-Leys’in *Bustân*’da “*Sünnettir.*” diye nitelendirdiği davranışlardan bu kelimeye yüklediği çok yönlü anlam çıkarılabilir. Bazı genel âdâp uygulamalarının gerekçesini de Hz. Peygamber’in (sas) tercih ettiği davranışlardan çıkarmış, “edep” yerine de “sünnet” kelimesini kullanmıştır.

“*Vaaz Edenin Âdâbı*” adıyla açtığı başlıkta “*Sünnet olan yüzünü tek bir kişiye değil de herkese çevirmektir. Sohbet uzun olacaksa arada nükteler söyleyip cemaatı tebessüm ettirmek de müstehaptır.*”¹³⁰¹ şeklinde bir yorumu vardır. “*Yemek Yemenin Âdâbı*” adı ile açtığı başlıkta, söylediği her bir edep için -çoğu merfû- bir hadis zikretmiş ve “*Böyle yapılması sünnettir.*” demiştir.¹³⁰²

“*Sıcak yemek yeme çünkü Resulullah şöyle buyurdu: “Yemeğinizi soğutunuz çünkü sıcak yemek bereketsizdir.” Yemeği koklama çünkü Resulullah şöyle buyurdu: “Yırtıcı hayvanların kokladığı gibi yemeği koklamayın.”*”

“*Sağ tarafın sol tarafa üstünlüğü vardır. Çünkü Rasulullah (sas) her işini sağdan yapmayı severdi.*” ifadesi¹³⁰³ onun koyduğu kuralın gerekçesinin sünnet olduğunu açıklamaktadır. Bazı tavsiyelerini, teberrüken sünnete uymanın uygun olduğunu düşündüğü için yapmıştır. “*Miden dolu iken uyuyacaksan önce sağ tarafına yat ki sünnete uygun olsun, sonra soluna dönersin*”¹³⁰⁴ demesi bu kanaatimizin delilidir.

¹²⁹⁸ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 217, T. s. 323.

¹²⁹⁹ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, türlü yerler, Mesela, Ar. s. 200, T. s. 297.

¹³⁰⁰ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 212, T. s. 314.

¹³⁰¹ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 17, T. s. 720.

¹³⁰² Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 58, T. s. 792.

¹³⁰³ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 64, T. s. 801.

¹³⁰⁴ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 90, T. s. 848.

Onun *Tenbih*'indeki bu ifadelerden, Hz. Peygamber'le (sas) ilgili olan ve fakat herhangi bir hükümde delil olarak kullanılmamış detaylı uygulama ve tavırları ve beşer sıfatı ile veya örfüne uygun olarak yaptığı davranışları da “sünnet” olarak algıladığı anlaşılmaktadır. Ancak onun bu sünnet nitelemesinin, yapıldığında sevap kazandıran yapılmadığında ise günah olmayan davranışları kapsadığı gözden uzak tutulmamalıdır.

İbn Mukaffa'dan naklettiği tıp ile ilgili yasak mahiyetinde bir tavsiyeyi “... *Bunun aksine Rasûlullah (as) cevaz verdi. Zararlı olsa ruhsat vermezdi. Çünkü o ümmetine karşı çok müşfikti...*” diyerek tenkit etmiştir.¹³⁰⁵ Bu da asıl görüş olarak başka bilgileri bilse veya nakletse bile Hz. Peygamber'e (sas) dayanan haberlerdeki yaklaşımı tercih ettiğini, onun haberlerine ters bir bilgiyi de reddedebildiğini göstermektedir.

Sonuç olarak Ebû'l-Leys'in kelimelere verdiği bu anlamlardan çıkardığı yorumlarından, sünnetin Müslümanın din anlayışı ve zihin dünyası için vazgeçilmez olduğunu düşündüğü ve sünnete sosyal ve ahlakî anlamda kültürel yozlaşmaya karşı koruyucu bir misyon yüklediği anlaşılmaktadır. Sadece ahkâma dair konularda değil, itikad ve ahlak ile ilgili konularda da sünnete uygun bir hayat tarzını ve zihniyet yapısını va'z etmiştir. Ona göre dinî bir hüküm ifade etmese bile Hz. Peygamber'in (sas) yaptıklarını yapmak, ona karşı beslenen sevgi ve bağlılığın bir tezâhürüdür.

2.3. Hanefîlerin Sünnete ve Hadis Usulüne Dair Görüşleri

Hanefî hukuk ekolü, Ebû Hanîfe'nin, (v. 150/767) Ebû Yusuf'un (v. 182/798) ve İmam Muhammed Şeybânî'nin (v. 189/805) görüşlerinin çevresinde oluşmuştur. Bu görüşler ise İmam Muhammed tarafından tedvin edilmiştir. Hanefî hukuk ekolünün oluşumunu tamamlaması, III./IX. yüzyılın sonları ile IV./X. yüzyılın ortalarında gerçekleşmiştir.¹³⁰⁶ Hanefî mezhebinin hadis metodu ise IV./X. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan Hanefî fıkhnın usulü ile ilgili kitaplarda ortaya konmuştur. Hanefî fukaha, hadis usulü konularını “ahbâr” ve “sünnet” başlığı altında ele almışlardır.

¹³⁰⁵ Ebû'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 93, T. s. 853.

¹³⁰⁶ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 47.

Ebü'l-Leys'in de yaşadığı bu yüzyılda ilk örnekleri verilen bu usul kitaplarından önce, Hanefilerce yazılmış bir usul kitabı yoktur. Sadece ilk fıkıh kitapları içinde bazı bilgiler yer almaktadır. Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin (v. 340/952) çok kısa olan eserinin dışında Cessâs'ın (v. 370/981) ve Debûsî'nin (v. 430/1039) eserleri, mezhebin hadis metodunun ele alındığı ilk eserlerdir.¹³⁰⁷ Muteber hadis usulü kitapları ise yine aynı zamanlarda yazılmaya başlanmıştır. Müstakil olarak hadis rivayeti ile ilgili teknik meseleleri ele alan ilk kitap, Râmhürmüzî'nin (v. 360/971) *el-Muhaddisu'l-Fâsil*'idir.¹³⁰⁸

Ebü Hanîfe'nin üzerindeki tüm ithamların aksine, sünneti çok iyi bildiği ve hadisleri delil olarak kullandığı, daha kendi zamanından itibaren ortaya konmuş bir gerçektir.¹³⁰⁹ İbn Haldun onu savunmuş ve onun mezhebinin hadis imamları arasında itimad edilir bir mezhep olduğunu, rivayetleri red ve kabul yönünden değerlendirmesine itibar edildiğini, onun hadis ilminde büyük müctehidlerden olduğunu ifade etmiştir.¹³¹⁰ Öğrencileri de onun yolunu takip etmişler ve gerekli şartları taşıyan bir nassın bulunduğu konularda re'ye başvurmamışlardır. İmam Muhammed, mevkûf ve maktû haberleri de hadis/sünnet kapsamında değerlendirmiştir. Âsar sözünü çok sık kullanmış, bununla hem merfû hem de mevkûf ve maktu haberleri kastetmiştir.¹³¹¹

Hanefî ulema her şeyden önce fakih oldukları için tabidir ki hadisten uzak kalmamışlardır. Çünkü fikhî malzemenin büyük bir bölümünü hadisler ve sünnet oluşturur. Buna rağmen hadisçiler tarafından “re'y ehli” olmaları dolayısı ile zaman zaman cerh edilmişlerdir.¹³¹² Oysa re'y kullanma keyfiyeti Hanefilere has olmadığı gibi Hanefiler de kullandıkları re' ylerde hadis ve sünnetle çelişmemişlerdir.¹³¹³

¹³⁰⁷ Köksal-Dönmez, “Usul-i Fıkıh”, *DİA*, XVII, 201.

¹³⁰⁸ İbrahim Hatipoğlu, “Râmhürmüzî”, *DİA*, XXXIV, 447.

¹³⁰⁹ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Tesîsü'n-Nazar/Mukayeseli İslâm Hukuku Düşüncesinin Temellendirilmesi*, (trc. Ferhat Koca), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

¹³¹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, s. 806.

¹³¹¹ Mehmet Özşenel, “İmam Muhammed Şeybânî'nin İctihad Usulünde Sünnetin Konumu”, *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi*, Ocak-Haziran 2005, S. 3, s. 105.

¹³¹² İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, s. 800-810.

¹³¹³ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 29. Ebü'l-Leys'in yaşadığı dönemde yaşayan Hattâbî (v. 388/998), fıkıh ve nazar ehlini hadise az meyletmekle suçlamakta, sahih hadisi kusurludan ayıramayacak durumda oldukları ve kendi mezheplerinde meşhur olan zayıf haberi ve munkatı hadisi tercih ettikleri için onları eleştirmektedir. Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Büstî (v. 388/998), *Meâlimü's-Sünen*, I-IV, (2 cilt), (nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh), Halep, 1932-1934, I, 3-4.

Ehl-i hadise mensup âlimlerin fikhî hadisleri topladığı III. ve IV. yüzyıllarda, Hanefî fakihler de zahirü'r-rivâye sayılan fıkıh eserlerini telif etmişlerdir. Bir Hanefî fakih için fıkıh eserleri, Hz. Peygamber'in (sas) otoritesini temsil eden kaynaklardır. Bunlar hadis mecmuaları olmasa da sünnetin delil olduğu fetva mecmualarıdır ve hadislerin derlendiği yıllarda onlarla eş zamanlı olarak derlenmiştir.¹³¹⁴

Ebû Hanife ve öğrencileri ve onun prensiplerini benimseyen Hanefî meşayih, hadislerin tercihinde çok titiz davranmışlardır.¹³¹⁵ Îsâ b. Ebân'ın yöntemini daha çok benimsemiş ve isnada kuşkuyla yaklaşarak metin tenkidini öncelemiştir.¹³¹⁶ Duydukları hadislerde sened tenkidinin yanında metinle ilgili başka kıstaslar da kullanmışlardır.¹³¹⁷ Bunun yanında fikhî hükümlerde esas aldıkları rivayetlerin Kur'an'la uygun olmasına ve maruf sünnete aykırı olmamasına da önem vermişlerdir. Hadislerin akla yatkın olmasını dikkate almışlar ve kolayı önereni, maslahata uygun olanı tercih etmişlerdir. Hadisi, hatta zayıf hadisleri bile kıyasa tercih etmişlerdir.¹³¹⁸ Hadis veya eser kavramını geniş manada kullanmışlar, Hz. Peygamber'in (sas) sünnetini taşıdığına inandıkları merfû, mevkûf, maktû bütün rivayetleri delil olarak kabul etmişlerdir.¹³¹⁹ Nitekim hadisçiler ile fakihlerin arasını ayıran en önemli özellik de budur.¹³²⁰

Debûsî, Hz. Peygamber'in (sas) ortaya koyduğu modelin fiili ifadesinin sünneti, sözlü ifadesinin ise hadisi oluşturduğunu söylemektedir. Ona göre hadisler, sünneti sonrakilere bildiren delillerdir. Şer'î delilleri, Kur'an, Hz. Peygamber'den (sas) duyulan haber ve sabit sünnet şeklinde sıralamakta ve hadisle sünneti ayırarak hadisleri, sünnetten önceye konumlandırmaktadır. Hadis sünnetin taşıyıcısı, İslâm toplumunda uygulanan sünnetler de hadisin sübutunu tespit için bir ölçüdür. O halde hadislerin tashihi ve tevili için sünnetin bilinmesi gereklidir.¹³²¹

¹³¹⁴ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 110.

¹³¹⁵ Serahsî, *Usul*, I, 350; İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, s. 806; Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfenin Usul Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 215.

¹³¹⁶ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 97.

¹³¹⁷ Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 87; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 76.

¹³¹⁸ Serahsî, *Usul*, II, 110; Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları, Şeybânî Örneği*, 3. Baskı İFAV Yayınları, İstanbul 2022., s. 181.

¹³¹⁹ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 184-185.

¹³²⁰ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 57.

¹³²¹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 185-190; Tuzcu, *Hanefî Usulünde Hadis*, s. 119.

Hiz. Peygamber (sas) de vahiy olmayan konularda kendi re'yi ile hükümler koymuştur. Nitekim bazı Hanefîler, Hiz. Peygamber'in (sas) şer'î ahkâmıla ilgili söz ve uygulamalarının kaynağının vahiy olduğunu kabul etmişler ve onun ictihadlarını da vahiy kapsamına dâhil etmişlerdir. Çünkü vahiyile düzeltilmemesi Allah'ın (cc) bu uygulamayı onayladığı ve onun görüşü üzerine karar kıldığı anlamına gelmektedir.¹³²² Başkalarının re'ynin aksine Hiz. Peygamber'in (sas) re'yi, ilm-i yakîndir.¹³²³ Bu sebeple Hiz. Peygamber'in (sas) vahiy gelmeyen konularda re'yiyle yaptığı açıklamaları, Müslümanlar için bağlayıcıdır. Bu türden sünnete muhalefet haramdır ve küfürdür. Sünnetin sübutu zannî, Kur'an'ınki ise kat'î olduğu için¹³²⁴ Debûsî (v. 430/1039) sünnetin bağlayıcılık konusunda vacip seviyesinin üstüne çıkamayacağı kanaatinde¹³²⁵ olsa da Hanefîlerin geneli, mütevâtir ve meşhur hadisin de kat'î delil olarak "farz"a delalet edeceği kanaatinde dirler. Hiz. Peygamber'e (sas) nispeti sabit ve sahih olan Sünnet gereğince amel etmenin vacip olduğuna hükmetmişlerdir.¹³²⁶

Hanefî literatüründe sünnet kelimesiyle, mutlak manada kullanıldığında, Hiz. Peygamber'in (sas) ve ondan sonra sahâbenin takip ettiği yol kastedilmiştir. Şafîîler ise mutlak olarak alındığında sünnetten sadece Hiz. Peygamber'in (sas) yolunu kastetmişlerdir.¹³²⁷ Hanefî usulcüler, eserlerinde sünnet kavramının tarifini yaparken İmam Şâfîî ile aralarındaki bu farka özellikle vurgu yapmışlardır.¹³²⁸

Hanefî usulünde sünnet kelimesi, her ne kadar muhtevasında sahâbe kavillerini taşısa da ilk deliller Kitap ve Sünnet-i Nebi'dir. Hiz. Peygamber'in (sas) sünneti, Kur'an'dan sonra kesin şer'î bir delildir. Ancak asıl hüküm koyucu, Kur'an'dır. Kur'an'ın hüküm koymadığı konularda Sünnet delil olur.¹³²⁹ Kitap'ta ve Sünnet'te bulunamayan konular, sahâbe kavillerinden araştırılır. Bu durumda Hiz. Peygamber'in (sas) uygulamaları sahabe kavillerinden daha değerli ve önceliklidir.

¹³²² Talat Koçyiğit, *Makaleler*, Hüner Yayınları, Konya, 2009, s. 48.

¹³²³ Serahsî, *Usul*, I, 318; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 252.

¹³²⁴ Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 78.

¹³²⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 252; Tuzcu, *Hanefî Usulünde Hadis*, s. 122.

¹³²⁶ Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 79.

¹³²⁷ Serahsî, *Usul*, I, 114.

¹³²⁸ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 144.

¹³²⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 252; Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 46.

Sahâbe söz ve uygulamaları üçüncü dereceden delil olarak kabul edilir.¹³³⁰ Sahâbe kavilleri arasında ihtilaf olursa müctehidin bu görüşler arasında tercih yapma zorunluluğu vardır.¹³³¹ Hanefiler'e göre sahâbe ihtilafı durumunda mutlaka farklı görüşlerden biri tercih edilir ve yeni bir icthad yürütülmez. Bu tercihler çoğu kez, râvî sahâbînin fakih olmasına, yani bilgili ve anlayışlı olmasına bağlı olarak yapılır.¹³³²

Sahâbe kavilleri bağlayıcı delil olarak alındığı halde¹³³³ tâbiûn söz ve uygulamaları bağlayıcı değildir.¹³³⁴ Prensipde tâbiûnun ve müctehidin hocalarının görüşlerinin bağlayıcı olduğu düşünülmediği için hocalarla talebeler arasında farklı görüşler ortaya çıkabilmiştir. Ancak isabetli oldukları düşünüldüğünde tâbiûnun görüş ve uygulamaları da dikkate alınmış, delil olarak kullanılmıştır.¹³³⁵ İmam Muhammed, hadisleri iyi bilen bir tâbiî sözünü, bu özelliği olmayan bir sahâbînin sözüne tercih etmiştir.¹³³⁶

Tahdis yolu, sened zincirlerinde râvîleri zikrederek sözü ilk söyleyene ulaştırmak, ifta yolu ise rivâyetlerden istinbat yapılarak çıkartılan hükmü ihbar etmektir.¹³³⁷ Hanefiler tahdisten ziyade ifta ile meşgul oldukları için hadis ilimleri ile ilgileri de hadisçiler gibi olmamış, hadisleri onların yaptığı ve kabul ettiği gibi nakletmemişlerdir. Muhaddisler rivayeti isnad zincirindeki râvîleri sayarak Hz. Peygamber'e (sas) dayandırır; fakihler ise rivâyetlerden istinbat yaparak hüküm çıkarıp bu hükümleri ortaya koyarlar.¹³³⁸

Hanefilere göre sünnete ittibâ esastır. Ancak Hz. Peygamber'in (sas) dinî fiillerine uymak gerektiği halde her tasarrufu aynı değerlendirilmez. İmam Mekhûl'e (v. 112/730) göre sünnet, "sünnet-i hüda" ve "sünnet-i zevâid" olarak ikiye ayrılır. Sünnet-i hüda, uyulması hidayet terki dalalet olan sünnettir. Sünnetin bu kısmına büyük önem verilmiş, Müslümanların bunları terk etmesi hoş görülmemiştir. Eğer bir

¹³³⁰ Özşenel, "İmam Muhammed Şeybânî'nin İctihad Usulünde Sünnetin Konumu", s. 105; Demir, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünnet Anlayışı", s. 16.

¹³³¹ Serahsî, Usûl, II, 112.

¹³³² Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 204; Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet*, s. 217.

¹³³³ Serahsî, *Usul*, II, 108; Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet*, s. 301.

¹³³⁴ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 76.

¹³³⁵ Yücel, *Hadis Usulü*, s. 101.

¹³³⁶ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 205.

¹³³⁷ Dehlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliğa*, I, 78.

¹³³⁸ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 64.

belde halkı bu tür sünnetleri terk eder ve bunda ısrar ederlerse bunları eda etmeleri için onlara ağır yaptırım uygulanır. Sünnet-i zevâid ise uyulması iyi olmakla birlikte terk edilmesinde bir kınama olmayan sünnettir. Bunları Hz. Peygamber (sas) yaptığı için yapanlar sevap kazanır ama terk edenler için herhangi bir yaptırımdan söz edilmez.¹³³⁹

Hz. Peygamber'in (sas) ibadetlerle ilgili sünnetine mutlaka uyulmalıdır. Bu tür sünnetler üç başlık altında değerlendirilir: Terk edenin günahkâr olacağı sünnetler, terk etmenin kerih (mekruh) görüldüğü ve terk edenin kınanacağı sünnetler, uyanların sevab kazanacağı ancak terk edenlerin günahkâr olmayacağı sünnetler.¹³⁴⁰ İbn Kuteybe bu üç kısmı örnekleriyle birlikte açıklamıştır.¹³⁴¹ Hanefîler bu sünnetler için derecelendirme yapmış ve her bir dereceyi farklı bir terim ile anmışlardır: Vacip, müstehab, mubah.¹³⁴²

Hanefîlere göre Hz. Peygamber'in (sas) ortaya koyduğu her fiil, ümmeti bağlayıcı değildir. Yapılan bir fiili Hz. Peygamber'in (sas) yapmış olması, o fiil hakkında en azından mubahlık sıfatını doğurur. Bundan sonrası ise -yani fiilin bağlayıcılık seviyesine yükselmesi ise- ancak delille sabit olur.¹³⁴³

Hanefî fakihler, ehl-i hadisin aksine hadisin mana ile rivayetine¹³⁴⁴ ve icazet ile hadis tahammülüne¹³⁴⁵ bazı şartlarla cevaz vermişlerdir. Ehl-i hadis mürsel hadisleri zayıf kabul ettiği halde¹³⁴⁶ Hanefîler mürsel haberi büyük oranda makbul saymış ve hüccet olarak kabul etmişlerdir.¹³⁴⁷

¹³³⁹ Serahsî, *Usul*, I, 114.

¹³⁴⁰ Serahsî, *Usul*, I, 115.

¹³⁴¹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (v.276/889) *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* (trc. M. Hayri Kırbasoğlu, *Hadis Müdafaa'sı*), 2. Basım, Otto Yayınları, Ankara, 2017, s. 118.

¹³⁴² Konu ile ilgili olarak muhtelif usulcülerin görüş ayrılıkları olmakla birlikte bu görüş en çok kabul edilenidir. Detaylarla ilgili olarak şu tez incelenebilir: Demir, Hanefî Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünnet Anlayışı.

¹³⁴³ Serahsî, *Usul*, II, 88.

¹³⁴⁴ Serahsî, *Usul*, I, 355; Râmhürmüzî, Ebû Muhammed Hasen b. Abdîrahmân b. Hallâd el-Fârisî (v. 360/971) *el-Muhaddisü'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, (thk. Muhammed Muhibbiddin Ebû Zeyd), Dâru'l-Zahâir, Mısır, 2016, s. 558.

¹³⁴⁵ Serahsî, *Usul*, I, 377; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 456.

¹³⁴⁶ İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, (v.643/1245), *Mukaddimetü İbni's-Salâh-Ulûmü'l-Hadis*, (thk. Mustafa Deyb el-Buğâ), Dâru'l-Mustafa, Dimeşk, 2011, s. 38.

¹³⁴⁷ Serahsî, *Usul*, I, 359.

Ebü'l-Leys'in gerek hadis ve sünnete gerekse de fıkha dair yaklaşımlarında mensup olduğu Hanefî ekolün yöntemlerini benimsediği ve aynı yöntemleri uyguladığı görülmektedir.

2.4. Hadis Kültürü

Zehebî, daha çok bir müfessir ve fakih olarak anılan Ebü'l-Leys'i "muhaddis" olarak da tanıtmıştır.¹³⁴⁸ Bu tanımlamanın doğru olduğu, onun hadis ilimlerine de derinden vâkıf olduğu eserleri incelenince anlaşılmaktadır. Dönemin ilmî geleneğine uygun olarak bütün temel İslâm ilimlerinde zengin bir birikime sahip olan ve fıkıh, tefsir ve kelâmda görüş ortaya koyan bir âlimin hadisle ilgilenmediğini düşünmek zaten doğru da olmaz.

"Meselede müctehid" seviyesinde bir Hanefî fakih olan Ebü'l-Leys hakkında o dönemde Mâverâünnehir'de yaşamış bir çok âlim gibi çok bilgi yoktur. Buna rağmen onunla ilgili pek az bilgi veren kaynaklar, kendisinden hadis yazdığı hocalarını ve ondan hadis nakleden talebelerini kaydederler. Fıkha dair eserlerinin yanında hadis rivayet ettiği diğer eserlerinde adı geçtiği üzere kendisinden hadis dinlediği ilk hocası babasıdır. Bu, babasının da ilimle iştigal ettiğini ve Ebü'l-Leys'in ilmin değerini bilen bir ailede büyüdüğünü göstermesi açısından önemlidir. Babasından hadis rivayet ettiği göz önüne alınacak olursa¹³⁴⁹ daha çocukluğundan yani tahsilinin ilk yıllarından itibaren hadis okuduğu anlaşılabılır.

Ebü'l-Leys, Semerkant gibi bir merkezde yetişmiş ve ilim hayatını Belh'te tamamlamıştır. Bu bölgede kendisi ile çağdaş olan pek çok meşhur muhaddis vardır. Taberânî (v. 360/971), Dârekutnî (v. 385/995), Hâkim en-Nîsâbûrî (v. 405/1014), bunlardan sadece bir kaçıdır. Kanaatimizce bir münâzir fıkıhçı olan Ebü'l-Leys'in bu hadis uleması ile karşılaşmış olması veya en azından eserlerine muttali olması kuvvetle muhtemeldir.

Ebü'l-Leys, telif ettiği ilmihâl kitaplarından tefsirine ve ahlâk kitaplarına kadar tüm eserlerinde, ortaya koyduğu görüşlerini önemli bir kısmını merfû ve mevkûf hadislerin oluşturduğu naslarla delillendirmiştir. Eserlerinde "حدثنا، أخبرنا،

¹³⁴⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 322; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, XIII, 91.

¹³⁴⁹ Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hızânetü'l-Fıkh*, neşreden giriş, s. 10.

" سمعت، روي - روي عن، " gibi ifadelerle hadis rivayet ettiği gör÷lmektedir. Bu onun hadislere ne kadar çok muttalî olduğuna ve hadis sahasındaki ciddi birikimine bir işarettir.

Ebü'l-Leys'in hadis rivayet ettiği kişilerin başta hocası Hinduvânî olmak üzere ağırlıkla Hanefî fakihler olduğu gör÷lmektedir. Hadis ilimleri ile ilgisi de muhaddislerin team÷lünde olmamış, konu ile fakih formasyonunda ilgilenmiştir. Onun kendi çağında bir muhaddis olarak anılmamasının sebeplerinden birisi de Hanefî mezhebine bağlılığının çok kuvvetli olması olabilir. Dönemin hadisçileri tarafından onun hadis bilgisi göz önüne alınmamış onun meşayılı görüşleri ile ilgilenmesi ön plana çıkarılmıştır. Zira Hanefî mezhebi ehl-i re'y olması ile meşhurdur ve mensupları muhaddis değil fakih olarak tavsif edilmişlerdir.

Ebü'l-Leys'in yaşadığı dönemde belli bir düzeyde hadis bilgisi, klasik eğitim programının bir parçasıydı ve şifahi olarak hadis rivayeti kıymetini korumaktaydı. Yani aslında her öğrenci eğitim hayatının bir bölümünde hadis okurdu. Ebü'l-Leys'in eserlerinden, onun hadis ilimlerine olan ilgi ve aşinalığının bu düzeyden daha ileride olduğu anlaşılmaktadır.

Nevâdir fıkhına dair olan eseri *Uyûnü'l-Mesâil*'de hadis usulünün temel konularında Ebû Yusuf'a dayandırdığı rivayetlerle görüş bildirmiştir:

"Eğer bir adam bir muhaddise hadis okursa veya muhaddis o adama hadis okursa ve o adam o muhaddisten hadis rivayet etmek isterse onun şöyle demesi caizdir: "Filan bana tahdis etti. (haddesenî)" İsterse "Bana haber verdi. (ahberani)" de diyebilir. İsterse "İşittim. (semi'tü) " de diyebilir. Ebû Yusuf'tan böyle rivayet edildi.

*Ebü Muti Ebû Hanife'den şöyle rivayet etti: "Ona nasıl diyelim, tahdis etti mi haber verdi mi? diye soruldu. "Nasıl isterseniz öyle deyin. İster haddesena, ister ahberena, isterseniz enbeena." diye cevap verdi.*¹³⁵⁰

*Mukaddimetü's-Salat'da yaklaşık her başlık (hüküm) için bir ayetle beraber bir de hadisi delil olarak zikretmiştir.*¹³⁵¹ Eserde hacmiyle kıyaslandığında azımsanmayacak kadar çok hadis metnine yer verilmiştir. Özellikle namazın şart ve

¹³⁵⁰ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 223.

¹³⁵¹ Ebü'l-Leys, *Mukaddimetü's-Salat* (thk. Ferit Dinler).

rükunlarına ait her konuda bir hadis rivayeti yer alır. Bu, dönemin fıkıh eserlerinde pek rastlanan bir durum değildir. Eserde geçen hadislerin değerlendirilmesinden anlaşılacağı üzere hadisler, bazen lafzen bazen de manen rivayet edilmiştir. Senedler zikredilmemiş sadece bazen sahâbî râvîlerin adı söylenmiştir. Bir örnek olması bakımından şu hüküm tekrar edilebilir:

“Namazın şartlarından hadesten taharet faslı. Şimdi biz deriz ki hadesten taharet hem Kitab’ın hem de sünnetin delaleti ile namazın şartlarındandır. Kitab’daki delil şudur: Allah (cc) şöyle buyurdu: “Ey iman edenler namaz için kalktığınız vakit yüzünüzü dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın! Topuklarınıza kadar ayaklarınızı da! Başınızı da meshedin.”¹³⁵² Allah Sübhanehu Teala üç azanın yıkanmasını başın da meshedilmesini emretti. Allah’ın (cc) emri vücut içindir. Sünnetteki delile gelince Resulullah’tan şöyle rivayet edildi: “Namazın anahtarı temizliktir. Başlangıcı tekbir, bitimi ise selamdır.”^{1353 1354}

Ebü’l-Leys’in hadis ilmine genel yaklaşımını tahlil ederken onun bu husustaki görüşlerini çok net olarak ortaya koyduğu *Büstân*’ına bakmakta fayda vardır. *Büstân*’ın ilk konusunun başlığı “İlim Talebi Hakkındadır.”¹³⁵⁵ şeklindedir. İkinci konu “İlmin Yazılmasına Dairdir.” başlığını taşımaktadır.¹³⁵⁶ Muhtevadan “ilim” kelimesinin “hadis” veya “hadis ilimleri” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Üçüncü konu başlığı “Fetva Hakkındadır.” şeklindedir.¹³⁵⁷ “İlmi Sıka Kimselerden Almak” adı ile açtığı başlıkta da yalan söyleyen kişiden ilim alınmayacağına hükmettiği¹³⁵⁸ görülmektedir. Bu başlıklar incelendiğinde “ilim” kelimesiyle hadisin de içinde bulunduğu “nakledilen her türlü bilgiyi”, “fetva” kelimesiyle ise “fıkıh (ve/veya re’yi)” kast ettiği anlaşılmaktadır. *Büstân*’ın ilk bölümünde hadis ilimlerine dair oldukça teknik meselelere ait konuları hilaf üslubu ile ele almıştır. Bu konudaki bir örnek ilmin yazılması ile ilgilidir:

“Âlimlerden bazıları ilmin yazılmasını iyi görmemişler bazıları da mubah saymışlardır. Onu iyi görmeyenlerin delili şudur: “Atâ b. Yesâr Ebû Sâid el-Hudrî’yi

¹³⁵² Maide, 5/6.

¹³⁵³ Ebû Dâvud, Taharet, 31.

¹³⁵⁴ Ebü’l-Leys, *Mukaddimetü’s-Salat* (thk. Ferit Dinler), s.15.

¹³⁵⁵ Ebü’l-Leys, *Büstânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 7, T. s. 706.

¹³⁵⁶ Ebü’l-Leys, *Büstânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 8, T. s. 706.

¹³⁵⁷ Ebü’l-Leys, *Büstânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 10, T. s. 710.

¹³⁵⁸ Ebü’l-Leys, *Büstânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 14, T. s. 716.

şöyle anlattı: “O, ilmi yazmak için Hz. Peygamber’den izin istedi ona bu izin verilmedi.” Hasan b. Müslim İbn Abbas’ın ilmi yazmaktan nehyettiğini ve şöyle dediğini aktardı: “ Sizden öncekiler ancak yazma sebebi ile dalaletle düştüler.”

İlmin yazılmasını caiz görenlerin delilleri ise aşağıdakilerdir: “ Biri Ebû Hureyre’nin şöyle dediğini aktardı: “Abdullah b. Amr’dan başka kimse hadisleri benim kadar iyi rivayet etmemiştir. Onun benden daha çok rivayetinin olmasının sebebi onun yazmasıdır. Ben ise yazmazdım.” ”

Onu muhaddisler arasında saymayanlar, özel olarak hadis ilimleri hakkında yazılmış bir eseri olmayışını delil gösterebilirler. Bilindiği kadarı ile bu alanda, sadece *Sahih-i Buhârî*’den derlenen bir risalesi vardır.¹³⁵⁹ Ancak mevâ’iz edebiyatının önemli kitaplarından biri olan *Tenbîhü’l-Gâfilîn* de ittisal açısından illetli de olsa senedlerin zikredildiği ve tüm konuların merfû-mevkûf-maktû hadislerle ele alındığı, içerdiği bine yakın haberle, bir hadis mecmuası gibidir. Bu kitapta müellif, muttasıl olmasa da senedleri zikretmiştir ve hadislerin yarısından fazlası sahihtir.¹³⁶⁰

Ebü’l-Leys, hadislerin mana ile rivayetine cevaz vermiştir. Bu husustaki fikrini de yine *Bustân*’da açtığı bir başlıkta belirtmiştir. Bu konu ile ilgili olarak âlimlerin ihtilaf ettiğini söyledikten sonra, karşıt görüşlerin delillerini zikretmiştir. Konunun sonunda, mana ile rivayetin caiz olduğuna dair kendi görüşünü bildirmiştir. Bu hususta yaptığı açıklamada “*Arapçayı bilmeyen topluluklara tebliğ faaliyetleri onların anlayacağı dil ile yapılması gerekir. Bu da asıl önemli olanın lafızdan ziyade mana olduğunu gösterir.*” demektedir.¹³⁶¹

Ebü’l-Leys’in ilmî yaklaşımları açısından ipuçları içeren *Tefsir*’inde rivayet ettiği bir haber dikkate şayandır. Haber, “Rahimlerde sizi nasıl isterse şekillendiren o’dur...”¹³⁶² ayetinin tefsirinde aktarılmaktadır. Haberin râvîsi İbrahim b. Edhem’dir (v. 161/778).¹³⁶³ Tefsirde bu ayetin, kişinin said mi veya şaki mi olacağına da işaret

¹³⁵⁹ Yazıcı, “Ebû’l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 110.

¹³⁶⁰ Yeşil, *Vaaz Edebiyatında Hadisler*, s. 149-150.

¹³⁶¹ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 13, T. s. 714.

¹³⁶² Âl-i İmran 3/6.

¹³⁶³ Tâbiî değildir, ancak tâbiûndan ve tebeu’t-tâbiînden hadis rivayet etmiştir ve sıkı kabul edilmiştir. Reşat Öngören, “İbrahim b. Edhem”, *DİA*, XXI, 295.

ettiği rivayet edilmiş, sonra da mezkur haber “ ذكر عن ” şeklinde temriz ifadesi ile şöyle aktarılmıştır:

*“Bir grup kurra toplanıp yanında hadisten bir şey var mı diye sormaya İbrahim’e gittiler. Onlara dedi ki: Kafamı dört konu çok meşgul ediyor, hadis rivayeti ile uğraşmak için boş vaktim kalmıyor. Sordular: Neymiş seni bu kadar meşgul eden? Dedi ki: Kıyamet gününde Cennete mi Cehenneme mi gideceğim, annemin karnında saidlerden mi şakilerden mi yazıldığım, son nefesini mümin mi kâfir mi olarak vereceğim, haşır gününde “ey mücrimler ayrılın!” denince nereye ayrılacağım.”*¹³⁶⁴

Zâhid ve sûfî kimliği ile Ebü'l-Leys'in eserlerinde bu minvalde haberleri de aktardığı bilinmekte ve bu tür hikmet ve nükteleri önemseydiği anlaşılmaktadır. Bu türden haberleri aktarmasından onun genelde ilim, özelde Hadis ilmi ile ilgili yaklaşımları anlaşılır. Kendisi her ne kadar ilmin her sahasında eser kaleme almış bir âlim olsa da ilim ile amel etmek onun asıl önemseydiği konudur.

Özetle eserlerinden tespit edildiği kadarıyla, Hanefî usulcülerin koyduğu kurallar Ebü'l-Leys'in söyledikleri ile uyushmaktadır. Tüm bu usul kitaplarının yazılmasından önce yaşamış ve eserler vermiş, Hanefî mezhebinin Orta Asya ekolünün bir temsilcisi olan Ebü'l-Leys'in, kendisinden yaklaşık bir asır sonra yazılan usul kitaplarına kaynaklık etmiş olması muhtemeldir. Yaptığı rivayetlerle selefın dikkate aldığı prensipleri aktardığı ve bu aktarımlarla Hanefî usulünün oluşmasına katkıda bulunduğı anlaşılmaktadır.

2.5. Kaynak Kullanımı ve Eserlerindeki Hadislerin Kaynakları

Hız. Peygamber'e (sas) nispet edilen söz ve haberlerin ilk kaynağına dayandırılması önemli olduğundan Müslümanlar, daha sahâbe devrinden itibaren Hız. Peygamber'in (sas) mânevî otoritesinin istismarını önlemek, dini en doğru şekilde gelecek nesillere aktarmak için büyük gayret sarfetmiş¹³⁶⁵ ve isnad sistemini icat edip geliştirmişlerdir.¹³⁶⁶ Daha Hız. Peygamber (sas) döneminden itibaren yazılan eserlerde kaynak gösterme işi başlangıçta isnad sistemi ile yapılmıştır. Hadislerin

¹³⁶⁴ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 245.

¹³⁶⁵ Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, s. 54.

¹³⁶⁶ Koçyiğit, *Makaleler*, s. 25; a. mlf. *Hadis Tarihi*, s. 176.

tasnifinden sonraki dönemlerde ana kaynakların oluşmasından sonra bu kaynaklara (bazen remizlerle) işaret edilmeye başlanmıştır.¹³⁶⁷

III. (IX.) yüzyıldan itibaren gelişen ve yoğunluk kazanan telif hareketiyle birlikte eserlerde kaynakların belirtilmesine, bunların eleştirilip değerlendirilmesine itina gösterilmiştir. Bu hassasiyet, yazarların eserlerinde yer alan nakil ve bilgilerin güvenilirliğini belgelemesini ve okuyucuya güven vermesini sağlamıştır.¹³⁶⁸ III. ve IV. yüzyıllarda müellifler, henüz başkasının edebi mülkü (bir anlamda telif hakkı) olarak görülmeyen eserlerden alıntı yapmakta bir mahzur görmemişlerdir. Bu durumun, o dönemin bir alışkanlığı olduğu görülmektedir.¹³⁶⁹ Bazı eserlerde kaynaklar teliflerin girişlerinde zikredilmiş, eleştiri ve değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Bazı eserlerde ise kaynaklar metin içinde yeri geldikçe zikredilmiştir. Bu davranış işin başından beri her bilgi ve kelimenin beraberinde kaynağının bulunması düşüncesinin yaygın bir teamül haline gelmesini sağlamıştır.¹³⁷⁰

Bu noktada şunu göz önünde bulundurmak gerekir: Hadisler nakledilirken yazılı kaynaklardan yapılan nakillerin hepsi mutlaka yazılı bir metinden alınmamış olabilir. Zira hadis nakil geleneğinde yazılı bir metin olsa bile onun şifahen nakline daha çok önem verilmiştir.¹³⁷¹

Hanefî ulemâ hadisleri, bazen yazılı bir kaynaktan bazen de şifahi olarak aktarmışlar ve fakat kullandıkları hadislerin kaynaklarına nadiren atıf yapmışlardır. Kaynak ismi zikretmek yerine, ya hadisin son râvîsini zikretmişler ya da “...الثقات...”, “...من اهل الحديث...”, “...بعض العلماء...” gibi ifadelerle önceki ulemaya müphem ve genel atıflarda bulunmuşlardır.¹³⁷²

Ebü'l-Leys IV. yüzyılda yaşamıştır. Hadis edebiyatının altın çağı ise III. yüzyıldır. Sâ mânî Devleti'nin kütüphanelerinde, hem hadislerin kayıt altına alındığı bu kaynaklar hem de bunların menşei olan kitapların olması kuvvetle muhtemeldir.¹³⁷³ Ancak bu kaynaklar, henüz “Kütüb-i sitte/tis'a” vasfını

¹³⁶⁷ Nebi Bozkurt, “Kitâbiyat, 4/8”, *DİA*, XXVI, 89.

¹³⁶⁸ Durmuş, “Kitâbiyat, 1/8”, *DİA*, XXVI, 83.

¹³⁶⁹ Touati, *Ortaçağ'da İslâm ve Seyahat*, s. 117.

¹³⁷⁰ Durmuş, “Kitâbiyat, 1/8”, *DİA*, XXVI, 83.

¹³⁷¹ Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, s. 47-91.

¹³⁷² Tuğlu, *Mâtürîdilik ve Hadis*, s. 177.

¹³⁷³ Kahraman, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 42.

almamıştır.¹³⁷⁴ Hattâbî (v. 388/998) ise “ Horasan ehli, hadis kitapları içinde daha ziyade Buhârî ve Müslim’in kitaplarına düşkündür.” demektedir.¹³⁷⁵

Ebü’l-Leys’in ilgilendiği disiplinlerin çeşitliliği şayan-ı hayrettir. Erken yaşlarda eğitim almaya başladığı anlaşılan ve sonra da iyi bir fakih ve müderris olarak ilmî yaşantısını sürdüren Ebü’l-Leys’in, temel İslâm ilimlerinin tüm dallarında pek çok kitabı görmüş olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak maalesef eserlerinde, rastladığı bu kitaplar hakkında çok fazla malumat yoktur. Bir takım kıyaslamalarla onun görmesi muhtemel eserleri tesbit edilebilmektedir.

Ebü’l-Leys herhangi bir konuda görüşlerini belirtirken atıf yaptığı kaynakları değil de müellifleri zikretmeyi tercih etmiştir. Hadis usulü ile ilgili genel kabul edilen kitapların da onun döneminde henüz derlenmediği düşünülürse bu hususta kendi kurallarını koyduğu tahmin edilebilir. Rivayetlerinde zikrettiği atıfların kaynak gösterme amacı taşımadığı anlaşılmaktadır. Eserlerinin başında yazdığı kısa giriş yazılarında bilgilerini muhtelif kitaplardan derlediğini söylemekle yetinmiştir.¹³⁷⁶ Ancak birkaç yerde rivayeti aldığı kitapların muhtelif nüshalarını gördüğüne dair ifadeleri vardır.¹³⁷⁷

Ebü’l-Leys de “*bulunan (وَجَدَ)*” meşhur ve sahih bir kitapta mervi olan bir hadisin “*birinden işitilmemiş (لَمْ يَسْمَعْهَا)*” bile olsa onun “*رُوي عن رسول الله*” şeklinde aktarılmasının caiz olduğu görüşündedir.¹³⁷⁸

Ebü’l-Leys sened zikretme geleneğinin geçiş döneminin âlimlerindendir. Hakkında bahsedilen tüm çalışmalarda senedsiz hadis rivayet ettiğine işaret edilen bir müelliftir. Eserlerinde bazı rivayetleri uzun senedlerle nakletmiş bazılarında ise sened zikretmemiştir. Zikrettiği senedlerin inkıta açısından illetli olduğu görülmektedir. Üstelik sened zikretmediği rivayetlerin kaynaklarını belirtmemiştir. Hanefî gelenekteki diğer âlimler gibi o da hadisleri çoğunlukla ta’liken zikretmiştir. Bazen de şifahi rivayetler nakletmiştir. Öncelikle babasından, hem hadis hem fıkıh hocası olan Hinduvânî’den, daha sonra da Muhammed b. Fadl’dan başlayan senedler “... حَدَّثَنَا...” sıygası ile aktarılır. Bazen merfû bazen de mevkûf ve maktû olan bu

¹³⁷⁴ M. Yaşar Kandemir, “Kütüb-i Sitte”, *DİA*, XXVII, 6.

¹³⁷⁵ Hattâbî, *Meâlimü’s-Sünen*, I, 6; Kahraman, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, s. 42.

¹³⁷⁶ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 5, T. s. 701.

¹³⁷⁷ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 192, T. s. 285.

¹³⁷⁸ Ebü’l-Leys, *Uyûnü’l-Mesâil*, s. 223.

rivayetler tam bir senedle geldiği gibi “...فلان عن فلان بإسناده...” veya “...عن ثقات...” gibi ifadelerle ta’liken de gelmiştir.

Ebü’l-Leys eserlerinde bazı İsrâiliyat haberlerini “...قال بعض اهل القصص...” ifadesi ile aktarır.¹³⁷⁹ Yine buna benzer haberleri “...رُوي انه مكتوب في بعض الكتب...” cümlesiyle de aktarır.¹³⁸⁰ Bu kitaplar hadisleri ve İsrâiliyat’a ait kıssaları içeren hadis kitapları da olabilir, Ehl-i kitabın kaynakları da olabilir. “...قال بعض الحكماء...” ifadesi ile bazı sûfiyane görüşleri¹³⁸¹ ve darb-ı mesel mahiyetindeki sözleri¹³⁸² aktarır. “...رُوي عن بعض...” ifadesi ile eski dinlerin şeriatlarından bahseder.¹³⁸³ “...رُوي عن بعض...” ifadesi ile eskilerden hikâyeler anlatır.¹³⁸⁴ Bazı rivayetleri “...رُوي عن بعض...” şeklinde¹³⁸⁵ “...عن بعض اهل العلم...” ifadesi ile genel olarak âlimlere işaret eder ancak bunların kim olduğunu belirtmez.¹³⁸⁶ Bazen “...قال بعض الناس...” ifadesini kullanır.¹³⁸⁷ Bazen “...وهو قول الشافعي...” bu İmam Şâfi’nin sözüdür...” diyerek görüşün sahibini belirtir. Devamında da “...قال اصحابنا...” ifadesi ile Hanefî fıkhının görüşünü açıklar.¹³⁸⁸ “...قال بعض المفسرين...” ifadesi ile tefsircilere¹³⁸⁹, “...قال بعض اللغات...” ifadesi ile dilcilere¹³⁹⁰, “...قال بعض الاطباء...” ifadesi ile tabiblere¹³⁹¹ işaret eder. Fıkıh kitaplarında “...سمعت بعض المشايخ يقول...” ibareleri geçer¹³⁹², ancak bunların kim olduğunu söylemez. *Bustân*’da hadis usulüne dair verdiği bilgileri “ehl-i hadise” dayandırmıştır, ancak kim olduklarını belirtmemiştir.¹³⁹³ Fıkıh eserlerinde geçen hadislerde ise sadece sahâbî râvîleri anmıştır.¹³⁹⁴

Bustân’da Abdürrezzak < an Ma’mer < an Katâde şeklinde bir rivayetin senedini nakleder, bu onun tefsirinin kaynaklarından birinin Katâde olduğuna

¹³⁷⁹ Ebü’l-Leys, *Tefsir*, I, 126.

¹³⁸⁰ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 53, 60, 93, T. s. 73, 82, 134.

¹³⁸¹ Ebü’l-Leys, *Tefsir*, I, 130, 232, 288; a. mlf. *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 10, 15 T. s. 5, 13.

¹³⁸² Ebü’l-Leys, *Tefsir*, I, 196.

¹³⁸³ Ebü’l-Leys, *Tefsir*, I, 136.

¹³⁸⁴ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 17, 144, T. 17, 212.

¹³⁸⁵ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 73, T. 103.

¹³⁸⁶ Ebü’l-Leys, *Tefsir*, I, 151.

¹³⁸⁷ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 7, T. s. 703.

¹³⁸⁸ Ebü’l-Leys, *Tefsir*, I, 181.

¹³⁸⁹ Ebü’l-Leys, *Tefsir*, I, 203, 219, 314; a. mlf. *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 7, 122, T. s. 2, 178; a. mlf. *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 66, T. s. 807.

¹³⁹⁰ Ebü’l-Leys, *Tefsir*, I, 226, 326.

¹³⁹¹ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 93, T. s. 855.

¹³⁹² Ebü’l-Leys, *Uyûnü’l-Mesâil*, s. 116, 218.

¹³⁹³ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 13, T. s. 714.

¹³⁹⁴ Ebü’l-Leys, *Muhtelifü’r-Rivâye*, I, 90 131.

delildir.¹³⁹⁵ Peygamberlere dair verdiği bilgilerin -en azından bazılarının- Yahudilerden duyduğunu açıkça belirtir. Onların sözlerini Vehb b. Münebbih'in sözleri ile karşılaştırdığı da olur.¹³⁹⁶ Kâ'b el-Ahbâr'dan ise “*bazı kitaplarda bulunmaktadır.*”¹³⁹⁷ dediği bilgiler nakleder.

Bustân'da tıp bilgileri ile ilgili İbnü'l-Mukaffa'dan (v. 142/759) alıntılar yapar.¹³⁹⁸ Genelde kaynaklarını söylemediği halde onun adını vermesi iki şekilde yorumlanabilir. Bu hususta İbnü'l-Mükæffa'nın yetkinliğine vurgu yapmak için. Zira onun eski Sâsânî, Fars, Bizans kültürlerini mecz ettiği bilinmektedir.¹³⁹⁹ Ya da tam aksine kaynağın İbnü'l-Mükæffa olduğunun bilinmesiyle bilginin tenkide açılması da hedeflenmiş olabilir.

Görüldüğü gibi Ebü'l-Leys şifahi olarak yaptığı uzun senedlerin dışında bazen alıntı yaptığı kişilerin adlarını zikreder, ancak kitaplarının adını nadiren belirtir. Çoğunlukla isimlere vurgu yapmadan belirsiz ifadelerle nakilde bulunur. Sadece bazı atıflarından onun bilgilerini muhtelif eserlerden derlediği anlaşılmaktadır.

Mesela, *Tenbîh'in* başında bu kitabında hikmetleri ve nasihatleri “*topladığını*” belirtmektedir. *Bustân'ın* girişinde ise “...*bu kitabımda çeşitli ilimleri bazı kitaplardan tahriç ederek topladım...*” demektedir. Bu cümlelerinden onun teliflerindeki bilgileri “bazı kitaplardan” aldığı anlaşılmaktadır. Bilgileri kitaplardan aldığına delil olacak bir örnekte de Hz. Peygamber'in (sas) gazalarını anlattığı bölümün sonunda “...*Biz burada tüm gazaları anlatmadık. İsteyenler bu gazaların hepsini megâzi kitaplarından okusunlar...*” ifadesiyle genel kaynaklara işaret etmektedir.¹⁴⁰⁰

Herhangi bir kitabı tek nüshadan değil, muhtelif nüshalardan aldığını düşündüren şu örnek de ilgi çekicidir. Zikrettiği bir senedle Hz. Bilal'le ilgili bir rivayet aktarır. Sonra rivayetin başka bir tarikini de (muhtemelen tashif edilmiş olduğu için) “*başka bir nüshadan*” aktarır. Bu, onun hadisleri bazı kitaplardan

¹³⁹⁵ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 25, T. s. 736.

¹³⁹⁶ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 108, T. s. 881.

¹³⁹⁷ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 110, T. s. 884; a. mlf. *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 53, T. s. 73.

¹³⁹⁸ Ebü'l-Leys *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 90, T. s. 849.

¹³⁹⁹ İsmail Durmuş, İlhan Kutluer, “İbnü'l-Mukaffa”, *DİA*, XXI, 134.

¹⁴⁰⁰ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 158, T. s. 975.

aldığına da bir delildir, o kitapları muhtelif nüshalardan karşılaştırdığına da bir delildir. Rivayet şu şekildedir:

*Babam bana tahdis etti < Semerkant'ta bir fakih olan Ebû Hüseyin Muhammed b. Cem tahdis etti < Muhammed b. İsmail el-Mekkî tahdis etti < Ebû Usâme tahdis etti < Ebû Zemân tahdis etti < Ebi'l-Fedâil et-Teymiyye'den < o da Ebû Züra'dan < o da Ebû Hureyre'den < dedi : “Resulullah bir sabah namazı saatinde Bilal'e şöyle sordu: “İslam dinine girdikten sonra yaptığın amellerin en güzelini bana anlat. Çünkü ben bu gece senin Cennet'te ayak seslerini duydum. Bilal şöyle söyledi: “Benim Müslüman olduktan sonra öyle kıymetli bir amelim olmadı. Sadece ister gece ister gündüz olsun her abdestten sonra **benim için ne kadar nasipse o kadar namaz kıldım.**” dedi. Diğer bir nüshada **bana yazılanın en güzeli kadar** denmiştir. Başka bir haber de de rivayet şöyle gelmiştir: “Abdestim bozulunca hemen abdest alırım. Abdest alınca da hemen iki rekat namaz kılarım.”^{1401 1402}*

Fıkhi görüşlerini aldığı “müteahhırından” dediği ulemayı saydığı olur.¹⁴⁰³ Eserlerinde sıkça “... اصحابنا...” vurgusu yapar, bu ifade Ebû Hanîfe ve imameyne işaretidir. Eserlerinde en çok atıf yaptığı şahıs, Ebû Hanîfe'dir. Ebû Hanîfe sadece fikhî ve kelâmî görüşlerin değil, bazen nakledilen hadislerin de kaynağıdır.

Öncelikli olarak bir fakih olan Ebû'l-Leys'in *Uyûnü'l-Mesâil* adlı eseri, diğer eserlerinden farklı bir özellik göstermektedir. Hanefî mezhebinin nevâdir görüşlerini toplayan bu eserde, hem Hanefî ulemasından birçok kişinin hem de bazı kitapların adı geçmektedir. Eserin sonunda da “... سمعت...” sıygası ile iki tane silsile sayar.¹⁴⁰⁴ Bu bilgilerin bir kısmı, kitapların sahiplerinin bilinmesi açısından da kıymetlidir.

Bu eser zaten Ebû Hanîfe, İmam Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerini toplamıştır. İmam Züfer'in de bazı konulardaki görüşlerine ve çoğunlukla ihtilafına değinmiştir. Ayrıca, İbrahim b. Rüstem (v. ?)¹⁴⁰⁵, el-Muallâ (v. ?)¹⁴⁰⁶, Hasan b. Ebî Malik (v.?)¹⁴⁰⁷, Ebû Mûtî (v. 199/814)¹⁴⁰⁸, Hasan b. Ziyad (v. 204/819)¹⁴⁰⁹, Ebû Hafs

¹⁴⁰¹ Mezkûr rivayet farklılığı şu şekildedir: “ادنا ما قدر لي” veya “اذكا ما كتب لي”. Ebû'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 192, T. s. 285.

¹⁴⁰² Buhârî, *Teheccüd*, 17.

¹⁴⁰³ Ebû'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 24, T. s. 733.

¹⁴⁰⁴ Ebû'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 224. Bu silsileler için tezin hocaları kısmına bakınız.

¹⁴⁰⁵ Ebû'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 16, 18, 23, vd.

¹⁴⁰⁶ Ebû'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 13, 15, 23, vd.

¹⁴⁰⁷ Ebû'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 24, 28, 37, vd.

el-Kebîr (v. 217/832)¹⁴¹⁰, Hişam b. Ubeydullah (v. 221/836)¹⁴¹¹, İbn Semâa (v. 233/848)¹⁴¹², Bişr b. Velid (v. 238/853)¹⁴¹³, Nusayr b. Yahya (v. 268/881)¹⁴¹⁴, eserde imamlardan yapılan nakillerde adı geçen âlimlerden bazılarıdır.

Muhtelifü'r-Rivâye'de Kerhî'nin (v. 340/952) ve Ebû Cafer el-Hindüvânî'nin (v./) adı geçer.¹⁴¹⁵ *Mukaddimetü's-Salat'da* ise Kerhî'nin (v. 340/952) *Muhtasar*'ından Ebû Yusuf'un *Kitâbü'l-Emâli*'sinden ve Tahâvî'nin (v. 321/933) "kitab"ından bahsetmiştir.¹⁴¹⁶ Bu bahsedilen kitap onun *Muhtasar*'ı olmalıdır.

Ebü'l-Leys'in *Tefsir*'inde anlaşılması güç bazı kelimelerin manaları ve ayetlerin tefsirleri, Hz. Peygamber'in (sas) hadisleri ve sahâbenin ve tâbîûnun tefsire dair görüşleriyle açıklanmıştır. İbn Abbas'ın, İbn Mesud'un yanı sıra, Mücahid b. Cebr'in (v. 103/721)¹⁴¹⁷ Dahhak b. Müzâhim'in (v. 105/723)¹⁴¹⁸ Katâde'nin (v. 107/725)¹⁴¹⁹ Hasanü'l-Basrî'nin (v. 110/728)¹⁴²⁰ Süddî el-Kebîr'in (v. 127/745)¹⁴²¹ İbn Sâib el-Kelbî'nin (v. 146/763)¹⁴²² ve Mukâtil b. Süleyman'ın (v. 150/767)¹⁴²³ tefsirlerinden hadisler rivayet edilmiştir. Bu şahısların yazılı birer tefsirleri de vardır, rivayetleri şifahî olarak da nakledilmiştir.

İsrâiliyat'tan olan rivayetleri bazı sahâbenin rivayetleri ile aktarmıştır. Bu rivayetleri İbn Abbas, Vehb b. Münebbih (v. 114/732)¹⁴²⁴, Kelbî (v. 146/763), Süddî (v. 127/745) gibi tefsir ve tarih âlimleri mürsel hadis olarak da rivayet etmiş olabilirler ilgili kitaplardan da nakletmiş de olabilirler. Ebü'l-Leys, senedsiz ve son râvînin adı ile aktardığı bu rivayetlerin sıhhati ile ilgili değerlendirme yapmamayı tercih etmiştir.

¹⁴⁰⁸ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 25, 62, vd.

¹⁴⁰⁹ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 21, 22, 27, vd.

¹⁴¹⁰ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 44, 103, vd.

¹⁴¹¹ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 22, 25, 32, vd.

¹⁴¹² Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 15, 17, 23, vd.

¹⁴¹³ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 81, 85, 88, vd.

¹⁴¹⁴ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 23, 38, vd.

¹⁴¹⁵ Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, I, 85.

¹⁴¹⁶ Ebü'l-Leys, *Mukaddimetü's-Salat* (thk. Ferit Dinler), s. 10, 12.

¹⁴¹⁷ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 78, 83, vd.

¹⁴¹⁸ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 105, 114, vd.

¹⁴¹⁹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 98, 103, 111, vd.

¹⁴²⁰ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 124, 128, vd.

¹⁴²¹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 100, vd.

¹⁴²² Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 79, 84, vd.

¹⁴²³ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 91, 109, vd.

¹⁴²⁴ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 129, vd.

Ebü'l-Leys'in yaşadığı dönemde her camide bir kütüphane bulunduğu, Sâ mânî sarayının da civar şehirlerden gelenleri bile ağırlayan büyük bir kütüphanesinin olduğu bir kere daha hatırlanmalıdır.¹⁴²⁵ Bu durumun müellifin bir takım kitaplara ulaşmasını kolaylaştırmış olması mümkündür.

2.6. Bazı Hadis Istılahlarını Kullanımı

2.6.1. Hadis Eser Haber Kavramları

Mütekaddimûn muhaddislerce “hadis” terimi ile “sünnet” terimi, aynı anlamda kullanılmıştır.¹⁴²⁶ “Hadis” terimi ise ilk bir buçuk asırdan sonra, sünnet uygulamalarının kayda alındığı sıralarda, sünnetin biçimsel bir kalıp olarak “sözlere” dökülmüş ifadelerine isim olarak verilmiştir.¹⁴²⁷

Hanefî usulcüler erken dönemde “sünnet”in Hz. Peygamber’in (sas) hem sözlerini ve hem de fiillerini kapsadığını düşünmektedirler.¹⁴²⁸ Özellikle re’y taraftarları, Hz. Peygamber’in (sas) otoritesini ifade etmek için “hadis” yerine “haber” veya “sünnet” terimlerini kullanmışlardır. Bu konuda etimolojik uzun tahliller bir yana son kertede “hadis” ile “sünnet” birbiri yerine kullanılan iki terimdir.¹⁴²⁹ Birbirinden tecrit edilmeleri zor olan bu iki kavramı, zâhid ve sûfiler de genellikle eş anlamlı olarak kullanmışlardır.¹⁴³⁰

“Hadis” kelimesinin, sözlükteki anlamlarından birisi, “söz ve konuşmadır”. Bu tanıma göre “hadis” kelimesi sadece, Hz. Peygamber’e ait “sözlere” ifade etmektedir.¹⁴³¹ Terim olarak ise “Söz, fiil, yaratılış veya huyla ilgili bir vasıf olarak Hz. Peygamber’e (sas) nispet edilen her şeydir.” şeklinde tarif edilir.

¹⁴²⁵ Detaylar için ilk bölüme bakınız.

¹⁴²⁶ Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 121; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Istılahları*, (trc. M. Yaşar Kandemir), İFAV Yayınları, İstanbul 2007, s. 3-8; Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 28-29; Canan, *Hadis Usulü*, s. 417.

¹⁴²⁷ Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 120; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 110.

¹⁴²⁸ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 36.

¹⁴²⁹ Bu konudaki geniş açıklamalar muhtelif usul eserlerinde vardır. Mesela, Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, s.3-8; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 121, 403; Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, s. 29-40; Canan, *Hadis Usulü*, s. 418-419.

¹⁴³⁰ Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, s. 98.

¹⁴³¹ Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 120.

Subhî es-Sâlih “haber” ile “hadisin” çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanıldığını doğru bulduğunu söyler. Ona göre tahdis, ihbar anlamına geldiği için, hadis ile haberin aynı anlamda kullanılması, hadis ile sünnetin aynı anlamda kullanılmasından daha uygundur. Çünkü “Hz. Peygamber’in (sas) hadisi” dendiğinde bundan maksat ona kadar ulaşan haberdur.¹⁴³² Haber, metin eksenli, hadis ise sened eksenli bir tariftir.¹⁴³³

Eğer “hadis” kelimesinden kastedilen, Hz. Peygamber’in (sas) söz fiil ve takrirleri ise o zaman terim, “sünnet” teriminin karşılığı olur. Eğer “hadis” terimi ile sadece Hz. Peygamber’den (sas) değil, sahâbe ve tâbiûndan nakledilen sözler de kastedilmişse o zaman terim, “haber” kelimesinin müradıdır.¹⁴³⁴

Hadis ıstılahı olarak “haber” çoğu zaman hadis ile eş anlamlı olarak, “Hz. Peygamber’den, (sas) sahâbeden, tâbiûn ve daha sonrakilerden nakledilen bilgi” anlamında kullanılmıştır.¹⁴³⁵ Bununla birlikte “hadisi”, sadece Hz. Peygamber’den, (sas) “haberi” ise başkalarından da nakledilen sözler olarak değerlendirenler de vardır.¹⁴³⁶ “Haberi” çoğunlukla tarihî hadiselerin nakline, “hadisi” ise Hz. Peygamber’le (sas) ilgili nakillere hasredenler de olmuştur.¹⁴³⁷

“Eser” terimi ise nesiller boyu aktarılan bilgi, anlamında daha geniş mana ile kullanılmış, tâbiûndan sonraki âlimlerin fiil ve görüşlerinin aktarıldığı kitaplara “âsâr” denmiştir. Sahâbe ve tâbiûn sözlerinin Hz. Peygamber’in (sas) sözlerinden izler taşıdığına inanıp kitaplarına alan ulema, farklı bir terim kullanmak suretiyle merfû hadisler ile diğerlerini ayırtmıştır.¹⁴³⁸ Hadislerin dışında tarih, tefsir, ahkâm,

¹⁴³² Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, s. 8; Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd ed-Dımaşkî (v. 1866-1914), *Kavâidü't-Tahdis min Fünûni Mustalahi'l-Hadis*, (thk. Muhammed Behcet el-Baytâr), Darü'n-Nefâis, Beyrut, 1993, s. 61.

¹⁴³³ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 140.

¹⁴³⁴ Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 121.

¹⁴³⁵ Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 118; Yücel, *Hadis Usulü*, s. 106; Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek, Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, 3. Baskı, Otto Yayınları, Ankara, 2015, s. 39.

¹⁴³⁶ Kâsımî, *Kavâidü't-Tahdis*, s. 62.

¹⁴³⁷ İbn Hacer, Ebü'l-Fadl, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, (v.852/1449), *Nüzhetü'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbetü'l-Fiker*, (thk. Muhammed Nezzar Temîm), Dâru'l-Erkam b. Ebî Erkam, Beyrut, 1994, s. 155; Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, s. 20; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 118; Canan, *Hadis Usulü*, s. 421.

¹⁴³⁸ Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 102.

itikad, ahlak gibi konulardaki rivayetler de “âsâr” tabiri altında hadis kategorisinde mütalaa edilmiştir.¹⁴³⁹

Zâhid ve sûfiler ise “hadis” kelimesini mutlak olarak her söz ve haber için kullanmaktadırlar. Kendilerine ilham edilen bazı haberlerin “hadis” adıyla rivayet edilmesinin sebebi de bu olmalıdır.¹⁴⁴⁰ Şia ise “hadis” veya “sünnet” yerine “ahbâr” kavramını tercih etmektedir.¹⁴⁴¹

Muhaddisler nezdinde hadis, haber ve eser kelimeleri birbirinin yerine kullanılsa da¹⁴⁴² bu kelimeler arasında ayırım yapanlar da olmuştur. Bunlar sahâbenin ve tâbiûnun söz, fiil ve takrirlerine “eser” ve “haber”,¹⁴⁴³ Hz. Peygamber’den (sas) gelen her türlü bilgiye ise “hadis” demişlerdir. Ancak Horasan fakihlerinin bu terimleri kullanımı farklıdır. Onlar, “merfû hadis” anlamında sadece Hz. Peygamber’den (sas) gelen rivayetlere “haber” demişler, diğer mevkûf ve maktû rivayetlere ise “eser” demişlerdir.¹⁴⁴⁴ Zaten Mâverâünnehirli Hanefî ulemanın çoğunun da pratikte “hadis”, “eser” ve “haber” gibi kavramların hepsini “hadise” delalet etmek üzere kullandıkları görülmektedir.¹⁴⁴⁵

Hadis veya hadis ilimlerini kastetmek üzere kullanılan kelimelerden biri de “ilim” kelimesidir. Bu kavramın İslâm ilim tarihi sürecinde farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Erken dönemde, hadisin de içinde bulunduğu “aktarılan bilgi” anlamında kullanılmıştır. Daha sonraları “mutlak bilgi” veya “bilim” anlamına kaymıştır. “Re’y” ise hadisi de kapsayan nakledilen bilginin insanların özel şartlarına uygulanması anlamında “fıkıh”la aynı anlama gelmektedir. Yani erken dönemde Hz. Peygamber’den (sas) ve sahâbeden gelen bilgiler, tâbiûnun dinî uygulamaları, “ilmi”,

¹⁴³⁹ Polat, *Metin Tenkidi*, s. 103.

¹⁴⁴⁰ Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, s. 113.

¹⁴⁴¹ Yücel, *Hadis Usulü*, s. 107.

¹⁴⁴² Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 533; Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, I, 42; Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 72, 91, 93; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, s. 9; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 121.

¹⁴⁴³ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, s. 155; Yücel, *Hadis Usulü*, s. 108.

¹⁴⁴⁴ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-Hadis*, s. 34; Kâsımî, *Kavâidü't-Tahdîs*, s. 61; Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 102; Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 91.

¹⁴⁴⁵ Kâsımî, *Kavâidü't-Tahdîs*, s. 61; Tuğlu, *Mâtürîdilik ve Hadis*, s. 171; Kahraman, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 32-33.

Kâsımî (1866-1914), Horasan fakihlerinin terimlerde yaptıkları ayrıma rağmen zikri geçen kavramların genellikle eş anlamda kullanıldığını ve teoride ayrılışlar da bu durumun pratiğe yansımadağını belirtmiştir.

bu bilgilerin âlimler tarafından yapılan yorumları ise “fıkıh” oluşturmuştur.¹⁴⁴⁶ Hicri III. asırdan itibaren İslâm âlimleri, iki gruba ayrılmıştır: Bir tarafta “ehl-i hadis ve eser”, diğer tarafta ise “ehl-i fıkıh ve nazar” vardır.¹⁴⁴⁷

Ebü'l-Leys, bir muhaddis gibi, hadisin usulüne dair görüşlerini serdettiği özel bir eser telif etmemiştir. Onun bu husustaki görüşleri eserlerinde yeri geldikçe açıklanmıştır. Onun “hadis” “eser” ve “haber” kelimelerine verdiği mananın anlaşılması için eserlerine bu amaçla detaylı olarak bakmak gereklidir.

Ebü'l-Leys, usule dair bazı teknik bilgileri ele aldığı *Bustân*’ın giriş yazısında ihticac etmek üzere “*Kitab’ı*”, “*ahbârî*”, “*nazarî*”, ve “*âsârî*” kullandığını belirtmiş, “ahbâr” ve “âsârî” farklı iki bilgi çeşidi için kullanmıştır.¹⁴⁴⁸ Daha önce geçtiği üzere *Bustân*’da Hz. Peygamber’in (sas) ilmi yazmaya izin verdiği-vermediği rivayetlerin nakledildiği bölümlerde “ilim” kelimesine “hadis” veya “hadis ilimleri” anlamını “fetva” kelimesine ise “fıkıh ilimleri” anlamını verdiği anlaşılmaktadır.¹⁴⁴⁹ Dolayısı ile “ilim” kelimesinden hadisler/haberler/eserler ve hadis ilimleri veya daha geniş anlamı ile hadisin de içinde bulunduğu “nakledilen her türlü bilgi”, “fetva” kelimesinden ise “fıkıh (ve/veya re’y)” anlaşılmaktadır. Yani Ebü'l-Leys’in ifadelerinde “nakledilen bilgiler” ilmi oluştururken âlim kişilerin bu bilgilerden çıkarım yapmaları ve uygulamada bir tutuma çevirmek üzere yorumlamaları ise “fetvadır”.

Ebü'l-Leys “hadis” kelimesine genel anlamda “birilerinin sözü-konuşma” anlamını vermiştir. *Bustân*’da “Haddü'l-Kelâm Hakkında” adı ile açtığı başlıkta geçen “hadis” kelimesi, geçtiği konu bağlamında “kelâm/söz” manasında anlaşılmaktadır. Çünkü tavsiyenin hemen arkasından ehl-i kitabın okuduklarını da ne yalanlamamanın ve ne de doğrulamamanın emredildiği hadis-i nebevîyi zikretmiştir.¹⁴⁵⁰ Şöyle ki:

“Akıllı bir kimseye düşen, bir söz (hadis) işittiği zaman kulağı ile işitmedikçe ona yalandır veya doğrudur dememektir. Çünkü yalan dese doğru çıkabilir, doğru

¹⁴⁴⁶ İlhan Kutluer, “İlim” , *DİA*, XXII, 109; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 69, 71, 118.

¹⁴⁴⁷ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, I, 3; Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 44.

¹⁴⁴⁸ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 5, T. s. 701.

¹⁴⁴⁹ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 9, 10, 14, T. s. 706, 710, 716.

¹⁴⁵⁰ Buhârî, *İtisâm* 25, *Tevhid* 51; Abdurrezzâk, *Musannef*, VI, 111.

*dese yalan çıkabilir. En iyisi “Bu söz (hadis) bana ulaşmadı o sebeple bilmiyorum.” demesidir.*¹⁴⁵¹

*“Hasan el-Basrî Ömer b. Hattab’dan şöyle rivayet etti: Ömer şöyle dedi: “Ya Resûlullah! Yahudi ve Hristiyanlardan bazı insanlar يحدثون بالحديث bir şeyler anlatıyor. Onları yazalım mı? Yüzüme bir baktı da kızdığını anladım ve bana “Yahudi ve Hristiyanlar gibi tehevük içinde misiniz? Size tertemiz saf bir inanç gelmiştir. Eğer Musa (as) şimdi dönse gelse o da bana tabi olur.” dedi. Hasan’a “tehevük” nedir?” diye soruldu. “Aklı kafası karışık, tereddüt eden” diye cevap verdi.”*¹⁴⁵²

Ebü'l-Leys'in kelimeye özellikle Hz. Peygamber'in (sas) sözü-konuşması anlamını verdiği de olmuştur. *“İlmin yazılmasına cevaz verenler, Ebû Hureyre'den rivayet edilen “Benden daha çok hadis anlatan yoktur. Sadece Abdullah b. Amr... Çünkü o yazardı ben yazmazdım” rivayetini*¹⁴⁵³ *hüccet edinirler.” Abdullah b. Amr'dan gelen bir hadiste Abdullah, “Ya Resûlallah senden dinlediğimiz hadisleri, her halde, sen öfkeliyken veya neşeliyken de söylediğin gibi yazayım mı?” diye sordu, o da “evet, çünkü ben her halde hakkı söylerim,” diye cevap verdi.” buyrulmuştur.*¹⁴⁵⁴

Onun aktardığı bazı rivâyetlerde sahâbenin de kelimeyi söz/konuşma anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Ebü'l-Leys, Abdullah b. Mes'ud'dan mevkûfen naklettiği bir rivayette onun *“Sözün (hadisin) en doğrusu Allah'ın (cc) kelâmıdır, sözün (hadisin) en şerefli de Allah'ın (cc) zikridir.”*¹⁴⁵⁵ dediğini aktarmaktadır.

“İbn Abbas bir gün kendisine oruç hakkında soran birine şöyle dedi:

“Dinle! Sana yanımda gizli hazine gibi duran bir hadis aktaracağım: ”الحديث“
”حديث...” Bu ifadenin devamında da İbn Abbas'tan mürsel olarak gelen bir hadisi zikretmiştir.

¹⁴⁵¹ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 73, T. s. 819.

¹⁴⁵² Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 9, T. s. 710.

¹⁴⁵³ Buhârî, İlim, 39; Tirmizî, İlim, 12.

¹⁴⁵⁴ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 9, T. s. 710.

¹⁴⁵⁵ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 111, T. s. 160.

“Zâhidlerden biri şöyle söyledi: “...Size, bana faydalı olan bir sözü söyleyeyim/aktarayım! (" لا احدثكم حديثاً ") Belki size de faydalı olur...” Zâhid “bir hadis aktarmak üzere” Ata b. Ebi Rebah’ın bir sözünü aktarmıştır.¹⁴⁵⁶ Bu durumda “hadis” kelimesi “söz-konuşma” anlamında kullanılmıştır.

Ebü’l-Leys’in *Bustân*’da hadisın mana ile rivayetini ele aldığı bölümde “hadis” kelimesine “Hz. Peygamber’in (sas) sözü” anlamını verdiği anlaşılmaktadır.¹⁴⁵⁷ Tefsirinde ise “*Bize fılancanın tahdis ettiği bir haberde rivayet olundu ki...*” şeklinde bir kullanımı görünmektedir.¹⁴⁵⁸

Fetva vermeye delil olarak zikrettiği bir hadisten sonra “*Bu hadis şu şu konuya delildir. Haber aynı zamanda şu şu konuya da delildir.*” diyerek aynı cümle içinde hem haber hem hadis tabirini kullanmıştır.¹⁴⁵⁹

Ebü’l-Leys, *Bustân*’da, Arapça öğrenmenin gerekliliğinden bahsederken bunun “*ahbârın manasını kavramakta*” gerekli olduğunu söylemiştir.¹⁴⁶⁰ Bahsedilen “ahbârın” çoğunun Arapça olduğu düşünülürse onun haber/ahbâr kelimesini merfû, mevkûf, maktû hadisler, hakîm zatların sözleri, İsrâiliyat haberleri ve hatta ehl-i kitaptan alıntılar için bile kullandığı anlaşılır. O halde “haber” kelimesine genel anlamda “rivayet” şeklinde anlam verdiği düşünülebilir. Dolayısı ile ona göre herhangi bir şey hakkında bilgi veren her türlü nakil, “haber”dir.

Ebü’l-Leys, Nisa sûresinin seksen üçüncü ayetinin tefsirinde “*Bu âyet Kitab’dan ve haberden hüküm çıkarmanın caiz olduğuna delildir. Çünkü Allah Teâla (cc) Rasulullah’ın (sas) ve ilim ehlinin kabul ettiği şeyden hüküm çıkarmaya cevaz vermiştir.*” şeklinde bir açıklama yapar. Açıklamadan “kitap” diye bahsedilenin Kur’an, “haber” diye bahsedilenin de Hz. Peygamber’in (sas) de aralarında olduğu ilim sahiplerinin sözleri ve görüşleri olduğu anlaşılmaktadır. Zira aynı ayette “ulu’l-emr” diye bahsedilen kişilere “*mesela Ebû Bekr, Ömer, Osman ve Ali gibi*” diyerek hilafet sahibi sahâbîleri örnek göstermiştir. Devamında istinbata yetkili olanların -

¹⁴⁵⁶ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 150, T. s. 222.

¹⁴⁵⁷ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 13, T. s. 713.

¹⁴⁵⁸ Ebü’l-Leys, *Tefsir*, I, 72.

¹⁴⁵⁹ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 10, T. s. 713.

¹⁴⁶⁰ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 33, T. s. 751.

yani ulü'l-emrin- “ehlü'l-ilim” olduğunu da belirtmiştir. Buradan onun sahâbenin sözlerine de ilim ehlinden olanların sözlerine de “haber” dediği anlaşılmaktadır.¹⁴⁶¹

Aynı şekilde bir sahâbîden aktardığı rivayetin sonrasında “*Bu haber tebessümün mubah olduğuna delildir.*” diye açıklama yapmıştır.¹⁴⁶²

Mirac ile ilgili merfû bir rivayetin başında “Resûlullah’dan gelen bir *haberde* rivayet edildi ki...” ifadesi geçer. Buhârî ve Müslim’de de geçtiği bilinen bu rivayet için¹⁴⁶³ “*haber*” kelimesi kullanılmıştır.¹⁴⁶⁴ Yine bir hadis aktardıktan sonra “*Bu haber Rasûlullah’dan merfû olarak rivayet edildi.*” diyerek merfû bir hadise “*haber*” demiştir.¹⁴⁶⁵

“*Kitapta ve haberde meşhur olan budur*”¹⁴⁶⁶ şeklindeki bir kullanımda da “haber” lafzından “sünneti aktaran rivayetleri” kast ettiği anlaşılmaktadır. Yine merfû bir hadisten sonra “*Bu haber ile kıyası terk ediyoruz.*”¹⁴⁶⁷ veya “*Bu, garib haberdur ve kıyasa muhalif olduğu için reddedilir veya başka bir anlama hamledilir.*”¹⁴⁶⁸ ifadeleri ile fikhî usul kurallarına vurgu yapmıştır.

“*خبر عسي كما اخبرتك وانبتك في القرآن*” ifadesi ise, (manadaki fail Allah’tır. (cc))¹⁴⁶⁹ geçmiş peygamberlerin hikâyelerine “haber” dediğinin bir örneğidir. Ayrıca bu örnekte “haber” ve “nebe” kelimelerini de yan yana kullandığı görülmektedir. Aslında o, “nebe” kelimesine “haber” manası vermiştir.¹⁴⁷⁰ Bunun gibi eski peygamberlerin hikâyelerine “haber” denilen başka örnekler de vardır.

Müellif, miras hükümleri ile ilgili sahâbenin muhtelif rivayet ve görüşlerini açıkladıktan sonra bu hükümlerin “*الأثار عن رسول الله*” diye ifade ettiği Hz. Peygamber’in (sas) merfû ve sahih rivayetlerinden çıkarıldığına işaret etmektedir. Yani Hz. Peygamber’in (sas) sözleri için “*eser/âsâr*” ifadelerini de kullanmaktadır.¹⁴⁷¹ Ayrıca “*eser*” ile “*kıyasın*” terk edildiği ifade edilirken Hz.

¹⁴⁶¹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 372.

¹⁴⁶² Ebü'l-Leys, *Tenbihü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 139, T. s. 204.

¹⁴⁶³ Buhârî, *Bedü'l-Halk*, 10.

¹⁴⁶⁴ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 335.

¹⁴⁶⁵ Ebü'l-Leys, *Tenbihü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 141, T. s. 207.

¹⁴⁶⁶ Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, II, 783.

¹⁴⁶⁷ Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, I, 345.

¹⁴⁶⁸ Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, I, 358.

¹⁴⁶⁹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 275, Al-i İmran, 3/62.

¹⁴⁷⁰ Enam, 6/33.

¹⁴⁷¹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 337.

Peygamber’den (sas) gelen rivayet zikredilmiştir.¹⁴⁷² “Eser” kavramı “haber” ile bir arada kullanıldığında sahâbe kavlini ifade etmektedir. Nitekim eser ile Hz. Ali’nin sözünden, haber ile de Hz. Peygamber’in (sas) sözünden bahsettiği bir yerde “*Haber ile tearuz eden bir eser veya kıyas doğru olmaz.*” kâidesini zikretmektedir.¹⁴⁷³

Görüldüğü üzere Ebü’l-Leys, bu üç terimi birbiri yerine kullanmıştır. Eserlerinde bunun daha pek çok örneğini bulmak mümkündür. Bu, Hanefî geleneğin uyguladığı bir kullanımdır.¹⁴⁷⁴ Onun kelimelere verdiği ıstılahî anlamların Horasan fakihlerinin verdiği anlamlarla örtüştüğü, “hadis” kelimesini genelleştirip “konuşma” anlamında kullanmasından, haber ve eser kelimelerini özelleştirmesinden anlaşılabilmektedir.

Ancak bu kelimelerin rivayetlerin kaynağı veya sıhhati ile ilgili olup olmadığını ortaya koymak gereklidir. Bu noktada Hanefî geleneğin merfû hadislerle “haber” dediğinin bunun sebebinin de habere bilgi kaynağı olarak değer vermeleri olduğunun hatırdâ tutulması uygundur.¹⁴⁷⁵

2.6.2. Merfû Mevkûf Maktû Kudsî Hadis

Usul âlimleri, mervî üzerinde konuşurken bu rivayetin kaynağını da önemsemişlerdir. Bunun için hadisi kaynağı açısından, merfû, mevkûf ve maktû olmak üzere üç kısma ayırmışlardır. Bir de buna kudsî hadisi eklemişlerdir.

Genellikle hadis terimi mutlak olarak kullanıldığında onunla Hz. Peygamber’e (sas) izafe edilen söz, fiil ve takrirler kastedilir. Bu şekilde olan hadise de “merfû hadis/haber” denir.¹⁴⁷⁶ Merfû haber, senedinin durumundan bağımsız olarak Hz. Peygamber’e (sas) açıkça veya hükmen nispet edilebilir.¹⁴⁷⁷ Sahâbîye izafe edilen söz, fiil ve takrirlere¹⁴⁷⁸ ve bunlarla ilgili haberlere¹⁴⁷⁹ de “mevkûf hadis/haber” denir. “Maktû haber” ise tâbîûndan birine ait olduğu söylenen söz, fiil

¹⁴⁷² Ebü’l-Leys, *Muhtelifü’r-Rivâye*, II, 624.

¹⁴⁷³ Ebü’l-Leys, *Muhtelifü’r-Rivâye*, I, 243.

¹⁴⁷⁴ Kâsımî, *Kavâidü’t-Tahdîs*, s. 61.

¹⁴⁷⁵ Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadis*, s. 133.

¹⁴⁷⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-Nazar*, s. 545; Suyûtî, *Tedribü’r-Râvî*, s. 129.

¹⁴⁷⁷ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-Nazar*, s. 545.

¹⁴⁷⁸ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-Nazar*, s. 573; Suyûtî, *Tedribü’r-Râvî*, s. 129.

¹⁴⁷⁹ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 181.

ile bunlarla ilgili haberlere denir.¹⁴⁸⁰ Kudsî hadis, “Allah tarafından vahiy, ilham, rüya gibi değişik bilgi edinme yolları ile anlamı Hz. Peygamber’e (sas) bildirilen, onun tarafından kendi ifade ve üslubu ile Allah’a nispet edilerek rivayet edilen, Kur’an’la herhangi bir ilgisi bulunmadığı gibi icâz vasfı da olmayan hadistir.” şeklinde tanımlanır.¹⁴⁸¹ Bir terim olarak, VI./XII. yüzyıldan itibaren bu konuda yazılmaya başlanan derleme çalışmalarından sonra ortaya çıkmıştır.¹⁴⁸²

Hadis usulü açısından merfû hadis için geçerli olan birçok kural, mevkûf hadis için de geçerlidir.¹⁴⁸³ Hüküm açısından merfû bir hadis sahih, hasen, zayıf ve mevzû olabileceği gibi mevkûf hadis de bu vasıfları taşıyabilir. Ayrıca merfû hadis gibi muttasıl veya münkatı da olabilir. Mevkûf hadis, merfû hadisten farklı olarak sadece sarahaten mevkûf olabilir. Yani hükmen mevkûf diye bir şey yoktur.¹⁴⁸⁴

Hadislerin kaynağı, kim tarafından söylendiği, -ister merfû ister mevkûf veya maktû olsun- önemlidir. Zira bu rivayetlerle durumuna göre ihticac ve istinbat yapılmaktadır.

Ehl-i re’y tavrını sistemleştiren Hanefî mezhebinde, sünnetin tespitinde öncelikle Kur’an ve merfû hadisler ve sonra mevkûf ve maktû hadisler dikkate alınmıştır.¹⁴⁸⁵

Ebü’l-Leys’in de eserlerinde merfû, mevkûf ve maktû haberlerin çok miktarda ve fikhî bir tertip içinde karışık olarak bulunduğu gözlenmektedir. Hz. Peygamber’in (sas) sünnetini sonraki nesillere taşıdığına inandığı mevkûf ve maktû rivayetleri de sünnet kapsamında değerlendirdiği için, onun eserlerinde her üç türden de rivayetler yer almıştır. Ancak özellikle tefsirinde maktû haberlere daha çok yer verdiği görülmektedir.¹⁴⁸⁶ Şifahî olarak naklettiği senedli hadislerde de merfû ve mevkûf olanlar vardır.

Ebü’l-Leys, yazılı kaynaklardan aktardığı rivâyetlerde çoğunlukla sened zikretmediği halde, merfû haberler için kısa da olsa sened zikretmiş, en azından

¹⁴⁸⁰ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-Nazar*, s. 594; Suyûtî, *Tedribü’r-Râvî*, s. 139.

¹⁴⁸¹ Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, s. 123.

¹⁴⁸² Hayatı Yılmaz, “Kudsî Hadis”, *DİA*, XXVI, 318.

¹⁴⁸³ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-Nazar*, s. 574.

¹⁴⁸⁴ Çakan, *Hadis Usulü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2010, s. 102.

¹⁴⁸⁵ Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, s. 19-22; Yücel, *Hadis Usulü*, s. 102.

¹⁴⁸⁶ Yazıcı, “Ebü’l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, s. 198.

hadisin merfû olduğunu " روي عن رسول الله " ifadesi ile belirtmiştir. Böylece rivayet sıygası ile haberin merfû olduğuna dikkat çekilmiş olmaktadır.

Ebü'l-Leys'in tefsirinde sahâbeden aktardığı mevkûf rivayetlerin önemli bir kısmı, Abdullah b. Mes'ud ile Abdullah b. Abbas'tan gelen rivayetlerdir. Bunun dışında mevkûf rivayetler için sahâbî adını genelde zikretmiş, hiç isim vermeden rivayet naklettiği de olmuştur. Bazen de mevkûf olarak naklettiği haberin arkasında "...bu merfû da rivayet edildi..." şeklinde açıklamalar yapmıştır.¹⁴⁸⁷ Bu açıklamalarda da iki rivayet arasındaki ziyadeleri belirtmiştir: " Bu haber şu ziyade ile merfû olarak da rivayet edildi." "Başka bir haberde şu ziyade var." gibi.¹⁴⁸⁸ Hadisin farklı tariklerini zikrettiği durumlarda birinci zikredilen hadisin arkasından "...bu manada bir hadis filan sahâbîden rivayet edildi. Aynı hadisi filanca da Nebi'den rivayet etti..." diyerek belirtmektedir.¹⁴⁸⁹ Eğer zikrettiği mevkûf hadislerin sahâbî râvîsi farklı tariklerde ihtilafı ise onu da belirtir ve tüm muhtemel râvîleri sayar: "...Ebû Derda'dan rivayet edildi, bazı haberlerde Ebû Zer'den bazılarında da Selman Farisî'den rivayet edildi. Ama en bilineni Ebû Zer olduğudur..." gibi.¹⁴⁹⁰ Tüm bu tarikleri zikretmesi, onun zikretmediği senedlere vakıf olduğuna da bir delildir.¹⁴⁹¹

Ebü'l-Leys de diğer Hanefî ulema gibi mevkûf hadisi ihticac için kullanır ancak bu durumda sahâbînin kim olduğunun bilinmesi gereklidir. *Bustân'da kırmızı elbise giymenin hükmü ile alakalı şunu söylemiştir:*

*"Bu hususu bazıları mekruh saydı, bazıları ise cevaz verdi. Birinci görüş daha sahihtir. Bu Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Biz de onu alırız. Sahâbenin kırmızı giydiği hakkındaki rivayetler bizi bağlamaz çünkü bu rivâyetlerdeki sahâbîlerin kim olduğu belli değildir. Oysa Hz. Ömer ve Hz. Ali'den kırmızı giymenin yasak olduğuna dair rivayetler gelmiştir. Tutulması gereken yol budur."*¹⁴⁹²

¹⁴⁸⁷ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 84, 141, 411, T. s. 118, 207, 616; a. mlf. *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 16, 80, T. s. 718, 831; a. mlf. *Tefsir*, II, 519.

¹⁴⁸⁸ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 84, 98, T. s. 118, 140.

¹⁴⁸⁹ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 197, 242, T. s. 293, 359.

¹⁴⁹⁰ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 22, T. s. 24.

¹⁴⁹¹ Ebü'l-Leys'in mevkûf hadisleri kullanımı ile ilgili olarak bkz. Halil Kaya, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Bustânü'l-Ârifîn* Adlı Eserindeki Mevkûf Rivayetlerin Değerlendirilmesi."

¹⁴⁹² Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 47, T. s. 775.

Ebü'l-Leys, tâbîûndan da pek çok alıntı yapmıştır. Ancak onun tâbîûnun görüşlerini mutlak kabul etmediği anlaşılmaktadır. Eğer ayetlerin tefsirinde veya fikhî konularda yer verdiği sahâbe ve tâbîûn sözlerinde ihtilaf varsa bu ihtilafı belirtir ve görüşler arasında tercihlerde bulunur. Maktû hadisleri, “*Bu mana, haberde gelen manaya uygundur.*” ifadesi ile Hz. Peygamber’in (sas) merfû haberlerine arz etmiştir.¹⁴⁹³

Kudsî hadislerin metinlerindeki ifade ve üslup, nebevî hadislerle hemen hemen aynıdır.¹⁴⁹⁴ Zaten onun yaşadığı dönemde kudsî hadis terimi de henüz geliştirilmemiştir. Bazen İsrâîlî rivayetler, kudsî hadisler olarak zikredilmiştir. “*Bazı ehl-i Kitab’dan Allah şöyle dedi:*” gibi.¹⁴⁹⁵

Ebü'l-Leys, sahâbe ve tâbîûn sözlerinin dışında rivayet ettiği hikmetli sözlerin başında hiçbir sened zikretmemiş sadece sözün sahibini zikretmiştir.¹⁴⁹⁶ Bu onun hikmetli sözleri sadece vaaz sadedinde zikrettiğini, kimin söylediğinden ziyade ne söylendiğini önemsedini göstermektedir. Daha çok meşhur sûfilerden aktarılan bu sözler, çoğunlukla mev’iza niteliğinde olup kesin dinî hüküm bildirmekten ziyade erdemli davranışları öğütlemektedir. Ayrıca din ve ahlâk algısına sûfiyane bir üslupla farklı bir açıdan bakmayı da öğretmektedir. Bu sözlerin aktarılması, Ebü'l-Leys’in fakih kimliğinden ziyade ahlâkçı ve eğitimci yönü ile ilgili olduğu gibi Belh meşâyihinin da ayırt edici bir özelliğidir.¹⁴⁹⁷

2.6.3. Mütevâtir Meşhur Âhad Haber

İslâm bilgi teorisinin önemli kavramlarından biri olan mütevâtir terimini ilk kullananlar kelâm ve fıkıh usulcüleridir.¹⁴⁹⁸ Kelâm usulcülerine göre mütevâtir haber, haber-i sadıktır ve kesin bilgi ifade eder.¹⁴⁹⁹ Muhaddislerin mütevâtir kavramıyla ilgilenmesi ise daha geç zamanlardadır. Nitekim erken dönem hadis

¹⁴⁹³ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 21, T. s. 23.

¹⁴⁹⁴ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 69, 78, 174, 178, 231, vd, T. s. 97, 110, 258, 264, 344, vd.

¹⁴⁹⁵ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 60, 253, 406, T. s. 82, 375, 608,

¹⁴⁹⁶ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 99, 116, 174, T. s. 143, 168, 258, vd.

¹⁴⁹⁷ Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, s. 107.

¹⁴⁹⁸ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 23, 71, 78, vd.

¹⁴⁹⁹ Serahsî, *Usul*, I, 283; Yücel, *Hadis Usulü*, s. 194.

usulü yazarları içerisinde mütevâtir kavramına yer veren tek hadis âlimi, Hatîb el-Bağdâdî'dir. (v.463/1071)¹⁵⁰⁰

H. Peygamber'in (sas) verdiği haberin onu doğrudan duymayanlar için kesin bilgi kaynağı olması için mütevâtir olması şarttır. Mütevâtirin anlamı, hadisin H. Peygamber (sas) tarafından söylendiği konusunda hiçbir kuşku bulunmamasıdır. Mütevâtir olarak nakledilen hadisler ondan bizzat duyulmuş sözler gibidir.¹⁵⁰¹ Bu haberlerin inkârı insanı küfre götürür.¹⁵⁰² Dolayısı ile mütevâtir haberlerde ne senede ne de sened araştırmasına ihtiyaç yoktur.¹⁵⁰³ Hanefiler İslâm'ın temel kurallarının (inanç ve ibadet esaslarının) sübutu için mütevâtir habere itimat ve itibar etmişlerdir.¹⁵⁰⁴ Hanefî fıkıhçılara göre, sıhhati kesin olan bilginin ve mütevâtir haberin de bağlayıcılığı kesindir.¹⁵⁰⁵

Tevâtür derecesine ulaşmayan haberler Hanefilerce, meşhur ve âhâd olmak üzere iki kısma ayrılmış ve öyle değerlendirilmiştir.¹⁵⁰⁶ Meşhur haber, tevâtür derecesine ulaşmayan ancak adil râvîlerin rivayeti ile sabit olan ve âlimlerin kabul edip amel ettikleri, başlangıcı itibarıyla âhâd olup devamı itibarıyla mütevâtir olan haberdir.¹⁵⁰⁷ İstidlâli olarak kesin bilgi oluşturur. İstidlâli olduğu için de inkârı küfür sayılmaz, dalalet sayılır.¹⁵⁰⁸

Mezheplerin teşekkül döneminde Hanefiler için rivayetin sahihliğinde isnadın sıhhatinden çok haberlerin İslâm'ın genel ilkelerine uygunluğu ve ilk üç Müslüman nesil içinde bilinir ve uygulanır olması önemlidir.¹⁵⁰⁹ Hanefî usulcülerin, meşhur haber konusunda tâbiûn ve tebei-tâbiîn dönemine özel bir önem attıkları görülmektedir. Onlara göre bu devir âlimleri güvenilirdir, onların şahitliği ve ameli ile meşhur haber değer kazanır ve mütevâtir derecesine yaklaşır.¹⁵¹⁰ Hanefilere göre

¹⁵⁰⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006, s. 20.

¹⁵⁰¹ Serahsî, *Usul*, I, 283; H. Apaydın, "Mütevâtir", *DİA*, XXXII, 208; Yücel, *Hadis Usulü*, s. 201.

¹⁵⁰² Serahsî, *Usul*, I, 292; Ahmed Nâim, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi-Mukaddime*, s. 112; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 148.

¹⁵⁰³ Yücel, *Hadis Usulü*, s. 197; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, s. 119.

¹⁵⁰⁴ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, s. 114.

¹⁵⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 37-48.

¹⁵⁰⁶ Apaydın, "Mütevâtir", *DİA*, XXXII, 208. "Meşhur hadis" terimi Hanefilere hastır. İ. Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 149.

¹⁵⁰⁷ Serahsî, *Usul*, I, 292; Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 178.

¹⁵⁰⁸ Ahmed Nâim, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi-Mukaddime*, s. 116.

¹⁵⁰⁹ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, s. 177.

¹⁵¹⁰ Serahsî, *Usul*, I, 293; Demir, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünneti Anlayışı", s. 55; Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 128.

bir haberin meşhur olmasının şartı, ilk dönemlerde yaygın kabul edilmesidir.¹⁵¹¹ Hanefî alimler mütevâtir haberle birlikte ümmetin icma ettiği meşhur haberlerle de ihticac etmişlerdir.¹⁵¹²

Ahad haber ise mütevâtir sünnetin dışında kalan ve Hz. Peygamber'den (sas) itibaren adalet ve zabt sıfatlarını taşıyan, tevâtür derecesine ulaşmayan sayıda sahâbenin daha sonra tâbiûnun ve tebeu't-tâbiînin rivayet ettiği, metninde şâz¹⁵¹³ ve illet bulunmayan ve zann-ı gâlib ile (râcih) sabit olan habere denir. Ahad haberler, mütevâtir haberlerin karşısında delil olarak kullanılamaz. Aynı şekilde herkesi ilgilendirdiği için herkesin bilebileceği bir konuda da (umûmü'l- belvâ) ahad haber olmaz. Böyle konularda gelen haberlerin en azından müstefid/meşhur haberler olması beklenir.¹⁵¹⁴

Hz. Peygamber (sas) döneminde bir kişinin getirdiği haberle amel edilirdi. Sahâbe ise haberi getiren kimsenin doğru ve emin bir kişi olması, naklettiği haberde bir hata yaptığına veya vehmettiğine dair karine bulunmaması, haberin sübût ve delâlet bakımından kendisine tercih edilebilecek bir başka nassa ters düşmemesi şartlarıyla bir kişinin haberine güvenirdi. Bazı durumlarda şahit istenir veya yemin ettirilirdi. Hz. Osman'ın şehadetinden sonra, tek bir kişinin sözüne veya meşhur olmayan sözlere güvenilemez oldu.¹⁵¹⁵

Hanefîlere göre, haberin sahih olmasının ilk şartı, Kitab'a ve sabit sünnete aykırı olmamasıdır.¹⁵¹⁶ Sabit sünnetten kasıt mütevâtir haberlerdir. İlk dönem Hanefî usulcüler, ahad bir habere ters bir uygulamanın toplumda yaygın olmamasını ahad haberin kabul edilmesi için şart olarak öne sürmüşler, bazıları da haberin akla uygun olması şartını da buna eklemişlerdir.¹⁵¹⁷

Ebü'l-Leys'in de mütevâtir haberi kesin bilgi kaynağı olarak kabul ettiği söylenebilir. Bunun en önemli göstergesi, İmam Muhammed'in eserlerinden ihtisar

¹⁵¹¹ Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 130.

¹⁵¹² H. Yunus Apaydın, "Meşhur", *DİA*, XXIX, 368.

¹⁵¹³ "Şaz" terimi usulcüler tarafından genellikle meşhur hadisle örtüşmeyen ondan farklı bir hüküm bildirmesinden dolayı amel edilmeyen ve meşhur olması gerektiği halde meşhur olmayan haberler için kullanılmıştır. Demir, "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünnet Anlayışı", s. 58.

¹⁵¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 114-117.

¹⁵¹⁵ Ertürk, "Haber-i Vâhid 1/3", *DİA*, XIV, 349.

¹⁵¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 155-207.

¹⁵¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 117-122.

ettiği *Hizânetü'l-Fıkh* adlı eseridir. Bu eserde hiç delil (ayet-hadis) zikretmemiştir. *Hizânetü'l-Fıkh*, zâhirü'r-rivâye türünden bir eserdir¹⁵¹⁸ O halde, mezhep içinde ihtilaf olmayan meselelerde delil olan haberlerin kesin bilgi ifade ettiğine kanaat getirmiş olmalıdır. Onun *Muhtelef*'inde ise şöyle bir ifade dikkat çekicidir: “*Bu hadis sahâbeden kırk kişiden garib olarak geldi ve tevatür derecesine çıktı.*”¹⁵¹⁹ Bu ifade *garib* teriminin kullanıldığı bir cümle olarak dikkat çekmektedir. Ebü'l-Leys'in döneminde henüz *meşhur* terimi yoktur. Ebü'l-Leys garib haberlerin muhtelif tariklerle gelmesi ile haberin tevatür derecesine çıkacağını düşünmektedir. Bu durumda o, kendi başlarına birer ahad haber olan ve aynı manaya işaret eden delillerle tevatür derecesine ulaşan hadislerle ihticac edilebileceğini düşünmektedir.

2.6.4. Mürsel Muallak Munkatı Haber

Mürsel hadis, “tâbiûndan bir râvînin, kendisiyle Hz. Peygamber (sas) arasındaki sahâbînin ismini atlayarak naklettiği hadis” manasına gelir.¹⁵²⁰ Usul âlimleri ve fıkıhçıların kullanımına göre senedinin herhangi bir yerinden bir veya birden çok râvîsi düşen hadis, demektir.¹⁵²¹ Sahâbenin doğrudan Hz. Peygamber'den (sas) değil de başka bir sahâbîden duyduğu ancak Hz. Peygamber'den (sas) işitmiş gibi naklettiği hadise de “sahâbe mürseli” denir.¹⁵²²

Esas olarak isnad kavramını hadis ilimlerinin merkezi haline getiren ehl-i hadisın yaklaşımına göre mürsel haber, zayıf haberdır.¹⁵²³ Ehl-i re'y'in ise bu konuda görüşleri farklıdır. Zira sahâbe ve tâbiûn zamanında Hz. Peygamber'e (sas) ait bir bilginin aktarımında isnad ilkesi değil irsal ilkesi, yani hadislerin aradaki râvîler zikredilmeksizin doğrudan Hz. Peygamber'e (sas) nispeti ilkesi ön plandadır.¹⁵²⁴ Oysa her ne kadar haberlerin Hz. Peygamber'e (sas) aidiyetinin sorgulanması bilinci

¹⁵¹⁸ Zâhirü'r-rivâye, Ebû Hanîfe ve imameynin fikhî birikimini temsil eden ve Ebû Hanîfe'nin halkasındaki fikhî meseleleri tedvin amacıyla Şeybânî'nin kaleme aldığı eserlerin en üst derecede olanlarıdır. En önemli özellikleri Hanefî çevresinde ittifakla kabul edilen görüşleri ihtiva etmeleri, müellife aidiyetleri, kapsamları ve metin özellikleri açısından da mezhebin diğer eserlerinden daha üstün olmalarıdır. Hanefî literatüründeki yaygın görüş, bu kapsamdaki eserlerin, sonraki nesillere kuvvetli rivayet zincirleriyle ulaştığı yönündedir. Kaya, “Zâhirü'r-Rivâye”, *DİA*, XLIV, 101.

¹⁵¹⁹ Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, II, 554.

¹⁵²⁰ Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, s. 132.

¹⁵²¹ Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 213.

¹⁵²² Salahattin Polat, “Mürsel”, *DİA*, XXXII, 52.

¹⁵²³ Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, s. 142; Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, s. 133.

¹⁵²⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 145.

daha erken dönemlerdeyse de¹⁵²⁵ isnad teknik anlamda ilk yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır.¹⁵²⁶ Tâbîûn döneminde isnad sistemi tam oturmadığı için bu nesilden pek çok âlimin hadisleri, mürsel olarak rivayet edilmiştir.¹⁵²⁷

İlk Hanefî usulcülerden sayılan İsbâ b. Ebân'a göre mürsel haber, müsned haberden daha güvenilirdir. Ancak o mürsel haberi sahâbe, tâbîûn ve tebeu't-tâbîîn ile sınırlamıştır. Bu üç nesilden sonra ise irsal, ancak ilim, fıkıh ve re'y ile meşhur kişilerce yapılırsa kabul edilebilir.¹⁵²⁸ Cessâs ise “*Ashâbımızın mezhebi şudur:*” şeklinde başladığı açıklamasında Hanefîlerin sahâbe ve tâbîûn mürsellerini makbul saydıklarını ifade etmiş ve mürsel haberlerin aslında müsned haber gibi olduğunu, onları kabul ederken de ahad haberleri kabul şartlarını öne sürmek gerektiğini söylemiştir.¹⁵²⁹ Debûsî de sahâbe mürsellerini delil olarak almış ve bunların munkatı haber sayılmadıklarını söylemiştir.¹⁵³⁰

Hanefîlere ait bu görüş ve uygulamalar, Ebû'l-Leys'in eserlerindeki senedsiz haberlerin sebebinin de açıklamaktadır. Onun eserlerinde Şeybânî'nin eserlerinde olduğu gibi¹⁵³¹ pek çok mürsel, muallak haber vardır. Onun özellikle *Muhtelifü'r-Rivâye*'deki ihtilaflarının çoğu mürsel hadislerle amel edilip edilmeyeceği veya sahâbe kavlinin delil olup olmadığı ile ilgilidir.¹⁵³² Sahâbe uygulamalarının mürsel haberlere tercih edildiği olmuştur ve bunun içinde sahâbenin neshten haberdar oldukları gerekçe gösterilmiştir.¹⁵³³

2.7. Hadis Tashih ve Tadîf Yöntemi

Ebû'l-Leys eserlerinde zayıf hadisleri kullanmakla, mevzû hadisleri terviç etmekle itham edilmiş bir müelliftir. Bunun gerçekten böyle olup olmadığını anlamak için onun hadisleri tashih ve tadîf etme yöntemini gözden geçirmek gerekmektedir.

¹⁵²⁵ Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, s. 99.

¹⁵²⁶ Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, s. 289; Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, s. 126.

¹⁵²⁷ Polat, “Mürsel”, *DİA*, XXXII, 52.

¹⁵²⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 146.

¹⁵²⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 147.

¹⁵³⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 258.

¹⁵³¹ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 193.

¹⁵³² Ebû'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, I, 345.

¹⁵³³ Ebû'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, II, 583.

Hanefî usulcülerin bilgi ve bilginin kaynakları üzerine fikir beyan ederken ve bazı teoriler ortaya koyarken vahyi ve ilahî kaynaklı olup Allah (cc) katından indiğini ve Kur'an gibi vahiy mahsulü olduğunu düşündükleri Hz. Peygamber'in (sas) haberini bilgi kaynağı olarak kabul ettiklerini ve bu kaynaklardan gelen bilgilerin güvenilir bilgiler olduğunu ispatlamak amacı taşıdıklarını¹⁵³⁴ belirtmiştik. Dolayısı ile aslında merfû hadisleri ifade eden "haber" terimi, Hz. Peygamber'e (sas) ait sözlerin kesin bilgi ihtiva eden sözler olduğuna işaret eder. Bu sözlerin sübutu, ayrı bir tartışma konusudur.

Ehl-i hadis, hadis tashihlerini senede dayalı olarak yapmışlardır. Hanefî usulcüler ise Îsâ b. Ebân'dan itibaren hadislerin sübutunu tespit etmede ehl-i hadis ekolünün yöntemini şart, ancak yetersiz görmüşlerdir. Onlar Hz. Peygamber'e (sas) isnad edilen haberlerin Kur'an'a ve selef döneminde toplumda yaygın olan kullanıma ve delil olarak kabul edilmesine daha çok önem vermişlerdir.¹⁵³⁵ Hanefîler hadisleri yazılı bir kaynaktan aktarırken senedleri çoğunlukla zikretmemişler ancak şifahi rivayetleri için hadisin senedini zikretmişlerdir. Doğrudan hadis ilimleri ile ilgili olmayan eserlerde hadislerin senedlerini bırakıp sadece sahâbe râvînin ismini zikrederek hadis yazma uygulaması zamanla bu ekolde bir gelenek haline gelmiştir. Nitekim Hakîm et-Tirmizî'nin (v. 320/932) *Nevâdiru'l-Usul*'ü, Abdülkadir Geylânî'nin (v. 561/1165) *Gunyetu't-Tâlibîn*'i buna örnektir.¹⁵³⁶ Bilindiği gibi süreç içerisinde hadis kaynaklarının tedvininin tamamlanması ile bu tutum diğer âlimler tarafından da tüm yöre ve kitaplarda uygulanmaya başlamıştır.¹⁵³⁷

Debûsî, selef döneminde bilinmeyen ve naslara muhalif hükümler içeren haberleri metruk saymıştır. Haberin isnadı sahih olsa bile, rivayetin metni, Kur'an'a, meşhur habere, sahâbe icmâna ve selef dönemindeki umûmü'l-belvâya arz edilmelidir. Bu naslar asıldır ve asla aykırı olan haberler, merdud, metruk veya batıldır.¹⁵³⁸

¹⁵³⁴ Taylan, "Bilgi" , *DİA*, VI, 157; Kahraman, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, s. 26, 33; Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadis*, s. 132, 112.

¹⁵³⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 113; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 196; Özben Dokak, *Mâverâünnehir Hanefî Usulünde Sünnet*, s. 24; Recep Tuzcu, *Hanefî Usulünde Hadis*, s. 40, 68.

¹⁵³⁶ Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadis*, s. 175.

¹⁵³⁷ Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, s. 443.

¹⁵³⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 203; Cessâs, *el-Fusûl*, III, 114; Özben Dokak, *Mâverâünnehir Hanefî Usulünde Sünnet*, s. 24; Recep Tuzcu, *Hanefî Usulünde Hadis*, s. 110.

Hanefîlerde bir müctehid, hükme esas aldığı hadisi ya isnad ve râvînin durumu yönünden ya da hadisin maruf olup olmaması açısından değerlendirmekte, kendi delil aldığı rivayeti savunurken karşı tarafın dayandığı hadisi zayıf bulmaktadır. Bu şekli unsurların dışında hadis tercihinde ağırlıklı olarak dayandıkları unsurlar, hadislerin muhtevası ve insanların maslahatı ile ilgili hususlardır.¹⁵³⁹ Hadisi nakleden kişinin onunla amel etmesi gerekliliği de hadisin tashihi açısından önemli görülmüştür.¹⁵⁴⁰ Râvînin rivayet ettiği hadisle amel etmemesi/fetva vermemesi o hadisin zafiyetine işaret etmektedir.

Hanefî literatüründe fetvaya esas olarak bir görüşün *tercih* edilmesi, zımnen o görüşün tashihi anlamına gelir. Açık tashih ise, üstünlük bildiren birtakım lafızlar kullanmak suretiyle görüşlerin değerlendirilmesi demektir. Görüşlerin tashihinde kullanılan ve "fetva alameti" kabul edilen lafızlardan bazıları şunlardır:

vb.”¹⁵⁴¹ وبه نأخذ... وهو الصحيح... وهو الأصح... وهو المختار في زماننا... وفتوي مشايخنا...”

Hadis kitaplarının büyük oranda tasnif edildiği ancak şifahî rivayetlerin de halen devam ettiği bir dönemde yaşayan ve bir müderris ve vâiz olan Ebü'l-Leys'in de genelde sahih bilgiyi özelde de sahih haberleri edinmek için uğraşmış olması kuvvetle muhtemeldir. Özellikle ihtilaflı konularda zikrettiği delillerin sonunda zikrettiği "...هذا قول اصحابنا..." ifadesi delil olan haberin sahih olduğuna işaret etmek içindir. Meşhur hadisleri delil olarak kullanması da hadisi tashih ettiği için olsa gerektir: “Bizim delil olarak aldığımız hadis meşhurdur. Onların (Şafîiler) delil getirdiği hadis ise meşhur değildir.”¹⁵⁴²

Ebü'l-Leys, *Bustân*'ın ilk bablarını hadis usulüne ait konulara ayırmış ve “İlmi Sıka Kişilerden Almak” adı ile bir başlık açmıştır. Bu babda ilmin, dinin koruyucusu olduğuna ve bu sebeple de canını emanet edecek kadar güvendiği kişilerden ilim alınması gerektiğine vurgu yapmıştır.¹⁵⁴³ Yani haberlerin/hadislerin sıhhatini önemsemiş ve bu sıhhat için de râvîlerin durumuna dikkat çekmiştir. Konu içinde geçen “sıka” ve “emin” sıfatları, cerh-tadil açısından olduğu kadar tashih açısından da önemlidir.

¹⁵³⁹ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 141.

¹⁵⁴⁰ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 192.

¹⁵⁴¹ Günay, “Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi”, s. 427.

¹⁵⁴² Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, II, 773.

¹⁵⁴³ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 14, T. s. 716.

Açtığı diğer bir başlık “Vaaz Edenlerin Edepleri” hakkındadır. Bu babda ise vaizlerin kendi yanlarında sahih olmayan hiçbir sözü (hadisi) tahdis etmemelerinin (söylememelerinin) gerektiğini söyleyerek bu yönde bir uyarı yapmıştır.¹⁵⁴⁴ Bu onun kendi yanında sahih bulduğu sözleri tahdis ettiğinin bir delilidir. Ebü'l-Leys müctehid bir fakihdir. Eserlerine aldığı hadisleri kendi ictihadına göre sahih sayarak ihticaca elverişli görerek nakletmiştir. Ancak herhangi bir hadis/haber hakkında acele ile karar verilmesinden yana da değildir: *“Akıllı kimse bir söz (hadis) duyduğu zaman kulağı ile işitip gözü ile görmedikçe, o söz (hadis) için doğrudur veya yalandır demesin. Çünkü doğrudur derse yalan çıkabilir, yalandır derse doğru çıkabilir. Bu durumda ona düşen “O söz (hadis) bana ulaşmadı, onu bilmiyorum.” demesidir.*”¹⁵⁴⁵

Bu cümleden onun, kendisine ulaşan -işittiği ve gördüğü- haberleri tashih veya tadîf ettiği, sözü (hadisi) doğrulamadan almadığı ve elinde veri olmadan hadisi red veya kabul etmediği anlaşılmaktadır.

Ebü'l-Leys'in naklettiği bazı haberlerin metinlerinde, bu haberlerin bizzat Hz. Peygamber'den (sas) işitildiğine dair ısrarlı teyitler vardır. Bu yeminler Ebü'l-Leys'e ait değildir ama o bunları da nakletmiştir. *“Bunu gerçekten Rasûlullah'dan mı dinledin?”* veya *“Bana Rasûlullah'dan duyduğun bir haberi anlat ama bizzat ondan duyduğun!”* gibi ifadeleri de nakletmesi, kanaatimizce hadislerin alındığı süreçte onların doğruluğuna özen gösterilmesine dair işaretlerin kendisi için değerli olduğuna bir işarettir.

Selef ulemasının bu noktadaki hassasiyetine vurgu yaptığı nakiller, kendisinin de bu husustaki dikkatini ortaya çıkaran örneklerdir. Misal olarak Abdullah b. Mübarek'ten şöyle bir rivayet aktarır:

“Abdullah b. Mübarek'e taziye için bir Mecûsî gelmiştir ve ona “Cahilin beş gün sonra göstereceği sabrı akıllı ilk gün gösterir” şeklinde bir söz sarf etmiştir. Abdullah b. Mübarek bu sözü pek beğenmiş ve sohbetinde aktarırken etrafındaki imla talebelerini “bu cümleyi o Mecûsînin dilinden yazın” şeklinde uyarmıştır.” Ebü'l-Leys de bu rivayeti aynen nakletmiştir. Böylece hem Abdullah b. Mübarek'in

¹⁵⁴⁴ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 16, T. s. 719.

¹⁵⁴⁵ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 83, T. s. 819.

bu husustaki itinasına dikkat çekmiş hem de cümleyi esas sahibine (mecûsî'ye) isnad etmiştir.¹⁵⁴⁶

Hadislerin tashihiine yönelik bir uygulaması Tefsir'inde de şöyle görülmektedir: Şura sûresinin beşinci ayetinde "ويستغفرون لمن في الارض" ifadesini önce "يعني للمؤمنين" şeklinde açıklar. Daha sonra bu açıklama için iki tane rivayet aktarır: "*Davud b. Kays rivayet etti, dedi ki, Vehb b. Münebbih'in yanına girdim, ona bu ayetin anlamı soruldu o da "للمؤمنين منهم" "Onların mümin olanları" demektir çünkü Mümin sûresinde inen "ويستغفرون للذين امنوا" ayetinin bu ayeti nesh ettiğine dair bir rivayet var.*" dedi. Başka bir rivayet Mamer'den o da Katade'den geliyor. ويستغفرون "ويستغفرون لمن في الارض" demek للمؤمنين منهم demektir. Ebü'l-Leys der ki Katade'nin rivayeti daha sahihtir. Çünkü ahabârın neshi caiz değildir. Nesih ancak emirlerde ve nehiylerde caiz olur."¹⁵⁴⁷

Burada Ebü'l-Leys'in ilk hadisin ikinci kısmını bir usul kuralı gereği reddederek zayıf bulduğu, ikinci hadisi ise usule uygun bularak tashih ettiği anlaşılmaktadır.

Ayetlerin tefsiri ile ilgili gelen rivayetleri tarihe arz ederek tashih etmiştir. Mekke'de inen bir ayetin tefsirinde Abdullah b. Selâm'ın adı geçtiğinde onun adının geçmediği ilk rivayeti daha sahih bulmuştur çünkü Abdullah, Medine'de Müslüman olmuştur.¹⁵⁴⁸

"*Sahih olduğu bilinen meşhur bir kitaptan*" hadisleri rivayet etmeye cevaz vermesi,¹⁵⁴⁹ onun kitapların sahihliğini önemseydiğini göstermektedir. Ancak hadisleri sıhhat durumuna göre tasnif ettiğine dair bir uygulaması fark edilmemektedir.

Ebü'l-Leys'in kendi döneminde içinde bulunduğu ekolün uygulamalarına muvafık olarak metin tenkidini esas aldığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple büyük oranda sened zikretmemiştir, bazen zikrettiği senedler de munkatıdır. Sanki ehline kısa hatırlatmalar yapılmaktadır. Özellikle tefsirinde sahih olduğu bilinen (maruf-meşhur) hadislerin senedleri hiç zikredilmemiş, zayıf hadislerin başına ise kısa muallak senedler yazılmıştır. Adeta konu ile ilgili kanaat okuyucuya bırakılmıştır.

¹⁵⁴⁶ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 187, T. s. 278.

¹⁵⁴⁷ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 191, Şura 42/5.

¹⁵⁴⁸ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 120, Hûd 12/17.

¹⁵⁴⁹ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 223.

Ebü'l-Leys'in *Bustân*'ında geçen mevkûf hadisler üzerine yapılan bir çalışmada, eserde geçen mevkûf rivayetlerin büyük kısmı hadis kaynaklarında tespit edilebilmiştir. Bu mevkûf rivayetlerin önemli bir kısmının sahih-hasen olduğu çok zayıf veya mevzû hadislerin yüzde beş civarında olduğu tespit edilmiştir.¹⁵⁵⁰

Kanaatimizce Ebü'l-Leys'in eserlerindeki hadislerin sıhhat değerlendirmelerini Kütüb-i Tis'a'da bulunup bulunmamasına göre değerlendirmek sağlıklı değildir. Çünkü bu kitapların "*en sahih*" olarak kabul edilmesi daha sonraki yüzyıllarda olmuştur.¹⁵⁵¹ Onun hemen tüm görüşlerinde İmam Muhammed'i kaynak alması sebebi ile hadislerini onun eserlerine göre değerlendirmek daha uygundur.

İmam Muhammed, kendisine, Ebû Yusuf'a ve Ebû Hanîfe'ye ait görüşlerini derlediği ve Orta Asya hukuk ekolüne mensup ulema tarafından aktarılan eserlerin beş tanesine "zâhirü'r-rivâye" denmiştir. Hanefî geleneği, bu beş eserin mütevâtir ve meşhur olduklarını yani daha güvenilir yollarla aktarıldıklarını kabul etmiştir.¹⁵⁵² Ebü'l-Leys'in de "Ashâbımızın görüşü budur." ifadesi onun bu görüşleri tashih etmesi anlamına gelmektedir.

Ebü'l-Leys'in itikâdî açıdan pek çok mezhebin var olduğu Mâverâünnehir coğrafyasında yaşayan Ehl-i sünnet kişilerden ve Hanefilerce kaleme alınan eserlerden hadis almaya dikkat ettiği görülmektedir. Sened zikretmediği rivayetleri vicade metodu ile yazılı kaynaklardan edinmiş olması muhtemeldir. Aktardığı senedsiz hadisler, hem metin hem de ilk râvî açısından Kütüb-i sitte kaynaklarında neredeyse birebir aynıyla geçmektedir.¹⁵⁵³

Bu konu ile ilgili olarak şu noktaya değinmekte fayda vardır. Vekî b. Cerrâh'ın (v. 197/812) *Kitâbü'z-Zühd* adlı eserini inceleyen makalede¹⁵⁵⁴ Vekî'nin ağzından şu değerlendirmenin yapıldığı ifade edilmiştir: "...عن فقيه، عن فقيه، عن فقيه...", şeklinde gelen bir sened "...عن شيخ، عن شيخ، عن شيخ..." şeklinde gelen bir senedden daha makbuldür. Fakihler arasında dolaşan hadis, şeyhler arasında dolaşan hadislerden

¹⁵⁵⁰ Halil Kaya, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Bustânü'l-Ârifîn* Adlı Eserindeki Mevkûf Rivayetlerin Değerlendirilmesi" s. 8-10.

¹⁵⁵¹ M. Yaşar Kandemir, "Kütüb-i Sitte", *DİA*, XXVII, 6.

¹⁵⁵² Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 54.

¹⁵⁵³ Yurt, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Tefsîru'l-Kur'an'ında Esbâb-ı Nüzul", s. 41.

¹⁵⁵⁴ Tuğlu-Yıldırım, "Vekî b. Cerrâh ve *Kitabu'z-Zühd* Adlı Eseri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, S. 25, s. 133.

daha hayırlıdır.”¹⁵⁵⁵ Vekî b. Cerrâh, hıfz ve zabtın yanında hadisin fikhını bilen ve ondan hükümler çıkarabilme yeteneğini bir arada bulunduran muhaddislerin rivayetlerini, sadece hadisleri ezberleyip nakleden muhaddislerin rivayetlerinden daha güvenilir bulmuştur.

Fakihliğinin yanında sufimeşrep bir kişiliği ve üslubu da olan Ebü'l-Leys, geniş hadis birikimini, yazdığı eserin niteliğine göre değerlendirmiştir. Onun zayıf hadisleri tercih ve terviç ettiği değil muhtelif nitelikteki hadisleri muhtelif alanlarda kullandığını söylemek daha uygun olacaktır. Zira zayıf hadislerin belli şartlarla belli alanlarda kullanılmasının caiz olduğu düşünülürse imanla ilgili konularda zikrettiği hadislerle tarihle ilgili bilgileri verirken naklettiği hadislerin sıhhat derecelerinin aynı olması beklenmemelidir. Ebü'l-Leys'in eserlerinde bu ayrımı iyi yaptığı görülmektedir.

Değerlendirme

Ebü'l-Leys, özellikle kelâmî konularda Selefi düşünceye yaklaşan bir Ehl-i sünnet âlimidir. Hz. Peygamber'i (sas) sevmenin, onu ve onun getirdiği her şeyi tasdik etmenin imana dahil olduğunu söylemektedir. Hz. Peygamber'e (sas) itaat etmenin farz olduğunu düşünmektedir. Sünnet kavramını bid'at kavramının karşısına koymakta ve sünnete ittibayı önemsemektedir.

Yaşadığı coğrafyada kendi döneminde yetişen her âlim gibi Ebü'l-Leys de eğitimine hadis öğrenmekle başlamıştır. İlk defa babasından aldığı bu eğitim daha sonra başka hocalarla devam etmiştir. Ancak asıl meslekî formasyonu fıkıh olduğu için hadisleri bir delil olarak ele almıştır. Onun döneminde mensup olduğu Hanefî gelenekte derli toplu bir hadis-fıkıh usul kitabı olmadığı için hadis ve sünnete dair değerlendirmeleri, daha ziyade İmam Muhammed'in eserleri ve uygulamaları üzerinden olmuştur. Bu değerlendirmelerle usul ilmini oluşmasına da katkı verdiği anlaşılmaktadır. Hem ilim dediği hadis bilgisini, hem de fetva dediği fıkıh bilgisini bir arada sahiplenmiş ve bu alanlarda fikirler serdetmiştir. Onun genel tutumu, mensup olduğu ilmî geleneğe uygun olarak eserlerinde zikrettiği hadislerin senedlerini vermemesi ve çoğu kere mürsel hadisler rivayet etmesidir. Ebü'l-Leys daha çok hadislerin fikhî ile ilgilenmiş, meşhur-maruf hadisleri tercih ettiğinde

¹⁵⁵⁵ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 238.

senede gerek görmemiş, hadis ilimleri ile ilgili konuları meslekte hadisçi olan uzmanlara bırakmıştır. Diğer Hanefî ulema gibi o da eserlerinde hadis kaynaklarına pek az atıf yapmıştır. Özellikle fıkha dair konularda Şeybânî'nin zevahir kitaplarını daha çok tercih ettiği görülmektedir. Hadis, eser ve haber kavramlarını çoğunlukla birbiri yerine kullanmıştır. Hadis ilimlerine dair kullanımlarının ise Hanefî âlimler, özellikle fakihler ve IV. yüzyıldan sonra yaşayan usulcülerle örtüştüğü görülmektedir.



3. BÖLÜM

EBÜ'L-LEYS es-SEMERKANDÎ VE HADİS İLİMLERİ

1. EBÜ'L-LEYS es-SEMERKANDÎ'NİN ESERLERİNDE HADİS DEĞERLENDİRME YÖNTEMİ

1.1. Hadisleri Kullanış Gayeleri

Hanefî gelenekte *haber* veya daha dar anlamda *hadis*, bilgi edinme yollarından biridir.¹⁵⁵⁶ Ebü'l-Leys de doğru haberi (kesin) bilginin kaynaklarından, Kur'ân'ı (vahiy) ve Sünnet'i de dinin kaynaklarından kabul eden bir Ehl-i sünnet âlimidir. Çeşitli alanlarda yazdığı eserlerinde pek çok rivayet nakletmiş ve bu rivayetleri muhtelif şekillerde değerlendirmiştir.

“Hadis”, “haber” ve “eser” dediği bu rivayetler, Hz. Peygamber'in (sas) sahâbenin, tâbiûnun, diğer âlim ve hakîm zatların ve hatta önceki peygamberlerin, ehl-i kitaptan bazı bilgin kişilerin sözlerini kapsamaktadır. Bazıları şifahî senedlerle bazıları ise senedsiz olarak, bazen cezm bazen de temriz sıygası ile nakledilen bu haberler sıhhat açısından çok çeşitlidir. Ebü'l-Leys'in, sahip olduğu tüm rivayet malzemesini uygun mecralara yerleştirerek eserlerine aldığı ve bu birikimi kitaplarında toplayarak kendinden sonrakilere aktardığı görülmektedir.

Ebü'l-Leys eserlerinde kullandığı rivayetleri öncelikle ayetleri *açıklamak* için zikretmiştir. Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'in (sas) açıklamalarını ilk ağızdan dinleyen sahâbenin bu rivayetlerini hem bir rivayet tefsiri olan *Tefsir*'inde hem de mev'iza kitaplarında nakletmiştir. Bu rivayetlerle ayetleri hem *tebyin* hem de *teyid ve tekid* etmiştir. Bu noktada örnek vermek gerekirse şu ayetlerin tefsirine bakılabilir:

“Allah kimseye gücünün yeteceğinden başkasını yüklemez.”¹⁵⁵⁷ Âyet Ebû Hureyre'den gelen merfû bir hadisle¹⁵⁵⁸ tefsir edilmiştir. “Allah (cc) bu ümmeti

¹⁵⁵⁶ Kahraman, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 26; Tuğlu, *Mâtürîdilik ve Hadis*, s. 109.

¹⁵⁵⁷ Bakara 2/286.

¹⁵⁵⁸ Buhârî, *İtk*, 6; Müslim, *İman*, 58.

konuştukları veya içlerinden geçirdikleri günahlardan yapmadıkları/işlemedikleri sürece sorumlu tutmaz.”¹⁵⁵⁹

“Ona bir yol bulabilenlerin (güç yetirenlerin) Beyt’i (Kâbe’yi) haccetmesi Allah’ın (cc) insanlar üzerindeki bir hakkıdır.”¹⁵⁶⁰ Âyet Enes b. Malik’ten gelen merfû bir hadisle¹⁵⁶¹ izah edilmiştir. “...*Yol bulabilmek azık ve binek sağlamaktır.*”¹⁵⁶²

“İyilik etmek ve fenalıktan sakınmak hususunda birbirinizle yardımlaşın.”¹⁵⁶³ Âyet Hz. Peygamber’den (sas) meçhul sıyga ile gelen bir hadisle teyid edilmiştir.¹⁵⁶⁴ “...*Bu âyet Resûlullah’dan (as) rivayet edilen şu habere muvafıktır, “İyi bir işi yapmaya önderlik eden kişi onu yapan gibidir.”*”¹⁵⁶⁵

1.2. Hadis Tahammül ve Eda Keyfiyeti, Rivayet Lafızları

Hadislerin tedvini sürecinde çok tartışılan *kitabetu’l-ilm* konusu üzerindeki tartışmalar, I. yüzyılın sonlarına doğru kısmen önemini kaybetmiştir. Bu zamandan sonra ise hadisçilerin üzerinde durduğu konu, *tahammülü’l-ilm* konusu olmuştur.¹⁵⁶⁶ Tedvin döneminden sonra kullanımda olan kitap sayılarının artması, hadis yolculuklarının azalması ve şifahî yollarla hadis aktarılmasının zorlaşması ve bu aktarım sürecinin getirdiği problemler, bu konuya özel bir itina gösterilmesini gerektirmiştir. Bu sebeble süreç içinde hadis tahammülü ve edası muhaddislerce çok sıkı şartlara tâbi tutulmuştur.¹⁵⁶⁷

Hadis ilimleri içerisinde *tahammülü’l-hadis* başlığı altında, bir râvînin bir hadisi diğer bir râvîden naklederken rivayeti ifade için hangi tabiri kullanacağı, bu sırada yapması muhtemel hataları nasıl önleyeceği, hangi durumda hangi ifadenin daha doğru olduğu gibi konular incelenmiştir. Bu soruların cevabı niteliğindeki meseleler, birbirinden farklı kıymetler ifade eden sekiz kısımda ele alınmış ve bazı

¹⁵⁵⁹ Ebü’l-Leys, *Tefsir*, I, 241.

¹⁵⁶⁰ Âl-i İmran 3/97.

¹⁵⁶¹ Tirmizî, Hacc 14; İbn Mace Menasik 6.

¹⁵⁶² Ebü’l-Leys, *Tefsir*, I, 286.

¹⁵⁶³ Maide 5/2.

¹⁵⁶⁴ Ebü’l-Leys, *Tefsir*, I, 414.

¹⁵⁶⁵ Müslim, Zekat 69; Tirmizî, İlim, 14; Nesâî, Zekat, 64.

¹⁵⁶⁶ Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 62.

¹⁵⁶⁷ Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, s. 64.

ıstılahlar ortaya konmuştur.¹⁵⁶⁸ Bunlar, *sema, kıraat, icazet, münâvele, mükâtebe, ilâm, vasiyyet, ve vicâdet* yöntemleridir. Bu yöntemlerin her biri için başka rivayet ifadeleri belirlenmiştir.¹⁵⁶⁹ Böylelikle hadisin hangi yöntemle alındığı da belirlenmiş olmaktadır.

Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesail*'de hadisin nasıl aktarılacağı ile ilgili görüşleri, Ebû Yusuf'tan ve Ebû Mûtî yolu ile Ebû Hanîfe'den aktarmıştır:

"Eğer bir adam bir muhaddise bir hadis okursa "...قرأ..." bir muhaddis ona okursa "...قرأ عليه..." ve bu adam hadisi o muhaddisten rivayet etmek isterse, "...حدثني فلان..." demesi caizdir. Eğer isterse "...أخبرني..." diyebilir, dilerse "...سمعت..." de diyebilir. Ebû Yusuf'tan böyle rivayet edildi.

Ebû Mûtî de Ebû Hanîfe'den şöyle rivayet etti: "O'na "nasıl diyelim, "...أخبرنا..." mı "...حدثنا..." mı" diye sordular. "isterseniz "...حدثنا..." dersiniz, isterseniz "...أخبرنا..." dersiniz, isterseniz "...إنبأنا..." dersiniz." dedi."¹⁵⁷⁰

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe ve öğrencileri bu lafızlar arasında fark görmediklerini söylemişler, Ebü'l-Leys de hem bu görüşleri aktarmış hem de bu şekilde uygulamıştır. Bu, hadisçilerin de uyguladığı yöntemdir.¹⁵⁷¹

Bu serbestlik hoca ile talebenin karşılıklı okumasında (*kıraat*) geçerlidir. Ebû Hanîfe'den konu ile ilgili fetvayı içeren rivayet şöyle devam etmektedir:

"Eğer bir muhaddis sana bir hadis yazarsa, (*kitâbet*) "...أخبرنا فلان..." demen caizdir. İstersen, "...كتب إلي..." de diyebilirsin. Ama "...حدثنا..." demek caiz değildir."¹⁵⁷²

Buradan anlaşılan "...حدثنا..." kelimesinin "karşılıklı konuşma" anlamına geldiğidir. Eğer hadis *kitabe/yazma* yolu ile alınmışsa bu ihbar sayılır, zira yazışma da haberleşmedir, ifadenin karşılıklı görüşme (*muhabata*) iması içermemesine özen gösterilmelidir. Bu rivayet doğrultusunda Ebü'l-Leys'in karşılaşmadan sadece kitabetle hadis yazılmasını caiz gördüğü anlaşılmaktadır. Sadece bu durumda rivayet

¹⁵⁶⁸ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 63.

¹⁵⁶⁹ Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî*, s. 264-307.

¹⁵⁷⁰ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 223.

¹⁵⁷¹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, s. 533.

¹⁵⁷² Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 223.

lafzı değiştirilmeli, bu lafızların farklı olmasına dikkat edilmelidir. "...اخبّرنا..." veya "...كتب إلي..."¹⁵⁷³ denmelidir.

İlgili fetva şu şekilde devam etmektedir:

"Eğer muhaddis sana "...أجزت لك فارت ان تروي عنه..." "Sana icazet verdim." derse (icaze) ve sen ondan rivayette bulunmak istersen, "...أجاز لي فلان..." "Filan bana icazet verdi." dersin, "...حدثنا..." veya "...اخبّرنا..." demen caiz değildir."¹⁵⁷⁴

Görüldüğü gibi hadisi dinleyeni şaşırtacak ve yanlış yönlendirecek rivayet lafızlarına cevaz verilmemektedir. Dinleyenin bu tahammül yollarını en doğru şekilde anlayacağı lafızların seçilmesi gerekli görülmektedir. Nihayet fetvanın son kısmında vicade yöntemine de şöylece işaret edilmektedir:

"Eğer bir kitapta mervi bir hadis bulduysan (vicade) ama onu birinden işitmediysen ve eğer o kitab sahih olduğu bilinen meşhur bir kitapsa "...روي عن رسول الله..." diyerek rivayet etmen caizdir."¹⁵⁷⁵

Bu, Ebü'l-Leys'in hadisleri niye senedsiz aktardığını da açıklayan bir ifadedir. Bu cevazdan şu anlaşılır: Senedsiz bir hadis/haber, sahih olduğu bilinen meşhur bir kitaptan aktarılabilir. Bu durumda müellif eserlerindeki hadisleri bu lafızlarla tashih etmiş olmaktadır; hadisler vicade yolu ile yazılı bir kaynaktan aktarılmıştır.

Ebü'l-Leys'in bu lafızlardan bazılarını bir arada kullandığı şu senedi örnek olarak inceleyelim:

"...قال الفقيه أنبأنا الخليل بن أحمد أنبأنا ابن معاذ أنبأنا الحسين المروزي حدثنا عبد الله بن سفيان قال كتب محمد بن عبد الرحمن السلمي إلي قال حدثنا أبي قال جلست الي نفر من اصحاب النبي بالمدينة فقال رجل منهم سمعت رسول الله يقول..."¹⁵⁷⁶

Ebü'l-Leys talebenin hocasına hadisleri okumasını "...عرض..." fiili ile yapmıştır. Bu fiilin kullanımı ile ilgili bir örnek şöyledir:

¹⁵⁷³ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 14, T. s. 715.

¹⁵⁷⁴ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 223.

¹⁵⁷⁵ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 223. Bu konuda Hatîb el-Bağdâdî de aynı şekilde cevaz vermiştir. bkz: Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, s. 300.

¹⁵⁷⁶ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 69, T. s. 96.

“İbn Ebi Davud babasından şöyle rivayet etti: Arkadaşları Abdullah b. Mesud’un yanına geldiler ve “Senden bazı hadisler (ilm) yazdık. Sana onları arz etsek ("...افنعرضه...")de sen de bizim için açıklasan?” dediler. “Olur.” dedi. Getirdiler. O yazılı kağıdı aldı ve suyla yıkadı sonra onlara geri verdi.”¹⁵⁷⁷

Ebü’l-Leys’in sahâbe ve tâbîûna ait haberleri ise daha çok "...قال..." ve "...عن..." sıygaları ile aktardığı gözlenmektedir. Nüzül sebepleri ile ilgili rivayetleri ise çoğunlukla meçhul çekimle "...قيل..." veya "...روي عن..." şeklinde aktarmıştır. Nüzul sebepleri ile meçhul çekimin kullanılmasının sebebi, ya bu olayın birkaç kişiden aktarıldığının ima edilmesi olabilir ya da kimden aktarıldığının belirsiz olması olabilir.

Sonuç olarak Ebü’l-Leys’in hadis tahammül ve eda yöntemlerinde ehl-i hadisin kullandığı lafızları kullandığı ve aralarında bir farklılığın olmadığı anlaşılmaktadır.

1.3. Eserlerinde Sened Tenkidi ve Hadis Tahrici

Hadis ilimlerinde sened denilince hadisleri birbirinden rivayet ederek daha sonraki nesillere ulaştıran râvîlerin hadisi alış sırasına göre zikredildiği kısım anlaşılır.¹⁵⁷⁸ Sened tenkidi ise hadisi nakleden silsiledeki râvîlerin cerh-ta’dil usullerince değerlendirilmesi, hadisin senedinin sıhhat durumunun ortaya konulmasıdır.¹⁵⁷⁹

Sahâbe döneminde sonraki devirlerde gelişen şekliyle bir sened ve sened tenkidi uygulaması yoktur. Çünkü onların hepsi adildir ve sened tenkidinin dışındadır.¹⁵⁸⁰ İsnadın sistematik hele gelmesi ve tavizsiz bir şekilde uygulanması I. yüzyılın ikinci yarısında başlamış, özellikle III. yüzyılda olmak üzere ilk beş yüzyılda dikkatle uygulanmıştır. Ancak bir haberin senedli rivayet edilmesi onun mutlak sahih olduğu anlamına gelmez. Hadisin sahih olması için râvîlerin sıkı olmaları, senedlerin de muttasıl olmaları ilk şarttır.¹⁵⁸¹

¹⁵⁷⁷ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 9, T. s. 710.

¹⁵⁷⁸ Raşit Küçük, “İsnad”, *DİA*, XXIII, 154.

¹⁵⁷⁹ Suyûtî, *Tedribü’r-Râvî*, s. 380; Ahmed Nâim, *Tecrid-i Sarih Tercümesi-Mukaddime*, s. 315-352.

¹⁵⁸⁰ Suyûtî, *Tedribü’r-Râvî*, s. 425.

¹⁵⁸¹ Küçük, “İsnad”, *DİA*, XXIII, 154.

Hanefîlerin rivayet naklindeki genel metodu, sened zikretmeden haberi doğrudan ait olduğu şahsa izafe etme şeklindedir. Hadis ilimleri ile ilgili olmayan eserlerde sadece sahâbî râvîyi zikretmek bu ekolün yaygın uygulamasıdır. Özellikle hadisleri sahih olduğu bilinen meşhur bir kitaptan aktarırken senedleri zikretmemiş, ancak şifahi rivayetleri için hadisin senedini aktarmışlardır. Bazen merfû haberlerin naklinde sahâbî râvînin veya senedlerin müntehasındaki iki üç kişinin zikredildiği de görülmektedir. Mevkûf ve maktû haberleri ise doğrudan sözün sahibinden nakletmektedirler.¹⁵⁸² Aslında bu tavır, muhaddis olarak öne çıkmamış pek çok âlimin uygulaması olduğu gibi IV. yüzyıldan sonra yazılan eserlerde senedlerin yazılması da yavaş yavaş terk edilmiş, sadece tahric edilen kitabın adının verilmesi yeterli görülmüştür.¹⁵⁸³

Hanefîlerin eserlerin muhtelif yerlerinde zikredilen rivayetlerin farklı tarikleri üzerinde konuşmuş olmaları, aslında onların senedleri bildiklerini ancak zikretmeye gerek görmediklerini göstermektedir.¹⁵⁸⁴ Senede ve sened tenkidine çok yer vermemelerinin sebebi, hadisin sıhhatini tespit etmek için senedden ziyade metni önemsemeleridir. Metin tenkidinden başarı ile geçmiş bir haberi artık sahih ve makbul bir haber olarak görmüşlerdir. Ele aldıkları konunun işlenmesine yardımcı olacak her türlü rivayeti, isnadını dikkate almadan kullanmışlar,¹⁵⁸⁵ daha çok senedin yaygınlık durumu ile yani ahad mı mütevâtir mi olduğu ile ilgilenmişlerdir. Meslekte hadisçi olmayan âlimler hadisin muhteva ve delâletini önemsemiş, sened hususunda muhaddislerin kanaatlerine güvenmişlerdir.¹⁵⁸⁶ Buna rağmen Hanefî âlimlerinin de çok sık olmasa da zaman zaman sened tenkidi sayılabilecek uygulamaları vardır. Hadisleri delil olarak kullanırken veya ihtilafların çözümü için veya karşıt görüşlerin delillerinin değerlendirilmesinde bu tenkide ihtiyaç duymuşlardır.¹⁵⁸⁷

Ebü'l-Leys'in de geleneği içerisindeki teamüle uygun davrandığı, hadisleri aktarırken senede pek ihtimam göstermediği görülmektedir. Eserlerinde hadisleri

¹⁵⁸² Kahraman, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 49. Tuğlu, *Mâtürîdilik ve Hadis*, s. 175.

¹⁵⁸³ Hadis eserlerinde senedi terketme işi ilk defa Begâvî (516/1122) ile başlamıştır. Mevlüt Güngör, "Begavî Ferrâ", *DİA*, V, 340.

¹⁵⁸⁴ Kahraman, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 51.

¹⁵⁸⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 196.

¹⁵⁸⁶ Kahraman, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 53.

¹⁵⁸⁷ Tuğlu, *Mâtürîdilik ve Hadis*, s. 185.

aktarıırken muttasıl ve sahih senedler zikretmediği veya senedleri tûmden hazf ettiği için eleştirilmiş ve hatta muhaddisler arasında anılmamasının sebebinin bu olduğu iddia edilmiştir.¹⁵⁸⁸ Oysa Ebü'l-Leys, *Bustân*'da hadis usulüne dair yaptığı açıklamalarında ilmin sıkı kişilerden alınması gerektiğini söylemiştir. *Çünkü ilim, dinin koruyucusudur.*¹⁵⁸⁹ Kendisinden ilim alınan kişi, "sıka" ve "emin" olmalıdır.¹⁵⁹⁰ Aynı eserin başka bir konusunda sahih olduğu bilinmeyen sözlerin rivayet edilmemesi gerektiğine işaret etmiştir.¹⁵⁹¹ Onun bu uyarıları yapması, ilk anda kendisinin de böyle yaptığını, sıkı ve emin kişilerden hadis aldığını, sahih olmayan sözleri rivayet etmediğini düşündürmektedir.

Bu konu ile ilgili görüşü de yine *Büstân*'ın girişinde kaleme aldığı mukaddimede açıklanmaktadır:

"...وحذفت اسانيد الاحاديث تخفيفا للراغبين فيه ، و تسهيلا للمجتهدين ، والتماسا لمنفعة الناس..."

"*Hadislere rağbet edenlere bir hafiflik, ilim yolunda çalışanlara bir kolaylık olsun diye onların faydasını istediğim için hadislerin senedlerini hazfettim.*"¹⁵⁹² "Avamdan ve havasdan" herkes için "pek çok kitaptan derleyerek" yazdığı *Büstân*'ında, geçen hadislerin senedlerinin bilinmesine gerek görmemiştir. Bu durumda özellikle *Bustân*'da onun senedsiz hadis rivayet etmeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu ifadenin zımnında hadislerin senedlerin de zikredildiği kitaplardan alındığı anlaşılmaktadır.

Ebü'l-Leys'in diğer kitapları da *Büstân* ile beraber değerlendirildiğinde sened zikretmemeyi tercih ettiğine delil olarak gösterilen bu açıklamasının sadece *Büstân*'a özel bir keyfiyet olduğu anlaşılmaktadır. Yoksa bu uygulamayı onun genel yaklaşımı olarak görmek uygun değildir. Bu eserinde herkesin bilmesi gereken konuları kolaylıkla öğrenilmesi için kaleme alan Ebü'l-Leys, okuyucunun kitaba rağbetini artırmak için senedleri hazf etmiştir.¹⁵⁹³ Yani bu kitabın yazılış amacı ve düzenlenmesi fazla bilgi ile hacminin genişletilmesine uygun değildir. Bu kitap,

¹⁵⁸⁸ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 62.

¹⁵⁸⁹ Ebü'l-Leys'in bahsi geçen yerde ilim kelimesini "hadis" anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.

¹⁵⁹⁰ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 14, T. s. 716.

¹⁵⁹¹ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 16, T. s. 719.

¹⁵⁹² Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 5, T. s. 703.

¹⁵⁹³ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 5, T. s. 701.

avam ve havas için yazılmış bir genel kültür kitabı veya o dönemde ilmî çevrelerde tartışılan konularla ilgili olarak Ebü'l-Leys'in kişisel fikirlerini ihtiva eden bir muhtasar eserdir. Anlaşılan Ebü'l-Leys, haberlerdeki senedlerin meslekten hadisçiler için gerekli olduğu kanaatini taşımaktadır.

Ebü'l-Leys'in *Bustân*'da özellikle tercih ettiği bu uygulama, birkaç açıdan dikkat çekicidir. Öncelikle müellif kendi dönemindeki hadis rivayetinin kurallarını ve bu kurallarda senedin önemli bir fenomen olduğunu bilmektedir. Buna rağmen senedlerin tekrarının bir zorluk getirdiğini de fark etmiş ve senedsiz hadis rivayetinin belki de ilk örneğini vermiştir. Ebü'l-Leys'in senedleri zikretmemiş olması, bu senedleri bilmediği anlamına gelmez. Onun sened tenkidi noktasında ihtiyaç duyduğunda bunu yapabilecek bilgi birikimine sahip olduğu ama tercihen yazmadığı anlaşılmaktadır. Bahsettiği konunun içinde geçen rivayetlerin farklı lafızlarla gelmiş değişik tariklerini zikretmesinden bu anlaşılmaktadır.¹⁵⁹⁴ Eserde sened nakli ile hedef okuyucu kitlesinin ilişkisini kurmuş, hadisin teknik/ilmî yönü ile hiç ilgilenmeyen, mevzubahis olan konuların tartışmalarından uzak bir kesim için yazılan kitaplarda bu şekildeki uygulamanın daha faydalı olduğuna kanaat getirmiştir.

O dönemde, hadisçiler arasında bir kusur kabul edildiği için hadislerdeki senedleri hazf etmek alışılmamış bir durumdur. Mâverâünnehir uleması içinde hadisçi olmayanların genel uygulaması bu yöndedir.¹⁵⁹⁵ Oysa hadisçiler bu konuyu çok önemsemiştir. Hadisçi olmayan âlimler için asıl ve önemli olan ise hadisin muhteva ve delaletidir. Ebü'l-Leys de hadislerin fıkhi ile ilgilenmiş, delil olarak kullanmış, meşhur-maruf hadisleri tercih ettiğinde senede gerek görmemiş, hadis ilimleri ile ilgili konuları uzmanlara bırakarak muhaddislere güvenmiştir. Rivayetleri sadece nakletmek yerine hüküm değeri taşıyan haberlere itibar etmiştir. O halde onun tutumuna “hadis azlığı” değil de “tahdis azlığı” denilebilir. Ebü'l-Leys'in senedleri büyük oranda zikretmemiş olması veya ta'likten zikretmesi, onun bu senedleri bilmediği anlamına gelmez.

Ebü'l-Leys'in senedleri çoğunlukla zikretmemesinin akla gelen ilk sebebi, bu senedlerin hem diğer sahalarda çalışan âlimler hem de ilmiyeye mensup olmayan âvam için mufassal bilgiler olduğu kanaatinde olmasıdır. Bu bilgilerle kitapların

¹⁵⁹⁴ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 69, 234, T. s. 96, 349...

¹⁵⁹⁵ Kahraman, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 49.

hacmini artırmak istememiş ve senedlerdeki sıhhat durumu açısından da kendisinden hadis aldığı hocalarına ve kitapların sıhhatine güvenmiştir.

Onun sened serdi hususundaki uygulaması çeşitlidir. Rivayetleri bazen senedi ile bazen senedsiz olarak nakletmektedir; herhangi bir kaynak zikretmeden naklettiği haberlerin sayısı da azımsanmayacak kadar çoktur. Bu husustaki görüşünü *Uyûnü'l-Mesâil*'de şöyle açıklamıştır: "Eğer mervi bir hadisi bir kitapta bulduysan ve fakat onu herhangi birinden işitmediysen, eğer o kitap sahih ve meşhur bir kitapsa "Hz. Peygamber'den (sas) şöyle rivayet edildi." demen caizdir."¹⁵⁹⁶ Bazı eserlerinde ise hiç sened zikretmemeyi tercih etmiştir. Fıkha dair eserlerinde mezhep görüşlerini açıklarken meşayih'in ve imamların nadiren de ikinci üçüncü râvînin adını vermekle yetinmiştir. Ancak onun bir hadis kitabı şeklinde düzenlenen *Tenbîh*'inde diğer eserlerinin aksine hadislerin senedleri zikredilmiştir. Teknik açıdan zaaf içerseler de özellikle merfû ve mevkûf hadislerin başında çoğunlukla bir sened vardır. Hadisleri çoğu kere son râvîsini söyleyerek zikretmiştir:

"...عن النبي انه قال..." ; "روي عن عمر عن النبي..." ; "...وقد قال النبي..." ;
"...روت عاءشة عن النبي..." gibi.¹⁵⁹⁷ ; "روي عن ابن يسار ان النبي قال..."

Bazen de kısmen de olsa sened söylemiştir:

"...روي حسن البصري ان عمر قال قال النبي..." ; "...روي شهر بن حوشب عن ابي هريرة عن النبي..." ;
"...روي وكيع عن سفيان عن فرات عن ابي طفيل عن هزيفة بن عسيد قال قال النبي..." gibi.¹⁵⁹⁸

Ebü'l-Leys, eserlerinde bazı rivayetleri sadece ilk râvîsi ile zikrettiği halde, bazı rivayetleri için kendisinde başlayan, uzun senedler de zikretmiştir. Bu senedleri "...حدثنا..." sıygası ile aktarmıştır. Ancak bu senedler muttasıl senedler değildir.

Ebü'l-Leys'in eserlerinde senedlerin zikredilmemesi kadar zikredilen senedlerin sahih olup olmadığı da mevzubahis edilmiştir. Yazıcı, Ebü'l-Leys'in yalancılıkla itham edilen râvîlerden hadis nakletmediği ve rivayet ettiği hadislerin râvîlerinin zayıf olmadığı kanaatindedir.¹⁵⁹⁹ Görüldüğü kadarı ile muhtelif alanlarla

¹⁵⁹⁶ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 223.

¹⁵⁹⁷ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 9, 10, 72, 51, 19, T. s. 707, 708, 817, 780, 724.

¹⁵⁹⁸ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 8, 33, 72, T. s. 706, 750, 817.

¹⁵⁹⁹ Yazıcı, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", s. 279.

ilgilenen müellif, sahih veya zayıf pek çok rivayet biriktirmiş ve elindeki bu hadis malzemesini sıhhatine göre tasnif etmiş ve uygun alanda değerlendirmiştir. Mesela mev'iza kitaplarında zayıf hadisleri kaydettiği halde fıkha dair eserlerinde sahih hadisleri kullanmıştır. Tefsirinde peygamber kıssaları ile ilgili İsrâiliyat'a yer verdiği halde ahkâm ayetlerinde sahih hadisleri tercih etmiştir. Hüküm verirken sahih hadisleri kullandığı halde fedail konusunda zikrettiği hadislerin bir kısmı zayıftır.¹⁶⁰⁰ Senedlerdeki rical çoğu kez mecruhından değildir, bu senedlerin zafiyeti senedlerin ittisali açısından gibi görünmektedir.¹⁶⁰¹

Muhtelifü'r-Rivâye adlı eserinde müctehidlerin ihtilafı konulardaki görüşlerini zikrederken muhalif tarafın bir hadis olan delilini başta Yahyâ b. Maîn (v.233/848) olmak üzere Ahmed b. Hanbel (v.241/855), Tahâvî (v.321/933) gibi cerh-ta'dil âlimlerinin görüşleri ile çürütüp reddetmiştir.¹⁶⁰² Oysa Ebü'l-Leys'in, hadisleri değerlendirirken sened tahliline pek yer vermediği bilinmektedir. Muhalif tarafın görüşlerini hadisleri tenkid ederek çürüttüğüne göre kendi delillerini sahih hadislerden seçmiş olmalıdır.

Nitekim Ebü'l-Leys'in eserleri incelendiğinde sahih bilinen kaynaklardan alıntı yaptığı gözlemlenmektedir. Aktardığı senedsiz hadisler, hem metin hem de ilk râvî açısından *Kütüb-i Sitte* kaynaklarında neredeyse birebir aynıyla geçmektedir.¹⁶⁰³ Örneğin Bakara sûresi 184, 185 ve 223. ayetler, Tevbe Sûresi 113 ve 114. âyetler ile Kasas Sûresi 56. ayette müellifin naklettiği rivayetler, Buhârî'nin *Sahîh*'inde geçen rivayetlerle aynıdır.¹⁶⁰⁴ Onun eserlerinin üzerine yapılan tahriç çalışmalarında ve araştırmalarda kullandığı hadislerin büyük oranda sahih-hasen olduğu tespit edilmiştir.¹⁶⁰⁵ Ancak yaptığı hadis nakillerinin kaynağını göstermemiştir.

Ebü'l-Leys'in rivâyetlerde munkatı ve mürsel olsa da sened kullandığı da görülmektedir. Onun yukarıda geçen *Uyûn*'daki ifadelerine dayanarak sened zikretmeksizin "...روي عن رسول الله..." ifadesi ile aktardığı haberlerin sahih olduğu

¹⁶⁰⁰ Bunun onlarca örneği için eserlerine mukayeseli ve analitik bir bakışla gözden geçirmek yeterlidir.

¹⁶⁰¹ Bunun onlarca örneği için eserlerine mukayeseli bir bakışla gözden geçirmek yeterlidir.

¹⁶⁰² Yılmazgöz, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve *Muhtelifü'r-Rivâye* Adlı Eserinin Analizi", s. 36.

¹⁶⁰³ Yurt, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Tefsîru'l-Kur'an*'ında Esbâb-ı Nüzul", s. 41.

¹⁶⁰⁴ Buhârî, Cenâiz, 22.

¹⁶⁰⁵ Kaya, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Bustânü'l-Ârifîn* Adlı Eserindeki Mevkûf Rivayetlerin Değerlendirilmesi" s. 8-10.

varsayılabilir.¹⁶⁰⁶ Bunun yanında “sıka kişiler kendilerine ait senedlerle rivayet ettiler ki...” şeklinde bir girişle pek çok nakil yapmıştır. Onun bu ifadesi sened açısından sahih olduğunu düşündüğü hadislerle işaret etmektedir. Bazen de bir sened söylemiş sonra da “bu haberi elliye yakın şeyh, isnadını sayarak Hz. Ali’den rivayet etti” şeklinde bilgilendirme yapmıştır. Bu ifadeleri de senedlerin farklı tariklerini bir araya getirip değerlendirdiği şeklinde anlaşılmaktadır.¹⁶⁰⁷

Ebü’l-Leys eserlerinde alıntılacağı haberlerde sened aktarmasa da senede işaret eden ifadeler kullanmıştır. Genellikle hadislerin başında rivayetin bir senedinin olduğuna işaret etmek için şu ifadeler kullanılır:

“... Fukahadan bir grup kendilerine ait senedlerle filancadan bana tahdis ettiler...”¹⁶⁰⁸; “...Sıka kişiler, senedleri ile filancadan bana haber verdiler ...”¹⁶⁰⁹; “...Fakih Ebû Cafer kendi isnadı ile filancadan rivayet etti...”¹⁶¹⁰ gibi.

Bunun haricinde şu şekilde zikredilen ifadeler, Ebü’l-Leys’in senedlerin tümüne ve farklı tariklerine vakıf olduğunu, göz önünde bulundurduğunu, ancak zikretme lüzumu görmediğini düşündürmektedir:

“...أخبرني الثقة بإسناده عن أبي هريرة بإسناد مختلف عن أبي هريرة...”¹⁶¹¹ ، “...حدثنا فلان حدثنا فلان يبلغ به الي النبي...”¹⁶¹² ، “...فلان عن فلان عن فلان ونحو من خمسين شيخا كلهم يسندون هذا الحديث الي علي...”¹⁶¹³ ، “...روي فلان عن فلان رفعه الي النبي...”¹⁶¹⁴ ، “...روي في بعض الاخبار ان النبي قال...”¹⁶¹⁵

Hadisin farklı tariklerinin meçhul sıyga ile verildiği bir rivayetin arkasında “...Bu manada bir hadis filan sahâbiden de ve filancanın rivayeti ile merfû olarak da rivayet edildi...”¹⁶¹⁶ diyerek belirtilmektedir.

Ebü’l-Leys, diğer eserlerinde olduğu gibi *Tefsir*’inde de sahâbe veya tâbîûn sözlerini zikrederken sözün sahibini de çoğunlukla söylemiştir. Bunun dışında merfû haberlerde bazen sadece Hz. Peygamber’i (sas) anmış, bazen de hadisin başından bir

¹⁶⁰⁶ Ebü’l-Leys, *Uyûnü’l-Mesâil*, s. 223.

¹⁶⁰⁷ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 175, T. s. 260.

¹⁶⁰⁸ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 12, T. s. 9.

¹⁶⁰⁹ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 16, 54, 167, T. s. 15, 75, 248...

¹⁶¹⁰ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 28, T. s. 33.

¹⁶¹¹ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 34, 112, 175, 204, 211. T. s. 44, 160, 260, 302, 314, vd.

¹⁶¹² Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 113, 134, 197, 242, T. s. 164, 196, 293, 359.

isim sonundan da birkaç isim söylemek sureti ile tam olmayan senedler rivayet etmiştir:

" روي أبو صالح عن ابن عباس عن النبي انه قال...¹⁶¹³ روي معاوية بن طلح عن علي بن ابي طلحة عن عبد الله بن عباس...¹⁶¹⁴ روي سعيد بن المسيب عن أبي هريرة قال...¹⁶¹⁵ روي عن الحسن البصري...¹⁶¹⁶ روي معمر عن قتادة قال....¹⁶¹⁷

Hadislerin senedlerini bildiğine dair bir işaret de Ebü'l-Leys'in rivayetin özellikle merfû rivayetlerin başında, zikrettiği sahâbî râvîsini açıklamasıdır. Eğer bu ilk râvî ihtilaflı ise, onu da belirtir ve tüm muhtemel râvîleri sayar: *"Ebû Derda'dan rivayet edildi, bazı haberlerde Ebû Zer'den bazılarında da Selman Farisî'den rivayet edildi. Ama en bilineni Ebû Zer olduğudur."*¹⁶¹⁸

Ebü'l-Leys, sahâbe ve tâbîûn sözlerinin dışında rivayet ettiği hikmetli sözlerin başında hiçbir sened zikretmemekte sadece sözün sahibini zikretmektedir.¹⁶¹⁹ Hakîm zatlardan alınıladığı bu sözlerin senedlerine veya senedlerin tenkidine ihtiyaç duymamasının sebebi sözün muhtevasını önemsemesidir.

Onun eserlerindeki uygulamalardan şöyle bir sonuca ulaşmak mümkündür: Muhaddislerin uygulamalarının aksine Ebü'l-Leys'in merfû haberlerde senedi açıktan zikretmemesi, onun o senedi tashih etmesi anlamına gelmektedir. Onun sened zikretmeksizin aktardığı haberlerin sahih olduğu varsayılabilir. Çünkü o, sahih kitaplardan aldığı hadisleri "...روي عن رسول الله..." ifadesi ile nakletmekte bir sakınca görmemiştir.¹⁶²⁰ Kaynaklarda zayıf olarak nitelenen senedler ve şahıslar Ebü'l-Leys'in -mesela- *Tefsir*'inde zikredilmektedir.¹⁶²¹ O halde sıhhat açısından asıl zafiyeti olan haberlerin, Ebü'l-Leys'in kısmen sened zikrettiği haberler olduğu söylenebilir. Böylece haber araştırmaya açılmış olmakta ve rivayete ihtiyatla yaklaşılmasına fırsat verilmektedir. Bizde bu kanaatin oluşmasının sebebi, Belh

¹⁶¹³ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 73, Mukaddime.

¹⁶¹⁴ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 98, Bakara 2/17.

¹⁶¹⁵ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 163, Bakara 2/138.

¹⁶¹⁶ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 148, Zümer 39/23.

¹⁶¹⁷ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 191, Şura 42/5.

¹⁶¹⁸ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 22, T. s. 24.

¹⁶¹⁹ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 116, T. s. 168.

¹⁶²⁰ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 223.

¹⁶²¹ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 96, 257 vd.

meşayihinin “zahir” kavramını sened açısından kuvvetli görüşler ve İmam Muhammed’in mütedâvil eserleri anlamında kullanmasıdır.¹⁶²²

Sened ve sened tenkidi konusunda konuşulması uygun olan bir konu da ta’lik ve muallak hadis meselesidir. Bir kimsenin senedsiz veya râvîleri eksik senedlerle hadis rivayet etmesine “ta’lik” denir.¹⁶²³ Senedi olmayan muallak hadislerin sıhhatinin anlaşılması için rivayet sıygalarının durumuna bakmak gereklidir. Zira ta’lik ya bir hadisin şeyhten sema yoluyla alındığına delalet etmeyecek şekilde "...قَالَ، رَوَى، ذَكَرَ..." gibi kati (cezm) sıygalarla veya "...قَالَ، رَوَى عَنْ، ذَكَرَ..." gibi yarı kati (temriz) sıygalarla yapılabilir. Örneğin Buhârî de mana ile veya ihtisar yolu ile rivayet ettiği hadisleri naklederken temriz sıygaları kullanmıştır.¹⁶²⁴ Kati ifadeler, nakledilen rivayetin sıhhatine işarettir. Yarı kati ifadeler ise hazfolunan râvîler arasında zayıf olanların bulunduğunu gösterir.¹⁶²⁵ Hanefî âlimler haberin Hz. Peygamber’e (sas) aidiyetinde endişe taşımıyorlarsa cezm sıygalarını, eğer bu konuda bir şüpheleri varsa temriz sıygalarını kullanmışlardır.¹⁶²⁶ Bu durum rivayetlerin geçtiği kitapların munhasır hadis kitapları olmamasından kaynaklı olabilir. Hadisçi olmayan ulema eserlerinde çağdaşları olan hadisçilerin eserlerine oranla isnad uygulamalarında daha serbesttir.¹⁶²⁷ O halde cezm sıygalarıyla nakledilen ta’liklerle, temriz sıygalarıyla nakledilenler arasında haberin sıhhati açısından fark olduğu söylenebilir.

Ebü'l-Leys’in de eserlerinde genellikle muallak hadisler zikrettiği ve bu hadislerin sıhhat durumlarını kullandığı cezm veya temriz sıgalarıyla ortaya koyduğu görülmektedir.

1.4. Eserlerinde Rical Tenkidi

Hadis ilimlerinde ricâl tenkidi hadisin senedinde adı geçen râvîlerin tercüme-i hallerini ve güvenilirlik durumunu inceleyen ilmin adıdır. Bu ilim, hadis usulü

¹⁶²² Eyyüp Said Kaya, “Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal”, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, İstanbul, 2001, s. 214.

¹⁶²³ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 305.

¹⁶²⁴ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 316.

¹⁶²⁵ Kahraman, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 55.

¹⁶²⁶ Tuğlu, *Mâtürîdilik ve Hadis*, s. 180.

¹⁶²⁷ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 46-50; Kahraman, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, s. 51.

ilmiyle birlikte hadisin sıhhatini belirlemede belirleyici bir fonksiyona sahiptir.¹⁶²⁸ Cerh ve ta'dil ise birtakım özel lafızlar kullanarak rivayetlerinin kabulü veya reddi yönünden râvîlerin hallerinden ve haklarında kullanılan lafızların mertebelerinden bahseden bir hadis ricâli ilmidir.

Gıybet olduğu gerekçesiyle râvîlerin cerhedilmesine karşı çıkanlar da olmuştur. Halbuki Hz. Peygamber (sas) de sahâbîler de rivayetleri Kur'an ve Sünnet'in koyduğu esaslar içinde doğru olarak tesbit etmek amacıyla son derece dindar kimseleri bile gerektiğinde cerhetmekten kaçınmamışlardır. Zira haberler, akıllı ve sözüne güvenilir kimseler tarafından nakledildiği takdirde delil olarak kullanılabilir. Kişinin akıllı ve güvenilir olup olmadığı ise ancak tenkitle anlaşılır.¹⁶²⁹

Hanefîler, râvîde adalet ve zabt şartlarının yanında bir de onun re'yy ve ictihad sahibi yani fakih olması şartını ararlar. Îsâ b. Ebân ve Cessâs'a göre, râvîler (sahâbe de dâhil), adalet yönünden şüpheli olmasalar da zabt ve fıkıh (kavrayış) yönünden eleştirilemez değildir.¹⁶³⁰ Hanefî usulüne göre cerh ve tadil ile ilgili temel nokta, hadisin ilk Müslüman toplumda ilim ve fıkıh sahibi önderlerin kabulüne mazhar olup olmadığını tespittir.¹⁶³¹ Hanefîlere göre mütevâtir haber kesin bilgi ifade eder ve tartışmaya açık değildir. O sebeple rical değerlendirmeleri sadece ahad haberlerle ilgili bir uygulamadır.¹⁶³²

Ebü'l-Leys, eserlerindeki şifahî rivayetlerinde zikrettiği senedlerin tek tek tenkidini yapmasa da bazı râvîler hakkında açıklayıcı bilgiler vermiştir. Örnekleri çok olmayan bu bilgilere kısaca şöyle değinebiliriz:

Ebü'l-Leys, kırmızı ve sarı giymenin hükmü ile ilgili olarak müctehidlerin ihtilaf ettiklerini, Hanefîlerin bunu mekruh saydığını, caiz görenlerin ise Şâ'bî'yi sarı kaftanla gördüklerini söylediğini açıkladıktan sonra Şâ'bî (v.104/722) hakkında şöyle söylemektedir:

¹⁶²⁸ İbrahim Hatiboğlu, "Ricâlü'l-Hadîs", *DİA*, XXXV, 83.

¹⁶²⁹ Emin Aşıkkutlu, "Cerh ve Ta'dil", *DİA*, XII, 394.

¹⁶³⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 130.

¹⁶³¹ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, s. 124.

¹⁶³² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 37-48.

“Şa’bî Hz. Peygamber (sas) yasak ettiği halde sarı elbise giyerdi. Bunu kadılıktan kaçmak için yapardı. O sarı giyinir, satranç oynar, çocuklara ve gençlere katılıp fil görmeye çıkardı.”¹⁶³³

Yine Şa’bî ile ilgili şu rivayet de ilginçtir. Rivayette Ebû Salih’den (v.101/719) bahsedilmektedir:

“Şa’bî, Ebû Salih’in yanına gider, kulağından tutar ve ‘Daha Kur’ân’ı okuyamıyorsun, nasıl tefsir yapıyorsun!’ derdi.”¹⁶³⁴

Şu örnekte Ebü’l-Leys sadece rivayeti aktarmış herhangi bir görüş bildirmemiştir. Konu sahâbeden Enes b. Mâlik ile ilgilidir:

“Tâbîûndan bir zat, Enes b. Malik’ten duyduğu bir rivayeti Hasan-ı Basrî’ye sormuştu. Hasan-ı Basrî Hz. Enes hakkında “...O çok yaşlandı ve hafızası zayıfladı. Söylediklerini eksik söylemiş.” diyerek hadise bazı ilaveler yaptı.”¹⁶³⁵

Ebü’l-Leys bu rivayeti tekrar ederek hem unutmanın bir cerh sebebi olduğunu, hem de tâbîûnun sahâbeyi zabt yönünden tenkit ettiğini söylemiş olmaktadır.

Ebü’l-Leys hadislerin senedlerinde adı geçen bazı râvîleri tanıtır. Böylece kendisinin bildiği o kişileri açıklamış olur.¹⁶³⁶ Mesela “Kasım b. Muhammed İbn Ebi Meryem’den rivayet etti,” dedikten sonra İbn Ebi Meryem hakkında “...ki o, Hz. Peygamber’in (sas) ashâbı ile arkadaşlık etmiştir...” diyerek meçhul bir râvîyi tanıtarak onun tâbîûndan olduğunu bildirir.¹⁶³⁷

Aynı şeyi Vâsile b. Eska için de söyler ve “...O sahâbedendi...” diye parantez içi açıklamalar yapar.¹⁶³⁸ Hakîm b. Umeyr’in sahâbeden olduğunu¹⁶³⁹ Abdurrahman es-Selmani’nin Ömer’in kölesi olduğunu¹⁶⁴⁰ söyler. Muhalleb b. Ebi

¹⁶³³ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 48, T. s. 775.

¹⁶³⁴ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 36, T. s. 756.

¹⁶³⁵ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 246, T. s. 365.

¹⁶³⁶ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 90, 106, T. s. 128, 152.

¹⁶³⁷ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s.11, T. s.711.

¹⁶³⁸ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s.13, T. s.713. İbn Sa’d’ın *Tabakatü’l Kübra*’sında Tebük savaşına katıldığı geçmektedir. Ebû Nuaym’ın *Marifetü’s-Sahabe*’sinde İbn Esîr’in *Üsdü’l-Gâbe*’sinde adı Vâsile b. Eska el-Leysî Ebû Şeddâd Ebû Gırsâfe Ebü’l-Eska olarak geçmektedir.

¹⁶³⁹ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 217, T. s.323.

¹⁶⁴⁰ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 221, T. s.329. İbn Cevzî’nin *Duafâ*’sında zayıf bir râvî olarak geçmektedir.

Sufre'yi “*Haccac'ın komutanlarından biriydi...*” şeklinde¹⁶⁴¹; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. el-Ferra'yı “*...Semerkantlı bir fakih...*” diye¹⁶⁴²; Muhammed b. Asım'ı “*...hikâye anlatanlardandı...*” şeklinde¹⁶⁴³ tanıtır.

Bu tanımlamalar kendi başına cerh-tadil hükümleri değildir. Ancak seneddeki kişilerin araştırılmasını sağladığı için ve herhengi bir tedlise meydan vermemek için bu kişilerin tanıtılması dikkate değerdir. Tüm bu açıklamalardan Ebü'l-Leys'in cerh ve ta'dilde şu kuralları önemseddiği söylenebilir:

Muhaddisin görüşünün tercih edilmesi için sünnete uygun yaşaması gerekir. Herhangi bir konuda söz söylemesi için yaşantısının da güzel olması gerekir. Sahâbe zabt yönünden tenkit edilebilir. Nitekim tâbûn bunu yapmıştır. Râvînin sahâbî veya tâbî olduğu bilinmesi önemlidir.

1.5. Eserlerinin Mevzu Rivayetlerle İlgili Durumu

Ebü'l-Leys meslekte hadisçi olmayan ve ehl-i reye mensup bir fakihtir. Ancak yetiştiği dönemin eğitim müfredatı gereği hayatının erken dönemlerinden itibaren hadisle iştigal ettiği anlaşılmaktadır. Bu onun pek çok kişiden hadis dinlediği ve hadise dair bir çok eseri gördüğü anlamına da gelir.

Ebü'l-Leys'in eserlerinde -özellikle mev'iza eserlerinde- zayıf hadisleri de kullandığı görülmektedir. Hatta mevzû hadisleri terviç etmekle de itham edilmiştir.¹⁶⁴⁴ Buna rağmen onun eserleri üzerinde yapılan çalışmalarda bu durumun aksine tespitler yapılmıştır. Örneğin onun *Bustân* 'ında geçen mevkûf hadisler üzerine yapılan bir çalışmada eserde geçen mevkûf rivayetlerin büyük kısmının hadis kaynaklarında geçtiği, bu rivayetlerin önemli bir kısmının sahih-hasen olduğu, çok zayıf veya mevzû hadislerin yüzde beş civarında olduğu tespit edilmiştir.¹⁶⁴⁵ Aynı şekilde tefsirinde geçen rivayetlerin sahih hadis kaynaklarında ve diğer rivayet tefsirlerinde geçtiği görülmektedir.

¹⁶⁴¹ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 131, T. s. 191. İbn Hıbban'ın *Sıkât* 'ında geçmektedir.

¹⁶⁴² Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 161, T. s. 239.

¹⁶⁴³ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 182, T. s. 271.

¹⁶⁴⁴ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 323.

¹⁶⁴⁵ Halil Kaya, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *Bustânü'l-Ârifîn* Adlı Eserindeki Mevkûf Rivayetlerin Değerlendirilmesi” s. 8-10.

Genelde hadislerin özelde de Ebü'l-Leys'in eserlerindeki hadislerin sahih veya zayıf veya mevzû olduğuna karar vermek için ehl-i hadisin yazdığı ve kabul ettiği eserlerle yani *Kütüb-i Tisa* gibi hadis kaynakları ile değerlendirme yapmak yeterli değildir. Çünkü bu kitapların “*en sahih*” olarak kabul edilmesi daha sonraki yüzyıllarda olmuştur.¹⁶⁴⁶ Hiç şüphesiz bir Hanefî olarak Ebü'l-Leys'in hadisin sihhati açısından asıl önemseddiği hadisin manası olmuş, metin tenkidinden geçen hadisleri nakletmekte bir sakınca görmemiştir. O halde Ehl-i re'yin yazdığı eserlerdeki hadisleri Hanefî imamların eserlerinden tashih etmek ve ona göre değerlendirmek daha uygun görünmektedir.

Ebü'l-Leys'in yaşadığı dönem zühd hareketinin de en verimli dönemidir. Bazı zahid ve sûfî muhaddisler de bu dönemde kitaplar kaleme almışlardır. Dolayısı ile Ebü'l-Leys'in eserlerine bu kitaplardan da hadis almış olması muhtemeldir. Bu hususta da hadis tenkidine ihtiyaç duymamış ve eser sahibinin kimliğine güvenmekle yetinmiş olmalıdır.

Mutasavvıflara ait bazı sözlerin daha sonraları hadis olarak aktarıldığı görülmektedir. Bu hikmetli sözlerin muhtevaları bazı sûfîlerin eserlerinden alınmış, başlarına bir sened uydurulmuş, hadis olarak meşhurlaştırılmıştır. Mevzû hadis olduğu ifade edilen bu sözler bazen şahsi bir görüş veya bir ayetin tasavvûfî bir tefsiri olarak söylenmiş olabilmektedir.¹⁶⁴⁷ Bu karışıklığa “hadis” kelimesinin “söz, kelâm” manasına da gelmesi ve sûfîlerin daha çok bu manayı tercih etmeleri sebep olmuş olabilir.

2. EBÜ'L-LEYS es-SEMERKANDÎ'NİN ESERLERİNDE HADİS YORUMLAMA YÖNTEMİ

Ebü'l-Leys'in de yaşadığı IV./X. yüzyılda Hanefî bir fakih, muhaddislerin “hadis” dediği rivâyetlerden ziyade fukahadan olan selef imamlarının görüşlerini nihâî otorite olarak kabul etmekteydi. Hadisler ise bu Hanefî öğretilerin temellendirilmesi amacıyla delil olarak kullanılırdı.¹⁶⁴⁸

¹⁶⁴⁶ Kandemir, “Kütüb-i Sitte”, *DİA*, XXVII, 6.

¹⁶⁴⁷ Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, s. 188.

¹⁶⁴⁸ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünneti*, s. 111.

Ebü'l-Leys'in eserlerinde hadis kullanımı her eseri için farklı bir yöntemle sahiptir. Onun eserlerini, ihtiva ettikleri hadis miktarı açısından yoğun olarak hadis bulunan eserleri, yoğun olarak hadis bulunmayan eserleri şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Onun hadis değerlendirme yöntemi eserin telif gayesine göre değişmektedir.

2.1. Hadisle İstidlal Yöntemi

Ebü'l-Leys eserlerinde pek çok hadisi ve haberi verdiği hükümlerin ve verdiği sonuçların delili olarak kullanmıştır. Bu hadislerin bir kısmı ise delil olmasının yanı sıra başka bir delili *teyid* eder mahiyettedir. Mesela hadislerin yazılması konusunda yazma işinin önceki nesillerden ümmete miras kaldığını, müminlerin de bu mirasa uyarak yazmaya devam ettikleri belirtilmiş, “Ümmetim dalalette birleşmez.” hadisi¹⁶⁴⁹ de bu görüşe delil olmuştur. Yani aslında esas delil icmadır. Hadis ise bu delili *teyid eden* ikinci delildir.¹⁶⁵⁰ Fıkḥi ahkâmı ilgilendiren konularda *izah etmek* amacıyla da hadisler zikredilmiştir.

Ebü'l-Leys büyük oranda rivayetlere dayandığı *Tefsir*'inde çok miktarda haber/hadis rivayet etmiştir, çünkü Hz. Peygamber (sas) Kur'ân'ın ilk müfessiridir ve sahâbe açıklama istediğinde onlara açıklama yapmıştır. Zaten Kur'ân'ı tebliğ ile beraber tefsir ve tebyin etmek onun peygamberlik görevlerinden biridir. Ebü'l-Leys, kelimelerin anlamlarını İbn Abbas gibi müfessir sahâbîlere dayandırarak vermiştir. Ayetlerde geçen eski peygamberlerin hayatlarını İsrâiliyat rivayetleri ile detaylandırmıştır. Tefsirde ayetlerin sebep-i nüzulünü açıklayan rivayetler de vardır. Kısacası tefsirdeki hadisler, ayetlerin manalarını *açıklayıcı*, *teyid* ve *tekid edici* niteliktedir. Ebü'l-Leys zaman zaman rivayetleri kendisine ulaşan senedlerle aktarmıştır. Bu senedlerin bazıları müfessirin kendisinde başlayan bazen merfû bazen de mevkûf olarak biten senedlerdir. Bu senedler herhangi bir kitaptan alınmamış da şifâhi yollarla tahdis edilmiş gibi görünmektedir.

Şüphesiz bu hadislerin ve senedlerin sıhhat şartları açısından tahkik edilmeye ihtiyacı vardır. Ancak yine de bazıları belki de sadece Ebü'l-Leys'in kitaplarında

¹⁶⁴⁹ İbn Mâce, Fiten 9; Tirmizî, Fiten, 7; Ebû Davud, Fiten 1.

¹⁶⁵⁰ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 9 , T. s. 707.

geçen bu rivayetlerin ilk kaynağı bu tefsir olabilir. Bunun tespiti özel bir araştırma konusudur.

Ebü'l-Leys zevahir hükümleri içeren *Hızânetü'l-Fıkh* adlı eserinde neredeyse hiç hadis zikretmez. Sadece nadiren "وقد ورد في بعض الروايات", "bazı rivâyetlerde varid oldu..." diyerek hüküm bildirir.¹⁶⁵¹ Bu hükmün geçtiği yerde bahsedilen, gayri müekked sünnetlerin ne olduğudur. Müekked sünnet olan sabah namazının iki rekâtı ile öğlen namazlarının ilk ve son sünnetlerini herhangi bir delil göstermeden sayar ve diğer namazların sünnetini ise bu ifadeden sonra ekler. Onun bu tavrı mütevâtir haberin kesin bilgiye delalet ettiğini düşünmesi ile ilgili olmalıdır.

Bir Hanefî fikhî muhtasarı olan mezkur eserdeki görüşler için sadece imamların adlarını zikreder.¹⁶⁵² Bazen de İmameyn'den başka birinin görüşünü zikrederse onun adını verir.¹⁶⁵³ Muhtasar bir kitapta senedlerin ve delillerin zikredilmemesi anlaşılabilir. Buna rağmen ihtilaflı durumlarda imamların isimleri ve görüşleri zikredilmiştir. Bu, konulan kesin hükümlerin her üç imamın ittifak ettiği sahih bilgiler olduğu anlamına gelir.

Uyûnü'l-Mesâil daha çok Hanefî fikhının nevâdir görüşlerini içermektedir. Ebü'l-Leys bu eserde de çoğunlukla ayetleri ve hadisleri zikretmemiştir. Meşâyih görüşlerini naklederken ise görüş sahibi şeyhin ve onun kendisiden görüş aktardığı imamın dışında sened zikretmemiştir. Bazen imamların¹⁶⁵⁴ görüşlerini kaynak kitabın adını vererek zikretmiştir.¹⁶⁵⁵ Konuyla ilgili kendi görüşünü de "قال الفقيه" ifadesi ile belirtmiştir.¹⁶⁵⁶ Bu durumlarda görüşüne açıklık getirmek için eserde çok az miktarda hadis nakletmiştir.¹⁶⁵⁷

Şahidliği kabul edilen ve edilmeyen kişilerin anlatıldığı babda:

"İbn Abbas'tan rivayet edildi ki; sünnetsiz kişinin, şehadeti kabul olunmaz, namazı makbul olmaz, kestiği yenmez. Hasan Basrî'den rivayet edildi ki; Sünnet olmamakta bir günah yoktur, bu durum şehadetine bir zarar vermez.

¹⁶⁵¹ Ebü'l-Leys, *Hızânetü'l-Fıkh*, s. 61.

¹⁶⁵² Ebü'l-Leys, *Hızânetü'l-Fıkh*, s. 52, 54, 60, 71, 74, vd...

¹⁶⁵³ Ebü'l-Leys, *Hızânetü'l-Fıkh*, s. 71, 115, 116, 140, vd...

¹⁶⁵⁴ Burada imamlardan kasıt, Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve Ebû Yusuftur. Zaman zaman İmam Züfer'den de görüş aktarılmıştır.

¹⁶⁵⁵ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 21, 23, 24, 33, vd...

¹⁶⁵⁶ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 13, 19, 21, 27, 29, 40, 56, 73,

¹⁶⁵⁷ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 205, 201, 199, 197, 167, 152, vd...

*Fakih de der ki; İbn Abbas'tan gelen görüşün manası, sünnetsizlik durumunun bir eksiklik olduğunu düşünerek kerih görmüştür. Hasan ise bu durumun şehadete engel olmadığını söylemiştir. (Bununla ilgili) Şeddad b. Evs Rasulullah'tan (sas) şöyle rivayet etti: "Hıtan, erkekler için sünnettir, kadınlar içinse bir fazilettir."*¹⁶⁵⁸

Zikredilen hadisin tahriri şu şekildedir: "*Hadisi Ahmed b. Hanbel (5-75) ve Beyhakî (8-325) zikretmişler. Beyhaki merfû rivayetin zayıf olduğunu, başka bir munkatı senedle mevkûf olarak da rivayet edildiğini söylemiştir. İbn Hacer ise, hadisin sebt olmadığı için ihticaca elverişli olmadığını söylemiş arkasından da hadisin Taberânî'nin Müsned-i eş-Şamîyîn'de de tahrîç edildiğini aktarmıştır.*"¹⁶⁵⁹

Görüldüğü üzere Ebü'l-Leys'in zikrettiği bu hadis hem zayıftır, hem de senedsiz rivayet edilmiştir. Ancak fakihin burada İbn Abbas'a ve Hasan'a ait görüşleri uzlaştırdığı ve kendisinin şahsen bir görüş ortaya koymadığı görülmektedir. Fıkıhî görüşlerini dayandırdığı delil bu hadis değildir. Zannımızca fakih bu hadisi zikretmekle sadece hıtanın vacip değil de sünnet olduğunu hatırlatmak ve vurgulamak istemiştir. Zira hıtan, Hanefîler ve Mâlikîler'e göre sünnet Şâfiîler ve Hanbelîler'e göre vaciptir.¹⁶⁶⁰

Eserde geçen bir diğer örnek "emanet verilenler" bahsinde geçer: Ebü'l-Leys, emanete bırakılan koyunun telefî konusunda "*Bu telef gece olduysa tazmin edilir, gündüz olduysa tazmin edilmez.*" görüşünü zikrettikten sonra "*Bu Medine ehlinin görüşüdür, bizim ashâbımıza göre ise ister gece olsun ister gündüz olsun bu telef tazmin edilmez. Onlar bu görüşe Nebî'nin (sas) şu sözünden vardılar: "Hayvanların telefî hederdir."*¹⁶⁶¹ demiştir.¹⁶⁶²

Onun haricinde delil olarak bazı hadislerle işaret etmekle yetinmiştir. "*Âsar bu şekilde geldi.*", "*Bu konuyu nehyeden âsara dayanarak...*", gibi.¹⁶⁶³

Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*'de çok miktarda ihtilafa değinmiş ve ihtilaflı görüşlerin delillerini sayarken birçok haber rivayet etmiştir. Fakih kimliğinden

¹⁶⁵⁸ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 152.

¹⁶⁵⁹ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 152 dipnot.

¹⁶⁶⁰ Nebi Bozkurt, "Sünnet", *DİA*, XXXVIII, 157.

¹⁶⁶¹ Hadis muhakkikler tarafından tahrîç edilmiştir. bkz. Buhârî, Diyât 29; Müslim, Hudud, 11.

¹⁶⁶² Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 167.

¹⁶⁶³ Ebü'l-Leys, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 111, 199, 202, vd...

kaynaklı olarak ihtilaflı görüşleri zikrederken “...insanlar bu konu hakkında konuştu, bazıları şöyle dedi, bazıları şöyle dedi...” gibi ihtilaf ifadelerini kullanmıştır. Sonra da “...birinci görüşün delili şudur:..., ikinci görüşün delili şudur:...” ifadeleri ile delil olarak öne sürülen rivayetleri zikretmiştir. Bu rivayetlerin hepsi merfû değildir. Mevkûf ve maktû hadisleri de delil olarak kullanmıştır. Bu hadislerden önce ise çoğunlukla bir âyet zikretmiştir. Sanki asıl delil ayettir de hadisi o ayeti teyid etmek için zikretmektedir.¹⁶⁶⁴

Eserde bazı bilgiler de herhangi bir rivayet lafzı veya râvî ismi verilmeden anlatılır. “...في الخبر...” veya “...وكان...” diye başlayan bu bilgiler, dinî bilgilerin dışında tıbbı, tarihe, astronomiye dair bilgilerdir.¹⁶⁶⁵

Ebü'l-Leys diğer eserlerinde olduğu gibi *Bustân*'da da farklı görüşleri sıraladıktan sonra “...وبه نأخذ...” diyerek kendi tercih ettiği görüşü söylemiştir. Tercih ettiği görüşü bir delile dayandırmıştır ve bu delil çoğunlukla bir âyet ve o ayeti tefsir eden bir hadistir.¹⁶⁶⁶ Bu aynı zamanda onun tercih ettiği görüşü dayandığı hadisi tashih etmesi anlamına da gelmektedir. Hadisleri sadece fikhî kaidelerin ve fetvaların değil kendi yaptığı tavsiyelerin ve öğütlerin de delili olarak zikretmektedir. Bu üslubu ile aslında kendi görüşlerinin de sağlam delillere dayandığını ispat eder gibidir. Bu hususta hadisleri hemen her yerde ayetlerle birlikte zikretmiştir: “Öğrenci ilim öğrenirken niyetine Allah'ın (cc) kullarına faydalı olmayı almalıdır. Bu hususta Allah (cc) şöyle buyurdu: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” Rasulullah (sas) da bu manada şöyle buyurdu: “İnsanların hayırlısı insanlara faydalı olandır.”¹⁶⁶⁷

Tenbîhü'l-Gâfilîn'de hadisleri daha çok tergîb ve terhîb için kullanmıştır. Çoğu kere manalarını ayetlerle pekiştirdiği hadisleri bu eserinde de yapılan tavsiyelerin delili olarak zikretmiştir. *Tenbîh*'inin son kısmında açtığı “Hikayeler” kısmında bazı hadislerde nakledilen hikayeleri anlatmıştır.¹⁶⁶⁸ Mesela mağarada sıkışıp kalan üç arkadaşın hikayesini¹⁶⁶⁹ başında bir senedle vermiş, hikayenin sonunda hadisin başka senedlerle de rivayet edildiğini ancak lafızlarının başka

¹⁶⁶⁴ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Eserde bu konuda pek çok örnek görülebilir.

¹⁶⁶⁵ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 23, T. s. 732.

¹⁶⁶⁶ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, türlü yerler...

¹⁶⁶⁷ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 19, T. s. 725.

¹⁶⁶⁸ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 446, T. s. 673.

¹⁶⁶⁹ Buhârî, Büyû, 98; İcâre, 12; Müslim, Zikir, 100.

olduğunu söylemiştir. Bu onun hem hadisleri muhtelif tarikleri ile bildiğini hem de lafızlardan ziyade manaya öncelik verdiğini göstermesi açısından iyi bir örnektir.

Ebü'l-Leys bir müderris, bir vâiz, bir zâhid olarak etkili bir eğitimcidir. Müslümanların yaşantılarının İslâmî kurallar dâhilinde, sünnete uygun olarak ve bid'atlardan uzaklaşarak düzenlenmesinin yolunu öğretmek için de bolca rivayet zikretmiştir. Sadece olması gereken asgarî kuralları değil ahlâkın olgunlaşmasını sağlayacak erdemli davranışları da rivayetlerle desteklemiştir. Kendisini dinleyen öğrencilerine ve cemaatına ilmi, gayreti, güzel ahlâkı, zühdü ve ahiret bilincini öğretmek için Kur'an ayetleri ile birlikte bu rivayetleri de aktarmıştır. Böylece erdemli bireylerden oluşan, sağlam temellere oturmuş, güzel ahlâklı ve dindar bir toplum oluşturma çabasında olduğu görülmektedir.

2.2. Hadisleri Şerh Yöntemi

Hadis ulemâsı, rivayetlerin sıhhat ve sübutu ile ilgilendikleri kadar onların delaleti, doğru anlaşılması, yorumlanması ile de ilgilenmişlerdir. Hadis şerhleri bu çabanın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.¹⁶⁷⁰

Hadis terimi olarak şerh, “bir hadisin veya bir hadis kitabında yer alan rivayetlerin kelime ve kavramlarını açıklamak, anlaşılması zor yerlerini izah etmek, i'rabını belirtmek, hadisten çıkan hükümlere yer vermek” gibi anlamlarda kullanılır.¹⁶⁷¹

Hadisleri şerh etme işlemi, Hz. Peygamber (sas) zamanında, anlaşılmayan kısmın sorulmasına yaptığı açıklamalarla başlamış, sahâbe döneminde ise hadislere kelime anlamlarını veya fikhî hükümleri içeren bu açıklamaların ziyade edilmesi (idrac) ile devam etmiştir.¹⁶⁷² Asıl hadis şerhleri ise teknik olarak tâbiûn ve tebeu't-tâbiîn devrinde, hadislerin tedvîni sırasında hadisin muhtelif tariklerini toplamak ve böylece konunun tafsilatına işaret etmek sureti ile oluşmaya başlamıştır. Bu dönemde yüz binlerce hadisin toplanması ile hadislerin birbirini açıklaması ve tamamlaması

¹⁶⁷⁰ Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*, s. 25.

¹⁶⁷¹ Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*, s. 23.

¹⁶⁷² Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim, (v. 405/1014) , *Marifetü Ulûmi'l-Hadîs*, (thk. Muazzam Hüseyin) Dâru'l-İhyai'l-Ulûm, Beyrut, 1997 s. 84-85.

imkânı doğmuştur. Tasnif dönemi ile birlikte metinlerin kendi bağlamında anlaşılması için hadislerin geniş şerhlerine ihtiyaç duyulmuştur.¹⁶⁷³

Şerh çalışmaları, hadisin farklı senedlerini bir araya getirme, âlî ve güvenilir isnada ulaşmaya çalışma, sened ve metinde geçen şahısların kimliklerine dair bilgileri derleme, farklı metinlerle rivayet edilen hadisleri ardarda sıralama, metinlerdeki kapalı yerleri açıklama, kelime ve terimlerle ilgili gramer bilgilerini zikrederek hadislerin doğru anlaşılmasını sağlama şeklindeki çalışmalardır.¹⁶⁷⁴ Garîbü'l-hadîs adı verilen ve bir nevi hadis lügatı sayılan ilk hadis şerhlerinde hadislerde geçen garîb kelimelerin açıklanması amaçlanmıştır. Esbâb-ı vürud da hadis şerhi ilminin temel konularındandır.¹⁶⁷⁵

Belli bir hadis kitabı üzerine şerhlerinin yazılmaya başlandığı ilk dönemler yaklaşık Ebü'l-Leys'in yaşadığı dönemlere tekabül etmektedir. Meselâ Hattâbî'nin (v. 388/998) *Meâlimü's-Sünen*'i IV./X. yüzyılda yazılan şerhlerin en bilinen ilk örneklerindendir. Bu yüzyılda Hanefî bir fakih olmasına rağmen, Ebü'l-Leys'in hadisler hakkında yaptığı mülâhazalar, tam metodolojik bir şerh sayılmasa da hadisleri anlama ve yorumlamaya yardım eden açıklamalardır. Onun eserlerinde yaptığı şerh nitelikli açıklamalar dirâyetü'l-hadisle ilgili güzel örnekler oluşturmaktadır. İkna eden ve akla hitap eden bir üsluba sahiptir.

Ebü'l-Leys, eserlerinde hadisleri şerh ederken öncelikle konu ile irtibatını kurduğu ayetleri zikretmektedir. “*Bu mana şu ayetle sabittir.*”¹⁶⁷⁶, “*Bu manada Allah (cc) şöyle buyurdu.*”¹⁶⁷⁷ gibi ifadelerle konuları ayetlerle desteklemektedir.¹⁶⁷⁸ Aynı zamanda konu ile ilgili başka hadisleri de zikretmektedir. Aslında aynı konu içerisinde muhtelif hadisler zikretmek sureti ile konuyu genişletmektedir. Bir hadisin şerhini yapmaktan ziyade bir konuya birçok hadis zikrederek açıklık getirmektedir. Bu yöntem kendisinden sonra tasavvufî şerhlerde de kullanılan bir yöntemdir.¹⁶⁷⁹

Ebü'l-Leys, hadislerin açıklamasını hadisin konusu ile bağıntılı olarak yapmıştır. Ahkâm hadisleri için fikhî bir yöntem belirlerken zühd ve rekâik hadisleri

¹⁶⁷³ Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*, s. 23; Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, s. 17-20.

¹⁶⁷⁴ Mehmet Efendioğlu, “Şerh 3/6” *DİA*, XXXVIII, 559.

¹⁶⁷⁵ Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*, s. 25.

¹⁶⁷⁶ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 76, T. s. 106.

¹⁶⁷⁷ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 85, T. s. 120.

¹⁶⁷⁸ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 87, 88, 114, 125, vd, T. s. 123, 125, 163, 183, vd.

¹⁶⁷⁹ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, s. 33.

için ahlâkî bir yöntem belirlemiştir. Konuları belli başlıklar altında ele alması, onun hadisleri tasnif ettiğini göstermektedir. Bu tasnif ise konu içinde geçen rivayetlerin bütünlük içinde anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Ayrıca hadislerde geçen garib kelimelerin anlamlarına da değinmiştir.¹⁶⁸⁰ Hadislerin sebebi vürudunu da açıkladığı örnekler vardır.¹⁶⁸¹ Hadisi mecaza hamlederek anladığı ve açıkladığı da olmuştur. Mesela hadisin anlamının ayette ifade edilen manaya ters gibi görünen durumlarda hadisin zahir mana ile anlaşılmayacağını belirtmiştir. Bu hükmünü açıklayan bir delili de mevkûf bir hadisle anlatmıştır.¹⁶⁸² Eserlerinin çoğunda özellikle *Uyûn* ile *Büstân*'da ihtilaflı hadisleri de zikretmiş bunlar arasında tercih yapmış veya tevilde bulunmuştur. Rical tenkidine çok girmese de ilk râviler hakkında bilgilendirici açıklamalar yapmıştır.¹⁶⁸³ Hadislerin sıhhat dereceleri belirtilmez ancak onun hadisi tashih etmesinin göstergesi ihtilaflı durumlarda o hadisi tercih etmesidir.

Ebü'l-Leys, mevâ'iz kitaplarında -özellikle *Tenbîh*'te- şerh nitelikli açıklamalarının sonunda konunun fıkıhla ilgisini kurup tercih ettiği hükümleri söylemektedir. Mesela riya konusunda ihlası olmayan amelin sevabının olmayacağını, şirke benzer olduğunu vs. va'd ve vaıd üslubu ile anlattıktan sonra bir de gösteriş için yapılan farz ibadetin geçerli olup olmadığının fikhî yönüne değinmiştir. Bu fikhî açıklamalar onun kendisine ait görüşlerdir ve "...و هذا عندي..." gibi ifadelerle vurgulamıştır.¹⁶⁸⁴ Hadislerde terğib türünden yapılan tavsiyeleri, fikhın kabul edilmiş hükümleri ile karşılaştırmış ve nas kabul edilen hükümleri incelemiştir. Mesela tahıyyat-ü mescid namazı için "...eğer mübah olan vakte denk gelirse kılınır ama mekruh saate denk gelirse kılınmaz onun yerine tesbih ve dua ile vakit geçirilir..." şeklinde hüküm vermiştir.¹⁶⁸⁵

İbadetlerle ilgili hadislerin şerhinde iç derinlik ve ahlâkî olgunlaşmaya vesile olacak bir bilinç önermiştir. Eserlerinde bu türden pek çok yorum örneği görülebilir. Mesela: "*Abdest almak günahlardan da temizlenmektir, ağıza su verirken yalandan*

¹⁶⁸⁰ Ebü'l-Leys, *Büstânü'l-Ârifin*, Ar. s. 9, T. s. 710.

¹⁶⁸¹ Ebü'l-Leys, *Büstânü'l-Ârifin*, Ar. s. 44, T. s. 769.

¹⁶⁸² Ebü'l-Leys, *Büstânü'l-Ârifin*, Ar. s. 69, T. s. 811.

¹⁶⁸³ Ebü'l-Leys, *Büstânü'l-Ârifin*, Ar. s.13, T. s. 713.

¹⁶⁸³ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilin*, Ar. s. 131, 161, 182, 217, vd, T. s. 191, 239, 271, 323, vd.

¹⁶⁸⁴ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilin*, Ar. s. 17, T. s. 17.

¹⁶⁸⁵ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilin*, Ar. s. 216, T. s. 323.

ve gıybetten de temizlemeli yüzünü yıkarken harama bakmaktan korunmalı ve diğer uzuvlarını da aynı duygularla yıkamalıdır.”¹⁶⁸⁶ gibi.

Ebü'l-Leys'in hadis şerhlerinde dikkat çeken bir taraf da hadislerdeki tavsiye, fazilet, emir ve yasakların yerine getirilmesi için bazı şartlar olduğuna dikkat çekmesi ve her türlü işin ve ibadetin usulü ile yapılması gerektiğinin altını çizmesidir. Mesela, *iyiliği emretmek için, ilim sahibi olmak, sabırlı olmak, şefkatli ve yumuşak huylu olmak şarttır*.¹⁶⁸⁷ Böylece yaşadığı dönemin Müslümanlarına altyapısı ile donanımlı, içeriği dolu ve sağlam bir şahsiyet teklif etmiş ve yaşanan durum ve meselelere hadislerin ışığında çözümler önermiştir.

Ebü'l-Leys'in şerh yönteminde üzerinde çok durduğu konulardan biri de kelimelerin manalarının anlaşılmasıdır. Arapçanın ilim dili olarak kullanıldığı, konuşma dili olarak daha çok yerel dillerin yaygın olduğu bir ortamda müderrislik yapan Ebü'l-Leys, garib kelimelerin anlamlarını mutlaka açıklamıştır. Hadislerin -ve ayetlerin de- bâtinî-işârî manalarına hiç girmemiş, açıklamalarını hep zâhirî mana üzerinden yapmıştır. Bazı durumlarda zâhirî anlamın uygun olmadığını düşünmüş, kelimelerin ve/veya terimlerin yan anlamını zikretmiş veya bağlama uygun mana bulmaya çalışmıştır. Mesela “Kim Allah’a (cc) kavuşmayı severse Allah da ona kavuşmayı sever” hadisini (“من احب لقاء الله احب الله لقاءه”) ¹⁶⁸⁸ açıklarken “*Muhabbet (ve habbe) nefsin meylidir ve Allah’a (cc) yaraşmaz o sebeple burada muhabbeti “sevmek” değil de “karşılaşmayı istemek” şeklinde anlamak gereklidir.*” demektedir.¹⁶⁸⁹ Aynı şekilde “*Boş vaktin kıymetini vakitler dolmadan bilmekle*” ilgili hadisi¹⁶⁹⁰ açıklarken ikinci bir mana olarak, boş vaktin geceler ve meşgul vaktin de gündüzler olduğunu söylemekte ve gecelerin değerlendirilmesini tavsiye etmektedir.¹⁶⁹¹

Yaptığı açıklamalarda tâbiûndan veya tebeu't-tâbiînden (ki çoğu meşhur sûfîlerdir)¹⁶⁹² hikmetli sözler de aktarmış ve bunları “...Bu mana haberde gelen manaya uygundur...” ifadesi ile Hz. Peygamber'in (sas) merfû haberlerine arz

¹⁶⁸⁶ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 191, T. s. 284.

¹⁶⁸⁷ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 65, T. s. 91.

¹⁶⁸⁸ Buhârî, Rikâk, 41; Müslim, Zikir 14-17.

¹⁶⁸⁹ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 18, T. s. 18.

¹⁶⁹⁰ Buhârî, Rikâk, 3; Tirmizî, Zühd, 25.

¹⁶⁹¹ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 20, T. s. 21.

¹⁶⁹² Hasan-ı Basrî, Süfyân-ı Sevrî, Hâtem-ü Es'am, İbrâhim b. Edhem gibi.

etmiştir. Meselâ “ *Hâtim el-Esam şöyle dedi: Dört şey var ki dört şeyden önce değeri bilinmez: Gençliğin değeri ihtiyarlıkta belli olur, afiyetin değerini belaya uğrayanlar bilir, sıhhatin kadrini hastalar bilir, hayatın kıymeti de ölümle bilinir. Fakih der ki: Bu mana beş şeyden önce beş şeyi ganimet bil hadisinin manasına uygundur.* ”¹⁶⁹³

Ebü'l-Leys mana ile rivayete cevaz vermiştir. Bununla ilgili *Büstân*'da bir konu başlığı vardır. Aynı konuyu *Tefsir*'inde de ele almıştır. Allah'ın (cc) Kur'an'da Hz. Musa'ya (as) her seferinde başka kelimelerle hitap ettiğine ve onun Firavun ile karşılaşmasını her defasında başka kelimelerle anlattığına vurgu yapmış ve ibret ve hikmetin lafızda değil manada olduğunu söylemiştir. Bunun da mana ile rivayete bir delil olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁹⁴

Hadislerin mana ile rivayeti, kısmen onun açıklamasını ve kelime anlamlarının ortaya konmasını içermektedir. Hadislerin mana ile rivayetine cevaz verilmesinde, hadisin manasının çok iyi anlaşılmış olması şart koşulmuştur. Ayrıca hadis metninin gerektiğinde ihtisar ve iktisar edilmesi için de manayı öldürmeyecek şekilde kelimeleri bilmek gereklidir.¹⁶⁹⁵

Ebü'l-Leys hadislerin şerhlerinde son tahlilde doğru ve sağlam bir itikadı, ihlaslı ibadeti ve yüce bir ahlâkı anlatmayı hedeflemiştir. Bu hususta şu örnek ilginçtir: Hz. Peygamber'in (sas) “Siz şu altı şey için nefsiniz adına söz verin ben de size cennet için kefil olayım...”¹⁶⁹⁶ diye başlayan hadiste geçen “Konuştuğunuz zaman doğru konuşunuz.” tavsiyesine kelime-i tevhid de girer. Yani, kul Allah'tan (cc) başka ilah olmadığını söylerken kendi içinde doğru sözlü/samimi olmalıdır. Sonra da insanlarla konuşurken sözü doğru olmalıdır.”¹⁶⁹⁷ Görüldüğü üzere hadislerin sadece zâhirî anlamları ile yetinmemiş ve kişiye iç dünyasında gerekli olan uyarıları da hadislere dayanarak yapmıştır. Ebü'l-Leys, bir ilkeyi işlerken diğer bir ilkeye de değinmiş, erdemli hareketleri birbiri içine mecz etmiş, İslâm ahlâkını bir bütünlük içinde ele almıştır. Onun ahlâk anlayışı, derin bir tekâmülü öneren, zühdü öğütleyen, Allah'ı (cc) doğru tanımayı, ona şeksiz inanmayı ve hoşnutluğunu

¹⁶⁹³ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 21, T. s. 23.

¹⁶⁹⁴ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, II, 345, Ta-ha 20/47.

¹⁶⁹⁵ Ahmed Nâim, *Tecrîd-i Sarîh Mukaddime* s. 414.

¹⁶⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, V, 323.

¹⁶⁹⁷ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 109, T. s. 156.

gözetmeyi öne çıkaran, dünyanın geçiciliğine vurgu yapan, ahireti önceleyen ve o âleme hazırlanmayı salık veren bir ahlâk anlayışıdır. Ebü'l-Leys'in tavır ve teklifleri çokça vurgu yaptığı ihlas ve ihsan kavramları çerçevesinde hem sahicidir hem de sahiciliği önemsemeyi öğütlemektedir.¹⁶⁹⁸

O sebeple şerhlerini Hz. Peygamber'in (sas) ahlâkî öğütleri gibi yapmış, herkesin sahip olması gereken güzel ahlâk ilkelerini temellendirmek üzere hadislerle başvurmuştur. Sûfîler ise o dönemde kaleme aldıkları eserlerinde bambaşka konuları ele almışlar ve sonraki dönemlerde yaygınlaşan bu konulara hadislerde dayanak aramışlardır.¹⁶⁹⁹

Görüldüğü üzere, Ebü'l-Leys'in şerh metodu çok çeşitli konuların, disiplinlerin, yöntemlerin iç içe girdiği bir şerh metodudur. Fıkî yaklaşımdan hiç vazgeçmese de hadisin konusu ile ilgili olarak aynı anda hem fıkî hem kelâm hem ahlâk yönünü ele almıştır. Haberlere işârî bir anlam vermemiş ama zâhiri ve ilk akla gelen anlamıyla da yetinmemiştir. Bu sebeple özellikle *Tenbîhü'l-Gâfilîn* bir vaaz kitabından da daha ağırlıklı ve derinlikli bir eserdir.

3. EBÜ'L-LEYS es-SEMERKANDÎ'NİN METİN/MUHTeva TENKİT YÖNTEMİ

Hanefî fakihlerin veya usulcülerin hadis tashihi üzerindeki genel tutumları metin ve muhteva tenkidini sened tenkidine öncelermeleridir. Bir rivayetle amel edilip edilmeyeceğini muhteva tenkidi belirler. Rivayetin senedine metinde bir müşkil karşılaşıldığında başvurulduğu, muhtevada bir problem yoksa senedin araştırılmasına gerek görülmediği anlaşılmaktadır. Adeta hadis tenkidi muhaddisler ve fakihler arasında paylaşılmıştır. Tabi ki bu, sened tenkidinin göz ardı edildiği anlamına gelmez. Her ne kadar fakihler hadisçiler kadar titiz olmasalar da fıkî usulü eserlerinde sened ve râviler hakkında da değerlendirmeler bulunmaktadır.

Hanefî usulcüler haberlerdeki *inkitâyı zâhirî ve batınî/manevî inkitâ* olarak iki kısımda ele alırlar. Zâhirî inkitâ, haberin mürsel olmasıdır. Sened tenkidi ile ilgilidir. Manevî inkitâ ise ikiye ayrılır: Râvînin kusurundan kaynaklanan inkitâ, haberin kendisinden daha güçlü bir delile muhalif olması (muaraza) sebebi ile oluşan

¹⁶⁹⁸ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, türlü yerler... Mesela Ar. s. 65, T. s. 89.

¹⁶⁹⁹ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, s. 33.

inkitâ.¹⁷⁰⁰ Muhteva/metin tenkidi, daha ziyade muaraza ile ilgili bir konudur. Buna göre metin/muhteva tenkidi, haberin asıllara arz edilmesi ile yapılır.

Haber-i vâhidlerin asıllara arzının ilk örnekleri sahâbede görülmektedir.¹⁷⁰¹ Bunu sistemleştirip prensip haline getirenler ise Hanefî fukahası olmuştur.¹⁷⁰² Hanefî fukahasının hadis anlayışını ortaya koyan ilk usulcü olan Îsâ b. Ebân görüşlerini Ebû Yusuf'a dayandırarak oluşturmuştur. Buna göre rivayetler Kur'an'a aykırı olmamalıdır. Maruf sünnete ters olmamalıdır. Haberin umûmü'l-belvâda bilinmesi gereklidir ve ehl-i fikhın tanımadığı şaz haberler de makbul değildir.¹⁷⁰³ Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, âmmenin rivayetine aykırı olarak tek kişinin rivayetinin (ahad haber) kabul edilemeyeceğini belirtmişlerdir.¹⁷⁰⁴

Hanefî ulemanın hadisin muhtevasını tenkide önem vermelerinin sebebi dinin safiyetini koruma hassasiyetidir. Sadece haberin senedine bakılarak yapılan tenkitin dinin temelini sarsacağı, haber-i vâhidlerin *asıl delillere* arz edilmeden kabul edilmesinin yanlış inançları ve bid'atleri çoğaltacağı düşünülmüştür. Ebû'l-Leys'in de İmam Muhammed'den ve Ebû Yusuf'tan gelen ve yeni yeni sistemleştirilen bu kaidelere uygun davrandığı gözlenmektedir.

3.1. Hadisleri Kur'an'a Arzı

Bir müfessir de olan Ebû'l-Leys *Tefsir*'inde çoğunlukla ayetleri ayetlerle açıklamıştır. Bunun yanında ayetleri açıklamak için bazı haberleri de zikretmiştir. Bu haberlerin çoğu mevkûf hadisler olmakla beraber aralarında az sayılmayacak miktarda merfû rivayet de vardır. Kur'an'ı açıklarken hadislere, hadisleri açıklarken Kur'an'a başvurmuştur. Onun hadisleri Kur'an'a arz ettiği örnekler ise daha çok mev'iza eserlerinde görülmektedir.

Ebû'l-Leys hadisleri Kur'an'a arz ederken hem örnekler vermiş hem de arkasından bazı usul kurallarını tekrar etmiştir. Bununla ilgili bir örnek *Büstân*'da "Başkasının Evine Bakmayı Nehyetmek Hakkındadır." başlığında geçmektedir:

¹⁷⁰⁰ Serahsî, *Usul*, I, 359; Mutlu Gül, *Hanefî Usulünde Hadis Tenkidi*, s. 143.

¹⁷⁰¹ Zerkeşî *el-İcâbe li-Îrâdi Mestedrekethü Âişe Ale's-Sahâbe*, (trc.-nşr. Bünyamin Erul, Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler), Kitâbiyât, 3. Baskı, Ankara, 2007, türlü yerler...

¹⁷⁰² Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, s. 19-23.

¹⁷⁰³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 113-117.

¹⁷⁰⁴ Şeybânî, *el-Mebsut*, I, 399; Şafîî, *el-Ümm*, VII, 307; Ertürk, "Haber-i Vâhid 1/3", *DİA*, XIV, 349.

“Biri başkasının evine bakarken ev sahibi bakanın gözünü çıkarırsa ne lazım gelir?” sorusuna âlimler ihtilaflı görüşlerle cevap verdiler. Bazıları “Tazminat gerekmez.” dedi. Bazıları da “Tazminat gerekir.” dediler. Biz de bu kanaatteyiz.

Tazminat gerekmez diyenler İbn Şihab’ın Sehl b. Sa’d es-Sâidî’den gelen şu rivayete dayanırlar: “Biri Resulullah’ın hanesine gizliden bakmıştı. Resulullah’ın yanında başını kaşındığı sivri bir şey vardı. Rasulullah evine bakan o adama “Eğer bana baktığını görseydim bununla gözünü oyardım.”¹⁷⁰⁵ dedi. Bu ihtar bakma dolayısı iledir. Ebû Zinad A’rec’den o da Ebû Hureyre’den şöyle rivayet etti: “Bir kimse izin almadan senin evine baksa sen de bir taş alıp onun gözünü kör etsen sana bir günah olmaz.”¹⁷⁰⁶

“Tazminat gerekir.” diyenlerin delili ise şu ayetlerdir: “Kim üzerinize saldırırsa tıpkı size saldırdıkları gibi siz de onlara saldırın!”¹⁷⁰⁷ “Eğer bir ceza ile mukabele edecekseniz size reva görülen cezanın misli ile mukabele edin!”¹⁷⁰⁸

Burada haber ile Kitab ihtilaflı etti. Bu durumda haberin manasının zahir mananın dışında bir anlamı vardır ve zahir anlamı ile amel edilmez veya bu haberin ayetin inmesinden önce söylenerek nesh edilmiş olması da muhtemeldir. Bir ihtimal de Resulullah’ın bu haberi hüküm koymak için değil de tehdit amaçlı söylemiş olmasıdır. Resulullah zahirde bir şey buyurmuş ama mecazen başka bir şey murad etmiştir. Bunun bir örneği de şu haberde gelir: “Abbas b. Mirdas es-Sülemî kendisini övmeye başlayınca Bilal’e şöyle dedi: “Kalk ve onun dilini kes!”¹⁷⁰⁹ Bundan muradı ona birşeyler verip onu susturmaktır. Yoksa gerçekten dilini kesmesini istememişti.

Resulullah’ın bu uyarısından şunu anlamak da mümkündür: Gözünü oymaktan maksat öyle caydırıcı bir ceza verin ki bir daha başkasının evine bakmasınlar. Allahu a’lem...”¹⁷¹⁰

Başka bir örnek de âlimlerin ihtilaflı meselesi ile ilgilidir. “Eğer vereceğin hükümde isabetli olursan sana on ecir vardır. Hatalı olursan bir ecir vardır.”¹⁷¹¹

¹⁷⁰⁵ Buhârî, Diyât, 23, 15, İsti’zân 11; Müslim, Âdâb, 42; Ebû Dâvud, Edeb, 136; Tirmizî, İsti’zâ, n 17.

¹⁷⁰⁶ Nesâî, Kasâme, 47-48.

¹⁷⁰⁷ Bakara, 2/194.

¹⁷⁰⁸ Nahl, 16/126.

¹⁷⁰⁹ Hadis farklı ifadelerle bazı kaynaklarda geçmektedir. Hz. Peygamberin bu sözü bir şair için söylediği ve Hz. Bilal’in de para vererek adamı susturduğu anlaşılmaktadır. Hadisin geçtiği kaynaklar Târihu Cürcan, Târihu Dimeşk, Duafâu’l-Kebir li’l Ukayli vd.

¹⁷¹⁰ Ebû’l-Leys, Bustânü’l-Ârifîn, Ar. s. 69, T. s. 811.

hadisini Enbiya sûresinde Hz. Davud ile Hz. Süleyman kıssasında bir ayete arz ederek açıklamıştır.¹⁷¹² Hz. Peygamber'in (sas) şiir okumadığını bunu sevmediğini belirten haberlerden sonra şiiri zemmeden ayeti¹⁷¹³ zikretmiştir. Ehl-i kitaptan gelen bilgiler ile Hz. İbrahim'in (as) kurban edilecek oğlunun İshak (as) olduğunun söylendiğini belirterek bazı sahâbîlerden de buna dair haberler geldiğini söylemiştir. Sonra da bu bilgiyi tenkid ederek Kur'an ve hadiste bu kurbanlık oğulun Hz. İsmail (as) olduğunu haber vermiştir.¹⁷¹⁴

Bir diğer örnek Büstân'da "Rıfk" başlığı altında geçmektedir: "İbn Zeyd Sâid b. Müseyyeb'den naklen Resulullah'ın şöyle buyurduğunu anlattı: *"İmandan sonra aklın başı insanlarla iyi geçinmektir. (müdara) Dünyada iyilik ehli olanlar ahirette de iyilik ehli olurlar. Hiç kimse müşavereden sonra helak olmaz."*¹⁷¹⁵ Allah bu konuda şöyle buyurur: *"İşlerinle ilgili müşaverede bulun!"*"¹⁷¹⁶

Ebü'l-Leys'in eserlerinde bu üslubun bir çok örneği görülebilmektedir.¹⁷¹⁷

3.2. Hadisleri Sahih Sünnete Arzı

Bir fakih olan Ebü'l-Leys'in bir hadisi tashih etme yöntemi o hadisi verdiği fetvanın delili olarak kullanmasıdır. Bunu da "...وبه تأخذ..." vb. ifadelerle belirtmiştir. Dolayısı ile hem ihtilaflı konularda tercihini ortaya koymuş hem de hadisleri sabit ve sahih sünnete arz etmiştir. "Selam Vermek Hakkındadır." konusunda Ebû Yusuf'un görüşüne değinmiştir: *"Ebû Yusuf şöyle dedi: "Selamı almak farzdır. Bu sebeple grup içinde herkesin verilen selamı almaları kendilerine vaciptir." Diğer bazıları da şöyle dedi: "İçlerinden biri selamı alırsa hepsine yeter." Biz de bu fetvayı alırız. Bu manada Ameş Zeyd b. Vehb'den Resulullah'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir: " Bir cemaat diğer bir cemaate rastlarsa içlerinden biri ona selam verse yeter, onlardan da biri karşılık verse yeter."* Görüldüğü üzere Ebü'l-Leys konu ile gelen selefe dair

¹⁷¹¹ Buhârî, İtisâm, 13, 21; Müslim, Akdiye, 15.

¹⁷¹² Enbiya, 21/78-79.

¹⁷¹³ Yasin, 36/69.

¹⁷¹⁴ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 111 , T. s. 886.

¹⁷¹⁵ Beyhakî, Şuâbü'l-İman, VI, 343.

¹⁷¹⁶ Al-i İmran, 3/159.

¹⁷¹⁷ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 66, 108 , T. s. 93, 155.

fetvaları hadislerle arz ederek kendi tercihini yapmış, böylece hadisi de tashih etmiştir.¹⁷¹⁸

Koğuculukla (nemime) ilgili bir hadisi tahrîç etmiştir: “*Resulullah iki yeni kabrin yanından geçerken şöyle buyurdu: “Bu ikisi de azap görüyor. Azapları da öyle zannettiğiniz gibi büyük günahlardan değil ha! Biri idrar sıçrantısına dikkat etmezdi. Diğeri de laf taşımak için oradan oraya gezinirdi.”*”¹⁷¹⁹ Ebü’l-Leys hadisi tahrîç ettikten sonra açıklamasını şöyle yapmıştır: “*“Zannettiğiniz gibi büyük günahlardan değildir.”* demek, “*Siz onun büyük bir şey olduğunu düşünmezsiniz ama o Allah katında büyük bir günahıdır.”* demektir. Huzeyfe’den gelen hadiste laf taşıyanların Cennet’e giremeyeceği¹⁷²⁰ zikredilmiştir.”¹⁷²¹

Yine benzer bir örnek “Tevbe” bahsinde geçmektedir. “*Ebû Kasım Ebû Ümâme el-Bâhilî’den Resulullah’ın şöyle söylediğini haber verdi: “Sağ yandaki melek sol yandaki meleğin amiridir. Kul bir iyilik yapınca sağ yandaki melek hemen on misli sevap yazar. Kul bir kötülük yapınca sol yandaki melek onu yazmak ister ama sağ yandaki meleğin emri ile bir müddet bekler. Eğer bu müddet içinde kul istiğfar ederse günah yazılmaz. Eğer istiğfar etmezse sadece bir günah yazar.”*”¹⁷²² Fakih der ki: “*Bu rivayet Resulullah’ın “Günahına tevbe eden günah işlememiş kimse gibidir.”* hadisinde¹⁷²³ belirtilen manaya uygundur.”¹⁷²⁴ Bu örnekte Ebü’l-Leys’in hadisi daha başka bir hadise arz ettiği görülmektedir. Bu arzın sebebi ilk hadisin zayıf olduğunu düşünmesi olabilir. Ancak hadisteki kelimelerin üzerinde durmamış ve maksat ile ilgili anlamın üzerinde durmuştur.

Ebü’l-Leys başta Hanefî ashâbı olmak üzere tâbîûndan da pek çok alıntı yapmıştır. Maktû haberleri, “*Bu mana, haberde gelen manaya uygundur.*” ifadesi ile Hz. Peygamber’in (sas) merfû haberlerine arz etmiştir. Meselâ “*Hâtîm el-Esam şöyle dedi: Dört şey var ki dört şeyden önce değeri bilinmez: Gençliğin değeri ihtiyarlıkta belli olur, afiyetin değerini belaya uğrayanlar bilir, sıhhatin kadrini*

¹⁷¹⁸ Ebü’l-Leys, *Bustânü’l-Ârifîn*, Ar. s. 41, T. s. 763.

¹⁷¹⁹ Buhârî, Vüdû, 55, 56, Edeb 49; Ebû Dâvud, Taharet, 11.

¹⁷²⁰ Buhârî, Edeb, 49-50; Müslim, İman, 168-169.

¹⁷²¹ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 120, T. s. 175.

¹⁷²² Suyûtî, Cemu’l-Cevâmi, hadis no 6624. Benzer bir mana için bkz. Buhârî, Rikâk, 31.

¹⁷²³ Ebû Dâvud, Edeb, 114-115.

¹⁷²⁴ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 71, T. s. 99.

hastalar bilir, hayatın kıymeti de ölümle bilinir. Fakih der ki Bu mana biraz önce geçen beş şeyden önce beş şeyi ganimet bil hadisinin manasına uygundur.”¹⁷²⁵

3.3. Hadisleri Akla Arzı

Ebü'l-Leys kelâmcı kimliği ile akla ve akıl yürütmeye dair faaliyetlerde bulunmuş ve aklî melekeyi önemsemiştir. Bu konu ilgili bölümde ele alınmıştı. Onun eserlerinde hadislerin akla arz edildiği bir örneğe -en azından bizim tespit ettiğimiz kadarı ile- rastlanmasa da onun akılla ilgili söylenenleri hadislerle teyid ettiği örnekler vardır. Bunlardan biri şu rivayettir: *“Bazı hakîm zatlara “Akıllı kimdir?” diye soruldu. “Açıktaki yapılmıca utanacağı bir şeyi gizlide de yapmayan kimsedir.” diye cevap verdiler. Bu kelâmın manası Resulullah’tan gelen şu habere muvafıktır: “İlk peygamberlerden itibaren halkın hatırında kalan bir söz vardır: Utanmazsan dilediğini yap!”*”^{1726 1727}

3.4. Hadisleri Tarihî Bilgilere Arzı

Ebü'l-Leys’in eserlerinde bazı tarihi bilgileri verdiği görülmektedir. Bu bilgilerin bir kısmı geçmiş peygamberlere dairdir ve herhangi bir haber ile desteklenmemiştir. Ehl-i kitaba ait kitaplardan alınmış olması muhtemeldir. Hz. Peygamber (sas) ile ilgili bilgiler ise anlatılmış ama rivayetlerin kaynağı zikredilmemiştir. Onun eserlerinde rivayetleri tarihî olaylara arz ettiğine dair pek az örneğe rastlanmaktadır. Bu örneklerden birisi *Tefsir*’inde geçmektedir:

“Hud sûresi 17. ayette geçen “Rabbi tarafından onu okuyan bir şahit ve ondan önce de bir rehber ve rahmet olan Musa’nın kitabı olan kimse” ifadesinde kastedilenin kişi hakkında ihtilaflı görüşler olmuştur. Bazıları bu kişi Cebrail’dir dediler bazıları da Abdullah b. Selâm’dır dediler. İlk tevil daha sahihtir. Çünkü bu sûre Mekke’de nazil olmuştur. Oysa Abdullah Medine’de Müslüman olmuştur.”¹⁷²⁸

Ebü'l-Leys’in haberleri tarihe arz ettiğine dair çok rivayet olmasa da hadis râvîlerinin bunu yaptığını ifade eden şu rivayet eserlerindeki konu ile ilgili nadir

¹⁷²⁵ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 21, T. s. 23.

¹⁷²⁶ Buhârî, *Enbiya*, 54; Ebû Davud, *Edeb*, 6.

¹⁷²⁷ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 53, T. s. 784.

¹⁷²⁸ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, II, 120, Hûd 12/17.

örneklerden biridir: *Büstân*'da “*Sebü'l-Mesânî* Tefsiri Hakkında” adlı konu başlığında nakledilen rivayet şöyledir: “*Rebi b. Enes Ebû Âliye'den Sebü'l-Mesânî*¹⁷²⁹ hakkında şöyle rivayette bulundu: Ebû Âliye “*Bu Fatiha sûresidir.*” dedi. Ona “*Kur'ân'ın yedi uzun sûresi diyenler de var.*” denildi. Bunun üzerine Ebû Âliye şöyle cevap verdi: “*Bu âyet indiğinde uzun sûreler nazil olmamıştı.*” ”¹⁷³⁰

4. EBÜ'L-LEYS es-SEMERKANDÎ VE HADİS İLİMLERİ

Hadis ilimleri derken kastedilen ilimlerin büyük çoğunluğunun müstakil birer disiplin değil hadise dair birtakım mesele ve kaidelerden meydana gelen konu başlıklarıdır. Hadislerin rivayeti, derlenmesi, sahihinin zayıfından ayırt edilmesi, cerh ve ta'dîl yönünden râvilerin durumu gibi konuların yanı sıra hadislerdeki garîb kelimelerin, nâsih ve mensuh rivayetlerin açıklanması, birbiriyle ihtilâflı hadislerin izahı, mana yönünden hadislerin şerhi ve onlardan çıkarılacak hükümlerin tesbiti gibi ilimler de hadis ilimlerinin içinde değerlendirilmiştir. Bu ilimler hadis tedvin ve tasnif faaliyetiyle eş zamanlı gelişmiştir. Bu kadar detaylandırılmış olması da erken dönem muhaddislerince hadis metinlerinin mana ve içeriğine önem verildiğinin göstergesidir.¹⁷³¹

Ebü'l-Leys'in yaşadığı dönemde ehl-i hadisin temel kaynakları sayılan usul eserleri yeni yazılmaktaydı. Hadis usulü konuları tam manasıyla şekillenmemişti. Konuya dair tarifler yaygınlaşmamış terimler yerleşmemişti.¹⁷³² Bu dönemde yazılan usul eserlerinde bile daha sonraları hadis ilmine dahil edilen konular çok sınırlı olarak ele alınmıştır.¹⁷³³ Temelleri eski olmakla birlikte dirâyetü'l-hadîse ait kaidelerin müstakil eserlerde ele alınması, tabii olarak rivayet mahsullerinin kitap haline gelmesinden sonraya kalmıştır. Konuya dair ilk bilgilere Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde, Ahmed b. Hanbel'in talebelerine verdiği cevaplarda, *Sahih-i Müslim*'in mukaddimesinde, Ebû Dâvûd'un Mekkeliler'e yazdığı mektupta, Tirmizî'nin *el-*

¹⁷²⁹ Hicr 15/87.

¹⁷³⁰ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 25, T. s. 735; a. mlf., *Tefsir*, II, 224.

¹⁷³¹ Görmez, “Ulûmü'l-Hadîs”, *DİA*, XLII, 130.

¹⁷³² İbrahim Hatiboğlu, “Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs”, *DİA*, XXVIII, 61.

¹⁷³³ İbrahim Hatiboğlu, “el-Muhaddisü'l-Fâsıl”, *DİA*, XXX, 392.

Sahih'ine ilâve ettiği *el-İlel'*de, Buhârî'nin tarih kitapları ile cerh ve ta'dîle ait kitaplarda rastlanmaktadır.¹⁷³⁴

Bu erken dönemde *rivayet* tabiri ile hadislerin nakli, *dirâyet* tabiri ile ise hadislerden mana çıkarma ve fikhî yönlerini anlama faaliyeti ifade edilmiş ve dirâyet senedle değil metinle ilgili bir kavram sayılmıştır.¹⁷³⁵ Dirâyetü'l-hadis Kur'an tefsiri ilmiyle birlikte nakillerin anlaşılmasına yönelik bir ilim diye tarif edilmiştir. Bu ilmin delâletleri açısından hadisleri konu edindiği ve Arap dili kaidelerine ve şeriatın temel ilkelerine dayanmak suretiyle hadislerin lafızlarından murat edilen manayı araştırdığı ileri sürülmüştür.¹⁷³⁶

Hadis metinlerini anlamaya yönelik olarak nitelendirilebilecek olan ilimler garibü'l-hadîs, muhtelifü'l-hadîs, nâsihu'l-hadîs ve mensûhuhû, fikhü'l-hadîs ve esbâbü vürûdi'l-hadîs ilimleridir.¹⁷³⁷

Bu çalışmanın başından beri vurgulandığı üzere Ebü'l-Leys meslekte bir hadisçi değildir. Aşağıda Ebü'l-Leys'in Haneffî bir fakih olarak rivayetleri değerlendirirken bu ilimlere nasıl temas ettiği ve bu ilimlere kendi döneminde nasıl bir yaklaşım geliştirdiği ele alınmıştır.

4.1. Garibü'l-Hadîs İlmi ile İlgili Uygulamaları

Arapçadaki garib ve muarreb kelimeler, ya Arapçanın muhtelif lehçelerine ait olduğu için herkesin bilmediği ya da başka dillerden Arapçaya giren ve Arapçalaşan kelimelerdir. Ayrıca Hz. Peygamber (sas) kelimelere yeni anlamlar yüklemiş, bazı kelimeleri terimleştirmiş, muhtelif kabilelere kendi lehçeleri ile hitap etmiştir. Âyet ve hadislerdeki kelimelerin kast ettiği anlamı bulmak için Arapça bilmek yetmez. Zira sahâbe bile tastamam bilmedikleri kelimelerin manasını kendi re'yları ile açıklamamışlardır.

Hadislerdeki garib kelimelerin ve anlamlarının bilinmesi mana ile rivayet için gereklidir. Hadislerin mana ile rivayeti, kısmen onun açıklamasını ve kelime

¹⁷³⁴ Çakan, "Dirâyetü'l-Hadîs", *DİA*, IX, 366.

¹⁷³⁵ Görmez, *Metedoloji Sorunu*, s. 130-136.

¹⁷³⁶ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, II, 113.

¹⁷³⁷ Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, s. 326.

anlamalarının ortaya konmasını içermektedir.¹⁷³⁸ Manayı öldürmeyecek şekilde ihtisar ve iktisar yapılması için de garib kelimelerin anlamalarının bilinmesi şart koşulmuştur. Garib kelimelere hadislerdeki ihtilâfın sebeplerinden biri olarak da işaret edilmiştir.¹⁷³⁹

Ebü'l-Leys'in Arap olmaması kuvvetle muhtemel olduğuna göre Arapçayı sonradan eğitim sürecinde öğrenmiş olmalıdır. Bu dili çok iyi bildiği özellikle tefsirindeki sarf-nahiv açıklamalarından anlaşılmaktadır. Onun bu dile iyi bir şekilde hâkim olduğunun delillerinden biri de Arapçadaki garib ve muarreb kelimelere işaret etmesidir. Müellif *Tefsir*'inde garib kelimelere işaret ederek kelimelerin ait olduğu dilleri ve lehçeleri açıklamıştır.¹⁷⁴⁰ Aynı zamanda bir fakih olduğu için hadislerin doğru ve amacına uygun anlaşılması konusuna çok önem vermiştir. Bu sebeple hadisleri şerh etmeye çalışmış ve bunun için kelimelerin manalarının anlaşılması üzerinde çokça durmuştur.

Ebü'l-Leys'in *Tefsir*'i ise bir rivayet tefsiridir ve ayetlerde geçen garib kelimelerin anlamları verilmiştir. “Yani” ifadesi ile -bir nevi parantez içinde- adeta bir sözlük gibi bu kelimelerin üzerinde durulmuştur. “İstikamet” kelimesini “iman etmek” manasında açıklaması,¹⁷⁴¹ “evvâbîn” kelimesini “tekrar tekrar tevbe edenler” manasında açıklaması,¹⁷⁴² “nasuh tevbesini” “kalben nedamet etmek”¹⁷⁴³ şeklinde açıklaması bu üslubun örneklerindendir.

Aynı uygulama hadislerin açıklamalarında da görülmektedir. Arapçanın ilim dili olduğu bir ortamda müderrislik yapan Ebü'l-Leys'in garib kelimelerin anlamlarını mutlaka açıkladığı görülmektedir. Bununla ilgili şu örnekler zikredilebilir:

“İbn Abbas'tan Resulullah şöyle buyurdu: “el-Müsevvifün helak oldu.”¹⁷⁴⁴ Müsevvif ilerde tevbe edeceğim diyendir.”¹⁷⁴⁵

¹⁷³⁸ Türkan, *Hadis Şerh Geleneği*, s. 18.

¹⁷³⁹ Ahmed Nâim, *Tecrid-i Sarih Mukaddime* s. 414.

¹⁷⁴⁰ Ebü'l-Leys, *Tefsir*, I, 162, Bakara, 2/63; *Tefsir*, II, 56, Tevbe, 9/57; *Tefsir*, II 337 Taha, 20/1.

¹⁷⁴¹ Fussilet 41/30. Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 183.

¹⁷⁴² İsra 17/25. Ebü'l-Leys, *Tefsir*, II, 265.

¹⁷⁴³ Tahrir 66/8. Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 382.

¹⁷⁴⁴ Ahmed, I, 139.

¹⁷⁴⁵ Ebü'l-Leys, *Tenbihü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 77, T. s. 108.

“Huzeyfe’den Resulullah şöyle buyurdu: “Gattat Cennet’e giremez.”¹⁷⁴⁶ yani “laf taşıyan.”¹⁷⁴⁷

Said b. Müseyyeb, Ömer b. Hattab’dan, o da Resulullah’tan şöyle rivayet etti: “Câlip merzuk, karaborsacı melundur.”¹⁷⁴⁸ “Câlip” başka memleketlerden aldığı yiyeceği getirip burda satandır.¹⁷⁴⁹

Ebü’l-Leys’in eserlerinde buna benzer başka örnekler de bulmak mümkündür.¹⁷⁵⁰

Sadece kelimelerin değil Hz. Peygamber’in (sas) yeni anlamlar yüklediği kelime gruplarının da anlamlarını açıklamış veya bu anlamları açıklayan rivayetleri de nakletmiştir. Bu konuda “küçük şirki” tarif ettiği şu rivayet örnek verilebilir:

Fakih der ki: Muhammed b Fazl b. Ahnef tahdis etti, dedi ki; Muhammed b. Cafer el-Kerabisî tahdis etti, dedi ki; İbrahim b. Yusuf tahdis etti, dedi ki; İsmail b. Cafer, Muttalibin azadlı kölesi Amr’dan, o da Asım’dan, o da Mahmud b. Lebîd’dan tahdis etti ki; Resulullah şöyle buyurdu: “Sizin için korktuğum şeylerin en korkuncu küçük şirkidir!” Sahâbîler sordular: “Ya Resulullah! Küçük şirk nedir?” Şöyle buyurdu: “Riyadır.”¹⁷⁵¹ ¹⁷⁵² Aynı şekilde Resulullah’ın “müflis” kelimesini tarif ettiği rivayet de bu konudaki bir örnektir: “Şüphesiz ki ümmetimin müflisi, kıyamet günü namaz, oruç ve zekat sevabıyla gelip, fakat şuna sövüp, buna zina isnad ve iftirası yapıp, şunun malını yiyip, bunun kanını döküp, şunu dövüp, bu sebeple iyiliklerinin sevabı şuna buna verilen ve üzerindeki kul hakları bitmeden sevapları biterse, hak sahiplerinin günahları kendisine yükletilip sonra da cehenneme atılan kimsedir.”¹⁷⁵³ ¹⁷⁵⁴

Ebü’l-Leys bir hadisin rivayetinden sonra o hadis için İbn Abbas’ın “...garâibdendir...” dediğini nakleder. Ebü’l-Leys bu konu ile ilgili fikir beyan

¹⁷⁴⁶ Buhârî, Edeb, 50; Müslim, İman, 169.

¹⁷⁴⁷ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 119, T. s. 174.

¹⁷⁴⁸ İbn Mâce, Ticaret, 6.

¹⁷⁴⁹ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 135, T. s. 198.

¹⁷⁵⁰ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 190, 305, vd, T. s. 283, 444, vd.

¹⁷⁵¹ Ahmed, V, 428.

¹⁷⁵² Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 9, T. s. 3.

¹⁷⁵³ Müslim, Birr, 59; Tirmizî, Kıyamet, 2.

¹⁷⁵⁴ Ebü’l-Leys, *Tenbîhü’l-Gâfilîn*, Ar. s. 81, T. s. 114.

etmemiş sadece hadisi nakletmekle yetinmiştir.¹⁷⁵⁵ İbn Abbas'ın bu hadis için söylediği manada “garib” “diğerlerine nazaran daha çok hikmet ve ince anlam ihtiva eden hadis”¹⁷⁵⁶ demektir.

4.2. Fıkhu'l-Hadîs İlmi ile İlgili Uygulamaları

Fıkhu'l-hadis hadis ilimleri açısından “genel olarak hadisleri ve hadislerden hareketle Hz. Peygamber'in (sas) gayesini kavramak” manasına gelir. Hadis ilimleri arasında zikredilmekle beraber fıkıh ilminin de bir bölümünü teşkil eder.

Hz. Peygamber, (sas) henüz bir terim olmayan “fıkıh” kelimesini birçok hadiste “anlamak ve kavramak” manasında kullanmıştır. “Fıkhu'l-hadis” tabiri de hadislerin henüz tedvin edildiği dönemde yine bu anlamda kullanılmaktaydı. Hadislerin rivayeti ile dirâyetini birleştirmeyi de fıkhu'l hadis olarak ananlar olmuştur. Hâkim en-Nîsâbûrî de (v. 405/1014) en önemli hadis ilminin fıkhu'l-hadis olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁵⁷

Tasnif dönemi hadisçileri, rivayet ettikleri hadislerin fikhını da yansıtmaya çalışmışlardır. Buhârî, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'ın kullandıkları bab başlıkları (terâcim) birer fikhü'l-hadis ürünüdür. Sünen türü kitaplar ehl-i hadîsin fıkıh kitapları durumunda olduklarından fikhü'l-hadise kaynaklık ederler. IV./X. yüzyıldan itibaren fikhü'l-hadis hadis şerhleri içinde yer almaya başlamıştır.

“Fıkhu'l-hadis” başlığı altında, sünnetin delil olması, hadisle amel, iyi anlaşılmayan hadisler karşısında takınılacak tavır, ehl-i hadis ve ehl-i re'y arasındaki farklar gibi konular ele alınmıştır.¹⁷⁵⁸

Ebü'l-Leys'in hadisler hakkında yaptığı açıklamalar tam metodolojik bir şerh sayılmasa da hadisleri anlama ve yorumlamaya yardım eden değerlendirmelerdir. Onun eserlerinde yaptığı şerh nitelikli bu değerlendirmeler dirâyetü'l-hadisle ilgili güzel örnekler oluşturmaktadır. Ahkâm hadislerine yaptığı açıklamalar onu fıkhu'l-hadis konusunda da öne çıkarır niteliktedir.

¹⁷⁵⁵ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 252, T. s. 373.

¹⁷⁵⁶ Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 85.

¹⁷⁵⁷ Hâkim en-Nîsâbûrî, *Marîfetü Ulûmi'l-Hadîs*, s. 112.

¹⁷⁵⁸ Kâsımî, *Kavâidü't-Tahdîs*, s. 255-377.

Ebü'l-Leys'in *Bustân*'da *ilim* kelimesinin *hadis* veya *hadis ilimleri* anlamında kullandığı,¹⁷⁵⁹ “Fetva Hakkındadır” şeklinde açtığı başlıkta da delillerden sonuçlar çıkararak hüküm vermeyi ele aldığı¹⁷⁶⁰ görülmektedir. Ebü'l-Leys'in ilim bahsi ile birlikte fetva bahsini de açması ve fetvayı da onaylayan görüşler bildirmesi, âlim kişilerin bilgileri ile Müslümanların ihtiyaçlarını görmeleri gerektiğini düşündüğünü göstermektedir. Ebü'l-Leys'in ifadelerinde, *nakledilen bilgiler ilmi* oluştururken, âlim kişilerin bu bilgilerden çıkarım yapmaları ve uygulamada bir tutuma çevirmek üzere yorumlamaları ise *fetva* yani fıkıhtır. IV/X. yüzyılda hadis-fıkıh kavramlarının tanımlamaları büyük ölçüde oturmuştur. Bu tanımlamalarda bir zıtlık veya rekabet yoktur. Hadis taraftarlarının hadisleri tespit, tasnif ve tashihi ile meşgul olanlar olduğu, re'y taraftarlarının ise hadislerin de içinde bulunduğu âsârdan fetva çıkaran ve fıkıhla meşgul olan kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Ebü'l-Leys de bu anlamda hadislerin fikhını önemsemiş ve ahkam hadislerinden hüküm çıkarttığı gibi, tergıb ve terhib hadislerini de topluma önerdiği ahlak ve fazilet ilkeleri için şerh etmiştir.

Onun hadisleri fıkha delil olarak kullandığı hem *Muhtef* ve *Nevâzil*'de hem de *Mukaddime*'de görülmektedir. Fıkıh eserlerini ayrıca değerlendirmek gerekse de özellikle tefsirinde senedli-senedsiz çok miktarda hadis rivayet ettiği görülmektedir. *Mukaddimetü's-Salat*'da yaklaşık her başlık (hüküm) için bir ayetle beraber bir de hadisi delil olarak zikretmiştir.¹⁷⁶¹ Özellikle ihtilaflı konularda zikrettiği hadisler içinden kendi görüşünü dayandırdığı hadislerin daha sahih olduğunu ifade etmiştir.

Ebü'l-Leys adeta bir hadis kitabı gibi düzenlediği *Tenbîh*'te belirlediği konu başlığının altında ilgili âyet ve hadisleri zikrettikten sonra bir vaaz üslubu ile konu ile ilgili küçük hikâyecikler anlatmıştır. Bu hikâyecikleri “...bazı hakîm zatlardan...” ifadesi ile rivayet olarak aktarmıştır.¹⁷⁶² Bu hikâyecikler bazen İsrâiliyat'tan alınan anlatılardır.¹⁷⁶³ Böylece tahkiye yöntemi ile olayların kıyaslamasını ve örneklemesini yapmış,¹⁷⁶⁴ anlatımını zenginleştirmiştir. Bunun vaiz için bir gereklilik olduğunu söylemiştir.¹⁷⁶⁵ Böylece, muhatabının aklına ve duygularına hitap etmiş, anlatılan

¹⁷⁵⁹ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s.10, T. s.706.

¹⁷⁶⁰ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s.10, T. s.710.

¹⁷⁶¹ Ebü'l-Leys, *Mukaddimetü's-Salat* (thk. Ferit Dinler).

¹⁷⁶² Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 10, T. s. 5.

¹⁷⁶³ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 65, T. s. 89.

¹⁷⁶⁴ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 199, T. s. 294.

¹⁷⁶⁵ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 17, T. s. 720.

manın akıllara iyice yerleşmesini ve konunun kavranmasını sağlamış ve dinleyeni ikna etmeyi amaçlamıştır. Ebü'l-Leys'in hadisleri uzun uzun senedleriyle rivayet etmekle ve/veya aynı hadisin muhtelif tariklerini toplamakla meşgul olmak yerine onların gereğince amel etmeyi daha çok önemseydiği anlaşılmaktadır. Onları tekrar edip yazmaktansa fikhını anlamayı, delil olarak kullanmayı, vaaz ve nasihatlerini hadislere dayandırmayı tercih etmiştir.

4.3. İhtilafu'l-Hadis İlmî ile İlgili Uygulamaları

Hadis ilimlerinden birisi de hadisler arasında görülen ihtilaf anlamında “ihtilâfû'l-hadis”tir. Bu ilim “teâruzu'l-ahbâr” veya “müşkilü'l-hadis” isimleriyle anılan ilimlerle benzer konuları içerir.¹⁷⁶⁶ Muhtelifü'l-hadis terimi, esas itibarıyla sıhhat açısından birbirlerine denk kuvvette olup aralarında çelişki/aykırılık varmış gibi görünen hadisleri ve/veya hadisler arasındaki bu tür aykırılıkları inceleyen ilim dalını ifade etmek için kullanılır. Müşkilü'l-hadis terimi ise anlaşılmasında problem olan hadis ve bu tür hadislerle ilgilenen ilim dalı anlamındadır.

Muhtelifü'l-hadis bütün dinî ilimleri ilgilendirmekle beraber daha çok hadis usulü ve fıkıh usulü literatüründe ele alınmıştır. Hadis usulü âlimleri konuyu büyük ölçüde “sübût”, yani hadislerin kaynağına aidiyeti bakımından, fıkıh usulü âlimleri ise “delâlet”, yani hadislerin anlaşılması bakımından ele almışlardır.

Dinî hükümlerin temel kaynağı niteliğindeki Kur'an ve Sünnet naslarının kendi içlerinde çelişik olması, yani şerî hükümleri vazedenden Allah'ın (cc) ve Hz. Peygamber'in (sas) aynı konuda iki farklı hüküm ortaya koymuş olması hem akla hem de dinin yükümlülük ilkelerine aykırı bulunmuştur. Hz. Peygamber'in (sas) hadisleri arasında ilk bakışta teâruz gibi görünen şeyler gerçekte teâruz değildir ve bunların sebebine veya kökenine inildiğinde bir şekilde çözüme kavuşturulması her zaman mümkündür. Başka bir deyişle, hadislerin doğru anlaşılmasını engelleyen hususları belirleyip çelişkileri gidermede kullanılan yöntemlerle problemi aşmak imkân dahilindedir.

¹⁷⁶⁶ İ. Lütfi Çakan'ın, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, adlı eseri bu konuyla alakalı müstakil bir eserdir.

Hadisler arasında veya hadisler ile dinî bakımdan kabul görmüş diğer bilgiler arasında görülen ihtilâfların kalıcı yahut geçici olarak giderilmesinde, sorunun ortaya çıkmasına yol açan durumlardan hareketle nesh, tercih, cem-te'lîf (te'vil) ve tevakkuf denilen başlıca dört yola başvurulmaktadır.¹⁷⁶⁷

Ebü'l-Leys'in fıkıhtaki ihtilaflı görüşleri zikrettiği “*Muhtelifü'r-Rivâye*” adında bir kitabı vardır. İhtilaflı görüşlerin zikredildiği bu kitapta tarafların muhalefet sebepleri zikredilmemiştir. Eserde sened değerlendirilmesine hiç değinilmemiştir. Sadece eğer muhalif tarafın hadisi reddedilecekse bu hususta yetkinliğine güvenilen bir cerh-tadil âlimi olan Yahyâ b. Maîn'in (v.233/848) görüşlerine başvurulmuştur.¹⁷⁶⁸

Müellif ihtilaflı çözmek için kelime anlamları üzerinde durmaktadır. Hadisi başka bir anlama hamletmesine örnek olarak İmam Şâfiî ve Hanefî imamlar arasındaki bir ihtilaf şöyledir: *Şafiî, mazmaza ve istinşakın tek avuçla beraber yapılması hükmünü hadis ile delillendirmiştir ve Abdullah b. Zeyd'in Hz. Peygamber'in (sas) mazmaza ve istinşakı tek avuçla yaptığına dair rivayeti*¹⁷⁶⁹ *esas almıştır. Hanefî imamlar ise akıl yürütmüş ve “Ağız ve burun, ikisi de ayrı uzuvlardır. Diğer uzuvlarda olduğu gibi onlara da sırayla ve ayrı ayrı su verilir.” şeklinde açıklama getirmişlerdir. Müellif, Şafiî'nin delil olarak gösterdiği rivayeti, “tek seferde ağız ve burna su vermek” olarak değil “iki avuçtan biri ile su vermek” şeklinde yorumlayıp hadisi bu anlama hamletmiştir.*¹⁷⁷⁰

Eserde bazı ihtilaflar mürsel olan hadisle amel edilip edilmeyeceği veya sahâbe kavlinin delil olup olmadığı ile ilgilidir.¹⁷⁷¹ Müellif sahâbenin uygulamasının mürsel habere tercih edildiğini çünkü onların neshten haberdar olduklarını söylemiştir.¹⁷⁷²

Ebü'l-Leys, ihtilaflı mesele içinde yer alan ilgili konularda, delil olarak zikredilen hadis veya imamlardan gelen rivâyetlerde, tercih ifadelerini kullanarak görüşünü belirtmektedir:

¹⁷⁶⁷ Aydın, “Muhtelifü'l-Hadîs”, *DİA*, XXXI, 74. Bakınız: Ali Osman Koçkuzu, *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*.

¹⁷⁶⁸ Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, I, 337; II, 557.

¹⁷⁶⁹ Buhârî, *Vüdû*, 41; Müslim, *Tahâret*, 18.

¹⁷⁷⁰ Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, I, 325.

¹⁷⁷¹ Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, I, 345.

¹⁷⁷² Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, II, 583.

"...الظاهر..."¹⁷⁷⁵ "..."¹⁷⁷⁴ "الصحيح..."¹⁷⁷³ "وبه نقول..."¹⁷⁷³ kelimeleri onun tercih ifadeleridir. İki hadis arasındaki tercihin sebebi bazen zikredilmiştir: "Meşhur olanı almak daha evladır."¹⁷⁷⁶, "Bizim rivayetimiz daha evladır, çünkü akla daha yatkındır."¹⁷⁷⁷, "Bu iki hadisten ilki daha sahihtir."¹⁷⁷⁸ gibi...

Mukaddimetü's-Salat'da ve *Bustânü'l-Ârifîn*'de birbirine zıt görüşleri ve bu görüşlerin delillerini söyledikten sonra kendi tercih ettiği görüşü de ortaya koymuştur. Bu tercihin sebebini ise açıklamamıştır. Ancak Hanefî literatüründe fetvaya esas olarak bir görüşün tercih edilmesi zımnen o görüşün *tashihi* anlamına gelir. Bir örnek olarak şu zikredilebilir:

Mukaddime'de temiz ve temizleyen olması bakımından suların durumu ile ilgili bahiste, Ebû Hanife, Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Züfer ve Şâfiî'nin görüşlerini aktardıktan sonra, Kerhî (v.340/952) ve Tahavî'nin (v.321/933) eserlerinde bu hususta İmam Muhammed'in başka bir rivayetini aktardıklarını ve en sahihin o görüş olduğunu söylemektedir: "...والاصح ما قالاه..."¹⁷⁷⁹

Ebü'l-Leys ihtilaflı meselelerde hadisleri reddetmemiş sadece ihtilafın anlama ilişkin olduğunu düşünüp tevil yoluna gitmiştir.¹⁷⁸⁰

Büstânü'l-Ârifîn neredeyse tamamen ihtilaflı hadislerle yer verilen bir eserdir. Mesela hadislerin yazılması ile ilgili rivayetleri aktarmış ve her iki görüşün de faydalı tarafını zikretmiştir. Konunun sonunda İmam Muhammed'e ait bir görüş zikrettikten sonra selefin uygulamalarına işaret etmiş ve onların uygulamalarının en güzel olduğunu ifade etmiştir. "Müslümanların güzel gördüğü, Allah katında da güzeldir. Yazma yolu onlara geçmiş zatlardan kalmış, onlara uymak da bu yolda gelen haberlerin delili ile müminler için hak yol oldu."¹⁷⁸¹ Hadisin mana ile rivayeti ile ilgili konuda da her iki görüşün hadislerden gelen delillerini söyledikten sonra

¹⁷⁷³ Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, I, 335, 376, 406, 412, vd...

¹⁷⁷⁴ Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, I, 71, 96, 112, 152, 162, vd...

¹⁷⁷⁵ Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, II, 712.

¹⁷⁷⁶ Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, II, 773.

¹⁷⁷⁷ Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, II, 589.

¹⁷⁷⁸ Ebü'l-Leys, *Muhtelifü'r-Rivâye*, I, 271.

¹⁷⁷⁹ Ebü'l-Leys, *Mukaddimetü's-Salat* (thk. Ferit Dinler), s. 11.

¹⁷⁸⁰ Yılmazgöz, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve *Muhtelifü'r-Rivâye* Adlı Eserinin Analizi", s. 105.

¹⁷⁸¹ Ebü'l-Leys, *Büstânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 9, T. s. 707.

kendi tercihini mana ile rivayetten yana yapmıştır. Ayetlerin farklı dillere tercüme edilmesine verilen cevazı bu tercihi delil yapmıştır.¹⁷⁸²

Münazara ve cidal ile ilgili cevaz veren veya ayıplayan hadisleri ise münazaranın üslubu ve münazara edilen konunun niteliğine göre yorumlamış, haksız münakaşa ve cidalin mekruh olduğu ve hakkı batıldan ayıran münazaraların gerekli olduğu yorumunu yapmıştır.¹⁷⁸³ Kadılığın kabul edilmesi ile ilgili ihtilaflı rivayetleri *kendinden bir talep olmaması* şartına bağlayarak çözüme kavuşturmuştur.¹⁷⁸⁴

Eserde bu minvalde pek çok örnek vardır.

Hadis ilimleri içerisinde muhtelifü'l-hadis bünyesinde incelenen bir kısım da hadislerdeki nesh meselesidir.¹⁷⁸⁵ Herhangi bir emir veya nehiyle muayyen bir hüküm verilmişken o hükmün kaldırılıp başka bir hükmün yürürlüğe girmesine nesh denilmektedir.¹⁷⁸⁶ Nesh, emir ve yasakları değiştirmek demek değil, bunların yürürlük zamanlarının bittiğini haber vermektir. Peygamber kıssaları ile Cennet ve Cehennem bildiren âyetlerde neshin olmaz, nesih sadece emir ve yasaklarda olur.¹⁷⁸⁷

Neshi kabul eden âlimlerin tamamı Kur'an'ın Kur'an'ı ve sünnetin sünneti neshdebileceğini kabul ederken Kur'an'ın sünneti veya sünnetin Kur'an'ı neshetmesinde görüş ayrılığı bulunmaktadır. İmam Şâfiî başta olmak üzere bazı âlimler bu tür neshe karşı çıkarken çoğunluğu teşkil edenler, Kur'an'ın sünneti neshetmesi yanında mütevâtir sünnetin de Kur'an'ı neshdebileceğini söylemişlerdir.¹⁷⁸⁸

Nesh meselesi daha Hz. Peygamber'in (sas) vefatından hemen sonra konuşulmaya başlanmıştır. Fetva verebilecek kişinin özelliklerinden birinin Kur'an'ın nâsih ve mensuhunu bilmek olduğu belirtilmiştir.¹⁷⁸⁹ Hz. Ali mescidde insanlara öğüt veren bir kişinin nâsih ve mensuh ilmini bilmediğini anlayınca hem kendisini hem başkalarını helâke sürükleyebileceğini söyleyerek onu uyarmıştır. Abdullah b. Abbas nâsih ve mensuhu kendilerine hikmet verilen kimselerin

¹⁷⁸² Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifin*, Ar. s. 13, T. s. 714.

¹⁷⁸³ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifin*, Ar. s. 19, T. s. 724.

¹⁷⁸⁴ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifin*, Ar. s. 21, T. s. 729.

¹⁷⁸⁵ Koçkuzu, *Hadiste Nâsih-Mensûh Meselesi*, s. 154.

¹⁷⁸⁶ Koçyiğit, *Makaleler*, s. 44.

¹⁷⁸⁷ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 249.

¹⁷⁸⁸ Koçyiğit, *Makaleler*, s. 52.

¹⁷⁸⁹ Dârimî, *Sünen, Mukaddime*, s. 21.

bilebileceğini ifade etmiştir.¹⁷⁹⁰ Abdullah b. Zübeyr de Hz. Peygamber'in (sas) bazı sözlerinin bir müddet uygulamada kaldıktan sonra onun yeni bir sözüyle uygulamadan kaldırıldığını ve hadisler üzerinde nesh cereyan ettiğini haber vermiştir.¹⁷⁹¹

Hadisin nâsîh ve mensuhunu bilme işinin hadislerden hüküm çıkarma işini yaptıkları için muhaddislerden daha çok fakihler için gerekli olduğu iddia edilmiş ve bu konu fıkıh usulünün de bir konusu kabul edilmiştir.¹⁷⁹²

Ebü'l-Leys'in nesh hakkındaki görüşleri kitaplarında dağınık haldedir. Konuyu belli bir sistematikte ele almamış yeri geldikçe değinmiştir. *Tefsir*'inde neshin "ahbârda" yani bildirme (haber) durumlarında caiz olmadığını, aksine sadece emir/nehiy içeren durumlarda caiz olduğunu söylemiştir.¹⁷⁹³

Büstân'da "Risale Hakkındadır" adıyla bir başlık açmış ve bu başlıkta mektubun mührünün yani imzanın nereye konacağı ile ilgili bilgiler vermiştir. "Eskiler bir mektup yazdıkları zaman kendilerinden başlayarak "ben filancadan sen filancaya" derlerdi. Rivâyetlerde böyle geldi. Hatta Resulullah sahâbîlere mektupta önce kendilerini tanıtmalarını söylemiş ve valiler ve İbn Ömer de halifeye mektup yazarken önce kendilerini anmışlardır."

Ebü'l-Leys bu konu hakkında rivayetleri ve geçmiş uygulamaları zikrettikten sonra da konu ile ilgili kendi fikrini ortaya koymuştur: "Kişinin büyüğünü başa alarak yazması da caizdir. Çünkü ümmetin bu konuda icması oluşmuştur. Eğer böyle bir icma oluştu ise gördükleri bir maslahat icabı böyle yaptıkları anlaşılır. Önceki uygulama da kalkmış olur. Biz ayetin icma-i ümmet ile nesh olunduğunu biliyoruz. Hani şu mehirle ilgili Mümtetine sûresinin on birinci ayeti. Eğer Kur'ân'ın bir ayeti icma ile terkedilebiliyorsa haberi vahidle gelen bir hüküm ümmetin icması ile tabi ki terkedilebilir. Kanaatimce bu zamanda en iyisi mektuba başlarken kendisinden büyük kişilere yazarken onunla kendisinden küçük kişilere yazarken kendisi ile başlamaktır."¹⁷⁹⁴

¹⁷⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 482.

¹⁷⁹¹ Dârekutnî, *Sünen*, Nevâdir, hadis no: 4202.

¹⁷⁹² Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *İhtisâru Ulumi'l-Hadis* (nşr. Ahmed M. Şâkir, el-Bâisü'l-Hasîs içinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trsz., s. 169.

¹⁷⁹³ Şurâ 42/5. Ebü'l-Leys, *Tefsir*, III, 191.

¹⁷⁹⁴ Ebü'l-Leys, *Büstânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 104, T. s. 873; a. mlf. *Tefsir*, III, 355.

Hanefî fıkıhçıların çoğunluğu gibi Ebü'l-Leys de, Kur'ân'ın sünnetle nesh edilebileceği görüşündedir. Bu konuya değindiği sınırlı örneklerden biri zina konusunda geçmektedir.

*“İslâm'ın ilk yıllarında henüz cezalarla ilgili hükümler gelmeden zinanın cezası, sözlü ve fiili tazir, müebbet hapis ve sürgün idi. Sonra bu hükümler gelince bu âyet şu haber ile nesh edildi: “Bekâr'ın bekârla zinası için yüz değnek ve bir yıl sürgün. Dulun dulla zinası için ise yüz değnek ve taşla recmdir.”*¹⁷⁹⁵

*Bu iki ceza kitapla değil sünnetle gelenek oldu. Bekarın bir yıl sürgün cezası ve dulun (muhsan) yüz sopa cezası nesh olundu. Sürgün Nur sûresinin ikinci ayetiyle, muhsanın sopa cezası ise Maiz hadisiyle nesh edildi.” Nitekim Hz. Peygamber (sas) evli olduğu halde zina eden Maiz b. Malik'i recmettirdi.*¹⁷⁹⁶

Bu husustaki bir diğer örnek haram aylarda savaş yapılması ile ilgilidir. Bu hususta Ebü'l-Leys şöyle söylemiştir: “*“Onlarla topluca savaşın” yani hem haram aylarda hem de diğer aylarda. Önceleri haram aylarda savaşmak haram kılınmıştı. Ancak bu ayetle o hüküm neshedildi ve tüm aylarda savaş helal kılındı. Bazıları mubah olmadığını söylediler ve bu ayetin anlamı “Eğer müşrikler size saldırırlarsa bu haram aylarda siz de savaşın! Eğer saldırmazlarsa savaş helal değildir, demektir.” dediler. Ama birinci söz daha sahihtir. Çünkü Resulullah Taif'i haram bir ayda muhasara etti ama o haram ay çıktıktan sonra fethetti. Eğer savaş haram olsa idi o Taif'i haram bir ayda muhasara etmezdi.*”¹⁷⁹⁷

Sünnetin sünnetle neshi ile ilgili bir örnek rukye konusunda geçer. Hz. Peygamber (sas) ilk zamanlarda rukyeyi nehyetmiş sonraları ona müsaade etmiştir. Ebü'l-Leys bu durumun sebebini şöyle yorumlamaktadır: “*İhtimal ki ilk önce yasak edilmesinin sebebi afiyetin tedavide görülmesidir. Ama afiyet Allah'tan bilinir tedavi de bir sebep kabul edilirse o zaman bir mahsur olmaz.*”¹⁷⁹⁸

¹⁷⁹⁵ İbn Mâce, Hudûd, 7; Müslim Hudud 3.

¹⁷⁹⁶ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 255, T. s. 378; a. mlf. *Tefsir*, I, 339.

¹⁷⁹⁷ Tevbe 9/36. Ebü'l-Leys, *Tefsir*, II, 48.

¹⁷⁹⁸ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 32, T. s. 750.

4.4. Hadiste İhtisar/İktisar ve Taktî' ile İlgili Uygulamaları

Hadis ilminin metin bölümü ile ilgili önemli bir başlığı da *ihtisar*, *iktisar* ve *taktî*' konusudur. Hadis terimi olarak *ihtisâr*, "Hadisin anlatmak istediğini, manayı tam aktaracak şekilde kısaca ifade etmek, çeşitli mülahazalarla manayı bozmadan hadisin bir kısmını hazfederek diğer bir kısmını rivayet etmek." anlamına gelmektedir.¹⁷⁹⁹ *İktisâr* ise "hadisin gerekli görülen bir bölümünün rivayet edilmesi" demektir. İhtisarı bazı hadisçiler hiçbir sınırlama yapmaksızın caiz görmüş, bazıları ise kesinlikle caiz görmemiştir. Üçüncü bir grup ise bazı şartlarda cevaz vermiştir. Buna göre ihtisarı, manayı neyin bozup neyin bozmayacağını bilecek seviyedeki âlimlerin yapması, ihtisar ederken metinde bulunması gereken unsurlardan herhangi birinin atılmaması gerekir. İhtisar yaparken mananın bozulmaması esastır. Yanlış anlamalara yol açacak şekilde manayı bozarak ihtisar yapmak caiz değildir. İhtisar hadislerin mânen rivayet edilmesini de ifade etmektedir. Temel hadis kitapları da dâhil pek çok kaynakta bu şartlara uyularak ihtisar yapıldığı görülmektedir.¹⁸⁰⁰

Taktî' ise "Birkaç konuyu ihtiva eden bir hadisin metnini, konularına göre bölüp her birini kitabın ilgili yerinde kullanmaktır." *Taktî*' ihtisarin bir alt dalıdır.¹⁸⁰¹ *Taktî*'de birkaç konuyu içeren bir hadisin sadece ihtiyaç duyulan kısmı alınır ve bir kısmı bir yerde diğer kısmını aynı senedle başka bir yerde nakledilir. Hadislerin pek çoğunda birden fazla konu veya aynı alanın farklı konularına dair bilgiler vardır. Bu hadisleri ilgili oldukları yerlerde tam metin halinde yazmanın gereksiz zaman kaybına yol açacağı düşünülerek ilk dönemlerden itibaren hadisler konularına göre bölünüp aktarılmıştır. Özellikle fıkıh alanındaki çalışmalarda hadisin sadece konuyla ilgili kısmı alınmıştır.¹⁸⁰² Mâlik b. Enes, Buhârî, Ebû Dâvûd ve Nesâî gibi hadis imamları eserlerinde *taktî*' yapmışlardır.¹⁸⁰³ Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup âlimler de hadis rivayetinde çokça ihtisar ve *taktî*' yapmışlardır.¹⁸⁰⁴

Ebü'l-Leys de hadisleri çoğunlukla *taktî*' ile rivayet eder. Bazen de bilinen bir hadisin bir kısmını birkaç kelime ile zikrederek o hadisi hatırlatır. Bir adamın

¹⁷⁹⁹ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 130.

¹⁸⁰⁰ Aydın, "İhtisar", *DİA*, XXI, 572.

¹⁸⁰¹ Raşit Küçük, "Metin", *DİA*, XXIX, 411.

¹⁸⁰² Mehmet Efendioğlu, "Taktî", *DİA*, XXXIX, 483.

¹⁸⁰³ Küçük, "Metin", *DİA*, XXIX, 411.

¹⁸⁰⁴ Tuğlu, *Mâtürîdîlik ve Hadis*, s. 183.

mescidde namaz kıldığı ve Hz. Peygamber'in (sas) de “*Sen namaz kılmış olmadın.*” dediği hadisi,¹⁸⁰⁵ istikbal-i kible konusuna delil göstermek için “*Araplardan birine namazı öğretirken söylediklerinin*” *sünnetten bir delil olduğunu* söylemesi bir ihtisâr örneğidir.¹⁸⁰⁶ Bahsettiği hadis *Tenbîh*'de Ebü'l-Leys'in kendi senedi ile şifâhî olarak rivayet ettiği bir Buhârî-Müslim hadisidir.¹⁸⁰⁷

Bir diğer konu hadisleri ihtisar etmekten ziyade tüm hadisleri tek bir hadismiş gibi aktarmaktır. Ebü'l-Leys'in özellikle mev'iza türü eserlerinde, muhtelif kaynaklarda geçen ve aynı manayı ifade eden hadisleri bir araya topladığı ve bunların manasını ayetlerle pekiştirerek tek bir metin gibi aktardığı görülmektedir. Hadisin manasının tamamı doğrudur, kaynaklardan alıntıdır. Ayetlerin tefsirlerinde geçmiştir ama lafız olarak tümüyle Ebü'l-Leys'e aittir. Bununla ilgili kaynaklar ise çoğunlukla tefsirlerdir. Özellikle Taberî'nin tefsirinde benzer manalar aynıyla geçmektedir. *Tenbîh*'in “kıyamet gününün dehşeti ve korkuları” bahsinde bir karşılaştırma yapılırsa bu görülecektir.¹⁸⁰⁸

Bir diğer örnek “Kahkaha ile Gülmenin Men Edilmesi” bahsinde geçmektedir. Hadis için zikredilen seneden sonra anlatım şöyle devam etmektedir: “*Bir gün Resulullah mescide geldi. Bir grub kahkaha ile gülüşüp konuşuyorlardı. Yanlarına gelip onlara selam verdi ve “Hoşlandığınız tatların lezzetini sizden alan şeyi çok düşünün.” dedi. “Bizden hoşlandığımız tatların lezzetini alan nedir?” dediler. “Ölümdür.” buyurdu.*¹⁸⁰⁹ *Başka bir sefer yine mescide geldi. Yine bazılarını kahkaha ile gülüşürken buldu ve onlara “Varlığım kudret elinde bulunan Allah'a yemin olsun ki eğer benim bildiğim kadarını bilseniz çok ağlar az gülerdiniz.” buyurdu.*¹⁸¹⁰ *Bir başka sefer yine geldi yine gülüşen bir gruba rastladı ve onlara selam vererek şöyle dedi: “İslâm garip doğdu o garipliğe geri dönecek. Kıyamet gününde garip olanlara ne mutlu...” “Kıyamet günü garip olanlar kimlerdir?” denilince “İnsanlar fesada düştüklerinde sâlih olarak kalanlardır.” buyurdu.*¹⁸¹¹

¹⁸⁰⁵ Buhârî, Ezan 95, Müslim, Salat, 45.

¹⁸⁰⁶ Ebü'l-Leys, *Mukaddimetü's-Salat* (thk. Ferit Dinler), s. 19.

¹⁸⁰⁷ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 193, T. s. 287.

¹⁸⁰⁸ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 34, T. s. 43.

¹⁸⁰⁹ Tirmizî, Zühd, 4.

¹⁸¹⁰ Buhârî, Tefsir, 12.

¹⁸¹¹ Müslim, İman, 146, 232.

Burada tek bir sened zikredildikten sonra üç ayrı rivayet aynı konu başlığı altında zikredilmiştir. Oysa bu rivayetlerin her biri ayrı rivayetlerdir. Hadisin ilk kısmı Tirmizî'den, orta kısmı Buharî'den, son kısmı ise Müslim'den alınmıştır. Müellif bu üç hadisi tek bir hadis gibi aktarmış, hepsinin başında ise sadece bir sened zikretmiştir.¹⁸¹²

Kendisinin de bizzat âsarda gelen rivayetleri toplayarak birleştirdiğine dair ifadeleri vardır. Bu ifadelerine dair bir örnek “Fakirlerin Fazileti” konusunda geçmektedir. Bu konuda fakirlerin beş üstün şerefini saymış ve her birinin delilinin âsarda geçtiğini söylemiştir. Hadisleri zikretmemiş, manalarının işaret ettiği hikmetleri ve sonuçları ortaya koymuştur: *“Bilesin ki fakirliğin beş üstün şerefi vardır: 1) Namazda sadakada ve diğer ibadetlerde kazandığı sevaplar zenginlerinkinden daha çoktur. 2) Fakir bir şey arzu eder de bulamazsa sevap yazılır. 3) Cennete fakirler daha önce girer. 4) Fakirlerin öbür alemde verecekleri hesap daha azdır. 5) Onların pişmanlığı daha az olur. Kıyamet gününde zenginler, keşke dünyada fakir olsaydık derler ama fakirler, keşke dünyada zengin olsaydık demezler. Bu saydıklarımın hepsi âsarda geçmiştir.”*^{1813 1814}

Hadislerin ihtisarı ile ilgili bir örnek de “Sadakanın Fazileti” konusunda geçmektedir. Hadis Ebû Zer'den gelen mevkûf bir hadistir. Hadiste bir çok konu bir araya getirilmiştir ve Ebû Zer'in sorulan sorulara verdiği cevaplardan müteşekkildir. Müellif Ebû Zer'in tüm bu manaları Hz. Peygamber'in (sas) hadislerinden derlediğini söylemiştir. Bu durumda muhtelif merfû hadisler tek bir mevkûf hadis metninde bir araya getirilmiş olmaktadır.¹⁸¹⁵

4.5. Esbâb-ü Vürûdi'l-Hadis İle İlgili Uygulamaları

Esbâbü vürûdi'l-hadîs hadislerin hangi sebep, vesile veya durum dolayısıyla söylendiğini araştıran ilim dalıdır. Bu ilim dalı hadislerin söyleniş sebeplerinin yanında, söylendiği zaman ve mekânla ilgili hususları da açıklar. Bu hususların bilinmesi, umumi hükümlerin tahsis edilebilmesi, manası mutlak olan hükümlerin

¹⁸¹² Ebû'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 138, T. s. 203.

¹⁸¹³ Ebû'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 165, T. s. 243.

¹⁸¹⁴ Saffet Sancaklı'nın “Fakirlik ve Zenginlikle İlgili Hadisler Üzerine Bir Deneme” adlı makalesi âsarda bu hususta geçen rivayetlerin doyurucu bir değerlendirmesini içermektedir.

¹⁸¹⁵ Ebû'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 220, T. s. 327.

sınırlandırılması, mücmel ve müşkil hükümlerin açıklanması, nâsih ve mensuh olanların bilinmesi, bir hükmün asıl sebebinin beyan edilmesi gibi konular için büyük önem taşır. Kur’ân’ı anlamada esbâb-ı nüzûl bilgisi ne kadar önemliyse hadisleri anlamada da esbâb-ı vürûd o derece önemlidir.¹⁸¹⁶

Buna rağmen hadis tarihinde diğer ilim dalları gibi müstakil bir disiplin haline gelememiştir. Bu ilmin müstakil bir disiplin haline gelmesi için hadis ve sünnetin hangi olay üzerine söylendiğini ve ortaya konduğunu sadece hadis kitaplarındaki rivayetlerle değil tarih, coğrafya, sosyoloji ve psikolojiden yararlanarak ilmî yöntemlerle tahlil etmek gerekir. Ayrıca sünnetin yerelliği ve evrenselliği, zaman ve mekân boyutu, örfî olup olmadığı, hangilerinin hâs ve âm olduğu gibi hususlar da bu ilim tarafından tesbit edilmelidir. Hz. Peygamber’in (sas) bir sözü hangi vesile ile söylediği yanında bu sözü hangi ilkeyi göz önünde bulundurarak söylediğini de ele alınmalıdır.¹⁸¹⁷

Hadislerin vürûd sebepleri metinle beraber rivayet edilmiştir. Ancak bu rivayetlerin tam metinleri bütün hadis kitaplarında bulunmayabilir. Bir hadisin vürûd sebebinin anlaşılması için muhtelif kitaplardaki muhtelif tarikler bir araya getirilmelidir. Hadisin diğer tarikleri bir araya getirildiğinde ne amaçla ve hangi olay üzerine söylendiği de anlaşılabilir.

Bazı hadislerin sebab-i vürûdu Hz. Peygamber’in (sas) vahyin inişi sürecinde tebyin mahiyetinde yaptığı açıklamalardır. Böylece Kur’ân’ın *garib* kelimelerine de anlam verilmiştir. Mesela En’am sûresinde 82. ayetteki “zulüm” kelimesini sahâbîler “haksızlık” şeklinde anladıkları için üzölmüşler, fakat Hz. Peygamber (sas) buradaki zulmün “şirk” anlamına geldiğini belirterek konuya açıklık getirmiştir.¹⁸¹⁸

Ebü’l-Leys’in konuları temellendirmek üzere kullandığı hadislerin sebab-i vürudunu -eğer biliyorsa- açıkladığı görölmektedir. Bunula ilgili birkaç örnek sayılabilir.

Mekruh olan şeyleri sayarken gümüşten veya altından burun diş vs. protezler yapılmasının hükmünü söylemiştir. Bu hususta fakihlerin ihtilaf ettiğini haber vermiştir: “*Ebü Hanife gümüşten yapılmasında bir sorun görmedi ama altından*

¹⁸¹⁶ Ramazan Ayvalli, “Esbâb-ü Vürûdi’l-Hadis” , *DİA*, XI, 362.

¹⁸¹⁷ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 161-164.

¹⁸¹⁸ Ramazan Ayvalli, “Esbâb-ü Vürûdi’l-Hadis” , *DİA*, XI, 362.

olmasına cevaz vermedi. İmam Muhammed ise altından olmasında bir sakınca görmedi. Biz de bu görüşteyiz. Çünkü şöyle bir rivayet vardır: “Arfece b. Es’ad Cahiliyye devrinde bir çekişmede burnunu kaybetti. Gümüşten bir burun yaptırdı. Ancak gümüş koku yaptı. Bunun üzerine Resulullah altından yaptırmasını salık verdi.”

Görüldüğü gibi Ebü'l-Leys hem verdiği hükmün delilini söylemiştir hem de Hz. Peygamber'in (sas) bu cevazı niye verdiğini haber vermiştir.¹⁸¹⁹

Bir diğer örnek de *Tenbîh*'de geçmektedir. Ebü'l-Leys “İhtikâr-Karaborsacılık” konusunda bir babanın oğlunu çalışmaya vermeden önce Hz. Peygamber'le (sas) yaptığı istişareden bahsetmektedir. Hz. Peygamber (sas) adamı sebeplerini sıralayarak oğlunu bazı mesleklere yönlendirmesinden men etmiştir:

*“Onu haksız buğday satanların hayvan kesenlerin ve kefen satanların yanına verme! Buğday satanlar mallarını stoklayıp ihtikâr yaparlar. Hayvan kesenlerin merhameti azalır. Kefen satanlar da müminlerin ölümünü ister.”*¹⁸²⁰

Burada da Hz. Peygamber'in (sas) hem bir babaya verdiği nasihatın hem de bu mesleklerden men etmesinin sebebinin açıklamaları vardır.

Buna benzer örnekler Ebü'l-Leys'in eserlerinde çokça vardır.

5. EBÜ'L-LEYS ES-SEMERKANDÎ'NİN SONRAKİ DÖNEMLERE İLMÎ TESİRİ

Ebü'l-Leys'in yaşadığı hicri IV. yüzyıl Mâverâünnehir'in hem siyâsî hem de fikrî bağlamda karışık ve yoğun olduğu bir dönemdir. Bilindiği üzere Irak bölgesinden pek çok kişi çeşitli nedenlerle o bölgelere göç etmiştir. Bu sebeplerin arasında en dikkate değer olan o bölgenin farklı ve iktidara muhalif fikir hareketleri için nispeten özgür bir ortam sağlamasıdır. Hilafet yönetimi tarafından bu bölgelerde yeni Müslüman olanlar veya İslam'ı yeni tanıyanlar için tebliğ ve tedris ile ilgili görevlendirilenler de olmuştur. Bu serbest fikir ortamı içerisinde bölgede Ehl-i Sünnet'e muhalif gruplar da gelişmeye fırsat bulmuştur. Mu'tezile, Şia, Kerrâmiyye ve Cehmiyye mezheplerinin görüşleri yaygınlık kazanmıştır.

¹⁸¹⁹ Ebü'l-Leys, *Bustânü'l-Ârifîn*, Ar. s. 159, T. s. 975.

¹⁸²⁰ Ebü'l-Leys, *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, Ar. s. 135, T. s. 198.

Ebü'l-Leys'in yaşadığı bu dönem Hanefî-Mâtürîdî kelâmının başlangıç dönemidir. Hanefiliği benimseyen Irak ekolünden akaide dair inanışlar sebebi ile ayrılan bu bölge, inşa ettiği yeni fikir yapısı ile yeni bir duruş geliştirmiştir. Böylece Mu'tezile karşıtı görüş ve tavırlar Ehl-i sünnet Hanefî âlimlerin ilmî gayretleri ile kısa vadede olmasa da uzun vadede bölgede son bulmuş aynı zamanda Hanefiliğin Mu'tezilî görünümü de silinmiştir. Ebü'l-Leys'in zaman zaman eserlerinde Mu'tezile'yi reddeden görüşler ortaya koyması onun da bu sürece katkı verdiğine işaret etmektedir. Ebü'l-Leys kelâmî konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden esinlenen özgün görüşler ortaya koyan bir mütekellimdir.

Ebü'l-Leys de Ebû Hanîfe gibi fikhî itikat ve amel olarak anlamıştır. Onun tebarüz ettiği asıl alan fıkıhtır. Hanefî fıkıh sisteminin öğretilerinin sistemleşmesi ve usulunun oluşması ondan hemen sonraki yüzyılda olmuştur. Eserlerinden tespit edildiği kadarıyla Hanefî usulcülerin koyduğu kurallar Ebü'l-Leys'in söyledikleri ile uyumaktadır. Bu usul kitaplarının yazılmasından önce yaşamış ve eserler vermiş olan Ebü'l-Leys'in, kendisinden sonra yazılan bu kitaplara kaynaklık etmiş olması muhtemeldir. Yaptığı rivayetlerle selefin dikkate aldığı prensipleri aktarmış ve bu aktarımlarla Hanefî usulünün oluşmasına katkıda bulunmuştur.

Ebü'l-Leys'in Hanefî mezhebinin fûrûna dair de kurucu ve öncü metinler kaleme aldığı görülmektedir. Nitekim *Mukaddime*'sinin hem ilmihâl türünün ilk örneklerinden sayılması hem de bu eserde yaptığı bazı tanımlamaların bazı terimlerin netlik kazanmasına katkı vermiş olması onun bu öncü kişiliğinin göstergesidir. Ebü'l-Leys, fıkıhtaki üç edebi türün her birine dair ayrı ayrı eser kaleme alan ilk fakihdir ve nevazil/vâkıât türünü başlatan kişidir. Bu eserlerin içeriğinden onun kurucu imamların görüşlerine vakıf olduğu, (daha çok Belhli) meşayihün fetvâlarını tedvin ettiği, kendisinin de müctehid sıfatı ile ictihadlarda bulunduğu görülmektedir. Aynı şekilde eserlerinde hilâfiyat türünün ilk örneklerini vermiş bu hususta yazdığı eserle de mezhebin öncüsü olmuştur. Mezhebin diğer mezhepler karşısında müdafaa için hemen her konuyu onlarla mukayese etmiş ve kendi mezhebine benimsenen görüşlerin daha sağlam esaslara bağlı olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Onun bu çözümlemeci üslubu olaylara geniş açıdan bakan ve çözüm odaklı bir hukuk sistemi oluşmasına katkı vermiştir. Hanefîlerle Şafîîler arasında cereyan eden münazara meclislerinde bu ihtilafî konular ele alınmış bu münazaralar ilmi açıdan çok verimli

ve muazzam olmuştur. Hilâfîyata dair olan kitaplar her iki tarafa da ait türlü istidlallerle dolup taşmıştır.

Ebü'l-Leys'in *Tenbihü'l-Gâfilîn* adlı eseri onun hadisçiliğine dair ipuçları içermesi açısından özellikle dikkate değerdir. *Tenbîh* hadislerin senedlerini de kısmen muhtevi bir kitaptır. Hanefî gelenekten bir âlim olarak Ebü'l-Leys'in bu eserde çoğu sahih kaynaklarda geçen hadisleri senedleri ile beraber rivayet etmesi, hadisçilerle fakihler arasında hicri II. asırda başlayıp, V. asra kadar devam eden ehl-i re'y ile ehl-i hadis mücadelesini durdurmaya yönelik bir tavır olarak değerlendirilebilir. Böylece o, Hanefîlerin hadise bakışını teorik zeminde olmasa da pratik zeminde ortaya koymuş, Hanefîleri görüşlerini temellendirdikleri rivayetleri bir araya getirerek ehl-i hadise karşı savunmuştur. İstidlâli ve hadisin fıkhnı önemsemiş, salt rivayete dayalı bir hadis mesâisini reddetmiştir. Usulde de orta yolu tutan bu telifçi yaklaşım, Ebü'l-Leys'ten sonra Debûsî-Serahsî-Pezdevî çizgisi ile devam etmiş ve ehl-i hadis ile ehl-i re'y birbirlerine yaklaşmıştır.

Bu dönemde bölgede yetişen fakihlerin çoğu, aynı zamanda tasavvufla da ilgilenmişlerdir. Ebü'l-Leys tasavvufla fıkhnı yakınlaştığını görmek için de iyi bir örnektir. Zira Hanefî mezhebin önemli temsilcileri zühde dayalı bir yaşam tarzı benimsemişlerdir. Allah'ın rahmetini uman ve gazabından korkan havf ve reca arası bir anlayışı geliştirmişlerdir. Ebü'l-Leys bu anlayışın belki de ilk temsilcilerinden birisidir. O henüz yeni yeni kurumsallaşan tasavvuf felsefesini geleneksel İslam anlayışı içinde yorumlamış ve çoğu Türk olan ve yeni ihtida eden bu kitlelerin bu tasavvufî anlayışa sahip olmaları için gayret göstermiştir. Zira o dönemde bölgede, şehirlerden uzak hankahlarda etrafına dervişleri toplayan, sözde ruhânî bir hayat yaşayan, doğru bilgiyi içlerine gelen ilhamlarla elde ettiğini söyleyen, medreselere mesafeli şeyhler peydahlanmıştır. Bu şeyhler, eski Şamanî anlayışlarından henüz tamamıyla vazgeçmeyen ve yerleşik nassî kaidelere uyum sağlayamayan yeni Müslümanlar üzerinde etkili olmuştur. Bunun üzerine Ehl-i Sünnet'e mensup Hanefî kelâmcılar, kelâm ilmîni, sûfî görüş ile uzlaştırmak için yeni bir İslâm tasavvufu ortaya koymuşlardır. İlk dönem sûfîleri de sapık düşünce ve akımlardan uzak, Ehl-i sünnet'e bağlı, Kur'an ve Sünnet'e uygun bir tasavvuf anlayışı geliştirmek için Hanefîliğin itikadî görüşlerine dayanmışlardır. Ebü'l-Leys'in de içinde bulunduğu alimler sayesinde yeni ihtida eden kitleler Hanefîliğin akılcı yapısına dayanarak

etraflarında gelişen tasavvufî fikirleri şer'î esaslara uygun olarak benimsemişlerdir. Böylece Hint Bölgesi'nden gelen vahded-i vücudcu fikir akımlarından, eski İran kültüründen ve Zerdüşî felsefesinden korunmuş, tertemiz bir İslam akidesi bölgede yayılma fırsatı bulmuştur.

Ebü'l-Leys'in yaşadığı asırda tasavvuf ve fıkıh arasında bir mutabakat sağlanmış, fakihlerin yanındaki sûfîler büyük bir dönüşüm gerçekleştirmişlerdir. Fukaha entelektüel medrese çevresinde, sûfîler ise konar-göçer kırsaldaki avam çevrede muhatap bulmuştur. Bu noktada Ebü'l-Leys'in hem medreseli bir fakih hem de avama hitap eden bir sûfî olarak önemli bir misyon yüklendiği anlaşılmaktadır.



SONUÇ

Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî el-Fakîh (v. 373/983), IV./X. yüzyılda Mâverâünnehir-Horasan bölgesinde yaşamış bir âlimdir. Temel İslâm ilimlerinin hemen her dalında eser verdiği halde daha çok fakih sıfatı ile öne çıkmıştır ve fıkıhta Hanefî geleneğin önde gelen temsilcilerinden biri kabul edilmiştir. Münazara ve usul sahalarında da yetkin bir âlimdir ve tavizsiz bir Ehl-i sünnet taraftarı olduğu görülmektedir. Aynı zamanda sûfilerden sayılmıştır. Türk asıllı olması kuvvetle muhtemeldir.

“Meselede müctehid” kabul edilen Ebü'l-Leys, fıkıh literatüründe *hilâfiyat*, *nevâzil* gibi bazı türlerin ilk örneklerini veren fakihlerdendir ve eserleri daha sonra ortaya çıkan *ilmihâl* türüne de misal teşkil etmiştir. Mev'iza eserlerini tasavvuf edebiyatından kabul etmek de mümkündür. Bir de kısa tefsiri vardır. Bu eserleri sayesinde İslâm dünyasının geniş bir alanında tanınmıştır.

Ebü'l-Leys'i doğru okumak için bölgenin ve dönemin özellikleri sürekli göz önünde tutulmalıdır. IV. yüzyıl itikadî mezheplerin oluştuğu, fikhî mezheplerin gelişimini tamamladığı, mutlak müctehidlerin yerini meselede müctehid olan tercih tabakasına bıraktığı bir dönemdir. Bu yüzyılda hadis tasnifi önemli bir merhale kat etmiş ve rihleler büyük oranda sona ermiştir. Bölgede çok çeşitli dinlere mensup milletler olduğu gibi yeni Müslüman olanlar da eski dinlerinin etkisini üzerlerinden atamamışlardır. Ebü'l-Leys tüm bu vakıaları görerek sosyal yapının içinde meselelere dinî bir çözüm aramış, maslahatı ve makasid-ü şeriayı gözetken teklifler ortaya koymuştur. Farklı grupların iç içe olduğu bu ortamda empatik bir eğitim anlayışı geliştirmiş, bu farklı inanç, millet, din ve mezhebin kendisine sağladığı geniş bir bakış açısı ile olayları irdeleyebilmiştir.

Ebü'l-Leys'in ilmî yaklaşımları, hem Belh meşayihî gibi sûfî tavırlarla hem Buhara ulemasının fıkıh ilmi ile hem de Semerkant ulemasının kelam ilmi ile örtüşmektedir.

Ebü'l-Leys, asıl uzmanlık alanı olan fıkıh ilminde, özellikle nadir görüşleri derlediği fîrû fikhına dair eserleri ve bu eserlerde serd ettiği şahsi fikirleri ile İslâm hukuk tarihine ciddi katkılar sunmuştur. Ebü'l-Leys, henüz fıkıh usulünün olgun bir

esere ulaşmadığı o dönemde, Irak Hanefî okulunun da ehl-i hadisin yaklaşımlarını da tamamıyla benimsememiş, kısmen kendi usul kurallarını “ashâbımız” dediği Ebû Hanîfe İmam Muhammed ve Ebû Yusuf’a dayandırarak oluşturmuş, daha çok çözüm odaklı fûrû fikhına yönelmiştir. Onun bu husustaki seçkin yerini anlamak için yetiştiği dönemdeki ilmî çevreyi, Hanefî fikhına dair verdiği fıkıh eserlerinin yanı sıra, aynı üslupla verdiği diğer ibadet ve ahlak eserlerini, bu eserlere yapılan atıfları görmek ve ulema arasındaki tabakasına dikkat çekmek yeterlidir.

Ebü'l-Leys başta Ebû Hanîfe'nin *Fikhu'l-Ekber'ine* yazdığı şerhte olmak üzere diğer eserlerinde de İslâm itikadına dair görüşlerini açıklamıştır. Bu açıklamalarla bölgeye ait yeni bir mezhebin sistemleştirilmesinde öncü olduğu kabul edilebilir. Zira o da tıpkı çağdaşı sayılabilecek olan İmam Mâtürîdî gibi sadece amelî-fikhî yaklaşımlarında değil, itikadî görüşlerinde de Ebû Hanîfe'den beslenmiş bir kelâmcıdır. Henüz onun yaşadığı dönemde mezhep kurumsallaşmadığı için Mâtürîdî olduğu söylenemez.

Zehebî'ye kadar Ebü'l-Leys, bir muhaddis olarak anılmamıştır. Şüphesiz onun bir muhaddis olarak anılmamasında ehl-i re'ye mensup bir Hanefî fakih olmasının da etkisi vardır. Fakih kimliği hep en ön planda olan Ebü'l-Leys'in yaşadığı IV. /X. yüzyıl ile hadis-fıkıh ayrımının tanımlandığı II. /VIII. yüzyıl arasında yaklaşık yüz elli yıllık bir ara vardır. Bu süreç, İslâm düşüncesinde son derece önemli değişimlerin ve dönüşümlerin yaşandığı bir zaman dilimidir. Mihne olayları, Mu'tezile karşıtı kelâm hareketlerinin ortaya çıkması, mezheplerin teşekkülü, hep bahsi geçen bu yüz elli yıl içerisinde olmuştur.

Ehl-i hadis mihne olaylarından sonra siyasi iradenin desteğini arkasına aldığı için ehl-i re'ye karşı daha avantajlı olsa da Ebü'l-Leys düşüncelerini gelenekçi eğilimin yönteminden ziyade Hanefî mezhebinin yöntemi ile oluşturmuş ve görüşlerini Hanefî mezhebinin müctehidlerine dayandırmıştır. Hadislerin tasnifi döneminde, hadisleri derlemekten ziyade derlenen malzemenin pratik olarak düzenlenmesine yönelik eserler kaleme almıştır.

Ebü'l-Leys'in eserlerinde tasnifteki başarısı, -tasniflerinin meşhur olduğu söylenmiştir-¹⁸²¹ kullandığı üslup ve dilindeki sadelik, kolaylık ve akıcılık göze

¹⁸²¹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye*, III, 545.

çarpmaktadır. Eserleri sistematiktir.¹⁸²² Eserlerinin birçoğunu geniş kitleler için hazırlamıştır. *Hızânetü'l-Fıkh*'ın başında kitabı yazmasındaki amacının, âlim veya cahil herkesin fıkıh ilminden yararlanması, olduğunu belirtmiştir.¹⁸²³ Halkın seviyesine inerek anlaşılması zor olan meseleleri açıklığa kavuşturmuş, konuların daha kolay öğrenilmesini sağlamıştır. Teliflerinde dağınık ve anlaşılması zor olan meseleleri bir arada sunmuştur. Bu eserler, göçebe olarak yaşayan ve yeni Müslüman olurken eski dinlerinin etkisinden kurtulamayan bölgedeki çeşitli etnik grupları ve özellikle Türkleri, ağır medrese müfredatından detaylı fikhî mülâhazalardan kurtaran basit ama sahih ve temel konuları ihtiva eden bir üslupla kaleme alınmıştır. Onun çok yönlü ilmî kişiliğini ortaya koyan bu akıcı üslup ve sade dil, eserlerinin halk arasında hüsnü kabul görmesinin de sebebi olmuştur.¹⁸²⁴ Çünkü Ebü'l-Leys'in döneminde halk, samimi Müslüman olmakla beraber dinin itikad ve muamelatı ile ilgili meselelerin inceliklerini bütünüyle idrak edemeyecek kadar ümmîdir.¹⁸²⁵

Onun eserlerinin üslup ve muhtevâsından, yaşadığı dönemde halka yönelik vaaz ve irşad faaliyetlerinde de bulunduğu sonucu çıkarılabilmektedir. Mev'iza türünde kaleme aldığı eserlerinden anlaşıldığına göre vaazlarının hakkını tam veren bir vaiz ve iyi bir hatiptir. Hitaplarında yumuşak ifadelerle ahlâkî esaslar üzerinde durmuş ve vaazlarını mutlaka Kur'an ve Sünnet'e dayandırarak yapmıştır.¹⁸²⁶ Bu nedenle nesiller boyunca çok itibar görmüştür. Öyle ki eserleri çeşitli Müslüman toplulukların dillerine çevrilmiş ve şöhretinin yayıldığı bölgelerde büyük bir veli olarak kabul edilmiş, kendisi için türbe ve makamlar inşa edilmiştir.¹⁸²⁷

Bu çalışmada metin tahlili yöntemi ile eserleri incelenen Ebü'l-Leys hakkında varılan sonuçlar şunlardır:

Ebü'l-Leys, Mâverâünnehir bölgesinde İslâm'ın yayılmasına ve Hanefî mezhebinin benimsenmesine katkı sağlayan âlimler arasında önemli bir isimdir.

¹⁸²² Ferit Dinler, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve Mukaddimetü's-Salat İsimli Eserinin Tahkiki", s. 5.

¹⁸²³ Ebü'l-Leys, *Hızânetü'l-Fıkh* (thk. Muhammed Abdüsselam Şahin), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2019, s. 27.

¹⁸²⁴ Ferit Dinler, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve Mukaddimetü's-Salat İsimli Eserinin Tahkiki", s. 14; Halil Kaya, "Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin Bustânü'l-Ârifin Adlı Eserindeki Mevkûf Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul, 2012, s. 8-10.

¹⁸²⁵ Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik-Bektâşîlik*, s. 90.

¹⁸²⁶ Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hızânetü'l-Fıkh*, neşreden giriş, s. 49.

¹⁸²⁷ Yazıcı, "Semerkandî Ebü'l-Leys", *DİA*, XXXVI, 473.

Bölgenin tüm ilmî ve fikrî gelişmelerinden etkilenmiş, beslenmiş, kalem mesâisini bu zengin ve renkli ilim ortamında harmanlamış ve sonunda kendi bakış açısını oluşturmuş özgün bir âlimdir.

Ebü'l-Leys'in eserlerinde gösterdiği fikhî yetkinlik, onun faaliyetlerinin Hanefî çevrelerde takdir edildiğinin bir göstergesidir. Bu sebeple *meselede müctehid* tabakasında sayılmıştır. Duruma ve ihtiyaca göre hocalarının aksine görüş bildirecek cesarettedir. İhtilaflı görüşler içerisinde kendisi açısından doğru olan tarafta fikir bildirmiştir ve mukallid değildir. Sadece ilmi aktaran ve öğreten bir âlim değildir. Aynı zamanda yeni kaideler koyan, sonraki asırlarda da kullanılabilecek yeni ıstılahlar geliştiren, kadı olacaklar için yeni bir takım şartlar belirleyen bir usulcüdür.

Ebü'l-Leys'in hem fıkıh hem ahlâk hem de tefsir kitapları hadis rivayetleri ile doludur. Hadis konusunda fikirler beyan etmesi, eserlerinde hadis âlimlerinin tartıştığı konularda başlıklar açması sebebi ile onun hadis ilimleri ile de uzman düzeyinde ilgilendiği anlaşılmaktadır. Sûfî ve zâhid yaklaşımlar sergilemesi böyle düşünülmesine mani değildir çünkü vaaz ve irşad kitaplarındaki yorumlarında sezilen bu zâhidane bakış açısı mutlaka delillerle desteklenmiştir. Eserlerinde kullandığı haberlerdeki kaynaklarının çokluğu da dikkat çekicidir.

Ebü'l-Leys, risale ve şerh türünden çalışmalar yerine daha müstakil ve kapsamlı eserler kaleme almış, konuları tartışırken tahlil edici bir üslup kullanmıştır. Mezhebin görüşlerini bir araya toplayarak tutarlı deliller ortaya koymuştur. Görüş ve önerileri ile kendisinden sonra gelişecek olan Hanefî usulüne de kaynaklık etmiştir. Görüşlerinde ve verdiği hükümlerde analitik çözümler teklif etmesi onun muhakemesini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Herhangi bir konu ile ilgili karar verirken konuyu çok boyutlu ele almış, her durumun her şartın ayrı bir gereği olduğunu ve o gerekliliğe göre değerlendirilmesi gerektiğini düşünmüştür. Onun eserlerinde itikat ile fikhî aynı yöntemi kullanarak ve birbiri ile ilişkisini kurarak ele almasını yansıtan tutarlı bir anlayış görülmektedir. Fikhî akaidle, ahlâkla, kelâmı tasavvufla ilişkilendirerek anlamış ve tüm bu disiplinlere Kur'ân'ı ve sünneti dayanak yapmıştır.

Ebü'l-Leys kelâmî görüşlerinde de Ebû Hanife'den esinlenmiştir. Sahâbe ve tabiûn yolunda Selefilîğe yakındır, bu sebeple itikâdi konularda konuşmamayı

yeğlemiş ve bu alanda polemik tartışmalara girmemiştir. Aklın iyi bir yol gösterici olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır ama bu hususta da ifrata kaçmamıştır.

Ebü'l-Leys'i yüzyıllardır öncü bir ilim adamı sıfatıyla meşhur eden daha ziyade mevâ'iz eserleridir. O, vaaz ve nasihatlerini toplumun sosyal ve ahlâkî ihtiyaçlarını görerek ve bu ihtiyaçlara eğilerek yapmış bir halk eğitimidir. Hicri III. yüzyılda tedvin edilen fıkıh kitaplarının detaylı muhteviyatından ve müctehidler düzeyinde delilleri tartışmasından dolayı halka hitap etmediğini, Müslümanlığı öğrenmek ve doğru yaşamak isteyenlere sade, kolay, anlaşılabilir, temel dinî bilgiler sunmak ihtiyacı olduğunu görmüştür. Hadislere dayanarak gündelik hayatta uygulanabilecek davranışlar geliştirmiş ve buna yönelik teklifler getirmiştir. Zira onun yaşadığı dönemde bölgede, pek çok farklı mezhebin ve inanın olduğu bilinmektedir. En azından bir kısmı çeşitli baskılarla İslâm'ı kabul eden yeni Müslüman olmuş yerel halklar, İslâm'ın özellikle itikad boyutunu tam kavrayamamış ve eskiden mensup oldukları dinlerinin pek çok ritüel ve düşüncesini İslâmı karıştırıp yeni yorumlar getirmeye devam etmişlerdir. Ebü'l-Leys, bu türden inanışların İslâmı karıştırılmasına, bid'atlerin çoğaltılıp yayılmasına ve itikadın bozulmasına mani olmak istemiştir. Sünneti yaşanır hale getirmenin bid'atlerin çoğalmasının önüne geçeceğinin farkındadır. Hadis ve sünnetin pratik hayatta uygulanabilir olduğuna inanmış ve insanları bu pratik uygulamalarla tanıştırmıştır. Bazı eserlerini daha çok ilmiyeden olmayan insanlar için yazmasının ve yalın bir dille, kolay, anlaşılır tasnifler yapmasının sebeplerinden biri de bu olsa gerektir.

Her ne kadar sûfî olarak tanınsa da fıkha, tefsire ve mev'izaya dayalı eserlerinde çoğunlukla keşfe dayalı bilgilerden uzak durmuştur. Bu onun sahih bilgiyi önemsemesine işaret etmektedir. Önerdiği sûfilik daha ziyade Hz. Peygamber (sas) döneminin zühd anlayışıdır. Onun tasavvuf anlayışında amelî ve ahlaki konulara ağırlık verilmiş, bu konulardaki hadisler tercih edilmiş ve açıklanmıştır. Ebü'l-Leys böylece Ehl-i sünnet akaidini koruyan bir tasavvuf yolunun sahih sünnete dayanması gerektiğini anlatmıştır. Bu açıdan bakıldığında onun teliflerinin, tasavvuf-hadis ilişkisi açısından da öncü bir rol üstlendiği görülmektedir.

Ebü'l-Leys'in eserlerinde özellikle hadis ilimlerine dair bir tasnifat görülmemekle birlikte bu ilimlerin her birine dair belirleyici ifadeler bulunmaktadır.

Tabii ki bu onu bir muhaddis yapmaz ama hadis bilgisine vukufiyetini ortaya koyar. Sahip olduğu zahidane tavır, Hz. Peygamber'in (sas) söz, davranış, ahlâk ve yaşantısını doğru okumasından kaynaklanmaktadır. O, sünneti hayatın odağına yerleştirerek yaşamış, öğretmiş ve aktarmıştır. İslâm'ın hikmet ve gaye boyutunu çok iyi kavradığı anlaşılmaktadır. Bu anlayış, onun fakih kimliği ile birleşince fetvaları, şahısların iç denetimine gereken erdemli davranışları tavsiye etmek yönünde olmuştur. İlmî gayreti tümüyle ahiret gayesine yöneliktir. İlmin amel için olduğunu açıklıkla ifade etmiş, âlimlerin sözlerinin de amel etmeleri durumunda etkili olacağının altını çizmiştir.

Ebü'l-Leys'in vefatından sonra kendisinden önce veya sonra yaşamış diğer bölge âlimleri kadar tanınmamasının çeşitli sebepleri olabilir. Bu sebeplerden en bilineni bu tavrın sadece ona özel olmadığıdır. Bölge âlimlerinin pek çoğunun çalışmaları, hayatlarından çok sonra ortaya çıkmış ve değerlendirilmeye alınmıştır. Ancak Ebü'l-Leys'in arkasında eserlerine sahip çıkacak ve devam ettirecek etkili bir talebe bırakmamış olması ilmî mirasının fark edilmemesinin sebeplerinin başındadır. Halefleri sadece eserlerini rivayet etmiş ve onun tesirini kendisinden sonrasına taşıyamamışlardır. Ayrıca İmam Mâtürîdî'nin mezkur bölgede sonradan öne çıkması da kendisinin meçhul kalmasına neden olmuş olabilir. Akademik düzeyde yaptığı kelâmî ve fikhî çalışmalarının geniş halk kitleleri için yazdığı mev'iza eserlerinin gölgesinde kalması onun ilmî faaliyetlerinin derinliğinin fark edilmesine engel olmuş gibi görünmektedir. Mensup olduğu Sâ mânî Devleti'nin onun vefatından kısa bir süre sonra yıkılmasının da başka bir sebep olması muhtemeldir.

Kütüphanelerde onun adına kayıtlı pek çok eserin tenkitleri, tahkikleri ve neşirleri yapılırsa ona ait olduğu kesin olan eserler netleştirilebilir. Tespit edildiği kadarı ile ona ait olduğu kesin olan eserlerden bazı parçalar, farklı isimlerle farklı kitaplar gibi kaydedilmiştir. Onun ne kadar çok ve yaygın olarak okunduğuna işaret eden bu istinsahların tam bir düzenlemesinin yapılması gerekmektedir.

Ebü'l-Leys'in özellikle sünnete ve hadislere dayanarak geliştirdiği yaklaşımları, dini yorumlama biçimi, tavsiye ve teklifleri, İslâm'ın özünü detaylara boğmadan öğrenmek ve öğretmek için iyi bir çözüm örneği sunmaktadır. Bu açıdan

ilmî şahsiyetini ve yaklaşımlarını yeniden gündeme getirmek onun yöntemlerini tartışmaya açacaktır.



KAYNAKÇA

KİTAPLAR

- Ahmed Emin (1186-1954), *Zuhrü'l-İslâm,(I-IV)*, 2. Baskı, el-Mektebetü'l-Hudusatü'l-Mısriyye, Kahire, 1957.
- Ahmed Nâim, Babanzâde, *Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi Mukaddimesi*, DİB Yayınları, İstanbul, 2019.
- Alpaydın, Mehmet Akif, *Tenbihü'l-Gâfilîn Osmanlı Türkçesi Tercümesi Neşri*, Yasin Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- Atalay, Besim, *Divanü Lûgati't Türk Tercümesi*, TDK Yayınları, Ankara, 2018.
- Atay, Hüseyin, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Bilgi Kuramı”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (haz. Sönmez Kutlu) içinde, 6. Baskı, Otto Yayınları, Ankara, 2016.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2009.
- , *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Seha Neşriyat, Ankara, 1986.
- Aynî, Bedreddin, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed (v.855/1451), *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîh'l-Buhârî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Bağdatlı İsmail Paşa, (v.1920), *Hediyyetü'l-Ârifîn, Esmâ'ü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, (I-II), Mektebetü'l-İslâmiyye ve'l-Caferî Tebrizî, Tahran, 1967.
- Barthold Vassiliy Viladimiroviç, “*Moğol İstilasına Kadar Türkistan*”, (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Kronik Kitap, İstanbul, 2019.
- , *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (nşr. M. Fuad Köprülü), 3. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004.
- Bedir, Murteza, *Buhara Hukuk Okulu Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, İSAM Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2019.
- , *Fıkıh Mezhep Sünnet Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, Ensar Yayıncılık, Değerler Eğitimi Merkezi, 2. Baskı, İstanbul, 2017.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, (v.1971) *Büyük Tefsir Tarihi*, (I-II), Semerkand Yayınevi, İstanbul, 2014.

- Brockelmann C, (v.1956), *Geschichte Der Arabischen Litteratur, (I-II)*, Weimar, 1902; *Supplementband (I-III)*, Leiden, 1937.
- Bulaç, Ali, *Bilgi Neyi Bilmektir*, Çıra Yayınları, İstanbul 2012.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen), Meral Yayınevi, İstanbul, ts.
- Canan, İbrahim, *Hadis Usulü ve Hadis Tarihi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî (v.370/981) *el-Fusûl fî'l-Usûl*, I- IV, (thk. Uceyl Câsim en-Neşemî), Mektebetü'l-İrşâd, 1994.
- Cevizci, Ahmet, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî (v. 816/1413), *et-Tâ'rîfât*, (thk. İbrahim el-Ebyârî) Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1996.
- Çakan, İsmail Lütî, *Hadis Usulü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2010.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman (v.255/869), es-Sünen Mukaddimesi, Dâru'n-Nevâdir, Suriye-Lübnan-Kuveyt, 2013.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî el-Mısırî (v. 945/1539 [?]), *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (I-II) (thk. nşr. Ali Muhammed Ömer), Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1392/1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd, Ubeydullah b. Ömer b. İsa (v. 430/1039), *Takvîmü'l-Edille fî Usulî'l-Fıkh*, (thk. Halil Muhyiddin el-Meys), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah, *Hüccetullahi'l-Bâliğa, İslâm Düşünce Rehberi*, I-II, (trc. Mehmet Erdoğan) , Yeni Şafak, İstanbul, 2003.
- Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfîyye*, (thk. Nureddin Şureybe), Dâru'l-Kitâbi'l Nefis, Halep, 1976.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî (v. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-XII, (thk. Mustafa Abdülkadir Ata), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- Ebü'l-Leys, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî (v. 373/983), *Hizânetü'l-Fıkh* (thk. Muhammed Abdüsselam Şahin), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2019.
- , *Bustânü'l-Ârifîn*, (thk. Abdülvaris Muhammed Ali) Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2018.

- , *Muhtelifü'r-Rivâye* (nşr. Abdurrahman b. Mübârek el-Ferec), Riyad 1426/2005.
- , *Tefsîru's-Semerkandî*, (I-III), (thk. Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, Şeyh Ali Muhammed Muavvad, Dr. Zekeriya Abdülmecid en-Nûfî), Beyrut, 2014.
- , *Tenbîhü'l-Gâfilîn ve Bustânü'l-Ârifîn* bir arada (trc. Abdülkadir Akçiçek), Bedir Yayınları, İstanbul, 1977.
- , *Uyûnü'l-Mesâil*, (thk. Seyyid Muhammed Mühenna), Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- , *Tenbîhü'l-Gâfilîn*, (thk. Abdülvaris Muhammed Ali), Darü İbn Hazm, Beyrut, 2013.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevilik-Bektâşîlik*, 2. Baskı, Selçuk Yayınları, Ankara, 1991.
- , *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, 7. Baskı, Selçuk Yayınları, Ankara, 1995.
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm, Ebû Hâmid, Muhammed b. Muhammed et-Tûsî (505/1111), *İhyâü-Ulûmi'd-Dîn* (I-IV), Bedir Yayınevi, İstanbul, 2002.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Otto Yayınları, Ankara, 2014.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah, Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim, (v. 405/1014), *Marifetü Ulûmi'l-Hadîs*, (thk. Muazzam Hüseyin), Dâru'l-İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1997.
- , *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdü'l-Âzam*, (trc. Ali Vehbi Cengiz, İslam İnançları ve Ehl-i Sünnet Yolu), Eser Matbaası, Ankara, 1975.
- Hansu, Hüseyin, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Bilge Adamlar, Van, 2008.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir, Ahmed b. Ali b. Sâbit (v. 463/1071), *Târîh-u Bağdâd* (I-XIX), Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Hattâbî, Ebû Süleymân, Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Büstî (v. 388/998), *Meâlimü's-Sünen*, I-IV, (2 cilt), (nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh), Halep, 1932-1934.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz el- Hüseyinî ed-Dimeşkî (v.1252/1836), *Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî*, (trc. Şenol Saylan, *Hanefîlerde Mezhep Usulü*), Klasik Yayınları, İstanbul, 2016.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl, Şihâbüddîn, Ahmed b. Ali el-Askalânî, (v.852/1449), *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbetü'l-Fiker*, (thk. Muhammed Nizar Temîm), Dâru'l-Erkam b. Ebî Erkam, Beyrut, 1994.
- , *Tehzibü't-Tehzîb* (I-VI), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd, Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî (v. 808/1406), *Mukaddime*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ, *İhtisâru Ulumi'l-Hadis* (nşr. Ahmed M. Şâkir, *el-Bâisü'l-Hasîs* içinde), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed, Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (v.276/889), *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis* (trc. M. Hayri Kırbasoğlu, *Hadis Müdafaası*), 2. Baskı, Otto Yayınları, Ankara, 2017.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl, Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh el-Mısırî (v. 879/1474), *Tâcü't-Terâcim*, (thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf), Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1412/1996.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fadl, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem (v. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XVIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen, İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî (v. 630/1233), *el-Kâmil fî't-Târih, (tercümesi)* I-X, (trc. Beşir Eryarsoy ve arkadaşları), Ocak Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr, Takıyyüddîn Osman b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, (v. 643/1245), *Mukaddimetü İbni's-Salah Ulûmü'l-Hadis*, (thk. Mustafa Deyb el-Buğâ), Dâru'l-Mustafa, Dimeşk, 2011.
- Kafesoğlu, İbrahim, *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2016.
- Kahraman, Hüseyin, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, Arasta Yayınları, Bursa, 2001.
- Kara, Mustafa, *Dervişin Hayatı Sûfînin Kelâmı, Hal Tercümeleri Tarikatlar İstılahlar*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2005.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd ed-Dimaşkî (v. 1866-1914), *Kavâidü't-Tahdîs min Fünûni Mustalahi'l-Hadis*, (thk. Muhammed Behcet el-Baytâr), Darü'n-Nefâis, Beyrut, 1993.

- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah (v.1067/1657), *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (I-VI), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rıza, (v. 1987), *Mu'cemü'l-Müellifîn: Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, (I-XV), Mektebetü'l-Müsennâ, Lübnan, ts.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Kitâbiyât, Ankara, 2002.
- Kitapçı, Zekeriya, *Türk Boyları Arasında İslâm Hidayet Fırtınası, Sâ mânîler, Karahanlılar, Oğuzlar ve Selçuklular*, Yedi Kubbe Yayınları, Konya, 2013.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, 2. Baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1985.
- , *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, 4. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, 1989.
- , *Makaleler*, Hüner Yayınları, Konya, 2009.
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yayınları, Ankara, 1981.
- , *Türkiye Tarihi, Anadolu İstılâsına Kadar Türkler*, (haz. M. Hanefî Palabıyık), Akçağ Yayınları, Ankara 2005.
- Kureşî, Ebû Muhammed, Abdülkâdir b. Muhammed (v. 775/1373), *el-Cevâhirü'l-Mudıyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, (I-V), (nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Dâru İhyâi'l-Kütüb, Kahire, 1413/1993.
- Kutlu, Sönmez, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, TDV Yayınları, Ankara, 2017.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay el-Hindî (v.1304/1886), *el-Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Maârif, Beyrut, ts.
- Madelung, Wilferd, *Mâtürîdiliğin Yayılması ve Türkler*, (trc. Arslan Gündüz), Actas da IV. Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa, s. 109-168, 1968, Leiden, E. J. Brill, 1971.
- Makdisî, Ebû Abdullah, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, (v.390/1000), *Ahsenü't-Tekâsîm fî Marifeti'l-Ekâlîm* 2. Baskı, Matbaatü'l-Brill, Leiden, 1909.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî (v. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, (trc. Bekir Topaloğlu), 6. Baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2014.
- , *Te'vîlâtü'l-Kurân Tercümesi*, (I-XVII), (trc. Yunus Vehbi Yavuz), 2. Baskı, Ümraniye Belediye Başkanlığı, İstanbul, 2020.

- Merçil, Erdoğan, *Selçuklular Zamanında Dîvân Teşkilâtı*, Bilge Kültür Sanat Yayın, İstanbul, 2015.
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, (ter. Salih Şaban), İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.
- Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, (trc. Osman Keskiöglü), DİB Yayınları, Ankara, 1962.
- , *İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Yeni Şafak, İstanbul, ts.
- Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, (trc. Selman Başaran-M. Ali Sönmez), Ensar Yayınları, İstanbul, 2016.
- Narşâhî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer, (v.348/959), *Târih-i Buhârâ*, (trc. Erhan Göksu) Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2013.
- Narşâhî, Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer, (v.348/959), *Târih-i Buhârâ*, Dâru'l-Maarife, Kahire, 1965.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn, Meymûn b. Muhammed (v. 508/1115), *Tabsiratü'l-Edille fî Usulî'd-Dîn*, Tenkitli Neşir, (I-II), (thk. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün), DİB Yayınları, Ankara, I-1993, II-2003.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri Selçuklular Dönemi Makaleler-Araştırmalar*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2016.
- Öner, Necati, *Bilginin Serüveni*, (haz. Muhammed Enes Kala), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2018.
- Özaşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek, Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, 3. Baskı, Otto Yayınları, Ankara, 2015.
- Özben Dokak, Zübeyde, *Mâverâünnehir Hanefî Usulünde Sünnet*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2020.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2017.
- Özgüdenli Osman Gazi, *Selçuklular, Cilt I, Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040-1157)*, TDV Yayınları, Ankara, 2017.
- Özkan, Abdurrahman, *Kitâb-ı Mukaddime-i Ebû'l-Leysi's-Semerkindî, (Giriş-İnceleme-Metin Dizinler-Tıpkıbasım)*, Palet Yayınları, Konya, 2018.
- Özşenel, Mehmet, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları, Şeybânî Örneği*, 3. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 2022.

- , *Haneî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, 3. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 2019.
- Pedersen, Johannes, *İslâm Dünyasında Kitabın Tarihi*, Klasik Yayınları, İslâm Medeniyeti Araştırmaları, 4. Baskı, İstanbul, 2018.
- Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları Tarih, Usul, Tenkid, Yorum*, İnsan Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2014.
- , *Metin Tenkidi*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2010.
- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (trc. Yusuf Türker, *Kur'an Kavramları Sözlüğü*), Pınar Yayınları, İstanbul, 2007.
- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed Hasen b. Abdîrahmân b. Hallâd el-Fârisî (v. 360/971) *el-Muhaddisü'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, (thk. Muhammed Muhibbiddin Ebû Zeyd), Dâru'l-Zahâir, Mısır, 2016.
- Rudolph, Ulrich, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı-Mâtürîdî*, (çvr. Özcan Taşçı), Litera Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2017.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd el-Buhârî (v. 580/1184), *el-Bidâye fî Usulî'd-Dîn*, (thk. ve trc. Bekir Topaloğlu *Mâtürîdîye Akâidi*), İFAV Yayınları, İstanbul, 2016.
- Sakallı, Talat, *Hadis Tenkidi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2014.
- , *Aynî ve Hadis Şerh Yöntemi*, Nobel Yayınları, Ankara, 2013.
- , *Rüya ve Hadis Rivayeti*, Tokoğlu Ofset, Isparta, 1994.
- Saklan, Bilal, *Hadis Tarihinde Muhaddis Sûfîler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- Sarıçam, İbrahim- Erşahin Seyfettin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, TDV Yayınları, 17. Baskı, Ankara, 2021.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdûlmelik b. Muhammed (v.429/1038), *Yetîmetü'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-Asr* (I-V), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Selâhaddîn en-Nâhî, *Uyûnü'l-Mesâil-Hızânetü'l-Fıkh*, bir arada neşreden giriş, s. 1-76, Bağdat, 1385/1965.
- Serahsî, Ebû Bekir, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl (v.483/1090), *Usul*, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2021.
- Sezgin, Fuad, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (I-XVII), Leiden, 1967-2000.
- , *Buhârî'nin Kaynakları*, Otto Yayınları, 9. Baskı, Ankara, 2020.

- , *Târîhu't-Türâsi'l-Arabî*, (I-IX), (thk. Hikmet Beşir Yasin) Dâru İbni'l-Cevzî, Memleketü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, Cidde, 1422.
- Starr, S. Frederick, *Kayıp Aydınlanma, Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, (çvr. Yusuf Selman İnanç), Kronik Kitap, İstanbul, 2021.
- Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Istılahları*, (trc. M. Yaşar Kandemir), İFAV Yayınları, İstanbul, 2007.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II, Beyrut, 2017.
- Şafîî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (çvr. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan), TDV Yayınları, Ankara, 2012.
- Şeşen, Ramazan, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Bilge Kültür-Sanat, 2. Baskı, İstanbul, 2020.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Bağdâdî (v. 310/923), *Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'an*, I-XVI, Dâru'l-Meârif, Kahire 1969.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi (v. 968/1561) *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm*, (I-III), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Togan, Zeki Velidi, *Umumi Türk Tarihine Giriş En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020.
- Touati, Houari, *Ortaçağ'da İslâm ve Seyahat -Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi-* (trc. Ali Berktaş), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2021.
- Tuğlu, Nuri, *Mâtürîdîlik ve Hadis*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.
- , *Türk Kültüründe Hadis*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2017.
- Turan, Osman, *Selçuklular ve İslâmiyet*, Nakışlar Yayınevi, İstanbul, 1980.
- Tuzcu, Recep, *Hanefî Usulünde Hadis Debûsî Örneği*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2019.
- Türcan, Zişan, *Hadis Şerh Geleneği, Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*, TDV Yayınları, Ankara, 2011.
- Uludağ, Süleyman, *Hücvîrî'nin Keşfu'l-Mahcûb'unun Tercümesine Yazdığı Giriş*, 7. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2020.
- Usta, Aydın, *Türkler ve İslâmiyet, İlk Müslüman Türk Devleti: Sâ mânîler*, Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2021.

- Ünal, İ. Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, DİB Yayınları, Ankara, 2018.
- Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Etüt Yayınları, Samsun, 2001.
- Yâkût el-Hamevî, İbn Abdullah Şihâbüddîn el-Bağdâdî (v. 626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân*, I-VIII, (IV mücelled), Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1417/1997.
- Yeşil, Mahmut, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, TDV Yayınları, Ankara, 2001.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayıncılık, İstanbul, 2021.
- Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfenin Usul Anlayışında Sünnet*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *Müslüman Coğrafyacılarının Gözüyle Ortaçağ'da Türkler*, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004.
- Yurdağür, Metin, *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2017.
- Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem, Sünnetin Teşrî Değeri*, (trc. Bünyamin Erul), 7. Baskı, Nida Yayınları, İstanbul, 2015.
- Yücel, Ahmet, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usulü*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2009.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ed-Dımaşkî (v. 748/1348), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-(Tabakâtü'l-)Meşâhîr ve'l-Âlâm*. (I-XVII) (thk. Bessar Ğavvar Ma'ruf), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 2003.
- , *Mizânü'l-İ'tidâl*, (I-VIII), (nşr. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995.
- , *Sîyer-u A'lâmi'n-Nübelâ* (I-XXVIII), (thk. Şuayb el-Arnaût vd.) Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1429/2008.
- , *Tezkiretü'l-Huffâz*, (I-IV) (thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1374/1955.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin (v. 1977), *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I-III, Daru'l-Hadis, Kahire, 2005.

Zekeriyya Abdülmecid en-Nûtî, *Tefsîru's-Semerkandî*, (I-III), neşredenin girişi, s. s. 3-62, Beyrut, 2014.

Zekiyyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları, Usulü'l-Fıkh*, (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara, 2007.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır (v. 794/1392), *el-Bürhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, (I-IV), (thk. Yusuf Abdurrahman Maraşlı), Beyrut, 1990.

-----, *el-İcâbe li-Îrâdi Mestedrekethü Âişe Ale's-Sahâbe*, (trc. Bünyamin Erul, Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler), Kitâbiyât, 3. Baskı, Ankara, 2007.

Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud ed-Dimeşkî (v. 1976), *el-A'lâm*, (I-VIII), Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 2007.

TEZLER

Alqudah, Zaher, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin “en-Nevâzil” adlı eserindeki “Kitabu'l-Hıyel” Bölümünün Edisyon Kritiği”, *Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Konya, 2010.

Aydınlı, Osman, “Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi”, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, İstanbul, 2001.

Birinci, Züleyha, “Atâ b. Ali el-Cûzcânî'ye Göre Ebû Hanîfe'nin Kelâmî Görüşleri”, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul, 2007.

Çakır, Furkan, “Fıkıh Usulü Eserlerinde Haber Nazariyesi (Hicri V. asır özelinde mukayeseli bir çalışma)”, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Ankara, 2022.

Demir, Serkan, “Hanefî Mezhebi Fıkıh Usulünde Sünnet Anlayışı”, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul 2006.

Dinler, Ferit, “Ebü'l-Leys es-Semerkandî ve Mukaddimetü's-Salat İsimli Eserinin Tahkiki”, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Sakarya, 2006.

Eraslan, Yunus, “Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi”, *Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Gaziantep, 2019.

- Güllük, İsmail, “Ebü’l-Leys es-Semerkindî’nin Nevâzil’i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi”, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul, 2003.
- Güman, Osman, “XIX. Yüzyılda Nimet-i İslâm Kitabı Çerçevesinde İlmihal Fıkhi”, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul, 2000.
- Kaya, Eyyüp Said, “Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü’l-Leys es-Semerkindî’nin Kitâbu’n-Nevâzil’i”, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul, 1996.
- , “Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal”, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, İstanbul, 2001.
- Kaya, Halil, “Ebü’l-Leys es-Semerkindî’nin Bustânü’l-Ârifin Adlı Eserindeki Mevkûf Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul, 2012.
- Olimov, Yunusdjon, “Alaeddin es-Semerkindî’nin Bahru’l-Ulum Adlı Tefsiri ve Kaynakları”, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Ankara, 2010.
- Öztürk, Mustafa, “Mevâlinin Hadis Rivayetindeki Yeri”, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, İstanbul, 2002.
- Sarı, Dursun, “Mâverâünnehir Bölgesinde Hadis Çalışmaları (İlk Üç Asır)”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Kayseri, 2019.
- Sarıtaç, Ayşe, “Ebü’l-Leys es-Semerkindî Hayatı, Eserleri ve Mâtürîdiyye’deki Yeri”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Konya, 2019.
- Uslu, Recep, “Horasan Tarihi”, *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Bursa, 1997.
- Yazıcı, İshak, “Ebü’l-Leys es-Semerkindî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi)*, Erzurum, 1982.
- Yılmaz, Çelik, Habibe, “Ebü’l-Leys es-Semerkindî’nin Tefsirinde İsrâiliyat”, 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2019.

Yılmazgöz, Ayşe, “Ebü'l-Leys es-Semerkindî ve Muhtelifü'r-Rivâye Adlı Eserinin Analizi”, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Sakarya, 2008.

MAKALELER

Ak, Ahmet, “Mâverâünnehir’de İslâm Düşüncesinin Öncü Temsilcilerinden İmam Mâtürîdî”, *İslâm Düşüncesinin Ana Merkezleri Mâverâünnehir, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları Dizisi IX*, 13-14 Ekim, 2018, 2019, İstanbul, ss. 231-301.

Akyürek, Yunus, “Emevîler Dönemi Fetih Politikası ve Mâverâünnehir’in Fethi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXII, sayı:1, ss. 85-115, Bursa, 2013.

Akyüzoğlu, Hüseyin, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Tefsirde İsrâiliyat Rivayetlerine Yaklaşımı”, *EKEV Akademi Dergisi, Sosyal Bilimler*, c. XX, sayı: 65, s. s. 295-311, 2016.

Arifoğlu, Yunus, “Selçuklu Öncesinde Horasan’ın Sosyal Yapısı: Etnik, Dinî, Sınıfsal Unsurlar ve Yapı”, *Tarih Okulu Dergisi*, Sayı: 32, ss. 635-657, 2017.

Ataman, Kemal Yavuz, “Mâverâünnehir’de İslâm Medeniyeti Üzerine Küresel Bir Analiz”, *İslâm ve Toplum Bilgileri Araştırmaları Dergisi*, c. IX, sayı 3, ss. 2962-2977, 2020.

Atmaca, Veli, “Hadis’te İsrâiliyât’a Bakış (I)”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, sayı: 2, ss. 359-387.

Baçoğlu, Tuncay, “Hicri Beşinci Asırda Fıkıh: Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, c. III, Sayı 2, ss. 113-140, 1998.

Celal, Vahit, “Mâverâünnehir’de IX-XII Yüzyıllarda Felsefî Düşüncenin Yaygınlaşması”, *International Journal of Sport Culture and Science 2/ Special Issue 1*, ss. 798-804, July 2014.

Çeker, Huzeyfe, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 19, ss. 163-201, 2012.

Demirci, Mustafa, “Türk İslâm Medeniyetinin İkinci Dalgası: Orta Asya’da Bilim ve Düşüncenin Dinamikleri”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*, ss. 77-85, Isparta, 2007.

- Erman, Uğur, “Mürcie ve Ehl-i Hadis Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Tadil İlmine Dönemin Telifatına ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması, (Hicri III. Asır), *Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. V, sayı: 2, ss. 89-108, 2017.
- Furkânî, Mehterhan, “Belh Fukahâsının Yöneticilere Karşı Duruşları: Fezâil-i Belh Bağlamında” *Bilimname: Düşünce Platformu*, Sayı: 41, ss. 1029-1047, 2020/1.
- Gökkır, Bilal, “Tefsirde İsrâiliyat: Klasik Dönemde İsrâiliyat ve Önemi”, *Siyer Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 5, s. s. 177-190, 2019.
- Günay, Hacı Mehmet, “Hanefî Mezhebinin Mezhep İçi İşleyişi: Görüşler Hiyerarşisi ve Ebû Hanîfe'nin Görüşünün Tercih Edildiği Durumlar”, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi, Sempozyum Tebliğ ve Müzâkereleri*, Mudanya/BURSA, (Editör İbrahim Hatiboğlu), KURAV Yayınları, ss. 417-429, 16-19 Ekim 2003.
- Karadaş, Cağfer, “Mürcie'nin Mezhepliği Problemi ve Ebû Mansur el-Mâtürîdî” *Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 9. Tebliğ, 22-24 Mayıs, 2009, İstanbul, İFAV Yayınları, İstanbul, 2012.
- Kutlu, Sönmez, “Bilinmeyen Yönleri ile Türk Din Bilgini: İmam Mâtürîdî”, *Dini Araştırmalar*, c. 5, Sayı 15, ss. 5-28, 2003.
- , “Mürcie Mezhebi, Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, *Gazi Üniversitesi, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. I, sayı:1, s. s. 168-210, 2002/1.
- Kuzudişli, Ali, “El-Kütüb'den İsrâiliyat'a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu”, *Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVI, Sayı: 1, ss. 131-164, Sivas, 2012.
- Onat, Hasan, “Bilgi, Bilim ve Yöntem”, *İslâm Bilimlerinde Yöntem*, İlitam için hazırlanan ders kitabının ilk ünitesi, Ankuzem Yayınları, Ankara, 2006.
- Özen, Şükrü, “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 9, ss. 49-85, 2003.
- Özşenel, Mehmet, “İmam Muhammed Şeybânî'nin İctihad Usulünde Sünnetin Konumu” , *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 3, ss. 91-105, Ocak-Haziran 2005.

- Radtko, Bernd, “Horasan ve Mâverâünnehir’de Din Âlimleri ve Mutasavvıflar”, çvr. Ergin Ayan, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research*, c. II, Sayı: 9, ss. 358-376, 2009.
- Sakallı, Talat, “*Hadislerde Türk Meşhuru ve Rivâyetlerdeki Çağrıştırdığı Zihniyetin Analizi*”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu I*, ss. 227-242, Isparta, 2007.
- , “Halife Me’mun ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri, I”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, ss. 245-270, 1989.
- , “Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, ss. 39-102, 1995.
- Samur, Sebahattin, “İslâm Coğrafyalarına Göre Horasan; Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, c. III. Sayı 9, ss. 89-104, 2005/3.
- Sancaklı, Saffet, “Fakirlik ve Zenginlikle İlgili Hadisler Üzerine Bir Deneme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: V, Sayı: 1, ss. 331-378, 2001.
- Taşpınar, Halil, “Mâtürîdiyye ile Eş’âriyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı, Suni Dalgalanma mı?”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. X, Sayı:1, ss. 213-250, 2006.
- Tosun, Necdet, “Mâtürîdiyye ve Tasavvuf İlişkisi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. XVII, sayı 38, ss. 47-54, 2016.
- Tuğlu, Nuri-Yıldırım Ahmet, “Vekî b. Cerrah ve Kitabı’z-Zühd Adlı Eseri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 25, ss. 127-144, 2010/2.
- Tunç, Cihat, “Kelâm İlminde Niçin Kesin Bilgiye İhtiyaç Vardır?”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, cilt 1, Sayı 2, s.s. 153-156, 2003/2.
- Yıldırım, Ahmet, “Orta Asya’da İslâmî İlimlerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”, *Orta Asya’da İslâm-Temsilden Fobiye-*, cilt: II, ss. 647-682, Ankara-Türkistan, 2012.
- Yörükan, Yusuf Ziya, “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebû Mansur-i Mâtürîdî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, Sayı: 2-3, ss. 127-142, 1953.

ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

- Abdullah Muhammedcanov, “*Özbekistan 2/4*” DİA, XXXIV, 117.
- Akgündüz Ahmet, “*Debûsî*”, DİA, IX, 66.
- Altıkulaç Tayyar, “*İkrime el-Berberî*”, DİA, XXII, 40.
- Apaydın H. Yunus, “*Meşhur*”, DİA, XXIX, 368.
- Apaydın H. Yunus, “*Mütevâtir*”, DİA, XXXII, 208.
- Apaydın H. Yunus, “*Zan 2/2*”, DİA, XLIV, 122.
- Arpağuş Hatice Kelpetin, “*İlmihal*”, DİA, XXII, 139.
- Aruçi Muhammed, “*Sevâdü'l-Âzam*”, DİA, XXXVI, 578.
- Aşıkkutlu Emin, “*Cerh ve Ta'dil*”, DİA, XII, 394.
- Aybakan Bilal, “*Şâfî Mezhebi*”, DİA, XXXVIII, 233.
- Aydın Mehmet, Çelebi İlyas, “*Fal*”, DİA, XII, 134.
- Aydınlı Abdullah, “*İhtisar*”, DİA, XXI, 572.
- Aydınlı Abdullah, “*İmlâ*”, DİA, XXII, 225.
- Bakır Abdülhalık, “*Kusem b. Abbas*”, DİA, XXVI, 462.
- Bedir Murteza, “*Sünnet 1/2*”, DİA, XXXVIII, 150.
- Birişik Abdülhamit, “*Kıraat*”, DİA, XXV, 425.
- Bozkurt Nebi, “*Kitâbiyat, 4/8*”, DİA, XXVI, 89.
- Bozkurt Nebi, “*Medrese 1/4*”, DİA, XXVIII, 323.
- Bozkurt Nebi, “*Sünnet*”, DİA, XXXVIII, 157.
- Can Mustafa, “*Hakîm es-Semerkandî*”, DİA, XV, 193.
- Cerrahoğlu İsmail, “*Abdullah b. Mes'ud*”, DİA, I, 114.
- Cerrahoğlu İsmail, “*Süddî*”, DİA, XXXVIII, 17.
- Çelebi İlyas, “*Sünnet 2/2*”, DİA, XXXVIII, 153.
- Çetin Osman, “*Horasan*”, DİA, XVIII, 234.
- Demir Mahmut, Özağar Mehmet Emin, “*Vehb b. Münebbih*”, DİA, XLII, 608.
- Demir Osman, “*Yakîn*”, DİA, XLIII, 271.
- Demirci Mehmet, “*Muhammed b. Fazl el-Belhî*”, DİA, XXX, 529.
- Doğan Muhammet Nur, “*İshak Efendi Ebûishakzâde*”, DİA, XXII, 530.
- Durmuş İsmail, “*Kitâbiyat, 1/8*”, DİA, XXVI, 83.
- Durmuş İsmail, Kutluer İlhan, “*İbnü'l-Mukaffa*”, DİA, XXI, 134.
- Efendioğlu Mehmet, “*Saîd b. Cübeyr*”, DİA, XXXV, 552.

- Efendioğlu Mehmet, “*Şerh 3/6*” DİA, XXXVIII, 559.
- Efendioğlu Mehmet, “*Taktî*”, DİA, XXXIX, 483.
- Erdoğan Mehmet, “*Hinduvânî*”, DİA, XVIII, 118.
- Eroğlu Muhammed, “*Dahhâk b. Müzâhim*”, DİA, VIII, 410.
- Ertürk Mustafa, “*Haber-i Vâhid 1/3*”, DİA, XIV, 349.
- Fayda Mustafa, “*Târîhu ’l-Ümem ve ’l-Mülûk*”, DİA, XL, 92.
- Gölcük Şerafettin, “*el-Fıkhü ’l-Ekber*”, DİA, XII, 544.
- Günay Hacı Mehmet, “*Şüphe*” DİA, XXXIX, 263.
- Güngör Harun, “*Türk 32/32*” DİA, LXI, 531.
- Güngör Mevlüt, “*Begavî Ferrâ*”, DİA, V, 340.
- Güngören Reşat, “*Tasavvuf*”, DİA, LX, 119.
- Hartmann R., “*Belh*”, İA, II, 487.
- Hatipoğlu İbrahim, “*Râmhürmüzî*”, DİA, XXXIV, 447.
- Hatipoğlu İbrahim, “*Ricâlü ’l-Hadîs*”, DİA, XXXV, 83.
- Hatipoğlu İbrahim, “*Rihle*”, DİA, XXXV, 106.
- Hatipoğlu İbrahim, Birişik Abdülhamit, “*İsrâiliyat*”, DİA, XXIII, 195.
- İşler Emrullah, “*Zeccâc*”, DİA, XXXIV, 173.
- Kandemir M. Yaşar, “*İbn Mende Ebû Abdullah*”, DİA, XX, 177.
- Kandemir M. Yaşar, “*Kâ ’b el-Ahbâr*”, DİA, XXIV, 1.
- Kandemir M. Yaşar, “*Kütüb-i Sitte*”, DİA, XXVII, 6.
- Kaya Eyyüp Said, “*Nâdirü ’r-Rivâye*”, DİA, XXXII, 278.
- Kaya Eyyüp Said, “*Nevâzil*”, DİA, XXXIII, 34.
- Kaya Eyyüp Said, “*Nuh b. Ebû Meryem*”, DİA, XXXIII, 229.
- Kaya Eyyüp Said, “*Zâhirü ’r-Rivâye*”, DİA, XXXIV, 101.
- Kayapınar Hüseyin, “*Münyetü ’l-Müsalli*”, DİA, XXXII, 32.
- Kılıçer M. Esat, “*Ashâbü ’t-Tahriç*”, DİA, III, 470.
- Kılıçer M. Esat, “*Ehl-i Re ’y*”, DİA, X, 520.
- Kırca Celal, “*İbn Ya ’mer*”, DİA, XX, 447.
- Koca Ferhat, “*İstidlâl 2/3*” DİA, XXIII, 323.
- Koca Ferhat, “*Sünnet*”, DİA, XXXVIII, 154.
- Koca Salim, “*Türk, 3/33*”, DİA, LXI, 480.
- Koca Salim, “*Türklerin Göçleri ve Yayılmaları*”, Türkler Ansiklopedisi, I, 661.

- Köksal Asım Cüneyd, Dönmez İbrahim Kâfi, “*Usul-i Fıkıh*”, DİA, XVII, 201.
- Kurt Hasan, “*Tâhirîler*”, DİA, XXXIX, 403.
- Kutlu Sönmez, “*Kerrâmiye*”, DİA, XXV, 294.
- Kutlu Sönmez, “*Mürchie*”, DİA, XXXII, 41.
- Kutluer İlhan, “*İlim*”, DİA, XXII, 109.
- Küçük Raşit, “*İsnad*”, DİA, XXIII, 154.
- Küçük Raşit, “*Metin*”, DİA, XXIX, 411.
- Küçükaşçı Mustafa Sabri, “*Seyyid*”, DİA, XXXVII, 40.
- Öngören Reşat, “*İbrahim b. Edhem*”, DİA, XXI, 295.
- Öngören Reşat, “*Kutbüddin İznîkî*”, DİA, XXVI, 485.
- Özaydın Abdülkerim, “*Türk, 2/32*” DİA, XLI, 474.
- Özen Şükrü, “*Hilâf*”, DİA, XVII, 527.
- Özen Şükrü, “*Kemalpaşazâde, 2/5*” DİA, XXV, 240.
- Özen Şükrü, “*Mâtürîdî, 1/4*”, DİA, XXVIII, 146.
- Özen Şükrü, “*Tesîsü’n-Nezâir*”, DİA, XL, 545.
- Özervarlı M. Sait, “*Kadr Sûresi*”, DİA, XXIV, 139.
- Özervarlı M. Sait, “*Selefiyye*”, DİA, XXXVI, 399.
- Özgüdenli Osman Gazi, “*Mâverâünnehir*”, DİA, XXVIII, 177.
- Polat Salahattin, “*Mürsel*”, DİA, XXXII, 52.
- Schacht J., “*Abu’l-Layth al-Samarkandî*”, EI² (İng.), I, 137.
- Schaeder H.H., “*Semerkant*”, İA, X, 469.
- Schaeder H.H., “*Sâmânîler*”, İA, X, 140.
- Şeşen Ramazan, “*Türk, 6/32*” DİA LXI, 490.
- Taşağıl Ahmet, “*Soğd*”, DİA, XXXVII, 348.
- Taşağıl Ahmet, “*Talas Savaşı*”, DİA, XXXIX, 501.
- Taylan Necip, “*Bilgi*”, DİA, VI, 157.
- Tokmak Naci, “*İran 8/11*”, DİA, XXII, 416.
- Topaloğlu Bekir, “*Mâtürîdî 2/4*”, DİA, XXVIII, 151.
- Tüccar Zülfikar, “*Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm*”, DİA, X, 244.
- Tüccar Zülfikar, “*Ferrâ, Yahya b. Ziyad*”, DİA, XII, 406.
- Tülücü Süleyman, “*Ma’mer b. Müsennâ*”, DİA, XXVII, 551.
- Türker Ömer, “*Mukâtil b. Süleyman*”, DİA, XXXI, 134.

- Uludağ Süleyman, “*Keşf*”, DİA, XXV, 315.
- Usta Aydın, “*Sâmânîler*”, DİA, XXXVI, 64.
- Uzun Mustafa İsmet, “*Kürkçüoğlu Kemal Edip*”, DİA, XXVI, 571.
- Uzunpostalcı Mustafa, “*Ebû Hanîfe*”, DİA, X, 131.
- Ünal Halit, “*el-Asl*” bakınız “*el-Mebsût*”, DİA, III, 494.
- Üzüm İlyas, “*İstisna*”, DİA, XXIII, 390.
- Üzüm İlyas, “*Mezhep 1/4*”, DİA, XXIX, 526.
- Yaşaroğlu M. Kâmil, “*Mûsâ İznîkî*”, DİA, XXXI, 218.
- Yavuz Yusuf Şevki, “*Âmentü*”, DİA, III, 28.
- Yavuz Yusuf Şevki, “*Beyânü Âkîdeti’l-Usul*”, DİA, VI, 32.
- Yavuz Yusuf Şevki, “*Ebû Hanîfe 3/2*”, DİA, X, 138.
- Yavuz Yusuf Şevki, “*Ehl-i sünnet*”, DİA, X, 525.
- Yavuz Yusuf Şevki, “*Haber*”, DİA, XIV, 346.
- Yavuz Yusuf Şevki, “*İstidlâl 3/3*” DİA, XXIII, 325.
- Yavuz Yusuf Şevki, “*Mâtürîdiyye*” DİA, XXVIII, 165.
- Yavuz Yusuf Şevki, “*Münâzara*”, DİA, XXXI, 574.
- Yazıcı Hüseyin, “*İbn Kuteybe*”, DİA, XX, 150.
- Yazıcı İshak, “*Semerkindî Ebü’l-Leyl*”, DİA, XXXVI, 473.
- Yazıcı Tahsin, “*Belh*”, DİA, V, 410.
- Yazıcı Tahsin-Öztürk Mürsel, “*İran 7/11*”, DİA, XXII, 413.
- Yıldız Hakkı Dursun, “*Abbâsîler*”, DİA, I, 31.
- Yıldız Hakkı Dursun, “*Abdullah b. Tâhir*”, DİA, I, 137.
- Yılmaz Hasan Kâmil, “*Bustânü’l-Ârifîn*”, DİA, XI, 475.
- Yılmaz Hayati, “*Kudsî Hadis*”, DİA, XXVI, 318.
- Yiğit İsmail, “*Kuteybe b. Müslim*”, DİA, XXVI, 490.
- Yiğit İsmail, “*Schefer Charles Henri Auguste*”, DİA, XXXVI, 226.
- Yuvalı Abdülkadir, “*İbn Arabşah Şehâbeddîn*”, DİA, XIX, 314.
- Yüce Nuri, “*Türk, 7/32*”, DİA, XLI, 493.
- Yücel Ahmet, “*Hasan-ı Basrî 5/7*”, DİA, XVI, 303.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı ve Soyadı : Hediye GÜLTEKİN

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, KONYA

Yüksek Lisans Öğrenimi : Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, ISPARTA.

Yabancı Dil(ler) ve Düzeyi

İngilizce :Orta

Arapça :Orta

Bilimsel Yayınlar ve Çalışmalar

SAKALLI, Talat - GÜLTEKİN, Hediye, “Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin Tenbîhü’l-Gâfilîn Adlı Eserinin Hadis İlimleri Açısından Değerlendirilmesi=Evaluations of Ebul-Leys es-Samarkand’s Tenbîhü’l-Gâfilîn in Terms of Hadith”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 49, ss. 63-87, 2022.