

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YUSUF ZİYA YÖRÜKÂN'A GÖRE
İSLÂM AKÂİDİ'NİN İLK DÖNEMLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Danışman
Doç. Dr. Mustafa BOZKURT

Hazırlayan
Fatma ÖZBEK

Malatya-2020

**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**


**YUSUF ZİYA YÖRÜKÂN'A GÖRE İSLÂM AKÂİDİ'NİN
İLK DÖNEMLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

**Hazırlayan
Fatma ÖZBEK**

**Danışman
Doç. Dr. Mustafa BOZKURT**

Malatya- 2020

 İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ	KABUL ONAY FORMU	Doküman No	
		Yayın Tarihi	
Revizyon No			
Revizyon Tarihi			
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ		Sayfa No	

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

YUSUF ZİYA YÖRÜKÂN'A GÖRE İSLÂM AKÂİDİ'NİN
İLK DÖNEMLERİ
YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
DOÇ. DR. MUSTAFA BOZKURT

HAZIRLAYAN
FATMA ÖZBEK

Jürimiz tarafından 14 / 02 /2020 Tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda bu tez **oybirliği /oyçokluğu** ile başarılı bulunarak Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi olarak kabul etmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvanı Adı Soyadı

1. Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR
2. Prof. Dr. Hulusi ARSLAN
3. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT

İmza



O N A Y

Bu tez, İnönü Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca yukarıdaki jüri üyeleri tarafından kabul edilmiş ve Enstitü Yönetim Kurulu'nun .../.../20... tarih ve 20.../..... sayılı Kararıyla da uygun görülmüştür.

Prof. Dr. Mehmet KUBAT
Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Doç. Dr. Mustafa BOZKURT danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırladığım YUSUF ZİYA YÖRÜKÂN'A GÖRE İSLÂM AKÂİDİ'NİN İLK DÖNEMLERİ ADLI bu çalışmanın bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün eserleri hem metin içinde hem de kaynakçada, yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Fatma Özbek



ÖNSÖZ

Osmanlı Devleti'nin son dönemleri ve Cumhuriyetin ilk yılları, bütün dünyada ve dolayısıyla İslâm coğrafyasının birçok sahasında, büyük değişimlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Her alanda yaşanan bu değişimler, bu çağın Müslümanlarını, kendilerini yeniden tanımlama ve hangi konumda olduklarını gözden geçirmeye zorlamıştır.

Bu değişimlerin içerisinde yer almış olan Osmanlı'nın son dönem ulemâsı, güncel problemlerle yakından ilgilenmişler ve birçok konuda da çözüm önerileri getirmişlerdir. Bizim görüşlerini belirlemeye çalıştığımız Yusuf Ziya Yörükân da bu dönemin önemli düşünürlerinden biridir. İçinde bulunduğu dönemin temel meselelerine çözümler getirdiği gibi, dinî düşüncenin her dönemiyle ilgili eserler kaleme almıştır. Onun çalışmalarında öne çıkardığı konulardan biri de İslâm akâidindeki gelişmeleri tarihi bir kronoloji doğrultusunda ele almak suretiyle kendi yaşadığı dönemle ilgili önemli tespitlere yer vermektedir. Özellikle Mâtürîdî geleneğe yer alması, onun çalışmalarında İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik konularını daha çok öne çıkarmasına neden olmuştur.

İslâm Mezhepler Tarihi alanında, ciddi çalışmalar yapan Yusuf Ziya Yörükân bu hususta İslâm düşüncesine önemli katkılarda bulunmuştur. Mezhepleri “İslâm'ın bir cemiyetteki tezahürleri” olarak tanımlayan Yörükân, mezhebî taassuba kapılmayıp tarafsız kalmaya büyük özen göstermiştir.

Yörükân'ın kelâm ilmi ile olan uğraşları, büyük ölçüde tarihsel ve sosyolojik yaklaşımlar içermektedir. O, konuyla ilgili çalışmalarının önemli bir kısmını kelâm tarihi konularına ayırmıştır.

Biz bu çalışmamızda, ülkemizdeki değişim süreci içerisinde bulunmuş ve ona etki etmiş ilim adamları arasında yer alan Yusuf Ziya Yörükân'ın, Akâid sahasındaki çalışmalarını ve özellikle Mâtürîdîlik ile ilgili görüşlerini incelemeye çalıştık. Bu çalışmamızda hiçbir yardımını esirgemeyen, eleştiri ve fikirleriyle önemli katkıda bulunan danışman hocam Doç Dr. Mustafa Bozkurt'ta, Prof. Dr. Hulusi Arslan'a ve Prof. Dr. Fikret Karaman'a teşekkürü bir borç bilirim.

Fatma Özbek

2020-Malatya

ÖZET

Yusuf Ziya Yörükân, bir geçiş dönemi olan Osmanlı Devleti'nin son dönemleri ve modernleşmenin belirginleşmeye başladığı Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşamış, İslâmî ilimlerde yaptığı çalışmalarla dönemin önde gelen isimlerinden biri olmuştur. Başta Mezhepler Tarihi ve Kelâm olmak üzere, İslâm Tarihi, Sosyoloji, Felsefe gibi İslâmî bilimlerin birçok alanında çalışmalar yaparak İslâm düşüncesine önemli katkılarda bulunmuştur.

Yaşadığı dönemde henüz batıda bile yeni olan Durkheim Sosyolojisi üzerine çalışmalar yapmış, içtimaiyatçı yaklaşım olarak değerlendirdiği sosyal-pozitivist yaklaşımı Mezhepler Tarihi'ne uyarlamaya çalışarak bu alanın öncülerinden olmuştur.

Yörükân yaşadığı dönemin güncel problemlerine de kayıtsız kalmamış, birçok çözüm önerileriyle yenilik arayışının önde gelen isimlerinden olmuştur.

Kelâm alanında yaptığı çalışmalar daha çok İslâm Akaidi'nin tarihsel gelişimini kronolojik bağlamda incelemek şeklinde olmuştur. İslâm Akaidi'nin teşekkül sürecini, dönemin siyasi ve sosyal olayların ışığı altında yeniden değerlendirilmesi gerekliliği üzerinde durmuş bu alanda yeni sayılabilecek metodlar önermiştir. Genelde Ehl-i Sünnet akâidi özelde ise Mâtürîdîlik üzerinde fazlaca durmuş bu alanda birçok çalışmalar yapmış, eserler kaleme almıştır. Bu eserler üzerinde yapılacak çalışmalar Türk İslâm geleneğinin tanıtılması açısından ayrı bir öneme sahip olup, yapılan bu çalışma bu alandaki boşluğu doldurma amacıyla atılmış bir adım olarak görülmelidir.

Anahtar Kelimeler: Yörükân, İslâm, Akaid, Mâtürîdî, Kelâm

ABSTRACT

Yusuf Ziya Yörükân lived in the first years of the Republic, which was a transition period, the last periods of the Ottoman State and the modernization began to become one of the leading names of the period with his studies in Islamic sciences. He made important contributions to Islamic thought by working in many fields of Islamic sciences such as Kalam, History of Islamic Sects and Islamic History, Sociology, Philosophy.

He made studies on the Sociology of Durkheim, which was new even in the west during his lifetime, and became a pioneer in this field by trying to adapt the social-positivist approach he considered as a socialist approach to the History of Sects.

Yörükân was not indifferent to the current problems of its time, and became one of the leading names in the search for innovation with many solutions.

His studies in the field of Kalam were mostly in the form of examining the historical development of the Islamic Akaid in a chronological context. He emphasized the necessity of re-evaluating the formation process of Islamic Akaid under the light of political and social events of the period, and proposed new methods in this field. Ehl-i Sünnet akaid in general, in particular, on Mâtürîd, has done many studies in this field and has written works. The work to be done on these works has a special importance in terms of introducing the Turkish Islamic tradition, and this study should be seen as a step towards filling the gap in this field.

Key Words: Yörükân, Islam, Akaid, Maturid, Kalam

İÇİNDEKİLER

KABUL ONAY SAYFASI	iii
ONUR SÖZÜ.....	iv
ÖNSÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM YUSUF ZİYA YÖRÜKÂN

1.1. Hayatı ve Eserleri.....	4
1.1.1. Yusuf Ziya Yörükân'ın Hayatı.....	4
1.1.2. Yusuf Ziya Yörükân'ın Eserleri.....	6
1.2. Yusuf Ziya Yörükân'ın Yöntem Anlayışı ve Kelâm İlmine Bakışı.....	12
1.2.1. Yusuf Ziya Yörükân'ın Yöntem Anlayışı.....	12
1.2.1.1. Mezheplere Yaklaşımı	13
1.2.1.2. Sosyolojik Yaklaşımı.....	15
1.2.2. Yusuf Ziya Yörükân'ın Kelâm İlmine Bakışı	17
1.2.2.1. Kelâm İlmi	17
1.2.2.2. Kaynak Kritiği	18

İKİNCİ BÖLÜM

YUSUF ZİYA YÖRÜKAN'A GÖRE HZ. PEYGAMBER VE RAŞİD HALİFELER DÖNEMİ İSLAM AKAIĞI'NİN TEŞEKKÜLÜ

2.1. Hz. Peygamber Dönemi İtikadî Tartışmalar.....	22
2.1.1. Namaz'da İmamlık Meselesi.....	30
2.1.2. Kırtas olayı	33
2.1.3. Vasiyet Meselesi	35
2.1.4. Hz. Peygamber'in Vefatı	37

2.2. Raşid Halifeler Dönemi İtikadi Tartışmalar	39
2.2.1. Hilâfet ve İmâmet Meselesi	41
2.2.2. İman-Amel İlişkisi ve Büyük Günah Problemi	55

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YUSUF ZİYA YÖRÜKAN'A GÖRE EMEVİLER VE ABBASİLER DÖNEMİNDE İSLAM AKAIĞI'NİN OLUŞUM SÜRECİ

3.1. Emeviler Dönemi İtikadi Tartışmalar	57
3.1.1. İlk Fikir Cereyanları ve İtizal Hareketleri	60
3.1.1.1. Mâ'bed el-Cühenî	60
3.1.1.2. Gaylân ed-Dımaşkî	61
3.1.1.3. Ca'd b. Dirhem	62
3.1.1.4. Cehm b. Safvân	63
3.1.2. Mu'tezile'nin Doğuşu ve ilk Temsilcileri	64
3.1.2.1. Vâsıl b. Atâ	65
3.1.2.2. Amr b. Ubeyd	66
3.1.3. Selefî Düşünceden Ehl-i Sünnet Düşüncesine Geçiş Dönemi ve Temsilcileri	67
3.1.3.1. Hasan-ı Basrî	69
3.1.3.1. Ebû Hanîfe	71
3.2. Abbasiler Dönemi İtikadî Tartışmalar	74
3.2.1. Nasçılık ve Akılcılık Tartışmaları	79
3.2.2. Mutezilî Düşünce ve Temsilcileri	81
3.2.2.1. Ebü'l-Hüzeyl el Allâf	81
3.2.2.2. İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm	84
3.2.3. Ehl-i Sünnet Kelâmının Doğuşu ve ilk Temsilcileri	88
3.2.3.1. Ebû Hasan el-Eş'arî	91
3.2.3.2. Ebû Mansûr Mâtürîdî	93
SONUÇ	99
KAYNAKÇA	102

KISALTMALAR

Bk.	Bakınız
b.	bin, ibn
Çev.	Çeviren
H.	Hicrî
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
M.	Milâdî
MEB.	Milli Eğitim Bakanlığı
Nşr.	Neşreden
s.a.v.	Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Trc.	Tercüme Eden

GİRİŞ

Aydın bir din ve ilim adamı olan Yusuf Ziya Yörükân, Türkiye’de ilk kez açılan İlahiyat Fakültesi’nin ilk hocalarındandır. Hayatını, yanlış inanç ve fikirlerin yok edilip, doğruların öğretilmesi yolunda geçirmiş, bu alanda birçok eser yazmıştır. Çok yönlü bir ilim adamı olan Yörükân, İslâm Tarihi, Mezhepler Tarihi, Türk Kültür Tarihi, Kelâm, Felsefe, Edebiyat alanlarında çalışmalar yapmış, eserler yazmıştır.

Araştırmamızın konusu, yaşadığı dönemde yaptığı ilmî çalışmalarla adından söz ettiren Yusuf Ziya Yörükân’ın, Kelâm Tarihi alanında yaptığı çalışmalardan yola çıkarak İslâm Akâidi’nin oluşum dönemini değerlendirme sürecidir.

İslâm Akâidi’nin teşekkül dönemi, geçirdiği evreler birçok bilim insanının çalışma odağının merkezini oluşturmuştur. Toplumun inanç algısını anlamlandırmada geçirilen bu evrelerin incelenmesi bilimsel bir zorunluluktur. Yaşadığı dönemde bu zorunluluğun farkında olanlardan biri de hiç şüphesiz Yusuf Ziya Yörükân’dır.

Yörükân, İslâm Akaidi’nin teşekkül sürecini incelerken sosyolojik yöntemden yararlanmıştır. Yörükân bu süreç içerisinde yazılan, ilk kaynaklar olarak gördüğümüz eserleri objektif bulmaz. Ona göre ilk dönemlerde yazılan eserler tarafsızlığını koruyamamıştır. Bu nedenle bu eserlerin bilimsel değeri tartışılır. Bir mezhebi tanıtan kaynak genellikle o mezhebe reddiye olarak yazılmıştır. Bu nedenle taraflı davranılmıştır. Ona göre mezheplerin görüşleri araştırılırken o mezhebin kendi eserlerinden yola çıkılmalıdır. Yörükân bugüne kadar yapılmış çalışmaların bilimsel veriler ışığında yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini savunur.

Yörükân, bir geçiş dönemi olan Osmanlı’nın son dönemi ve modernleşmenin belirginleşmeye başladığı Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde yaşamış bir bilim insanıdır. Bu dönem tüm alanlarda olduğu gibi İslâmî ilimlerde de metodoloji sorunu kendini belirgin bir şekilde hissettirmekteydi. Yörükân bu temel sorunların bilincinde olarak araştırmalarını sürdürmüş bir düşünürdür. İslâmî ilimleri metodolojik açıdan ele alan ilk bilim insanlarından. Batıda yaşanan gelişmelere duyarsız kalmamış özellikle Durkheim sosyolojisini derinlemesine incelemiş, bu metodu İslâmî çalışmalarına yansıtmıştır. Sosyolojik metodu mezhepler tarihinde kullanan ilk kişilerden olması onun bilim alanındaki önemini göstermektedir.

Yörükân İslâmî bilimlerin birçok alanında çalışmalar yapmıştır. Çalışmalarının yoğunluklu olduğu alan hiç şüphesiz, ayrı bir ders olarak okutulmasında kendisinin öncülük ettiği Mezhepler Tarihidir. Bununla beraber Kelâm alanında da kayda değer çalışmalar yapmıştır. Onun yaşadığı dönemde bu iki alanın birlikte okutulduğu göz önünde bulundurulduğunda yaptığı çalışmalar anlam kazanacaktır.

Tez konusu olarak seçtiğimiz Yörükân'ın Kelâm alanındaki çalışmaları daha çok İslâm Akâidi'nin tarihi oluşum sürecidir. Yörükân bu süreci sosyolojik bağlamda incelemeye çalışmış, daha önce yapılan çalışmalarda düşülen hatalardan kaçınmaya çalışmıştır. Ona göre yapılan hataların en büyüğü ilk dönemlerde yazılan eserlerin tek taraflılığıdır. Dönemin önemli şahıslarının eserlerini ele alarak yapılan hataları göstermeye çalışmıştır. Ona göre bu hataya Ehl-i Sünnet de dahil olmak üzere tüm ekoller düşmüştür. Bu süreçte yapılması gereken eserlerin yeniden incelenmeye tabi tutulması, yapılan hataların gün yüzüne çıkarılması, belli bir ekolün savunma mekanizması haline gelmiş İslâm inanç esaslarının doğru bir şekilde anlamlandırılması için Kur'an süzgecinden geçirilerek toplumun inançlarının yanlışlıklardan arındırılması olduğunu savunmuştur. Ona göre Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatından hemen sonra yapılacak ilk işin her türlü anlayışların ve fikir ayrılıklarının önüne geçebilecek İslâm Anayasası niteliğinde bir "İlm-i Hâl" oluşturmak olmalıydı. Böylelikle akîdelerde birlik sağlanabilirdi ki daha sonraları İslâm toplumunda yaşanan kargaşa ve kanlı çatışmaların önüne geçilebilirdi. O dönemde bu ihtiyacın göz ardı edildiğini düşünen Yörükân bu eksikliği giderebilmek adına inanç esaslarının Kur'an'a göre incelendiği *İlm-i Hâl* adlı bir eser kaleme almıştır.

Yörükân'ın Kelâm alanında yaptığı çalışmalarının önemli bir kısmı da Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) eserlerinin incelenmesine, bazı eserlerinin tercüme edilmesine ve sistemlerinin tanıtılmasına ayrılmıştır. Ona göre akıl ve nakil arasında önemli bir denge yol izleyen İmâm-ı Âzam ve onun takipçisi İmâm-ı Mâtürîdî'nin eserleri yeteri kadar incelenmemiştir. Kendisi bu eksikliğin giderilmesi amacıyla çalışmalar yapmış eserleri gün yüzüne çıkarmaya çalışmıştır.

Yusuf Ziya Yörükân hakkında daha önce de tez çalışmaları yapılmış ancak bu çalışmalar ağırlıklı olarak Mezhepler Tarihi alanında olmuştur. Kelâm alanında 1999 yılında Murat Memiş tarafından yapılan bir tez çalışması mevcuttur. Bu çalışma

Yörükân'ın Kelâm alanında yaptığı çalışmaları tanıtmak maksadıyla yazılmış, konular bu doğrultuda sınırlandırılmıştır. Biz bu çalışmalardan farklı olarak Yörükân'ın İslâm Akâidi'nin teşekkül dönemlerini ele alış yöntemini, bu konudaki görüşlerini yansıtmaya çalıştık.

Bu çalışmamızda genel olarak Yörükân'ın Kelâm Tarihi alanında yaptığı çalışmaları, Kelâm ile ilgili genel yaklaşımları ve metodolojisini, özellikle de İslâm Akâidinin ilk dönemleri ile ilgili çalışmalarını ve Mâtürîdîlik hakkındaki değerlendirmelerini incelemeye çalıştık. Çalışmamız sırasında Yörükân'ın Kelâm sahasıyla ilgili yazdığı eserlerine ulaşmaya çalıştık. Konular işlenirken Yörükân'ın yazı üslubunun da görülmesi amacıyla eserlerinden zaman zaman alıntılar da yaptık.



BİRİNCİ BÖLÜM

YUSUF ZİYA YÖRÜKÂN

1.1. Hayatı ve Eserleri

1.1.1. Yusuf Ziya Yörükân'ın Hayatı

Yusuf Ziya Yörükân, 1303 (1887) yılında Selânik'te doğmuştur. Rumeli'ye göç ettirilmiş Türkmenler' in Yörükân kolundan bir evlâd-ı fatihan ailesinin çocuğudur.¹ Despot yaylalarının fethi sırasında büyük yararlılıklar göstermiş ve din âlimi yetiştirmiş olan bir aile geleneğinden gelmiş olması Yörükân' ı vatan sevgisi ile dolu, Türklük ile yakından ilgili bir din ve ilim adamı olmaya sevk etmiştir. Babası, eski Saray Medresesi müderrislerinden Yakup Efendi'dir.²

1315 (1899) yılında Selanik Selimiye Mektebi ve Mülkiye Rüştîye'sinden; 1321 (1905) yılında Selanik Dar'ül-Muallimini "İptidai Kısmı ile Rüştî Kısmı'ndan; 1335 (1919)'de "İstanbul'daki Sahn (Sahn) Kısm-ı Ali Medresesi'nden; 1838 (1922) yılında ise "İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Zümre'sinden mezun olmuştur. Aynı yıl Müttehassısın Medresesi'nden Felsefe ve Kelâm Şubesi'nden ruus imtihanı vererek felsefe doktoru unvanını kazanmıştır.³

1327 (1912) tarihinde Selânik Dârü'l-Muallimîni'nde öğretmenlik ile başlayan ve 1339 (1923) tarihine kadar süren ve Sahn Medresesi Kısm-ı Âlîsin'de felsefe, terbiye ve içtimaiyat (sosyoloji) muallimliğine tayin edilinceye kadar on iki yıllık süre boyunca, Selânik ve İstanbul'daki çeşitli öğretmen okullarında ve dârü'l-hilâfe medreselerinde öğretmenlik, müderrislik ve yöneticilik yapmıştır. Bu okullarda, başta Türkçe ve edebiyat olmak üzere çeşitli dersler vermiştir.⁴

¹ Turhan Yörükân, "Yusuf Ziya Yörükân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 568-570.

² Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, 2. Baskı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 3.

³ Yörükân, *Anadoluda Aleviler ve Tahtacılar*, 4.

⁴ Yörükân, *Anadoluda Aleviler ve Tahtacılar*, 3.

1922’ de yakın dostlarıyla birlikte, modern Türk- Müslüman zihniyetini yansıtan Mihrap adlı bir dergi çıkartmıştır. Bu dergi Ziya Gökalp ‘in teşvikiyle neşredilen İslâm Dergisi’ne benziyordu.⁵

Yusuf Ziya Yörükân’ın yakın dostu olan Hilmi Ziya Ülken, Yörükân’ın vefatından sonra yazdığı makalesinde onun önemli çalışmalarından bahseder. Ülken’e göre Yörükân, Aleviler ve Tahtacılar arasında dolaşarak yaptığı çalışmalarla asıl gayesi olan İslâm mezhepler tarihini aşarak bir nevi etnoloji ve kültür antropolojisi malzemesi hazırlamış bulunuyordu. Ülken bu önemli çalışmanın o zamanlar yayınlanmamış olmasından yakınır. Ancak daha sonraları bu çalışmalar yayınlanarak ilim dünyasına kazandırılmıştır. Ülken, Yörükân’ın, bu çalışmanın yanı sıra Şehristânî’nin Milel ve Nihâl’inin tahlilini yaptığını, bu çalışmanın fakültenin mecmuasında yayınlandığını söyler. İlâhiyat Fakültesinin kapatılmasıyla Yörükân, çalışmalarına bi süre ara verir.

1949’da Ankara Üniversitesi’ne bağlı olarak yeniden kurulan İlâhiyat Fakültesi’ne Yusuf Ziya Yörükân tekrar İslâm Dini ve Mezhepleri Profesörü olarak getirilince Profesörün hayatında ikinci bir ilmî faaliyet devri başlar. İlâhiyat Fakültesi Dergisi’nin en devamlı yazıcısı olur. Yörükân derginin ilk sayısında “İslâm İlm-i Hâli” adlı makale neşreder. Yörükân, derginin aynı sayısında, Zeki Velidî Togan’ın Kayseri kitaplığında bulunduğu *Kitabu Tefsiri’l-Esma’i ve’s-Sıfât*’ın zannedildiği gibi İmam Mâtürîdî’ye ait olmadığını ispat etmiştir. Fakülte dergisinin ikinci ve üçüncü sayısında “İslâm Akâid sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Âzam Ebu Hanife” adlı makaleyi yazdığı gibi, Profesör Tayyip Okiç’in birinci sayıda çıkan “Sarı Saltuk’a Dair Bir Fetva” adlı makalesini tenkid etmiştir Aynı yılın dördüncü dergisinde bu tarzda neşriyata devam etmiş, 1953 yılı birinci sayısında “Vahhabilik” adlı tetkikini, ikinci ve üçüncü sayısında “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler” adlı tetkikini, ikinci ve üçüncü sayısında “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler” adlı seri makalesini neşretmiştir. Yörükân, bu çalışmalarının yanı sıra *Kur’an-ı Kerim’den Âyetler* adlı İslâm esaslarına dair eseriyle, *İslâm Akâidine Dair Eski Metinler* adıyla İmam Mâtürîdî’ye atfettiği eserin metin ve tercümesini neşretmiştir⁶

⁵ Ülken, “Yusuf Ziya Yörükân”, 89.

⁶ Ülken, “Yusuf Ziya Yörükân”, 91.

Yusuf Ziya Yörükân, mesleki bilgisinin dışında çok iyi edebiyat ve tarih bilen, çeşitli öğretmen okullarında ve liselerde bu dersleri okutan ve çok güzel şiir okuyan bir insandır. Arapça ve Farsça' yı çok iyi bilen, Osmanlıca ve eski Türk lehçelerine de son derece vakıf olan bir ilim adamıdır. Fransızca' yı, kendi gayretiyle öğrenmeye çalışmış ve kendine yetecek kadar öğrenmeyi başarmıştır.⁷

Yusuf Ziya Yörükân, ömrünün neredeyse tamamını seçkin bir ilim çevresinde geçirmiş, ilmi meselelere olan ilgisi onun, evini bir ilim meclisi haline getirmesine neden olmuştur. Nitekim her hafta bu evde ilim arkadaşlarıyla bir araya gelir, ilmi meseleler üzerine konuşurlardı. Halk eğitime ayrıca önem vermiş, Şehremini Halkevi Reisliği yaptığı sıralarda, Halkevi'nde birçok konferanslar verilmesine vesile olmuştur. Kendisi de bazen bu konferanslara konuşmacı olarak katılmıştır.⁸

5 Haziran 1954 günü koroner yetmezliğinden vefat eden Yusuf Ziya Yörükân'ın bu ani ölümü, önemli bazı çalışmalarının yarım kalmasına neden olmuştur. Hilmi Ziya Ülken onun kaybıyla ilgili üzüntüsünü değerlendirirken, fakültenin tedris heyetinde büyük bir boşluk hâsıl olduğunu dile getirmiştir.⁹

1.1.2. Yusuf Ziya Yörükân'ın Eserleri

Yusuf Ziya Yörükân, Felsefe'den Kelâm'a, İslâm Ahlâkı'ndan Mezhepler Tarihi'ne kadar birçok alanda kitap yazmış, makale yayınlamıştır. Arapça ve Farsça'nın yanı sıra eski Türk lehçelerine de vakıf olan Yörükân Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, İslâm Türk Ansiklopedisi Mecmuası, Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi ve Sebilürreşad'ın yanı sıra kendisinin yayımladığı veya yayımlanmasına vesile olduğu Kutlu Bilgi, Mihrab ve Milli Mecmua gibi dergilerde pek çok makale neşretmiştir.¹⁰ Yörükân'ın ölümünden hemen sonra asistanı Yaşar Kutluay, merhumun eserlerini tespit ederek yetmiş beş maddelik bir liste halinde hazırlamıştır. Bu listede, Yörükân'ın yayınlanmamış bazı çalışmaları da yer almaktadır.¹¹ Biz bu bölümde, Yörükân'ın eserlerini kısaca tanıtmaya çalışacağız:

⁷ Yörükân, *Anadoluda Aleviler ve Tahtacılar*, 7.

⁸ Yörükân, *Anadoluda Aleviler ve Tahtacılar*, 6.

⁹ Ülken, "Yusuf Ziya Yörükân", 91.

¹⁰ Yörükân, "Yusuf Ziya Yörükân", 43: 569.

¹¹ Yaşar Kutluay, "Yusuf Ziya Yörükân'ın Makaleleri", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/I-II (Ağustos 1954): 93-95.

A. Kitapları

1- Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006.

2- İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler, İmamı Âzam Ebu Hanife ve İmam Ebu Mansur-ı Mâturidi, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006.

3- Müslümanlık, Ankara 1961.

4- Müslümanlık ve Kuran-ı Kerim'den Ayetlerle İslâm Esasları, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006.

5- Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006.

13- Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm, Yol Yayınları, Ankara 2005.

7- Müslümanlıkta Dini Tefrika, Ötüken Yayınları, İstanbul 2009.

8- Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağ'da Türkler İbn Havkal, İstahri, Kudâme b. Ca'fer, İbn Fakih, İbn Rusteh, El-Ya'kûbi, İbn Hurdazbi, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.

B. Makaleleri

1. "Hadîs-i Şerîf", Mihrab, (1339–1923), Sayı I, ss. 1–6.

2. "İslâm Filozofları–Sühreverdi I.", Mihrab, (1339–1923), Sayı I, ss. 27–32.

3. "Ebu Sufyan ile Herakliyüs'ün Mülâkatı", Mihrab, (1339–1923), Sayı 2, ss. 43–

48. 4. "Sühreverdi II", Mihrab, (1339–1923), Sayı 2, ss. 54–58.

5. "Şeyh Sühreverdi'nin Hayatı III.", Mihrab, (1339–1923), Sayı 3, ss. 73–76.

6. "Terbiyevî Bir Tetkik–İstanbul'da Yetişen İlk Feylesoflarımızdan Kınalızâde Ali Efendi'nin 'Terbiye' Hakkındaki Efkâr ve Telâkkisine Bir Nazar", Mihrab, (1340–1924), Sayı 4, ss. 100–105.

7. "Sühreverdi'nin Hayatı IV.", Mihrab, (1340–1924), Sayı 4, ss. 118–122.

8. "Nasîr Tusî'nin 'Terbiye' Hakkındaki Fikri–Çocuk Terbiyesi", Mihrab, (1340–1924), Sayı 5, ss. 132–140.

9. "Sühreverdi'nin Hayatı V.", Mihrab, (1340–1924), Sayı 5, ss. 145–150.

10. “Ali Emîrî”, Mihrab, (1340–1924), sayı 6, ss. 187–191.
11. “Şeyh Sühreverdî ve Simyagerlik VI.”, Mihrab, (1340–1924), Sayı 7, ss. 213–215.
12. “Şeyh Sühreverdî ve Simyagerlik VII.”, Mihrab, (1340–1924), Sayı 8, ss. 245–248.
13. “Şeyh Sühreverdî Hayatının Sonlarında VIII.”, Mihrab, (1340–1924), Sayı 11, ss. 347–350.
14. “Şeyh Sühreverdî’nin Şahsiyeti ve Seciyesi IX.”, Mihrab, (1340–1924), Sayı 12, ss. 379–381.
15. “Tahlil ve Tenkid–Terbiye Musahabeleri”, Mihrab, (1340–1924), Sayı 13–14, ss. 385–393.
16. “Şeyh Sühreverdî’nin Hâdise–i Katli X.”, Mihrab, (1340–1924), Sayı 13–14, ss. 456–462.
17. “Şeyh Sühreverdî’nin Hâdise–i Katli XI.”, Mihrab, (1340–1924), Sayı 15–16, ss. 483–486.
18. “Hindistan’da İstiklâl Mücahidleri”, Mihrab, (1340–1924), Sayı 17–18, ss. 545–548.
19. “Tercüme– Heyakilü’n–Nûr – Şehabeddin–i Sühreverdî’den”, Mihrab, (1340–1924), Sayı 17–18, ss. 578–595.
20. “Şeyh Sühreverdî’nin Felsefesi XII.”, Mihrab, (1340–1924), Sayı 17–18, ss. 596–609.
21. “Şeyh Sühreverdî’nin Felsefesi (Mükâşefe Tariki) XIII.”, Mihrab, (1340–1924), Sayı 19–20, ss. 657–685.
22. “Din Tedrisatı–Muallimlerle Musahabe”, Mihrab, (1340–1924), Sayı 23, ss. 785–789.
23. “İslâm Tarihi – Hüseyin Cahid Bey’in İtalyancadan Tercüme ve Neşrettiği Leone Kaytano’nun ‘İslâm Tarihi’ Hakkında İntikad I.”, Mihrab, (1341–1925), Sayı 25, ss. 1–13; Sayı 26, ss. 49–57; Sayı 27, ss. 97–107 (seri makale).

24. “Maâni-i Kur’an ve Kur’an Tercümesi Hakkında Münakaşa ve İzmirli İsmail Hakkı Bey’den İztizah”, *Mihrab*, (1341–1925), Sayı 28, ss. 159–164.
25. “Şeyh Bedreddin– Bu Nâm ile İntişa Eden Eser-i İlmî Hakkında İntikad”, *Mihrab*, (1341–1925), Sayı 28, ss. 173–180.
26. “İhvan-ı Safâ”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (1925), Sayı 1, ss. 183–192.
27. “Şehristanî –Milel ve Nihal’de Mezhepler Nasıl Yazılmıştır? I.”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (1926), Sayı 3, ss. 263–314.
28. “Şehristanî –Milel ve Nihal’de Mezhepler Nasıl Yazılmıştır? II.”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (1927), Sayı 5–6, ss. 187–277.
29. “Anadolu’da Alevî Köyleri ve Bunların İtikad ve Âdetleri I.”, *Hayat* (1927), Cilt 3, Sayı 56, ss. 7–8. “Anadolu’da Alevî İtikadları”, *Hayat*, (1928), Cilt 3, Sayı 58, ss. 5–6; Sayı 59, ss. 18–20; Sayı 60, ss. 15–16 (seri makale).
30. “Bir Tenkid’e Cevap”, *Hayat*, (1928), Cilt 3, Sayı 63, ss. 17.
31. “Tahtacı Oymaklarına Dair Bilgiler”, *Hayat*, (1928), Cilt 3, Sayı 68, ss. 15–16.
32. “Anadolu Alevileri ve Tahtacılar”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (1928), Sayı 8, ss. 107–150; “Tahtacılar”, aynı mecmua, (1929), Sayı 12, ss. 61–80; aynı mecmua (1929), Sayı 13, ss. 55–80; aynı mecmua, (1930), Sayı 14, ss. 73–80; aynı mecmua (1930), Sayı 15, ss. 66–80; aynı mecmua, (1930), Sayı 17, ss. 72–80; aynı mecmua (1931), Sayı 19, ss. 66–80; aynı mecmua, (1931), Sayı 20, s. 57–80 (seri makale).
33. “Halk Bilgisi Sahasında Muallime Hanımlarından Beklenen Hizmetler”, *Millî Mecmua*, (1929), Cilt II, No: 116, ss. 26–27.
34. “Muallimlerde ve Memurlarda Mefkûrecilik”, *Millî Mecmua*, (1929), Cilt II, No: 118, ss. 34–35.
35. “İslâm Menabiinde Şamanlık”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (1931), Sayı 21, ss. 36–58.

36. “Onuncu Asır İptidalarında Yazılmış Olan Ebu Dûlef Seyahatnamesine Nazaran Orta Asya’da Türk Boyları ve Bunların Dinî Vaziyetleri”, Darülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, (1932), Sayı 22, ss. 51–64; Sayı 23, ss. 39–52 (seri makale).

37. “Dil Tedkikinin Verdiği Heyecan”, Millî Mecmua, (1933), Cilt 12, No: 144–145, ss. 321–322.

38. “Kutlu Bilgi”, Kutlu Bilgi, (1944), Sayı I, ss. 1.

39. “Konuşma”, Kutlu Bilgi, (1944), Sayı I, ss. 2–4.

40. “Ahlâkımızın Kökleri”, Kutlu Bilgi, (1944), Sayı I, ss. 5–9; Sayı 2, ss. 37–40 (seri makale).

41. “Müslümanlığın Öğütleri”, Kutlu Bilgi, (1944), Sayı I, ss. 10–11.

42. “Vatandaşlık Öğütleri”, Kutlu Bilgi, (1944), Sayı I, ss. 14–16.

43. “Aile Terbiyesinde Ana–Babanın Mükellefiyeti”, Kutlu Bilgi, (1944), Sayı 2, ss. 33–36.

44. “Kur’an Şiir ve Kanunları”, Kutlu Bilgi, (1944), Sayı 2, ss. 56–61.

45. “Kur’an Öğretici”, Kutlu Bilgi, (1944), Sayı 2, ss. 64.

46. “Köy ve Köylü”, Kutlu Bilgi, (1944), Sayı 3, ss. 65–68.

47. “Kur’an Öğretici”, Kutlu Bilgi, (1944), Sayı 3, ss. 81–82.

48. “Bilgi Zevki”, Kutlu Bilgi, (1944), Sayı 4, ss. 97–100.

49. “Kur’an Nedir?”, Kutlu Bilgi, (1944), Sayı 4, ss. 113–117.

50. “Bayram ve Kurban”, Kutlu Bilgi, (1944), Sayı 4, ss. 128.

51. “İlim ve Din” Kutlu Bilgi, (1944), Sayı 5, ss. 129–132.

52. “Halka Din Bilgisi”, Kutlu Bilgi, (1944), Sayı 5, ss. 159–160.

53. “Din ve Ahlâk–Adl ü İhsan Emrinin Tefsiri”, Kutlu Bilgi, (1945), Sayı 6, ss. 161–166.

54. ““Allah onların gönüllerini ve kulaklarını mühürledi’ Âyetinin Tefsiri ve İrade–i Cüz’iyye Meselesi”, Kutlu Bilgi, (1945), Sayı 6, ss. 185–188.

55. “Diyamet Nedir?”, Kutlu Bilgi, (1945), Sayı 7, ss. 193–197.

56. “İslâm Nedir”, Kutlu Bilgi, (1945), Sayı 8, ss. 225–229; Sayı 9, ss. 257–261 (seri makale).
57. “Toprak Tasarrufu Tarihine Bir Bakış”, Kutlu Bilgi, (1945), Sayı 8, ss. 253–256; Sayı 9, ss. 282–288 (seri makale).
58. “Dinî, İnkılâb ve Islahat Hakkında”, İslâm–Türk Ansiklopedisi Mecmuası, (1947), Cilt 2, No: 73, ss. 9–10.
59. “Dincilik Düşman Bir Fikir midir?”, İslâm–Türk Ansiklopedisi Mecmuası, (1947), Cilt 2, No: 76, ss. 4–6.
60. “Müslümanlık Hakkında Yanlış Telkinler”, İslâm–Türk Ansiklopedisi Mecmuası, (1947), Cilt 2, No: 83, ss. 12–14.
61. “İlme, Ulemaya Açık Mektup Sahibi Salih Yeşil’e Cevap”, İslâm–Türk Ansiklopedisi Mecmuası, (1947), Cilt 2, No: 88, ss. 2–7.
62. “Evkaf İdaresi Çöküyor, Korkunç Bir Âkibete Gidiyor”, İslâm–Türk Ansiklopedisi Mecmuası, (1947), Cilt 2, No: 89, ss. 2–4.
63. “Vakıflar İdaresi Korkunç Bir Âkibete Gidiyor”, İslâm–Türk Ansiklopedisi Mecmuası, (1948), Cilt 2, No: 92, ss. 13–15.
64. “Din Namına Yanlış Fetvalar Veren ‘Hakka Doğru’ Gazetesine”, İslâm–Türk Ansiklopedisi Mecmuası, (1948), Cilt 2, No. 96, ss. 5–8.
65. “Din Eğitimi ve Din Öğretimi”, Tasvir, (20/III/1948), Sayı 947; (I/IV/1948), Sayı 959; (20/III/1948), Sayı 978 (seri makale). Bu makalelerin I nci ve III ncüsü “Din Maarifi ve Din Tedrisati” ismi ile, İslâm–Türk Ansiklopedisi Mecmuası, (1948), Cilt 2, No: 98, ss. 2–5; Cilt 2, No. 99, ss. 2–4 de de intişar etmiştir.
66. “Din Aleyhdarlığı Komünizm Yoludur: Kudret Gazetesine Cevap”, Sebilürreşad, (1948), Cilt I, Sayı 6, ss. 89–90.
67. “Şah İsmailin Yeni Bir Propagandacısı”, Sebilürreşad, (1948), Cilt I, Sayı 16, ss. 243–244.
68. “‘Hakka Doğru’ Gazetesine”, Sebilürreşad, (1949), Cilt 2, Sayı 43, ss. (279) 379– (282) 382; Sayı 45, ss. 307–310.

69. “Bir Ankete Cevap –Dinin Tekâmülü ve Ezan’ın Türkçe Okunması Hakkında”, Yücel, (1950), Sayı 7, ss. 11–13.
70. “İslâm İlm-i Hâli”, İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1952), Sayı I, ss. 5–21.
71. “Kitabu Tefsir–il Esmâi ves–sıfat Hakkında”, İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1952), Sayı I, ss. 104–109.
72. “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam–ı A’zam Ebu Hanîfe”, İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1952), Sayı 2–3, ss. 3–19; Sayı 4, ss. 71–87 (seri makale).
73. “Bir Fetva Münasebetiyle –Fetva Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk”, İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1952), Sayı 2–3, ss. 137–160.
74. “Vahhabîlik”, İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1953), Sayı I, ss. 51–67.
75. “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur–i Matüridi”, İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1953), Sayı 2–3, ss. 127–142.¹²
76. Şehristani’nin “Kelâma Dair Üç Eseri”, Darülfünun İlahiyat Fakültesi, (1926), Sayı 3.
77. “Üç Mektup”, Kutlu Bilgi Dergisi, (1944), Sayı 3, ss.69.
78. “Mezhepler Hakkında Yazılan Kadim Kitaplara Bir Nazar”, Darülfünun İlahiyat Fakültesi, (1926), Sayı 3, ss.5-6.
79. “Ahmet İbni Hanbel, Kitabu Reddil Cehmiyye, Metin ve Tercümesi”, Darülfünun İlahiyat Fakültesi, Sayı 5-6.
80. “Yahudilik”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1953), Sayı 1.¹³

1.2. Yusuf Ziya Yörükân’ın Yöntem Anlayışı ve Kelâm İlmine Bakışı

1.2.1. Yusuf Ziya Yörükân’ın Yöntem Anlayışı

Yusuf Ziya Yörükân’ın yaşadığı dönemde tüm bilimlerde olduğu gibi İslâmî bilimlerde de yöntem sorunu gündeme gelmiş, çeşitli çözüm arayışlarına gidilmiştir. Yeni

¹² Kutluay, “Yusuf Ziya Yörükân’ın Makaleleri”, 93-95.

¹³ Erkan Küp, *Yusuf Ziya Yörükân’ın Dinler Tarihi Bilimindeki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010), 22.

açılan İlahiyat Fakültelerinin gündemini bu problem oldukça meşgul ediyor, bilim insanlarını çözüm yolu arayışlarına itiyordu. Bu dönemde batıda yaşanan gelişmeler yakından takip ediliyor ve bu alanda çalışmalar yapıyordu. İslâmî bilimlerdeki bu yöntem problemi Yörükân'ı da en çok düşündüren meselelerin başında geliyordu. Böyle bir ihtiyacın içinde Yörükân, Durkheim'in Sosyolojik yaklaşımı üzerinde çalışmalar yapmış ve bu yaklaşımı benimseyerek İslâmî Bilimlere uyarlama girişiminde bulunmuştur. Henüz batıda bile çok yeni olan bu yaklaşımı Yörükân Mezhepler Tarihi'ne başarılı bir şekilde uyarlamıştır. Sönmez'e göre günümüz mezhepler tarihçileri, Yusuf Ziya Yörükân tarafından bu alana uygulanmaya çalışılan Sosyal-Pozitivist yaklaşımı tecrübesini hazır bulmaları dolayısıyla kendilerini son derece şanslı görmelidirler.¹⁴

Yusuf Ziya Yörükân kelâm tarihi araştırmalarında uygulanabilecek ve özellikle mezheplerin incelemesinde kendi dönemine göre oldukça yeni sayılabilecek yöntemler önermiş, bu anlamda birçok çalışma yapmıştır.

1.2.1.1. Mezheplere Yaklaşımı

Mezhep, dinî anlayış ve kültürdeki gelişmenin ve değişimin kaçınılmaz bir sonucudur. Kültür dini etkileyerek din içinde farklı yorumların oluşmasına, bunun da mezhepler şeklinde sistematik ve organize kurumlar haline dönüşmesine neden olmaktadır.¹⁵ Yörükân'a göre mezheplerin oluşumunda sosyal olayların önemi büyüktür. Ona göre mezhep dinin anlayış biçimi, toplumun dini yaşayış şeklidir. Ancak mezhep din olarak algılanmamalıdır. Yörükân'ın, mezheplerin oluşumunda sosyal olayların önemine vurgu yapması doğru bir tespit olmakla beraber mezheplerin oluşumunda fikrî cereyanları arka planda bırakması açısından, mezhep tanımında eksikliklere neden olmaktadır.¹⁶

Yörükân mezhep kavramını şöyle tarif eder: “*Mezhep, gidiş veya gidilecek yol anlamına gelmektedir. Bu mânâda, din, şeriat, tarikat ve meslek tabirlerinin mânâları ile birleşir.*” Bu nedenden dolayı müçtehidlerin fıkha dair mesleklerine de mezhep denildiğini belirtir. Ona göre Akaid konularında ortaya atılan birtakım fikirler ve kanaatler üzerinde birleşenlere ana yoldan ayrılmış anlamında fırka ve taife denilmektedir. Ancak daha sonraki dönemlerde bu gruplara da mezhep denilmiştir.

¹⁴ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 1. Baskı (İstanbul: Dem Yayınları, 2008), 7.

¹⁵ Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 3. Baskı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 36.

¹⁶ Bk. Karadere, *Yusuf Ziya Yörükân ve Mezhepler Tarihçiliği*, 32.

Yörükân tarikat kavramının hususi yol anlamına geldiğini belirterek, dini umumi ve geniş; mezhebi, dar ve içtihadî; tarikatı ise hususi ve amelî bir yol anlamında kullanma dilinin sonraki zamanlarda ortaya çıktığını vurgular. Ona göre bu üç kavram birbirinin tamamlayıcısıdır. Hz. Peygamber'in getirdiklerine itaat edimesi bakımından din; o yolda yürünülmesi bakımından tarikat ve şeriat; onun etrafında toplanılması bakımından da fırka veya mezhep denir.¹⁷

Yörükân bir noktaya daha dikkat çeker ki ona göre, hiçbir müçtehid mezhep oluşturmak gayesiyle hareket etmez. Öyle ki mezhep önderlerinin içtihatları ve usulü, kendisinden sonra başkaları tarafından takip edilecek olursa işte o vakit mezhep kendiliğinden teşekkül eder. Mezheplere tabi olanlar bu yolun, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinin devamı olduğunu iddia ederler. Ve bu görüşlerini Kur'an veya hadisten deliller getirerek temellendirmeye çalışırlar. Delil bulamadıkları vakit mevzu hadislere başvururlar. Yörükân mezheplerin ve tarikatların teşekkülünde çoğu zaman siyasi gayelerin görüldüğünü de söyler.¹⁸

Yörükân, her fırsatta mezhep ile din arasındaki farklılığa dikkat çekerek, mezhepleri katı bir zihniyetle savunmanın İslâm toplumunda ciddi sorunlara neden olduğunu vurgular. Mezheplerin din olarak görülmesinin Müslümanlar arasında asırlardan beri süregelen tartışmaların ve kanlı çatışmaların en önemli etkeni olduğunu düşünen Yörükân, mezhep taassubundan şiddetle kaçınmıştır.¹⁹

Yörükân, İslâm mezhepleri hakkında yazılmış klasik eserlerin yetersiz olduğunu ve bunların kullandıkları metotların günümüz araştırmaları için uygun olmadığını düşünmektedir. Ona göre bu eserlerin yazılmasının amacı, ilmi eserler vücuda getirmekten ziyade, dini hisleri tatmin etme ve iktidarların tutunabilmeleri için yazılmakta ve güçlerini bu siyasi kaynaktan almaktadırlar. Bu sebeple İmam Eş'arî ve Birunî'nin eserleri istisna olmakla beraber, diğer kitaplarda geçen bilgilerin objektif

¹⁷ Yusuf Ziya Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV (1952): 86.

¹⁸ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", 86-87.

¹⁹ Yusuf Ziya Yörükân, *Ebû'l-Feth Şehristânî Milel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, haz. Murat Memiş, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 197; Karadere, *Yusuf Ziya Yörükân ve Mezhepler Tarihçiliği*, 35.

olmadığını söylemektedir. Aynı zamanda bu eserler, mezheplerin varlığını bir şahıs veya fikir üzerine bina ettikleri için Yörükân'a göre yöntem hatası da içermektedir.²⁰

Yörükân Durkheim sosyolojisinin toplumsal olayların açıklanmasında yeni metotlar getireceğini ve bu metotların İslâm mezheplerinin araştırılmasında kullanılabilceğini söyleyerek bu konuyla alakalı makaleler yazmıştır. 'Şehristani' adlı makalelerinin sonuna Durkheim sosyolojisinin nasıl kullanılabilceğini anlatan bir bölüm ekeleyerek meseleye yeni bir bakış açısı getirmeye çalışmıştır. Burada verdiği bilgilerde mezhep tanımını şöyle yapar: "*Mezhep bir dine mensup herhangi bir zümrenin bütün fikir ve amel tarzılarının, dini merasim, an'ane, adetler dâhil olduğu halde heyet-i mecmuasını ifade eder.*"²¹

Yörükân'ın mezheplerin araştırılmasında bir yöntem olarak sosyolojik metodu kullanması, konuya yeni bir bakış açısı getirmeyi hedeflemesi bakımından önemlidir. Bu yeni yöntemle birlikte tarihimizde kapalı kalmış birçok şeyi anlamamız kolaylaşarak, mezheplerin incelenmesinde olumlu değişikliklere sebep olacağı kanaatindeyiz.

1.2.1.2. Sosyolojik Yaklaşımı

1920'li yılların başından itibaren felsefe ve sosyolojiye ilgi duyan Yörükân, bu konularla ilgili dönemin hem orijinal hem de çevirileri yapılmış eserlerini takip etmiştir. İkinci Meşrutiyet zamanında yayınlanan Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye dergisi ile 1917'de Ziya Gökalp tarafından çıkartılan İçtimaiyat Mecmuası'nı, Yörükân'ın konuyla ilgili kaynakları arasında gösterebiliriz. 1923 yılından itibaren Sahn Medresesi Kısım-ı Alisi'nde verdiği Felsefe ve İçtimaiyat dersleri ise onun konu üzerinde yoğunlaşmasını sağlamıştır. Tüm bu etkenler, onun, 1900'lü yılların başında Avrupa'da ağırlığını hissettiren Durkheim sosyolojisini yakından tanınmasına sebep olmuştur.²²

Yörükân, çalışmalarında usûl üzerinde çok durmuş, yaşadığı dönemin bilimsel metodlarını kullanmıştır. Bu anlamda Durkheim sosyolojisini Mezhepler Tarihi alanında uyarlayarak günümüz Mezhepler Tarihçiliği ilim yolcularına öncülük etmiştir. Kutlu, onun bu yaklaşımını "Sosyal-Pozitivist" yaklaşım olarak isimlendirir. Yörükân'ın

²⁰ Memiş, *Yusuf Ziya Yörükân'ın Kelâm Alanındaki Çalışmaları*, 44

²¹ Yusuf Ziya Yörükân, "Şehristânî XVI", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, II/5-6, (1927), 209; Bk. Memiş, *Yusuf Ziya Yörükân'ın Kelâm Alanındaki Çalışmaları*, 44.

²² Bk. Memiş, *Yusuf Ziya Yörükân'ın Kelâm Alanındaki Çalışmaları*, 43.

mezhepleri sosyal hadiseler olarak değerlendirmesi onun sosyolojik yaklaşımı bu alana uyarlamasının kaçınılmaz sonucudur.²³

Yörükân'a göre, sosyolojik yaklaşımın usulü doğrultusunda Mezhepler tarihi araştırmalarına gözlem ile başlanır. Gözlenen olaylar tespit edilince bu olayların nedenleri aranır, bunun içinde tecrübeler yapılır. Bu tecrübeler için dikkat edilecek bazı hususlar vardır. Mesela tecrübe esnasında mevzu dahilinde olan şeyleri ortadan kaldırmamalı veya mevzunun dışında olan şeylerle de meşgul olunmamalıdır. Bu hususlara dikkat edebilmek için mevzu tarif edilir. Ancak yapılan bu tarif geçicidir. Tecrübe ile elde edilen sonuçlar da birer faraziyedir. Bu faraziyeler farklı olaylarla ya da farklı tecrübelerle karşılaştırılır. Yapılan bu karşılaştırmalar bizi bazı sonuçlara ulaştıracaktır. Ve nihayet bu sonuçlara göre olaylar izah edilir.²⁴

Yörükân'a göre sosyolojik usûl olayları yalnız ferde veya ırka değil, bütün mevcut şartları ile ele alır. Bu usule göre bir toplumsal olay, kendinden önce yaşanan toplumsal olayların incelenmesiyle açıklanır. Çünkü toplumsal olaylar birbirinden bağımsız düşünülemez. Biri diğerinin nedeni veya sonucudur. Ve bunu ispat etmek için yine tecrübe yöntemi uygulanır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi tecrübe, iki olayın mevcut oldukları durumları karşılaştırılarak farklı şartlar altında her iki olayın aynı zamanda değişime uğrayıp uğramadığını incelemektir. Bunun içinde farklı bilim dallarından yararlanmak gerekir. Yörükân burada tarih, etnografya, dinler tarihi, kelâm, fıkıh ve istatistiklerden yararlanmak gerektiğini söyler. Yörükân'a göre, sosyal ve beşerî mahiyette olan olayların incelenmesinde en uygun gelen usûl, eşzamanlı değişiklikler ile yapılan karşılaştırmalardır. Burada belirtilen eşlik etmede olayların birinin diğerine neden olmasından değil, her ikisinde başka bir şeyin sonucu olmalarından yahut aralarında görünmeyen üçüncü bir olayın var oluş, birincinin sonucu ve ikincinin sebebi olmasından ileri gelebilir. Yörükân bu usûl ile elde edilen sonuçların yoruma muhtaç olduğunu, aksi halde nedensellik ifade edemeyeceğini söyler. Ona göre bu usulün araştırmada etkili

²³ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 150.

²⁴ Yörükân, *Ebû'l-Feth Şehristânî Milel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, 203; Karadere, *Yusuf Ziya Yörükân ve Mezhepler Tarihçiliği*, 37.

olmasının nedeni, diğer usûllerin, karşılaştırma yapabilmek için birçok gözlem ve olaylara ihtiyaç duymasıdır.²⁵

1.2.2. Yusuf Ziya Yörükân'ın Kelâm İlmine Bakışı

1.2.2.1. Kelâm İlmi

Yörükân'a göre günümüz ilim anlayışı olgular üzerine kurulmuştur. Kelâm ise vahiyle gelen bilgilerin açıklanması ve doğrulanması çabasıdır. Bu nedenle Yörükân, günümüz ilim anlayışına göre Kelâm'a ilim demeyi doğru bulmamakla birlikte IX. Asırdan XIX. asra kadar Kelâm'a dair yapılan çalışmaların tamamının ilim olarak adlandırılmasının doğru bir tarif olduğu kanaatindedir. Ona göre, geçmişten günümüze Kelâm sahasında çalışanlar meseleleri çok iyi tasnif etmişler ve mükemmel bir şekilde toplamışlardır. Konuların değerlendirilmesinde belli kriterler gözetilmiş ve kendine has usuller geliştirilmiştir.²⁶

Yörükân'a göre Kelâm ile ilgili yapılan tarifler, Kelâm sahasını aştığı için problemlidir. O Kelâm konularının kendi öz sahasına çekilmesi kanaatindedir. Kelâm'ın konuları başlangıçta ilahiyat, nübüvvet ve ahiret iken zamanla bunları açıklayacak temeli oluşturmak maksadıyla bilgi, varlık, illet-malul gibi felsefi konularda Kelâm kitaplarına dahil edilerek Kelâm'ın sahası oldukça genişletilmiştir. O Kelâm ilmini şu şekilde tarif etmektedir:

Kelâm, lügatta, konuşan adamın nefsindeki manaya denir. Bilahare ıstılah, Allah'ın zat ve sıfatından, mebde ve mead bakımından, mevcudatın ahvalinden, diğer bir görüşe göre eşyanın hakikatlerinden bahseden ilim manasına vaz adılmıştır ki, tabir, tam yerinde ve hakiki manasında kullanılmıştır.²⁷ Diğer bir tabirle “nereden geldik, niçin geldik, nereye gidiyoruz” meselelerini inceleyen bir ilimdir. Bu tarife “İslâm kanunu dairesinde” kaydını ilave edebiliriz. Yörükân Kelâm ilminin tarifini bu şekilde yaptıktan sonra bu ilmin adının nereden geldiği ile ilgilide şu notları ekler:

²⁵ Yörükân, Ebû'l-Feth Şehristânî Mîlîl ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme, 209-215; Karadere, *Yusuf Ziya Yörükân ve Mezhepler Tarihçiliği*, 39-40.

²⁶ Memiş, *Yusuf Ziya Yörükân'ın Kelâm Alanındaki Çalışmaları*, 20

²⁷ Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 4. Baskı (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015), 80.

Bu ilme Kelâm denilmesinin nedenleri üzerine birçok görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden bazılarına göre Allah'ın Kelâm sıfatından dolayı bu isim verilmiştir. Çünkü Kelâm sıfatı Kelâm ilminin en önemli bahislerindedir. Diğer bir görüşe göre de bahislerin başlarında “el-keîâm fî hâzâ” denildiği için bu adı almıştır. Yörükân, Şerafettin Yaltekaya'nın bu isimlendirmenin Yunan felsefesinde “logos” kelimesinden alınmış olduğunu ve ilk defa kendisinin ileri sürdüğünü söylemesini yanlış bulur. Ona göre logos ifadesi müşteşriklerindir. Yörükân, Kelâm tabirinin ilk defa Amr b. Ubeyd tarafından kullanıldığını ve o dönemde henüz tercümele yapılmadığını söyler. Aynı şekilde Yörükân, Yaltekaya'nın bu ilme “İlm-i Tevhid” denilmesinin Mu'tezilenin adl ve tevhid esasından geldiğini söylemesini de doğru bulmaz. Ona göre yalnız Mu'tezile değil, bütün mezhep taraftarlarınca daha ilk devirden itibaren bu ilme “İlm-i Tevhid ve's-Sıfat” denilirdi. Aksi halde bu ilmin Mu'tezileye has olması ve adının da “İlm-i Tevhid-i Sıfat” olması lazımdı der.²⁸

1.2.2.2. Kaynak Kritiği

Yörükân'a göre, Kelâm ve Mezhepler Tarihi araştırmalarında karşılaşılabilecek en önemli sorunlardan biri kaynak problemidir. Yaptığı araştırmalar neticesinde, klasik Mezhepler Tarihi kitaplarındaki bazı kayıtları değerlendirerek verdiği örneklerle bu esere olan güveni sarsacak bilgiler içerdiklerini ortaya koymaktadır. Ona göre mezheplere dair yazılan kitaplarda taraflı davranılarak daha çok kendi mezheplerini savunmak veya diğer mezheplere reddiye maksadıyla yazılmışlardır. Yörükân bu nedenlerden dolayı mezheplere dair yazılan kitapların güvenilmez olduğu görüşünü savunur.²⁹

Yörükân'a göre Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Makâlâtü'l-İslamiyyîn isimli eseri kendi döneminin mezheplerini tedkik ihtiyacı ile yazılmış en iyi ve güvenilir eserdir. Bu eserin güvenilirliği Eş'arî'nin her fırkanın fikirlerini, red ve iptale kalkışmadan anlatmasıdır. Aynı şekilde Bîrûnî de Hindistan'daki dinler, fikir ve adetler, merasim ve ibadetler hakkında yazdığı *Kitâb fî Tahkîk mâ lil Hind* adlı eserini de tarafsız ve güvenilir bir şekilde yazmıştır. Ancak Yörükân'a göre Bağdâdî'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak* adlı eseri,

²⁸ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 80.

²⁹ Bk. Âdem Arıkan, “Darülfünun İlahiyat Fakültesinde İslâm Mezhepleri Tarihi ve Yusuf Ziya Yörükân'ın Alana Katkıları”. *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 11/12 (2011): 91.

kendi döneminde yaşayan mezhepleri 73 fırka hadisi ışığında değerlendirerek, Fırka-i Nâciye ile sapık fırkalar arasındaki farkı ortaya koymak maksadıyla yazılmıştır. Bu eser mezhepleri olduğu gibi anlatmaktan çok onları eleştirmektedir. Aynı şekilde Yörükân İsferyânî'ninde et-Tabsîr isimli eserini Bağdâdî'nin usulüne göre yazdığını ve tarafsız kalamayarak eserin kaynak değerini koruyamadığını söyler. İsferyânî eserinde 73 fırka hadisine bağlı kalmaya özen göstermiş ancak Mu'tezile hakkında daha amansız davranmıştır. Yörükân İbn-i Hazm'ın *el-Fasl* adlı eserini değerlendirirken, bu eserde mezheplerin Ehl-i Sünnet'e uzaklık ve yakınlıklarına göre ele alındıklarını belirtir. Ona göre İbn-i Hazm bu eseri mezhepler tarihi yazmak maksadıyla değil, her mezhep erbabının itikad ettikleri fikirleri red ve kendi mezhebi olan Zahirî mezhebinin müdafaası için yazmıştır. Ebu Muhammed'in Kitâbu'l-Firak adlı eserinin de yazılış amacının yine 73 fırka hadisine dayanarak Ehl-i Sünnet'i savunmak ve onun dışında kalan mezhepleri bid'at olarak gösterip kendi deyişiyle insanları bu bid'atlere dalmaktan korumayı hedeflemiştir.³⁰

Yörükân'a göre, Mezhepler Tarihi açısından daha objektif kabul edilebilecek eserlerden biri Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseridir. Her ne kadar Şehristânî zaman zaman muhaliflerin görüşleri hakkında değerlendirmelerde bulunsada genel olarak tarafsız kalmaya özen göstermiştir. Yörükân, Eş'arî'nin *Makâlât*'ı ile Şehristânî'nin *el-Milel*'i arasında bazı yönlerden benzerlik olduğuna dikkat çeker. Bu iki eserin de kaynak değeri büyüktür. Yörükân Şehristânî'nin 73 fırka hadisini dikkate almaya çalışarak bu eseri yazdığını ancak eserinde mezhep sayısının 73'ü aştığını söyler³¹

Mezheplere dair yazılan kitapların tek taraflılığını ele almak için yazdığı yazısında Yörükân, Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbu'l Reddi'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı eserini değerlendirirken onun Cehm b. Safvân'ın bir rahip ile olan tartışmasını anlatırken taraflı davrandığını söyler. Yörükân'a göre Ahmed b. Hanbel bu eserde Cehm'in Hristiyan akîdesinden etkilendiğini göstermek için bazı rivayetleri değiştirerek nakletmiştir.³²

³⁰ Bk. Arıkan, "Darülfünun İlahiyat Fakültesinde İslâm Mezhepleri Tarihi ve Yusuf Ziya Yörükân'ın Alana Katkıları", 91-92.

³¹ Bk. Arıkan, "Darülfünun İlahiyat Fakültesinde İslâm Mezhepleri Tarihi ve Yusuf Ziya Yörükân'ın Alana Katkıları", 92.

³² Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", 83-84.

Yörükân'ın bu değerlendirmeleri dikkate alındığında Kelâm ve Mezhepler Tarihi sahasında yazılan eserlerin tarafsız olmadıkları görülmektedir. Mezhepler hakkında yazılan Milel ve Nihal Kitapları mezheplerin kendi görüşlerini ispat ve kabul ettirme gayeleri ile yazılmıştır. Bu eserlerde, muhalif düşünceleri doğru bir şekilde tespit etmek zordur. Bundan dolayıdır ki bu eserler ilmi gayelerden uzaktır.³³ Aynı şekilde Reddiye, Müdafaa, Firak, Makalat adı altında eser yazan müelliflerin çoğunun da hislerinin tesiri altında bulunduğu ve bağlı buldukları hükümetin gidişini ve durumunu kuvvetlendirmek amacıyla yazdıklarını ileri sürmektedir.³⁴

Yörükân, bugün herhangi bir kelâm konusunu incelerken, farklı kaynaklara başvurmak zorunda olduğumuz görüşündedir. Herhangi bir dini konuyu çıkaran şahsın kim olduğu, nerede ve ne zaman yaşadığı ve hangi ortamlardan etkilendiği gibi meseleleri bilmek için tarih kitaplarına, Kelâm mevzularından birinin, İslâm'dan önce özellikle Yunan felsefesi ve Hint düşüncesinde ele alınıp alınmadığını, Kelâm ilminin bu kaynaklardan nasıl ve ne ölçüde etkilendiğinin ve bu konularda yazılan reddiyelerin temellerinin bilinmesi açısından felsefe kitaplarına, dini esaslarla ilgili meselelerin ilk defa kimler tarafından ortaya atıldığı, ne suretle işlendiği, bu fikirlerin kimler tarafından tartışıldığı ve bize gelinceye kadar ne gibi değişimler gösterdiğini bilmek ve ileri sürülen delilleri mukayese edebilmek için kelâm kitaplarına, mezheplerin görüşlerinin münakaşasından ziyade, ortaya çıkış şartlarının anlatılması ve tarihi seyrin göz önünde bulundurulması münasebetiyle mezahib kitaplarına ihtiyaç vardır.³⁵

Bu bakış açısından anlaşıldığı üzere Yörükân, Kelâm ile ilgili kaynakları araştırırken daha geniş bir sahadan yararlanmak gerektiğini düşünmektedir. Buna dayanarak daha başka kaynakların da eklenmesi mümkündür. Tabiat bilimlerinden bahseden kitap veya bölümlerin, özellikle isbat-ı vacip konusunda ortaya konulan delillerin anlaşılmasında faydalı olacağı açıktır. Zira gerek İslâm filozofları gerekse kelâmcılar görüşlerini desteklemek maksadıyla kendi zamanlarında geçerli olan tabiat bilimlerinden yararlanmışlardır. Yine Kelâm kitaplarına sonradan ilave edilen ve üzerinde tartışılan imâmet meselesinin daha iyi anlaşılması amacıyla siyasi eserlerden

³³ Bk. Karadere, *Yusuf Ziya Yörükân ve Mezhepler Tarihçiliği*, 42.

³⁴ Bk. Memiş, *Yusuf Ziya Yörükân'ın Kelâm Alanındaki Çalışmaları*, 28.

³⁵ Bk. Memiş, *Yusuf Ziya Yörükân'ın Kelâm Alanındaki Çalışmaları*, 26.

istifade edilebilir ve ayrıca İslâm düşüncesi açısından önemli olan tasavvufun da Kelâm tarihi araştırmalarında incelenmesi gerekmektedir.³⁶ Böylelikle konular incelenirken daha tarafsız bir bakış açısıyla değerlendirilebilecektir.

Yörükân'ın kaynaklar üzerinde ehemmiyetle durmasının gerekçelerinden biri de Avrupa devletlerinin İslâm milletleri üzerinde siyasî ve iktisadî emelleriyle muhtelif İslâm mezhepleri üzerinde çalışmalar yapmalarınıdır. Yapılan bu çalışmalar mezhepleri bir bütün halinde ele almamış bilâkis kendi emelleri doğrultusunda tedkik etmekten ibarettir. Yörükân'a göre müşteşriklerin yaptıkları çalışmaların Ebû Hanîfe, Mâtüridî, Fahreddin Râzî, İbn Teymiyye gibi büyükler üzerine değilde daima sufiler ve tarikatler üzerinde durmaları dikkat çekmekte olup kasıtlı oldukları anlaşılmaktadır.³⁷

Yörükân böylelikle iki noktaya dikkat çeker ki bunların ilki, Kelâm tarihinin bir bütün olarak ele alınıp değerlendirilmesi olup ikincisi, karşılaştırmalı metodun kullanılmasıdır. Böylelikle mezhep taassubundan uzaklaşıp daha objektif bir bakış açısıyla kaynaklarda geçen bilgiler incelenip tahkik edilebilecektir.³⁸

Yörükân'ın çalışmalarına ve üzerinde ehemmiyetle durduğu yöntem ve metodolojisine yaptığımız bu kısa bakıştan da anlaşıldığı üzere İslâmî ilimler de bilimsel metodoloji ve yaklaşımlar çok erken dönemlerde başlamıştır. Yaşadığı dönemde daha Batıda bile yeni sayılabilecek metodları Yörükân İslâmî ilimlere uyarlamaya çalışarak bu anlamda ilim yolcularına öncülük etmiştir. Yaşadığı dönemin zorlu şartları da dikkate alındığında yapılan bu çalışmalar, atılan bu adımlar bir kat daha önem taşımakta olup sonradan yapılacak çalışmalara temel oluşturmuştur.

³⁶ Bk. Memiş, *Yusuf Ziya Yörükân'ın Kelâm Alanındaki Çalışmaları*, 27.

³⁷ Yörükân, Ebû'l-Feth Şehristânî Milel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme, 161-174.

³⁸ Bk. Memiş, *Yusuf Ziya Yörükân'ın Kelâm Alanındaki Çalışmaları*, 30.

İKİNCİ BÖLÜM

YUSUF ZİYA YÖRÜKAN'A GÖRE HZ. PEYGAMBER VE RAŞİD HALİFELER DÖNEMİ İSLAM AKAİDİ'NİN TEŞEKKÜLÜ

2.1. Hz. Peygamber Dönemi İtikadî Tartışmalar

İslâm düşünce tarihinde ilk fikri tartışmalar özellikle de akîde konularında ilk ayrılıklar ne zaman başlamıştır? Hz. Peygamber devri dediğimiz İslâm devletinin teşekkül döneminde hangi mevzular üzerinde münakaşa cereyan etmiş ve fikir hareketleri ne gibi amillerin tesiri altında gelişmiştir? Bu ve benzeri sorulara verilecek cevaplar ilk dönem itikadi tartışmaların belirlenmesinde kilit rol oynayacaktır.

Yörükân'a göre, Hz. Peygamber henüz hayatta iken Müslümanlar arasında birtakım itizâllerin [ayrılıkların] ortaya çıktığı bilinen hususlardandır. "Hicretin 10'uncu senesinde Yemen'den Benî Ans kabilesi reisi Esved, Medine'ye gelip Müslüman olmuş ve Yemen'e döndüğü zaman Peygamberlik iddiasında bulunmuştur. Aynı şekilde Necid'den gelen [Benî Hanîfe kabilesinden] Müseylime de [Müseylimetü'l-kezzâb], Müslüman olduktan sonra memleketine dönmüş ve Yemâme'de Peygamberliğini ilân etmiştir. Keza şecaati ile meşhur olan Benî Esed kabilesinin emîri Tuleyha [Tuleyha b. Huveylid el-Esedî], Müslüman olduktan sonra Peygamberliğe kalkışmıştır."³⁹

Yörükân bunların, dinî bir itizal ve dinde bir mezheb olmaktan ziyade Hz. Peygamber'in Medine'de tekemmül ettirdiği inkılâbın ehemmiyet ve mahiyetini takdir edemeyerek onu taklide kalkışan ve cemiyetin ihtiyaçlarını canlı bir fikre dayandıracak yerde, sahte tavırlardan ibaret olan hareketler olduğunu söyler. Ona göre bu hareketler ilk hamlede, geride hiçbir fikir cereyanı bırakmadan yok olup gitmişlerdir.⁴⁰

Yörükân'a göre Hz. Peygamber'in risaleti döneminde Müslümanlar, Hz. Peygamber'in hitabeleri ile tatmin edilmiş ve huzura kavuşmuş idiler. Muazzam inkılâbın

³⁹ Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkmış Ayrılıkçı Görüşler*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009), 11.

⁴⁰ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkmış Ayrılıkçı Görüşler*, 11.

heyecanı ile ilk zamanlarda günlük ihtiyacın doğurduğu hadiseler ve ibadetlere dair meseleler hakkında düşünmekle yetiniyorlardı. “Kur’an-ı Kerim’in beyanatından anlaşıldığına göre Sahabeler Hz. Peygamber’den hayatı boyunca on üç mesele sormuşlardır. Bu meselelerin on biri ameli konularla ilgilidir. Diğer ikisi itikada ait olup biri ruha, birisi de kayamete aittir. Bunlar, Sahabeler’in ilk günlerde felsefi meselelerden ziyade ameli konularla meşgul olduklarını gösterir.”⁴¹

Yörükân bu bilgi çerçevesinde, ashabın o dönemde felsefi meselelerle ilgilenmediği sonucuna varmakta, bu dönemin İslâm inanç sisteminin Hz. Peygamberin öğrettiği en saf şekliyle tespit edilmesi açısından önemini vurgulamaktadır. Yörükân bu dönemde Müslümanların temel kaynaklarının Kur’an olduğunu, bundan dolayı da akidelerin saf, kuvvetli ve birleştirici olduğunu düşünür. İslâm farklı coğrafyalara yayılınca bu birliğin korunması için bu erken dönemde, Müslümanların ittifakla kabul ettikleri Kur’an’a dayanarak anayasal nitelikte bir İlm-i Hal oluşturmaları gerektiğini ileri sürer. Ona göre böylelikle akidelerde birlik sağlanarak ileride yaşanabilecek fikir ayrılıklarının önüne geçilebilecekti.⁴² Yörükân, Hz. Peygamber’in ölümünü takip eden günlerde böyle bir tespitin yapılmasının gerekliliğinden ve fakat maalesef bunun yapılmadığından bahseder. Ona göre bu işin bu dönemde yapılmamasının doğurduğu sonuç, daha tabii devrinde bile kendini göstermiş, Müslümanlar birçok konuda ayrılığa düşmüşlerdir.⁴³

Yörükân’ın sahabe döneminde yapılması gereken anayasal nitelikte herkesi bağlayıcı “İlm-i Hal” oluşturma fikri her ne kadar mantıklı görünse de ileride yaşanacak olan görüş ayrılıklarını önleyebileceği noktası tartışmalıdır. Mezhep fikrine karşı olan Yörükân’ın böyle bir fikri ileri sürmesi de kanaatimizce kendiyile çelişmektedir. Çünkü bakıldığında mezheplerin oluşmasında da insanları anayasal nitelikte herkesi bağlayan bir düşünce sistemi altında birleştirmek fikri yatmaktadır. Bu fikir altında Kur’an temel alınarak hükümler konulmuş, bu hükümlerin karşısında olan guruplarca da yeni hükümler oluşturularak mezheplerin oluşmasına zemin hazırlanmıştır. Kur’an zaten anayasal nitelikte herkesi bağlayacak bir hükümler kitabıdır. Müslümanların üzerinde birleşebileceği, görüş ayrılıklarını önleyebilecek tek kitaptır.

⁴¹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 36.

⁴² Yusuf Ziya Yörükân, “İslâm İlm-i Hâli”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I (1952): 5.

⁴³ Yörükân, “İslâm İlm-i Hâli”, 5. Memiş, *Yusuf Ziya Yörükân’ın Kelâm Alanındaki Çalışmaları*, 24.

Bununla beraber Yörükân'a göre, günlük meselelerde görüş ayrılığı, Hz. Peygamber zamanında da vardı. Mekkeli, Medineli, Necidli ve Yemenli yeni Müslümanlar arasında yaşayış ve görüş farklılığı bulunması kadar tabii bir şey olamayacağını söyleyen Yörükân, buna Havâzin ve Evtâs ganimetlerini taksimde Züheyroğlu Harkus tarafından Hz. Peygamber'e yapılan itirazlar ve Ensâr arasında uyanan endişenin misal olarak verilebileceğini öne sürer.⁴⁴

İslâm'da din ve ilim konularında görülen ilk ayrılıkların, amelî sahada, ictihadî meseleler üzerinde olduğunu belirten Yörükân, bunu birkaç örnekle temellendirir: "Sahabeler, bizzat Hz. Peygamber zamanında ictihadda bulunurlar, görüş ayrılıkları gösterirlerdi. Amr ibni'l-As komutasındaki seferde Ebu Ubeyde el-Cerrah ve arkadaşları ile Amr arasında ezcümle teyemmüm ve imam olmak meselelerinde görülen ictihad farkı bu nevidendir. Ebu Ubeyde'nin bir keşif kolu komutanlığı esnasında, meselâ, ölü bulunmuş balık etini yemenin cevazı gibi şahsî ictihadı da Hz. Peygamber zamanında tasvip edilmiştir. Kaldı ki Hz. Peygamber, bizzat sahabenin rey ve ictihadına değer verir ve onlara dini meselelerde ihtiyaca ve maslahata göre ictihadda bulunmalarını tavsiye ederdi. Yukarı ve aşağı Yemen'e Muâz İbn-i Cebel'i ve Hz. Ali'yi gönderdiği zaman: "Şayet yeni hâdiseler karşısında kalırsanız ne yaparsınız?" diye sormuş ve "İctihad ederiz" cevabını alınca da bundan pek mesud olduğunu bildirmişti. Çok kere Hz. Peygamber, haberi olmadan yapılan ictihadları kabul etmiş, bazen de kendi reyi hilâfına sahabenin ictihadına uymuştu. Bir keresinde Abdullah b. Ubey'in cenazesine giderken Hz. Ömer onu yoldan döndürmüştü. Hz. Ömer'in ictihadı, kendi ifadesine göre, üç yerde, hakkında âyet nâzil olmak suretiyle, teyit edilmişti. Askerî hareketlerde ise Hz. Peygamber, çok defa Ensâr'dan Hübâb b. Münzir'in reyini tercih etmiştir." Yörükân, siyere ve esbab-ı ihtilâfa dair kitaplarda bunların misallerinin çokluğuna vurgu yapar.⁴⁵

Ameli sahada olan bu nevi ihtilâfların misallerinin arttırılabileceğini söyleyen Yörükân; siyasi ihtiraslardan doğan ayrılıkların açığa vurulması için ise biraz vakit geçmesi gerektiğinin üzerinde durur. Ona göre, fikir hareketlerinin doğması ve dini

⁴⁴ Yusuf Ziya Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II-III (1952): 5-6. Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), 23-36.

⁴⁵ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", 15.

esaslar üzerinde münakaşaların başlaması için de bir kaynaşma ve olgunluk devrinin gelmesi lâzımdı.⁴⁶

Şehristânî, Hz. Peygamber döneminde vuku bulan tartışmaların ve ilk dönemde yaşanan ayrılıkların İslâm toplumu içerisinde sonradan ortaya çıkan ayrılıkların kaynağını oluşturduğunu, bu tartışmaların ise ilk dönemde çoğunu münafıkların oluşturduğu kafir ve inançsızların ileri sürdüğü şüphelerden kaynaklandığını ileri sürmüş, bu iddiasını birkaç örnekle temellendirmiştir:

“Zü'l-Hüveysira et-Temimi adında bir adam, ganimet dağıtma esnasında: “Ey Muhammed adil ol, sen adaletli davranmıyorsun.” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Eğer ben adaletli davranmıyorsam kim adaletli davranıyor?” buyurdular. Adam tekrar: “Bu taksim ile Allah’ın Teâlâ’nın rızası istenilmemiştir.” dedi. Bu Hz. Peygamber’e açık bir isyandır. Ayrıca Uhud günü münafıklardan bir taiife kendi durumlarını kadere izafe ederek mu’arada da bulunmuşlardır. Müşriklerden bir grup da inançlarının Allah’ın izniyle gerçekleştiğini ifade ederek cebrî bir örneklik göstermişlerdir.”⁴⁷

Yörükân’a göre, fikir ve akîde konularındaki ihtilâfların Hz. Peygamber zamanında mevcut olup olmaması üzerinde kelâm ve mezahib erbabı durmamışlardır. *Milel ve Nihal*’de ve *Şerh-i Mevâkıf*’de akaid sahasında ilk münakaşa ve ihtilâf, Allah’ın takdiri ve beşerî irade konularında olmuş ve bu hareket, Ma’bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dımaşkî ve Yunus el-Evsarî’nin muhalefetleri ile başlamıştır, deniliyor. İbn Haldûn, *“Mukaddime”* sinde, ihtilâf Kur’an tefsirinden ve müteşâbih âyetlerin bilhassa Allah’ın sıfatlarına dair olanlarından başlamış, bundan da tenzih ve teşbih meseleleri, Muattıla ve Mücessime mezhepleri doğmuştur, demektedir.⁴⁸

Yörükân Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin ise, *Usûlü’-d-Din*’de, *“İlk münazarayı Hz. Ali, va’d ve vaîd meselesinde Hâricîlerle; Allah’ın dileği, insanın gücü ve Allah’ın takdiri*

⁴⁶ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”,6.

⁴⁷ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Literal Yayıncılık, 2008), 33. Abdunnasır Süt, *İslâm Düşüncesinde İlk Muhalifler Mâ’bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 30-31.

⁴⁸ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”, 16-17.

bahislerinde Kadercilerle yapmış; sonra Hz. Ömer'in oğlu Abdullah, kader mevzuunda Ma'bed el- Cühenî ile mübahase ve ondan teberri etmiştir.” dediğini söyler⁴⁹

Yörükân, Kur'an-ı Kerim'de bu nevi ayrılıkların Hz. Peygamber zamanında bulunduğunu gösteren âyetlerin var olduğunu söyleyerek ayetlerden deliller gösterir: “Eğer kulumuza indirdiklerimiz hakkında şüphe ediyorsanız, siz de onun gibi bir sûre getirin.” (Bakara 2/23) ve “Kendilerine bir iyilik gelirse bu Allah'tandır derler, bir kötülük gelirse bu sendendir derler de ki hepsi Allah'tandır; bu kavme ne oluyor ki söz anlamağa yanaşmıyor! Sana gelen iyilik Allah'tan, isabet eden kötülük de kendi nefsendendir.” (Nisa 4/78,79). “Kalplerinde şüphe olanlar fitne çıkarmak için müteşâbih âyetlerin teviline tâbi olurlar.” (Al-i İmrân 3/7). Ona göre bu âyetler, Kur'an'ın, Hz. Muhammed'in sözü veya Allah'ın kelâmı olduğu meselesinin, kader ve irade bahsinin, teşbih veya tevil görüşünün ta Hz. Peygamber devrinde bile görüşüldüğünü gösterir.⁵⁰

Yörükân bu ayetleri verip Hz. Peygamber döneminde yaşanan itikadî tartışmaları temellendirdikten sonra burda bir ayırım yapmak gerektiğinin üzerinde durur. Ona göre İslâm'ın başlıca inanç esasları olan Allah, Peygamber ve ahiret konularında ayrılık yoktur. Ayrılık izahıta ve tavsiftedir. Yörükân sonradan ortaya çıkan kelâm tartışmaları ve fikir cereyanlarının bunlardan doğmuş meseleler üzerine olduğunu söyler.⁵¹

Yörükân bu ayetleri verdikten sonra konuya açıklık getirebilmek için hadisleri inceler. Ona göre Hz. Peygamber'den kader mevzuu ile ilgili iki hadis rivayet edilmiştir. Birincisi şudur: “*Kaderiyye bu ümmetin Mecusîleridir.*”⁵² Yörükân'a göre bu hadisin mevzu olduğu açıktır. Çünkü Kaderiyye, ancak Hz. Peygamber'in vefatından 60 sene sonra bir fırka hâlinde teşekkül etmiştir. Yörükân bu hadisin vazedildiği tarihte hayır ve şer hakkındaki Kaderiyye inancı ile İran düalizmi arasındaki münasebetin bilindiğini gösterir der.⁵³

İkincisi de: “Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer kader meselesinde tartışmışlar. Hz. Ebû Bekir, hasenat Allah'tan, seyyiat nefsimizden demiş, Hz. Ömer ise hayır ve şerrin hepsini Allah'a nispet etmiştir. Bunlar davalarını Hz. Peygamber'e arzetmişler. Hz. Peygamber

⁴⁹ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”, 17.

⁵⁰ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”, 16-17.

⁵¹ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”, 17.

⁵² Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17.

⁵³ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”, 18.

de “*Mahlûkat içinde ilk defa kader üzerinde konuşan Cebrail ile Mikâil’dir. Cebrail senin dediğin gibi diyordu ya Ömer, Mikâil de senin dediğin gibi diyordu ya Ebû Bekir! Bunlar İsrâfil’i aralarında hakem tayin ettiler. O da ‘Kaderin hepsi, hayrı ve şerri Allah’tandır.’ diye hükmetti, benim de size karşı hükmüm budur.*” dedi ve ilâve etti. “*Ya Ebû Bekir, eğer Allah isyan olunmamasını dileseydi İblis’i yaratmazdı.*” dedi. Bu hadisi Allâme Beyadî, Hâfız Ebû Bekir el-Bezzar’ın *Müsned*’inden naklen, Amr b. Şuayb’ın babası dedesinden rivayet ettiğini ve hadisin *Siyer-i Zâhiriyye*’de bulunduğunu kaydeder. Halbuki *Hülâsa-i Tezhîb-i Tehzîb*’de Amr b. Şuayb’ın, Amr ibni’l-As’ın torunlarından olduğu ve babasından-dedesinden rivayetinin hüccet olmadığı tasrih edildikten başka, kötü hâli ile tanınmış bir adam olduğu yazılıdır. Yörükân, Ebû el-Müntehâ’nın, Fıkh-ı Ekber şerhinde bu hadisi uzun bir ibare ile naklettiğini ancak, senet ve nakil göstermediğini söyler. Bu eserdeki hadiste, “*Hayır ve şer hepsi Allah’tandır.*” fikrinin Hz. Ömer’e ait olduğunu, Cebrail’in de bu fikirde bulunduğunu kaydettikten sonra, Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir’e teselli kabilinden, “*Ya Ebû Bekir, eğer Allah isyan edilmemesini isteseydi, İblis’i yaratmazdı.*” der. Yörükân’a göre aynı hadîste birbirine zıt olan bu iki rivayet, birbirini gidermektedir. İmâm-ı Ebû Hanîfe’nin, “*Rivayet bi’l-mânâ ile sabit olan bir hadîse güven olmaz.*”, sözünü yerinde bulduğunu belirtir. Ona göre bu ikinci hadîs de, vaz edildiği zamanın ruhî haletini gösterir: “*Cebrail ve Mikâil, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer de bu meselede ihtilâf etmişler ve hakem yalnız kazaî bir hüküm vermiştir, halbuki soru, fetva isteme mahiyetindedir. Kazaî hüküm ise, ait olduğu vak’aya, mevridine münhasırdır. Ekseriya bir kanaat ve bazen bir tercih ifade eder ve hükümde me haz gösterilmez; bundan dolayı hüküm umumî bir vasfı haiz değildir. Demek ki bu mesele de içtihada bağlı meselelerdendir.*” Bu ifadelerden sonra Yörükân, İslâm “amentü”süne, kadere imanın esas olarak alınmasının, Ehl-i Sünnet’i müşkil bir duruma sokmakta olduğunu altını çizer. Yörükân bu düşüncesini tekid ettirmek için diğer mezheplerin ayırd edici akidelerini ortaya koyar. Ona göre Mu’tezile bir dönem devletin resmî dini haline gelmesine rağmen bunlar kadere iman etmezlerdi. Daha erken dönemde İslâm’da kadere iman konusunun tartışılmış olması, inanan ve inanmayan her iki tarafında (Selef, Mu’tezile) devletin resmî mezhebi olabilme gücüne kavuşabilmesi gösteriyor ki kader meselesi Kur’an’da kesin bir ifadeyle yer almadığı için ictehadî bir meseledir ve mezheplerin ayırd edici vasıflarındandır. Yörükân Eş’arîlerin de şerrin Allah’a isnadını

kabul etmemelerini mezheplerinin mümeyyiz vasıflarından olarak kabul etmek gerektiğini söyler. Şiâ'nın ayırd edici vasfı ise imâmet akidesidir.⁵⁴

Yörükân'ın özetle üzerinde kesinlik ifade edilemeyen ve her mezhepte farklı görüşleri sürülebilen konuların İslâm esaslarından sayılmaması gerektiğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Bakıldığında onun bu görüşü, Müslümanları birleştirici etkisi gözönünde bulundurulduğunda mantıklı görülecektir. İslâm'da ciddi tefrikalar, üzerinde ittifak edilmesi mümkün olmayan konular üzerinde olmuştur. Mezheplerin devletin resmisi haline geldiklerinde halka zorla bazı görüşlerini kabul ettirmeye çalışmaları isyan hareketleri başlatmış, İslâm'da kapanmayan yaraların açılmasına neden olmuştur. Bu açıdan değerlendirildiğinde İslâm esaslarının mezhepleşmeye mahal verilmeyecek konularda, Kur'an'da açık bir ifadeyle yer alan esaslardan alınması daha doğru görülmektedir.

Yörükân, Müslümanlığın iki büyük mümessili olan Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer arasında ve hatta ilahî sırlara vâkıf bulunan meleklerin Hz. Peygamberi Cebrail ile Mikâil arasında bile kader meselesi üzerinde görüş ayrılığı olduğunu, kadere imanın içtihadı açık konulardan (müctehidün-fihâ) olduğunu, bu ihtilâf yüzünden insanların birbirini tekfire gitmemelerini ifade eden bir ruhun var olduğunu söyler. Yörükân: *“Dikkat edilirse burada gerek Hz. Peygamber tarafından ve gerek İsrâfil tarafından verilen hükümler, idnâî değil, kazaîdir. Bu ise meselenin ilim ile inkizaya gidilmediğini gösterir, âdeta iman ile iktifa edilip iç yüzünün araştırılmamasına işaret edilmiş oluyor.”* der. Yörükân'a göre, bununla beraber son fıkrada kaderin hayır ve şerri Allah'tandır, sözünün bir izahı vardır: *“Bunlar Allah'tandır amma isyanı yapan, şerri işleyen şeytan ve mahlûklardır. Allah şeytani ve mahlûku yarattı, bunlar da şerri yaptı demek oluyor ki, yukarıda verdiğimiz izahı teyid eder ve beşerî mes'uliyet ve ihtiyar da tahakkuk etmiş olur.”*⁵⁵

Bu mütalaalardan sonra Yörükân hadiseye farklı bir cihetten yaklaşır. Hadîste Hz. Ebû Bekir ile Mikâil'in, Hz. Ömer ile Cebrail'in reyde birleşmelerine dikkat çeker. *“Cebrail, fikir ve vahy meleği, teşrî' elçisidir. Mikâil ise icra ve itaat meleğidir; Hz. Ebû Bekir'in imanı itaatçi ve teslimiyetçi, Hz. Ömer'in imanı da Akliyyeci ve teşrî'cidir.*

⁵⁴ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”, 18-19.

⁵⁵ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 410.

Yörükân bu durumun Hz. Peygamber'den sonra teşekkül eden Akliyyeci mektebin Hz. Ömer'e ve Cebrail'e, Akîdeci mektebin de Hz. Ebû Bekir'e ve Mikâil'e dayanabileceğine mesâğ (cevaz) verebileceğini söyler. Ona göre Kader meselesinde esas birdir ve birleştiği fikrin timsali Hz. Muhammed'dir. Şu kadar ki, Akliyyeciler, izaha ve fikirlerin sistemleşmesine teveccüh ederler, Akîdeciler, meseleyi olduğu gibi kabul ve akıl mizanına vurmadan tasdik ederler. Bu iki yol Müslümanlıkta devam etmiş ve bu suretle Selef mezhebi, Kelâmcı ve Eserci diye iki yolda yürümüştür. Bu itibarla Hanbelîler, Zâhirîler ve İbn-i Teymiyyeciler Eseriyyeden, İmam-ı Azam, Eş'arî ve Mâtürîdî Selef'in Akliyyecilerinden ve Kelâmcıların önderlerinden sayılır. Yörükân bu iki yolun ifrata giden tarafları olduğunu da belirtir. Ona göre birincilerin tefriti cebre, ikincilerin ifratı Mu'tezileye gider. Cebirciler, "Biz eserden ayrılmayız, *lâ-faile illâ hüve*, her şeyi yapan Allah'tır, kemal ile Allah'a iman böyledir." derler. Mu'tezile ise kendilerine, "Ehl-i adl ve tevhid", derler. Zira kul fail olmazsa, Allah'ın cezası adaletle uymaz. Her şeyi Allah'ın yapması ise kemal-i tevhide münafidir (uymaz)." derler.⁵⁶

Son olarak Yörükân bu rivayette Hz. Peygamber'e isnat edilen iki söz olduğunu; ancak böyle bir hadîsin *Kütüb-i Sitte*'de bulunmadığını, üstelik hadisin kaynağının da râvilerinin de gösterilmediğini belirtir. Burada Hz. Peygamber'e atfedilen hükmün, Nisâ Sûresi'ndeki (âyet 78) "Kul *küllün min indillâh (hepsi Allah'tan)*", ayetin cevabı nev'indedir der. Bunu takip eden bir âyette ise (âyet 79) "*Sana gelen iyilik Allah'tandır, isabet eden kötülük de kendi nefsindedir.*" buyrulmuştur. Yörükân'a göre, iktisap ve mükellefiyet bakımından menhiyatın [yasakların] ve mes'uliyetin beşere nisbeti mahall-i ihtilâf değildir. Yörükân bu konuyla ilgili Hz. Peygamber'e atfedilen diğer bir hadîse de değinir: "Hz. Peygamber bir gün Ashab'dan bazılarının kader mevzuunda konuşmalarına şahit olmuş ve "*Sizden evvelkiler bu düşüncelere daldıkları için helâk oldular, size kesin söylüyorum, asla bu mevzua dalmayınız.*" demiştir.⁵⁷

Bu rivayet Hz. Peygamber'in o dönemde dahi zihinleri meşgul eden böylesi mühim bir meselenin düşünülmeğe dahi men edilmiş olduğu sonucunu doğuruyormuş gibi görülsede aslında verilmek istenen mesajın bu olmadığı yönünde ki görüşler ağır

⁵⁶ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 410-411.

⁵⁷ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 411.

basılmaktadır. Hz. Peygamber'in bu konunun tartışılmasını yasaklaması yeni oluşmakta olan İslâm toplumunu sarsabilecek hallerden kaçınmak istemesinden olsa gerektir.⁵⁸ Diğer bir rivayette de “*Kaderden bahseden bu ümmetin Mecusîleridir.*” denildiği kaydediliyor. Yörükân, bu iki hadîsin de birincisi gibi, sahih olmadığını; bu son ikisinin ehil olmayanlar tarafından, bu mevzu üzerinde münakaşa edilmemesi için, birincinin de bu meselede ihtilâfin imana zarar verici olmadığını ifade için, bu bahislerin şiddetle münakaşa edildiği ikinci asırda vazedilmiş olduğu fikrini verdiğini söyler. Yoksa ilmin farz olduğunda ve bilhassa dini müdafaa zaruretiyle bu bahisleri incelemenin vacip olduğuna şüphe olmadığını belirtir.⁵⁹

Yörükân, Hz. Peygamber'in risaleti döneminde Müslümanlar arasında ciddi bir muhalefet yaşanmamakla beraber, ihtiyacın ve maslahatın icap ettiği günlük meselelerde görüş ayrılıkları yaşanmıştır der. Ancak dini alanda bir muhalefet yaşanmadığı genel kabul gören bir görüştür. Bu görüş Hz. Peygamber'in meselelerin çözümünde vahiyle desteklenmesiyle ilişkilidir. Müslümanlar arasında ciddi bir anlaşmazlık yaşanmadığı için, ciddi bir muhalefetten de bahsetmek mümkün değildir. Müslümanlar kendi aralarında anlaşmazlığa düştükleri zaman dinî ve siyasi konumundan en ufak bir şüphe duymadıkları, Hz. Peygamber'e meseleleri havale ederek çözüme ulaşırlardı. Bu dönemde dinin dört temel unsuru ve dayanağı bulunmaktadır: Vahyin Hz. Peygamberdeki tezahürü yakîn bilgi, ilimle amel, gerçeğe uygun söz ve herkes için bağlayıcı olan adil otorite.⁶⁰

Hz. Peygamber 632 yılının Safer ayında hastalandı. Hz. Peygamber'in hasta yattığı 13 veya 14 gün içinde, siyasi bakımdan önemli olaylar meydana gelmiştir. Bu olayları incelemek, sonraki yorumları değerlendirmek açısından bize büyük yarar sağlayacaktır.

2.1.1. Namaz'da İmamlık Meselesi

Hz. Peygamber sağlığında, Müslümanlara namazı kendisi kıldırmıştır. Ancak hastalığı şiddetlenince, takatı azalmış ve cemaate imamlık edemeyecek bir hale gelmiştir.

⁵⁸ Arslan, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, 30.

⁵⁹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 410-411. Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”, 18-19.

⁶⁰ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 35. Süt, *İslâm Düşüncesinde İlk Muhallifler Mâ'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî*, 30-31.

Namazı Hz. Ebû Bekir'in kıldırmasını emretmiş, Hz. Ebû Bekir imamete geçerek üç gün (17 vakit) vazife görmüştür. Ertesi sabah namazında, Hz. Peygamber de gelip Hz. Ebû Bekir'e uymuş ve cemaati süzmüş, aynı huzûr ve huşû içinde, onların ibadet ettiklerini görünce bu durumdan memnun olmuştur.⁶¹

Hz. Peygamber Hz. Ebû Bekir'e Sıddık unvanını vermiş ve son günlerde cemaate imam olmak için, yerine onu geçirmiştir. Yörükân'a göre, din işlerinde öne geçirilmiş bir zatın dünya işlerinde de başa geçirilmesi kadar Müslümanlar için tabî bir şey olamazdı. Bazı kimselerin, Hz. Ebû Bekir'in imamete geçirilmesinin ehemmiyetini küçümsediklerini; "Hz. Peygamber birçok yere imamlar tayin etti. Kendi sefere gittiği zamanlarda da imâmet vazifesini İbn-i Mektum'a ve diğer bazı zevata bırakıyordu." dediklerini söyleyen Yörükân, bu kıyaslamayı doğru bulmaz. Çünkü Hz. Peygamber Medine'de veya Mekke'de imamete birisini memur ettiği zaman kendisi ordunun veya cemaat-i kübranın daima başında bulunmuştur. Ona göre, Hz. Ebû Bekir'in tayin edildiği imamlık ise, Hz. Peygamber'in vazifesi olan makamı ki, bu ona bir rüçhan hakkı tazammun etmiştir. Bu hakikaten manidar bir vekalettir.⁶² Bazı rivayetlerde, Hz. Ebû Bekir olmadığı için namazı Hz. Ömer'in kıldırıldığı, Hz. Ömer'in sesini duyan Hz. Peygamber'in kızdığı ve "Ebû Bekir nerede? Allah ve Müslümanlar buna razı olmaz." dediği, bunun üzerine Hz. Ebû Bekir bulunarak, namazı onun kıldırıldığı ve Allah'ın Elçisi'nin de Hz. Ebû Bekir'in ardında namaz kıldığı nakledilmiştir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir'in ardında namaz kıldıktan sonra, "Hiçbir Peygamberin canı, yerine ümmetinden bir adam geçmedikçe alınmaz." buyurduğu da belirtilmiştir.⁶³

Akbulut'a göre, Hz. Peygamber'in yaşamını inceleyenler, bu tür haberlerin doğruluğundan şüphe edeceklerdir. O, sahabe dönemi tartışmalarını konu edindiği eserinde Hz. Peygamber'in, Hz. Ömer'in namaz kıldırmasını engellemesinin mümkün olmadığını, hatta Hz. Peygamber'in hastalanmadan önce Abdurrahman ibn Avf'ın arkasında da namaz kıldığının kaynaklarda yer aldığına değinir. Bu çeşit haberlerin ortaya çıkış sebebi hakkında, İbn Sa'd'ın naklettiği bir rivayete işaret eden Akbulut: "*bu rivayete*

⁶¹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi I: Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 332.

⁶² Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi I: Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 335.

⁶³ İbn Sa'd, *Tabakât*, II, 221, Bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 4. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 47.

göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ebû Bekir’e söyleyin namazı kıldırın. Eğer o hilâfete geçmezse insanlar itaat etmezler.” Bu haberde, namaz imamlığı ile hilâfet arasında bir ilişki kurulduğu görülmektedir. Sonradan ileri sürülen, “Allah’ın Elçisi’nin dinimiz için seçtiğini biz niçin dünyamız için seçmeyelim?” şeklindeki görüşler de bu ilişkiyi daha da kuvvetlendirmektedir.” der.⁶⁴ Yörükân’ın ise hilâfet ile namaz imamlığı arasında böyle bir ilişki kurması dikkat çekicidir. Tarihi olaylara genel olarak mantıkî yaklaşımlar sergileyen Yörükân’ın bu durumda daha duygusal bir yaklaşıma takındığını görmekteyiz.

Yörükân, Hz. Peygamber’in hastalığı esnasında tavsiyede bulunduğu, diğer bir meseleye de değinir. Bu tavsiye: “*mescide açılan kapıların kapanması ve yalnız Ebû Bekir’in kapısının açık bırakılmasıdır.*” Yörükân, bu fıkrada biraz garabet olduğunu, isnatlarının incelenmesi gerektiğini söyleyerek rivayeti şöyle yorumlar: “*Ebû Bekir’in kapısı açık kalsın.*” Ne demek? *Mescid-i Nebi’nin ilk teşkilâtını ve kapılarını incelemek lâzım. Bu söz Ashab’ın büyükleri adına mescidde birer kapı bulunduğu zannını veriyor. İhtimal kapı yerine pencere rivayeti mecazî mânâda olarak daha doğrudur.*⁶⁵

Hz. Peygamber’in hastalığı esnasında ortaya çıkan ve sahabe arasında önemsiz sayılabilecek olan bu küçük olaylardan bile değişik anlamlar çıkarılmıştır. Örneğin, Hz. Peygamber vefat ettiği zaman, Hz. Ali’nin ya da A’işe’nin kucağında olması bile tartışma konusu olmuştur. Çünkü bu durum hilâfetin kimin hakkı olduğu meselesinde delil olarak kullanılmıştır.⁶⁶

Hz. Peygamber’in hastalığı esnasında meydana gelen namaz imamlığı meselesi, daha sonradan yaşanacak olan siyasi bir krizde delil olarak kullanılmıştır. Ebû Bekir’in hilâfetini meşrulaştırmak için gösterilen bu delil, o dönem yaşanabilecek kargaşaların önüne geçmiş ancak daha sonraki dönemlerde büyük tartışmaların kaynağını teşkil etmiştir. Siyasi bir mesele olan yöneticilik, bu olayın delil olarak kullanılmasıyla dini bir boyut kazanarak hilâfet ve imâmet meselesini ortaya çıkarmıştır. Yörükân’ın da dâhil

⁶⁴ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 47-48.

⁶⁵ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed’in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 330-331.

⁶⁶ Bk. Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 47-48.

oluğu çoğu kesimlerce namaz imamlığına tayin edilen birinin hilâfete de layık olduğu düşüncesi genel kabul görmüştür.

2.1.2. Kırtas olayı

Hız. Peygamber'in hastalığı sırasında meydana geldiği bilinen önemli olaylardan bir diğeri Kırtas hadisesidir. Ashabın büyükleri Hız. Peygamber'i ziyarete gelmişlerdi. Rivayete göre Hız. Peygamber bunlara: "Bana bir hokka ve kalem getiriniz, size bir vasiyet yazayım ki, ondan sonra delâlete düşmeyesiniz" buyurarak, yanındaki Müslümanlardan kâğıt ve kalem istedi. Onun bu isteği, orada bulunan sahabe arasında tartışmaya yol açtı. Ömer ibn Hattâb, "bu hâlde Hız. Peygamber'in yorulması muvafık değildir; üzülmesin, istirahat etsin" deyince, bu söz ekseriyet tarafından tasvib edilmiş, diğer kimseler hokka kalem getirelim demişlerdir. Münakaşayı işiten Hız. Peygamber, davayı halletmiş: "Yanımda münakaşa gerekmez. Ben sükûn istiyorum." Yörükân'a göre İbn Haldûn, "Benim yanımda münakaşa gerekmez", sözü yerine, "Beni hâlime bırakınız, beni götürmek istediğiniz şeyden daha hayırlıdır." dediğini de kayd ile, üç vasiyette bulundu demektedir ki, bu, Hız. Peygamber yazı ile bildirmek istediği vasiyetleri şifahen yaptı demektir. Yörükân çok iyi bir muhakkik olan İbn Haldûn'un bu naklini isabetli bulur; çünkü Hız. Peygamber bir iş yapmak ve vasiyet etmek isterse, onu bundan kimse menedemez. Zira Kur'an-ı Kerim'de Hız. Peygamber'e, "Söylenecek şeyleri tebliğ etmezsen risaletini yapmamış olursun." buyrulmuştur. Muhakkak o anda Hız. Peygamber'in vasiyetini yapması vazife iktizasıdır.⁶⁷

Akbulut bu tür haberlerin doğru olabilirliğini tartışır. Ona göre, eğer Hız. Peygamber'in böyle bir isteği olsaydı, orada bulunan Müslümanlar onun bu talebini mutlaka yerine getirirlerdi. Canlarını, mallarını Hız. Peygamber uğruna feda eden sahabeye isnad edilen bu yakıştıırma, insan psikolojisine de aykırıdır. Kaldı ki, Hız. Ebû Bekir vasiyette bulunmuş, Hız. Ömer de ağır yaralı olmasına rağmen vasiyette bulunmuş ve onların vasiyetleri Müslümanlar tarafından yerine de getirilmiştir. Hız. Peygamber'e gelen ölüm rehabetinin, Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer'e niçin gelmediği ise açıklamaya

⁶⁷ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hız. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 331-332. Şehristânî, *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, 34.

muhtaç bir konu olarak kalmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in vasiyetine karşı çıkan Hz. Ömer'in, Hz. Ebû Bekir'in vasiyetine karşı çıkmayındaki çelişkinin sebebi ne olabilir?⁶⁸

Yörükân ise Hz. Peygamber'in hastalığında cereyan eden ve çoğu kaynaklarda ashab arasında çıkan ilk ihtilâf diye gösterilen vasiyet meselesini, asılsız bulur. Ona göre bu konuda rivayet edilen hadislerde farklar olduğuna göre, haber, rivayet bi'l-mânâ suretiyle gelmiştir, senet olmaz. Yörükân hâdise dirayeten de kabule lâıyk olmadığını söyler. Ona göre Hz. Peygamber her fikrini istediği gibi şifahî olarak söylediği hâlde, bunda kâğıt kalem istemiş olması, müdafaa edilemez. Her zaman o kadar mutî olan Ashab, bu defa Hz. Peygamber huzurunda münakaşa ediyor ve Hz. Peygamber Vedâ Haccı'nda her tebliği yaptığı ve hastalığında son güne kadar birkaç defa hutbe irad ettiği hâlde, böyle bir meseleye temas etmiyor. Hz. Peygamber'in ölümünde, "O ölmedi ve ölmez." diyecek kadar ona aşırı sevgi gösteren Hz. Ömer'in üç gün evvel onu üzücü bir duruma sokmuş olmasını mümkün görmemektedir. Yörükân Hz. Peygamber'in ölümünde hilâfet meselesinde ortaya çıkan ihtilâfın ise, imâmet ve vasiyet meseleleri üzerine Hz. Peygamber'in hiçbir şey söylemediğinin delilidir der.⁶⁹

Hz. Peygamber dönemi yaşanan her olay daha sonraki dönemlerde yaşanan olaylara kaynaklık edeceğinden önemlidir. Bu nedenle yaşanan her olayın iyi araştırılıp doğru değerlendirilmesi sonradan yaşanan ihtilâflarında anlaşmasını kolaylaştıracaktır. Kaynaklarda küçük bir münakaşadan ibaret görülen Kırtas hadisesi bazı Şîî müelliflerce Şîa'nın kullandığı diğer delillere nispeten imamete açık bir şekilde değinmemesine rağmen bu doğrultuda kullanılmıştır. Şîa'ya göre eğer Hz. Peygamber'in dediği yapılsaydı Hz. Peygamber bu kâğıda Hz. Ali'nin imâmetini vasiyet edecekti. Onlara göre Hz. Ömer Hz. Peygamber'in bu vasiyetini anlamış ve yazmasına engel olmuştur.⁷⁰ Çoğu kaynaklarda geçen ve bugün hâlâ üzerinde tartışıla gelen Kırtas hadisesinin hilâfet ile ilişkilendirilmesi kanaatimizce doğru değildir.

⁶⁸ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 49.

⁶⁹ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", 15-16.

⁷⁰ Mehmet Nur Akdoğan, "Şîî Literatürde Hz. Ömer'in Bazı Hadiselerdeki Rolü", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* XII (Kasım 2014): 88-93.

2.1.3. Vasiyet Meselesi

Dünya tarihinde ilk defa bir Peygamber nübüvvet görevini sonuna kadar ikmal etmiş, büyük bir din kurmuş, büyük bir millet vücuda getirmiş, büyük bir devlet teşkil etmiştir. Büyük inkılâbın akıllara hayret veren büyük kahramanı her zorluğu yenmiş ve büyük işi başarmıştır. Vefatından sonra onun yerine getirilebilecek kişinin kim olacağı sorusu gündeme oturmuştur. Hz. Peygamber kendisi veliahd göstermemiş ve bu büyük işi millete bırakmıştır.⁷¹

Hz. Peygamber'in kendisine bir halife göstermemesini tenkid edenler ve bilâhare Müslümanlar arasında kanlı mücadelelere sebebiyet veren bu hâlin, bir Peygamber'e yakışır surette, evvelden önlenmesi lâzım geldiğini söyleyenler, hattâ Hz. Peygamber'in ölüm zamanını neden bildirmediğini soranlar vardır. Yörükân'a göre batılı yazarlar bu düşünceleri istismar etmektedirler. O milletin en tabî hakkı olan başkan seçimi mes'uliyetini, Hz. Peygamber'in üzerine almamasını doğru bir yaklaşım olarak görür. Aksi hâlde Hz. Peygamber tarafından bir halife tayin edilseydi, meşveret emri âtil kalır, fertlerin hak ve hürriyetleri tanınmamış olurdu. Sonra Hz. Peygamber'in sözü vahiy ile olduğuna göre, ilk halife olacak olan zat, vahiy ile bu makama geldim diyebilir, onun halifesi de aynı şart ve vasıfları haiz olurdu. Bu suretle de bir gayr-ı mes'uller sınıfı hakimiyeti teessüs eder, İslâm'da ruhbaniyet menedildiği hâlde, despotluğa gidilmiş olurdu ki, bu, İslâm ruhuna cidden aykırı bir şeydir. Halife seçmek işinin millete bırakılması ise, Müslümanlığın birçok işlerde karar salâhiyetinin millete ait olduğunu, meşveretin ve siyasî hakların tanındığını, reye ve içtihadı kıymet verildiğini ifade eder. Bu bakımdan Yörükân'a göre Hz. Peygamber'in sükûtu çok mânâlıdır.⁷²

Hz. Peygamber'in hilâfete kimseyi tayin etmediğine dair kaynaklarda geçen bazı rivayetlere değinen Yörükân bu rivayetlerin kimisinde Hz. Peygamber'in kesin bir dille halife tayin etmeyeceğini söylediğini vurgular. Bizde bu rivayetlere burada değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

⁷¹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 334; Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 2. Baskı (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2015), 71.

⁷² Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 334-335.

Bunlardan biri: “Hz. Peygamber’in hastalığı sırasında, amcası Abbâs, yeğeni Hz. Ali’ye şöyle der: “Ben Abdulmuttaliboğullarının ölümlerini yüzlerinden tanırım. Allah’ın Elçisi’ne gidelim. Bu işin yani hilâfetin, ondan sonra kime ait olacağını soralım. Eğer bizimse bunu biliriz. Şayet başkasının ise onu da öğreniriz. Bize vasiyet eder.” Bunun üzerine Hz. Ali’nin şu cevabı verdiği bildirilmektedir: “Eğer hilâfet meselesini Allah’ın Elçisi’ne sorarsak, onu bize yasaklar. Hilâfeti de insanlar bize sonsuza kadar vermezler. Allah’a yemin ederim ki bu konuyu hiçbir zaman sormam.”

Yine bir diğer rivayete göre bir aralık, Abbas, “Ya Rasûlallah, Kureyş’e bir vasiyetin yok mu?” dediğinde, “Ey Kureyş, halka iyilikle öğüt veriniz.” tavsiyesinde bulunmuştur.”

“Hz. Ali’den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, “Ya Ali, bana hokka kalem getir, sana bir vasiyetname yazayım.” demiş, Hz. Ali, “Yazmak için rahatsız olmayın, bana emrinizi söyleyin, hatırımda tutarım.” cevabını verince, “Size namazı ve elinizin altındakileri tavsiye ederim.” demiştir.⁷³

“Suyûtî, *Tarih-i Hulefâ*’nın mukaddimesinde şöyle bir hadîs nakleder: Hz. Peygamber’e “Ya Resûlallah, bize bir halife tayin etmez misin?” demişler. “Hayır, eğer tayin edersem halifeme isyan ettiğiniz takdirde size azab nâzil olur.” cevabını vermiştir.

Bu ve benzeri rivayetlerden de anlaşılıyor ki Hz. Peygamber henüz vefat etmeden sahabe hilâfet meselesi üzerinde konuşmaya başlamış hatta bunu Hz. Peygamber’e danışmışlardır. Ancak Hz. Peygamber onlara bu konuda kimseyi hilâfete tayin etmeyerek gereken cevabı vermiştir.

Hz. Peygamber’in vefatı haberi duyulduğu an Ensar’ın Ben-i Sa’ide gölgeğinde toplanması, Hz. Peygamber’in sağlığı sırasında Ensar’ın konuyu tartıştığını ortaya koymaktadır.⁷⁴

Haşimoğulları dışındaki diğer Kureyş kabilelerinin de birtakım hesaplar yaptığı bilinmektedir. Zira onlar da hilâfeti Haşimilere kaptırmak istemiyorlardı.

⁷³ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed’in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 330-331.

⁷⁴ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 51.

Sonuç olarak, hilâfet tartışmalarına Hz. Peygamber'in hastalığında başladığı, belki herkesin zihninden geçtiği ve konu üzerinde düşünüldüğü, bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'e soru sorulduğu, fakat Allah'ın Elçisi'nin hilâfet meselesinde herhangi bir vasiyet ve üstü kapalı belirlemede bulunmadığı ortaya çıkmaktadır.⁷⁵ Hz. Peygamber bilinçli olarak devlet başkanlarını seçme işini sahabeye bırakmıştır. İmamın nassla tayin edildiği görüşü üzere olan Şiîler dışında hemen tüm fırkalar halife seçiminin ümmete bırakıldığı konusunda görüş birliği içerisinde olmuşlardır.⁷⁶

2.1.4. Hz. Peygamber'in Vefatı

Hz. Peygamber Rebiyülevvel ayının ilk günlerinde, 8 Haziran 632'de vefat etmiştir. Vefatı haberi, Ehl-i Beyt ve Ashab arasında derin üzüntüye sebep olmuştur. Öyle ki Hz. Ömer: "Peygamber ölmedi. Kim Muhammed öldü derse şu kılıcımla onu öldürürüm. O İsa gibi göğe yükseldi." diye haykırmaya başlamış, bu sırada Hz. Ebû Bekir gelerek Hz. Ömer'e: "Telaş etme ya Ömer, Peygamber ölmüştür." demiş ve "Kim Muhammed'e ibadet ediyorsa bilsin ki, o ölmüştür. Kim Muhammed'in ilâhına ibadet ediyorsa bilsin ki, Allah diridir, ölmez ve ölmeyecektir, dedikten sonra, "Muhammed ancak bir Peygamberdir, ondan öncede Peygamberler gelip geçmiştir. O ölür veya öldürülürse gerisin geriye mi döneceksiniz? Kim böyle yaparsa Allah'a hiçbir zarar vermiş olmaz, Allah şükredenleri ödüllendirecektir." (Al-i İmrân 3/144) ayetini okuyarak Hz. Peygamber'in öldüğünü, baki kalacak olanın yalnızca Allah olduğunu hatırlatmış ve bu ihtilâfi önlemiştir. Bunun üzerine orada bulunanlar Hz. Ebû Bekir'in sözüne uymuşlar, Hz. Ömer de bu ayeti Hz. Ebû Bekir okuyuncaya kadar sanki hiç duymadığını belirtmiştir.⁷⁷

Birçok kaynakta geçen ve bazı tartışmaları beraberinde getiren bu rivayetler hakkında, yaptığımız araştırmalara göre Yörükân herhangi bir değerlendirmede bulunmamakla beraber, Hz. Ömer'in bu davranışının Hz. Peygamber'i ne kadar çok sevdiğinin kanıtı olarak kabul eder.⁷⁸

⁷⁵ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 51-52.

⁷⁶ Bk. Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 71.

⁷⁷ Şehristânî, *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, 35; Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 329-333; Arslan, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, 36.

⁷⁸ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 48.

Bu rivayetlerin ortaya çıkışı sebebi hakkında İbn-i Sa'd'ın Tabakât'ında nakledilen bir habere değinen Ahmet Akbulut ise, bu rivayetlerin çıkış sebebinin Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine meşruiyet kazandırma amacından kaynaklanmış olabileceğini söyler. Ona göre bu rivayetleri kabul edersek bu durum bizi sahabenin Kur'an bilgisi konusunda şüpheyeye düşürür. Birçok ayette geçen "Her canlı ölümü tadacaktır" (Al-i İmrân 3/185), "Muhammed ancak bir Peygamberdir. Ondan öncede Peygamberler geçmişti. Ölür veya öldürülürse geriye mi döneceksiniz" (Al-i İmrân 3/144) gibi bu kesin hükümleri Hz. Ömer gibi ileri gelen bir sahabenin bilmemesi mümkün değildir, Hz. Ömer'in böyle bir şaşkınlık yapabileceğini kabullenirsek, Kur'an'da geçen hükümleri bilmeyen bir Müslümanın, ileri gelen bir sahabe olmasını nasıl açıklarız, diyerek bu rivayetlerin asılsız olduğunu ileri sürer.⁷⁹

Şehristânî, Hz. Peygamber'in defni konusundaki ihtilâfı da İslam'da çıkan ilk ihtilâflar arasında saymıştır. "Hz. Peygamber'in defnedileceği yer konusunda Mekkeli muhacirler doğduğu, yetiştiği yer ve ailesinin vatanı hicretinin başlangıcı olması sebebiyle onun Mekke'de defnedilmesini istediler. Medineli Ensar ise hicret yurdu ve kendisinin destek gördüğü yer olması sebebiyle Medine'de defnedilmesi gerektiğini belirttiler. Bu arada bir topluluk da birçok Peygamberin defnedildiği ve miraca çıkışın başlangıcı olan Beytü'l-Makdis'de defnedilmesini teklif ettiler. Daha sonra "Nebiler nerede ölmüşlerse orada defnedilirler" hadisi gereğince Hz. Peygamber ittifakla Medine'de defnedildi.⁸⁰

Sonuç olarak Hz. Peygamber dönemi vukuu bulan küçük çaplı görüş ayrılıkları o dönemde ciddi sonuçlar doğurmasada daha sonraki dönemlerde yaşanan görüş ayrılıklarına kaynaklık teşkil etmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'in vefatına yakın yaşanan olaylar ileride özellikle hilâfet ve imâmet meselelerinde delil olarak kullanılmıştır. Seçkin sahabe döneminde dahi karşılaşılan siyasi ve sosyal olaylarda çözüm arayışları doğrultusunda bu döneme başvurulmuş, yaşanan olaylar bu doğrultuda değerlendirilmiştir. Bu hadiselerin doğru bir değerlendirilmeye tabi tutulması bugün bile hala üzerinde tartışılan konulara doğru bir bakış açısıyla yaklaşmamızı sağlayacaktır.

⁷⁹ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 52-54.

⁸⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, 35; Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 338.

2.2. Raşid Halifeler Dönemi İtikadi Tartışmalar

İslâm Peygamberi Hz. Muhammed, 8 Haziran 632 yılında Medine’de vefat etmiş böylece İslâm tarihinde Hz. Peygamber dönemi sona ermiş, Müslümanlar Peygambersiz bir döneme girmişlerdir. Bu dönemde Müslümanlar seçkin sahabe tarafından yönetilmişlerdir. Sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali gibi büyük sahabenin devlet başkanı oldukları bu döneme, İslâm tarihinde Raşid Halifeler Dönemi denilmiştir.⁸¹

Yörükân’a göre, Hz. Peygamber’in vefatından sonraki bu dönem sahabenin, Kur’an âyetlerine dayanan ilm-i hâl anlayışıyla -ki bu, Ashab ve Selef’in yoludur- bir asır kadar devam etti; sahabe, Kur’an’ın mânâsını ve nüzul sebeplerini Hz. Peygamber’in anlattığı şekliyle biliyorlardı. Müşahedeye dayanan bilgileri, kendilerine akîdeler üzerinde derinleşmek ihtiyacını duyurmamıştı. Yeni Müslüman olmuş milletlerin fikir cereyanları ile de ülfet etmiş değillerdi. Tefekkür ve münakaşayı mümkün kılan eserler ve tesirler de yoktu; inanışları kendilerine yetiyordu.⁸²

Bununla birlikte Hazret-i Muhammed’in vefatı sonrasında İslâm toplumu, birçok sorunla karşı karşıya kalmıştır. Bu sorunların başında hilâfet meselesi, yani devlet başkanlığı meselesi vardı. Bu mesele Müslümanlar arasında kanlı olayların yaşanmasına, bölünmelere ve parçalanmalara sebep olduğu gibi, bugün bile hala üzerinde tartışılan bir konu olma özelliğini korumuştur.⁸³

Zaman ve mekân şartları değişmiş, Müslümanlar bir millet hâline gelmiş, yeni şehirler kurulmuş, camiaya yeni unsurlar katılmıştı. Yörükân’a göre yeni Müslüman olanlar arasında şüphesizki eski büyük dinlerin bilginleri de vardı. Kendi dinlerinde bilgin olan bu adamların İslâm’ı kabul etmeleri ruhî bir mücadele ve aklî bir mukayeseyle olacaktır. Yörükân bu bilginlerin eskiden beri âşinası oldukları fikir hareketlerini İslâm gününde de devam ettirmelerini ise, zihnî bir itiyat olduğu kadar Müslümanlığın da icabı olduğunu düşünür. İlahiyat mevzuunda da böyle insanların bilgi hamleleri olacaktır. Yeni İslâm’a katılan şehirlerle beraber bir kültür etkileşimi olması kaçınılmazdı. Eski

⁸¹ Sabri Hizmetli, “Genel Olarak Râşid Halifeler Dönemi Olayları: Sonuçları ve Etkileri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999): 27.

⁸² Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”, 3.

⁸³ Hizmetli, “Genel Olarak Râşid Halifeler Dönemi Olayları: Sonuçları ve Etkileri”, 28.

medeniyetlerin mirası, eski dinlerin malzemesi, eski fikir cereyanlarının tesiri, yeni fikirlere zemin hazırlıyordu. Kur'an âyetleri ve rivayet edilen hadîsler düşündürücü idi; bir âyete veya hadîse dayananlar arasında görüş farkları oluyordu.⁸⁴

Yörükân'a göre İslâm âleminde ilk fikir münakaşaları Allah'ın zatı ve sıfatları, hayır ve şer', kaza ve kader, Peygamberliğin vasıfları, imanın mahiyeti, dinde aklın rolü ve bunlardan çıkmış olan kelâmullah meselesi, Kur'an'ın mahlûkiyeti, Hz. Ali'nin vasî olması, hattâ hulûl ve ittihad meseleleri, ruhun ölümsüzlüğü, âhiret âlemi konularında cereyan etmiştir. Yörükân bu konuların ise İslâm'dan çok evvel İskenderiye'de, Suriye ve Irak'ta ele alınmış bulunduğunu söyler. Ona göre meselelerin çıkışı, benzer amillerin tesirleri altında olabildiği gibi, eski fikirlerin yeni kisve altında kendini göstermesi şeklinde de olabilir. Vâsî ve mehdî akîdelerinin ilk defa İslâm'a bir Yahudi âlimi tarafından sokulduğunu söyleyen Yörükân: *“Gerçi bir tohum müsait bir zemin bulmadıkça gelişemez, muhit hazırlanmadıkça da telkin yapılamaz, fakat bu, telkinin rolünü küçültmez, diğer âmiller arasında göz önüne alınmasını gerektirir.”* der.⁸⁵

Yörükân'a göre, İslâm düşüncesinde ilimî tartışmalarda genellikle nas temel alınmıştır. Yani kitap ve sünnet diğer bir ifadeyle Kur'an ve hadîs etkili olmuştur. Kur'an'ın tefsir ve tevili, hadîsin dirayeten ve rivayeten sübutu üzerinde İslâm bilginlerinin ve sahabenin anlayış ayrılıkları vardır. Kur'an'ın müteşâbihatı üzerinde durmak, âyetlerin nüzul tarihini ve sebeplerini bilmemek, Hz. Peygamber'in izahlarına vâkîf olmamak veya hükümlerin menâtını veya illetini başka türlü anlamak, onları, ayrı ayrı içtihatlarla sevk etmiştir. Yörükân, hadîslerin vürudu sebebinin, Hz. Peygamber'in tabîî bir hareketini veya hususî bir hâlini tutulacak bir sünnet gibi kabul etmeye sebep olduğunu belirtir. Ona göre bu ve benzeri nedenlerden mevrudine has bir sözü umumileştirildi. Hükümlerin sebeplerini yahut hangi maksat için sevk edildiğini bilmemek gibi âmiller, anlayış ayrılıkları doğurdu. Yörükân bu ayrılığa iki tarafında samimiyetinde şüphe etmez. Ancak Sahabe hayat şartlarının değişmesi yüzünden bu bilgileri ile etrafa dağılmışlar ve gittikleri yerlere bildiklerini de götürmüşlerdir. Tâbiîn, ona göre terbiye almıştı. Böylece yer yer görüş farklılıkları belirmeğe başladı. Yörükân,

⁸⁴ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”, 8.

⁸⁵ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”, 9.

günde beş defa kılınan namaz adabına kadar görülen farkların sebebinin bu olduğunu söyler.⁸⁶

Yörükân hadîslerin sebeplerini aramayıp herhangi bir habere ve nakle olduğu gibi bağlananların, dinî esaslarda münakaşadan sakınan, cedel ilminin yasak, kelâm ilminin bid'at olduğunu söyleyenlerin, zâhidler (ehl-i takva) zümresi olduğunu söyler. Bunlar gelenekçidirler ve gittikçe hurafelere meylederler. Buna mukabil Hz. Peygamber devrinde gördüklerine bağlı, ayetlerin ve hadîslerin çizdiği hudut dışına çıkmayanlar vardır ki bunlar eseriyye veya nakliyyeci dediğimiz tipler bunlardır. Bunlara, hislerinin ve kalbinin adamı diyebiliriz. Hz. Peygamber'in büyük sahabesinden Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud bu nevi şahsiyetlerdendir. Asıl üzerinde durulacak olan şahsiyetler, bu iki gruptan farklı, akliyyeci grubu teşkil ederler. Kitabullah'ın ve Hz. Peygamber'in yetiştirmek istediği tipler de bunlardır. Akliyyeci tip daima sebep sorar ve hâdisenin mahiyetini anlamaya çalışır; Hz. Ömer, Hz. Ayşe ve Hübâb b. Münzir bu nevi şahsiyetlerdendir. Yörükân'a göre, Ebû Musa el-Eş'arî ile Amr ibni'l-As'ın, Ebû Zer ile Muaviye'nin, Mukatil b. Süleyman ile Cehm b. Safvân'ın, hattâ İmâm-ı A'zam ile İmâm-ı Mâlik'in ve Ahmed b. Hanbel'in görüş farklarının menşei, bu şahsiyet ayrılıklarında aranmalıdır. Hasan-ı Basrî meclisinde çarpışan fikirlerin birinci derece âmili de budur. Akliyyeciler, Kur'an âyetlerini diğer âyetlere uyacak veya akıl ile anlaşılacak surette tevile giderler. Selef'in nakliyyecileri, aklın zaafını ileri sürer ve kudretini inkâr ederler. Mutedil selef, yani Ehl-i Sünnet ise bu iki kutbu yaklaştırarak aklın rolünü akla, naklin rolünü nakle verir. Mukadderat ve beşer iradesi gibi iki türlü anlayışa müsait yerlerde Kur'an âyetlerini, akliyyecilerin de nakliyyecilerin de uyuşabileceği bir tarzda telif eder. Bu suretle akli esas tutup nakli ona göre izah edenler, kelâm sisteminin esasını ortaya attılar; nakli esas tutup aklın kıymetini inkâr edenler, Selef'in Eseriyye usulünde ısrar ettiler. Nakli esas tutup, rey ve içtihadı ona tâbi tutanlar *Fıkh-ı Ekber* sistemini ileri sürdüler.⁸⁷

2.2.1. Hilâfet ve İmâmet Meselesi

Hilâfetin terim anlamı Hz. Peygamber'den niyabeten din ve dünya işlerinde umumi riyasettir. İmâmet ise, Müslümanların yönetimi, yani "riyâsetu'l-muslimîn" demektir.

⁸⁶ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", 14.

⁸⁷ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", 14-15.

Halife daha özel, imam ise daha umumi bir kavramdır. Yani, her halife imamdır ancak her imam halife değildir.⁸⁸ İslâm tarihinde Hz. Muhammed'in vefatından sonra, devleti ve ümmeti yöneten kişiye genellikle "halife", bu yönetim biçimine de hilâfet denilmiştir. Halife yerine "imam" veya "emîru'l-mü'minin", hilâfet yerine ise "imâmet" isimleri de kullanılmıştır. "İmam" ve "imâmet" isimlerini genelde Şiîler, hilâfeti ise genel olarak Sünnîler kullanmayı tercih etmişlerdir.⁸⁹ Yörükân'a göre, hilâfet ve imâmet, Ehl-i Sünnet namını verdiğimiz Selef mezhebine göre aynı şeydir. Şiîlere göre ise imâmet ve hilâfet ayrı şeydir. Şiîlere göre imam Peygamber neslinden gelir ve nass ile tayin olur. Ve imamın masum olması, yani büyük küçük hatalardan ve günahlardan beri olması gerekir.⁹⁰

Müslümanlara özgü bir yönetim sistemi olan "hilâfet", milletin, millet tarafından seçilmiş kişiler tarafından yönetilmesi ilkesine dayanır. Hz. Peygamber'in vasiyeti bölümünde de belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber, kendisinden sonra İslâm devletini yönetecek bir yönetici tayin etmemiştir. Bunun birçok nedeni olabilmekle birlikte Yörükân Hz. Peygamber'in bu tercihinin, Müslümanların özgür iradelerine ket vurmamak için olduğunu düşünmektedir. Müslümanlar idarecilerini kendileri seçecek, böylelikle yönetimin ehil insanların elinde olabileme imkânı sağlanabilecektir.⁹¹ Orta çağda, dünyanın dört bir yanında egemen olan kayserlik, kiralık, emirlik, meliklik gibi yönetim biçimleri düşünüldüğünde, seçim esasına dayalı bir yönetim biçimi olan halifelik yönetimi gerçekten orijinal ve gelişmiş bir yönetim şekli sayılabılırdi. Ne var ki, dünyadaki siyasi ve idari sistemlerin en yenilerinden biri olan halifelik, raşid halifelerden sonra, Muaviye b. Ebî Süfyan'ın oğlu Yezid'i veliyaht tayin etmesiyle saltanata dönüşmüştür. Bu devirden sonra İslâm devleti Hânedanlık düzeni ile yönetilmiştir.⁹²

Hilâfet tartışmalarının başladığı nokta hiç şüphesiz Benî Saîde toplantısıdır. Bu toplantı İslâm tarihçileri tarafından tartışılmalı bir olaydır. Bu konuda söylenecek söz çoktur ancak biz bu bölümde Yörükân'ın konuyu ele alış biçimini anlatmakla yetineceğiz.

⁸⁸ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 83-84.

⁸⁹ Hizmetli, "Genel Olarak Râşid Halifeler Dönemi Olayları: Sonuçları ve Etkileri", 30.

⁹⁰ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkışmış Ayrılkçı Görüşler*, 35-36.

⁹¹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 334-335.

⁹² Hizmetli, "Genel Olarak Râşid Halifeler Dönemi Olayları: Sonuçları ve Etkileri", 30.

Hız. Peygamber'in vefat ettiği gün, herkes ŐaŐkın ve müteessir bir hâlde iken Medineliler (Ensar) Sa'ideoğulları ardağında (Sakifetu Ben' Sa'ide) toplandılar. Aralarında Em'ir seçmek için müzakerelere giriŐmiŐlerdi. Sa'd b. Ubde, hasta olduğu hâlde gelip burada bir konuşma yaptı. Ensar'ın meziyetlerinden bahseden bu konuşma Hazreliler arasında tasvib nidalarıyla karŐılanıyordu. Ancak Yörükân'a göre, Hazre'ten daha büyük bir kabile olan Evsliler bu hareketten endiŐeye düŐtüler. Onlar da kendi reisleri olan Useyd b. Hudeyr etrafında toplandılar. Her iki tarafın reisi de İslâm'a büyük hizmetlerde bulunmuŐlardı ancak bunların arasında uzun bir süredir devam eden bir çekememezlik vardı. Bu iki kabile Müslüman kardeŐliđi ülküsü altında kabile asabiyetlerini terkederek birleŐmiŐlerdi. Ancak Yörükân'a göre, riyasetin bir tarafa teveccühü ile bu hislerin yeniden uyanacağından korkuluyordu.⁹³ Kanaatimizce Yörükân burada önemli bir hususa deđinmiŐ, kabilecilik ruhundan doğabilecek çatışmaları göstermeye çalışarak Hz. Ebû Bekir'in halifeliğini meŐrulaŐtırma gayreti içerisine girmiştir. Bu toplantıyı detaylı bir Şekilde ele alan bazı yazarlarımızın bu ayrıntıyı göz ardı ettiklerini, Evs ve Hazre arasındaki çekiŐmeye değinmediklerini görmekteyiz. Hâlbuki bu iki kabile arasındaki çatıŐma hilâfet tartışmaları değerlendirmelerinin vazgeçilmez bir yönüdür.

Hâl böyleyken, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde, Ben' Saide Glgeleğindeki topluluktan haber aldılar ve hemen oraya gittiler. Hz. Ebû Bekir burada bir konuşma yaptı. Yaptığı konuŐmada önemli ve dikkat çeken bir husus vardı ki bu husus, hilâfet tartışmalarının üzerinde durması gereken kısmını oluŐturdu. Hz. Ebû Bekir, Arap kabilelerinin KureyŐi tanıdıklarını ve em'ir, Kureyş'ten olduğu takdirde ihtilâfa mahal kalmayacağını izah ile, em'irlerin Kureyş'ten, vezirlerin ise Ensar'dan olmasının ve el ele verilerek fikir birliğine varılmasının zarur' olduğunu bildirdi. Yörükân'a göre bu sözler derin bir tesir yaptı.

Yörükân bu bölümü anlatırken yazdığı dipnotta, Hz. Ebû Bekir'in "Em'irler bizden, vzera sizden." Tabirinin üzerinde durulması gerektiğini söyler. Ona göre vezir kelimesi o tarihlerde kullanılmıŐmıdır öncelikle buna bakılması gerekmektedir. Hz. Peygamber'in kendisinden sonra hilâfetten veya immetten bahsettiği açıkça sabit olmadığına göre,

⁹³ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed'in Doğumundan lmne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 336-337.

“İmamlar Kureys’tendir.” demesi düşündürücü bir keyfiyettir. Yörükân’a göre buradaki münakaşaların kabileler adına cereyan etmiş olması, bu rivayetlerin zayıflığına işaret eder.⁹⁴

Yapılan konuşmalardan sonra Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer tarafından halifelğe aday gösterildi. Orada bulunanlarda Hz. Ebû Bekir’e biat ettiler. Ertesi gün umumî biat yapıldı. Ashab’dan Zübeyr b. Avvam, Hz. Ali ve Hz. Ali’nin dostları olan Selman, Ammar, Ebû Zer, Ebû Leheb’in oğlu Utbe, Mikdad gibi zatlar, bir müddet geri kaldılar.⁹⁵ Haşim Oğulları Hz. Peygamber’in kendi içlerinden çıkması sebebiyle diğer Müslüman kabilelere karşı daha nüfuzlu olmuşlardır. Bu sebepten ötürü de hilâfetin kendi hakları olduğunu düşünmüşlerdir. Kureyşliler hilâfetin Haşim Oğullarına geçtiği takdirde bir daha onlardan çıkmayacağı endişesini taşımış olmalıdırlar. İslâm öncesi Emevî-Haşimî çekişmesi⁹⁶ göz önünde bulundurduğumuz takdirde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in tatbikatlarıyla İslâmî çerçeveye oturtulmaya çalışılan bu kabilevî denge politikasının önemini daha iyi anlayabiliriz.⁹⁷ Yörükân’a göre, sahabe arasında meydana gelen bu tür tartışma ve münakaşalar tamamıyla ictihad ve kanaat farklılığının bir sonucudur. Sa’d b. Ubade gibi bazı sahabilerin ise siyasi saiklerle muhalefet ettiğini ifade eder.⁹⁸

Böylelikle hilâfet, Kureyş kabilesinin eline geçmiştir. Bu dönem Kureyşlilerin Hz. Osman döneminde vukuu bulan fitne hadisesine kadar bir bütünlük içerisinde olduklarını görmekteyiz. Ancak daha sonra gelişen olayların değerlendirilebilmesi için Kureyş’in içinde olduğu bu durumun daha yakından incelenmesi gerekmektedir.⁹⁹

Hz. Ebû Bekir vefatı yaklaştığında Hz. Ömer’i halife tayin etti. Böyle bir tayin işini Hz. Peygamber’in yapmamış olduğu hâlde Hz. Ebû Bekir’in yapmış olması çoğu

⁹⁴ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed’in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 336-337; Zekeriyâ Akman, “Yusuf Ziya Yörükân’ın Hayatı, Eserleri ve İslâm Tarihçiliği”, *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/2 (Ocak 2013): 13.

⁹⁵ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed’in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 337-338.

⁹⁶ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 142; Mehmet Azimli, “Hulefa-i Raşidin Dönemi Halife Seçimleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VII/1(2007):54-55.

⁹⁷ Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 4. Baskı (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 17.

⁹⁸ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed’in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 337-338.

⁹⁹ Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 4. Baskı (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 17.

kesimlerce tartışılmış bir meseledir.¹⁰⁰ Ancak Yörükân'ın eserlerinde bu konuya dair herhangi bir eleştirisine veya yorumuna rastlamadık. Yörükân'a göre, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer devri, ilk hamlelerdeki başarıların neşesi ile geçti. Hz. Peygamber'in Medine ve Mekke'deki yeni Müslüman ruhuna verdiği hız, o derece derin ve kuvvetli, o kadar metin ve feyizli olmuş idi ki, kısa bir zaman içinde bütün Arabistan şaha kalkmıştı. Yörükân, bu hâlde dinî bir tefrikanın fırsat bulmasına ve muhalif cereyanların yaşanmasına imkân olmadığını söyler.¹⁰¹

Hz. Ömer'e suikast yapıldığında halk kendisinin yerine geçebilecek bir halife tayin etmesini istemiş, oda altı kişilik bir şûra ekibi seçerek halifenin bunların arasından birinin şûranın tayin etmesiyle belirlenmesini vasiyet etmiştir. Şûra üç gün istişare sonucunda Hz. Osman'ın halifeliğine karar vermiştir.¹⁰²

Hz. Osman'ın hilâfedinin ilk altı yılı fetihlerle geçmiş, ciddi bir fitnenin yaşanmasına ortam oluşmamıştır. Bazı kaynaklara göre Hz. Osman'ın kendinden önceki halifeler gibi yöneticilik deneyimi yoktu. Bu nedenle Hz. Osman, Hz. Ömer'in gözettiği kabileler arası denge siyasetini koruyamamıştır. Hz. Osman'ın idareci kişiliğindeki eksiklikler iktidar boşluğuna sebep olmuş bu da Emevilerin işine yaramıştır. Hz. Osman yönetimde Emevilere öncelik vermiştir. Onun dostları, akrabası ve Emevî Hanedanı'na mensup valiler etrafı sarmışlardır. Böylelikle İslâm'ın yok etmeye çalıştığı asabiyetçilik Hz. Osman'ın eliyle körüklenmiştir.¹⁰³

Yörükân'a göre, Hz. Osman hükümetinin altıncı senesinden sonra, ahvâl değişmiş, Suriye'den, Mısır'dan, İran'dan ve Horasan'dan gelen hazinelerle servet ve refah artıp taşmış ve İslâm dünyası yeni bir görünüm kazanmıştır. Artık Hz. Peygamber devrinde olduğu gibi mahdud bir Arap muhitini idare eden fikirler ve usuller bu geniş ülkeleri, bu muhalif milletleri aynı kararlılıkla idare edemezdi. Hz. Osman iş başında olması itibarıyla durumu idrak etmesine rağmen, suyun akarına gidiyordu. Yörükân'a göre, Hz. Peygamber'in eski arkadaşları, Hz. Ali [Ali b. Ebû Talib], Ebû Zer [Ebû Zer el-Gıfarî],

¹⁰⁰ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 124-129; Azimli, "Hulefa-i Raşidin Dönemi Halife Seçimleri", 50-52.

¹⁰¹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkış Ayrılıkçı Görüşler*, 12.

¹⁰² Azimli, "Hulefa-i Raşidin Dönemi Halife Seçimleri", 53.

¹⁰³ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkış Ayrılıkçı Görüşler*, 12; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 144-145.

Ebû'd Derdâ ve hattâ Talhâ [Talhâ b. Ubeydullah] ve Zübeyr [Zübeyr b. Avvam] gibi halkın derin hürmetini kazanmış adamlar ise, ahlâkın zamanla olan değişikliğini kabule yanaşmıyor ve Hz. Peygamber zamanındaki hayattan farklı herhangi bir hareketi tenkitten geri durmuyorlardı. Bu noktada ruhlar ayrılmaya, fikirler çatışmaya ve birbirine zıt iki icthad, iki cereyan meydana gelmeye başladı. Etrafta küçük büyük memnun olmayan kitleler vardı. Bunlar Hz. Ali'nin tenkitlerini öğrenince ve onun kendileri gibi memnun olmayanlar arasında bulunduğunu haber alınca, ona derinden gönül bağladılar ve onun cihad ve kahramanlığı, şimdi zayıfların hâmisî ve hakkın müdafîî sıfatları ile birleşerek büsbütün kutsîleşmeye başladı.¹⁰⁴

İslâm tarihçileri, Abdullah ibn Sebe adında bir Yahudi dönmesinin bu dönemde meydana gelen olaylarda büyük bir rol oynadığını nakletmişlerdir.¹⁰⁵ Yörükân da Hz. Osman ve Hz. Ali dönemi olaylarını anlatırken bu dönemde ortaya çıkan fitnenin kaynağının bu adam olduğunu öne sürer. Abdullah ibn Sebe'nin yaptıklarını Yörükân'ın gözüyle değerlendirmek, bu dönemdeki olayları değerlendirmesindeki etkenleri anlamamız açısından faydalı olacaktır.

Yörükân'a göre Abdullah ibn Sebe, Hz. Osman Hükümeti döneminde İslâm'ı kabul etmiş bir Yahudi'dir. Yahudi iken yüksek mevkilerde olan bu adam Müslüman olduktan sonra da bu itibarını koruyacağını düşünmüş ancak halifeden ümit ettiği değeri görmemiştir. Bunun sonucunda Müslümanlardan intikam almak için uygun zemini bulunca harekete geçmiştir. Hz. Ali taraftarı olmaya başlamış ve bir hareket uyandırmak fikriyle Basra'ya giderek züht ü takva kisvesine bürünmüştür. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra Ashab'ın en faziletlisi ve Hz. Peygamber'in vasisi olduğu ve onun halîfe olmasının farz olduğu fikrini ortaya atmış, bu fikirleri yayılınca, kendisi Kûfe'ye sürülmüştür. İbn-i Sebe orada da birtakım taraftarlar edinince fikirleri yayılmaya devam etmiş ve bu sebepten ötürü de Şam'a sürülmüştür Şam'da Ebû Zer ile Muâviye arasında içtihat ayrılığını fırsat bilerek Ebû Zer'i tahrik etmeye başlamıştır. Durumun farkına varan Muâviye, Ebû Zer'in Medine'ye celbini halîfeye yazmaya ve İbn-i Sebe'yi vilâyetinden çıkarmaya mecbur olmuştur. Abdullah ibn Sebe buradan da Mısır'a gitmiş, oradan

¹⁰⁴ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkmış Ayrılıkçı Görüşler*, 12.

¹⁰⁵ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 146.

Basra'da ve Kûfe'deki taraftarlarıyla Hz. Ali'nin rızası ve haberi olmadığı hâlde, halkı onun biatına dâvete, Emevî emirlerine muhâlefet ve halka ma'rûfu emretmelerini tavsiyeye başlamıştır. Yörükân'a göre onun tavsiyeleri şöyle idi:

“İsâ'nın avdet edeceğine inanıyoruz, hâlbuki Muhammed ondan daha büyük bir Peygamber olduğu hâlde niçin ric'at etmesin [geri dönmesin]? Keza, her Peygamberin bir vâsisi vardır, Ali de Muhammed'in vâsisidir. Peygamber bizzat, 'Hârûn Mûsâ'ya nasıl ise sen bana öylesin.' demişti. Ali, Peygamber'in elinde büyümüş bir arslandır. Onun oğlu, onun en yakın akrabası veya kardeşi ve onun damadıdır. Binaenaleyh hilâfet her bakımdan onun hakkıdır ve Osman gâsıbdır.”¹⁰⁶

Yörükân'a göre Kûfe'de ilk isyan çıktığı zaman, Abdullah ibn Sebe'nin Kûfe'deki taraftarları âsiler içine karıştı ve isyan ateşini körükledi. Yörükân isyan yatıştığı hâlde bunların, valiler hakkında uydurma mezalim neşrine başladıklarını böylelikle halkı yönetime karşı kıskırttıklarını söyler.¹⁰⁷ Hâlbuki halk zaten valilerin uygulamalarından memnun değildir ve daha önceleri de bu memnuniyetsizliklerini dile getirmişler ancak halife bu şikâyetlere kayıtsız kalmıştır.¹⁰⁸ Yörükân böylelikle Basra'da, Kûfe'de ve Mısır'da isyan hareketleri başladığını, İbn-i Sebe'nin, Mısır âsileri ile Medine'ye geldiğini ve Hz. Osman faciası vuku bulduğunu söyler.¹⁰⁹

Hz. Osman'ın uygulamaları, siyasî hataları detaylı bir incelemeye tabi tutulduğunda ortaya çıkan isyanın haklı veya haksız tarafları daha doğru değerlendirilebilecektir. Ancak biz burada Yörükân'ın da fazla ayrıntıya inmeden yaptığı anlatımından dolayı bu detaylar üzerinde durmayı sonuçları değerlendirmeyi uygun görüyoruz. Yörükân'ın buraya kadar anlattığımız yaklaşımından da görülüyor ki Hz. Osman döneminde ortaya çıkan fitnenin, sonraki isyan hareketlerinin ve halifenin öldürülmesiyle sonuçlanan ihtilalin baş sorumlusu olarak Abdullah ibn Sebe gösterilmiştir. Kanaatimizce siyasî ve sosyal krizlerin bu şekilde bir adama indirgenmesi doğru bir yaklaşımdır gibi görünmemektedir. Her ne kadar böyle bir adam var olduysa da fitneyi yayabilmek için bulduğu bu hazır

¹⁰⁶ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkış Ayrılıkçı Görüşler*, 12-13.

¹⁰⁷ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkış Ayrılıkçı Görüşler*, 13.

¹⁰⁸ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 147-162.

¹⁰⁹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkış Ayrılıkçı Görüşler*, 12-13.

ortamı oluşturanlar üzerinde durulmalı, böylesi bir mazeretin arkasına saklanarak iktidarın hataları gözardı edilmemelidir.

Müslümanlar arasında ortaya çıkan ayrılıkların temelini oluşturan Hz. Osman'ın şehid edilmesi olayındaki en önemli nokta, yaşanan bu olayın siyasî ve dinî boyutudur. Yani bu olay siyasî midir, yoksa dinî midir? Bu soruya verilebilecek cevap sonradan ortaya çıkan sorunların da anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Kimi yazarlara göre bu tamamen siyasî bir hadisedir. Ancak Muaviye olayı dinsel bir sorun hâline getirmiştir. Olay dinî bir boyut kazanınca da ayrılık meşrulaştırılmıştır. Bugün hâlâ Hz. Ali-Hz. Osman tartışması devam ediyor ise bunun nedeni siyasî yargıların dinî anlayışa dönüşmesi olsa gerektir. Hz. Osman'ın Müslümanlar tarafından öldürülmesi olayından gerekli sonuçlar çıkarılabilsen, yöneticiler halkın isteklerini dikkate alarak bir yönetim biçimi oluşturabilirlerdi.¹¹⁰ Ancak ileriki süreçlerde yaşanan olaylar göz önünde bulundurulduğunda görülen o ki yöneticiler pek de ibret almış gözükmemektedirler. Düşülen hatalar çoğu kez tekrarlanmış halkın istekleri göz ardı edilmiştir.

Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra bir müddet yeni halife konusunda tereddüt yaşanmış ancak Medine'deki çoğunluğun isteği üzerine en güçlü aday olan Hz. Ali'ye biat edilmiştir. Hilâfete en güçlü iki rakip olarak Hz. Ömer'in seçtiği şuradan olan Talha ve Zübeyr'in de Hz. Ali'ye biat etmesi Hz. Ali'nin hilâfetini güçlendirmiş ancak Hz. Ali'nin sonraki tavrı bu durumu kendi aleyhine çevirmiştir. Talha ve Zübeyr biatten sonra Hz. Ali'ye gelip ondan valilik istemişler, Hz. Ali bu isteklerini geri çevirince kırgın bir şekilde umre yapmak için halifeden izin alarak Medine'den ayrılmışlardır. Halife seçiminde dahi rakip olan bu iki güçlü adaya Hz. Ali'nin valilik bile vermemesi düşündürücüdür. Ancak Hz. Ali'nin bu davranışının gerçek nedeni bilinmemektedir. Bilinen şey odur ki bu Hz. Ali'nin hilâfetinin ilk siyasî hatasıdır.¹¹¹ Yörükân bu durumu Hz. Ali'nin siyasî tecrübesizliğine dayandırarak, kendisine yegâne rakip olacak olan bu iki adamı, hem de kendisine biat ettikleri hâlde idare edemediğini düşünür.¹¹²

Aslında Yörükân'ın Hz. Ali hakkındaki eleştirileri kanaatimizce biraz acımasızcadır. Hz. Ali gibi Hz. Peygamber'in yanında yetişmiş, Ebû Bekir ve Hz. Ömer

¹¹⁰ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 166-167.

¹¹¹ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 168-170.

¹¹² Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkmış Ayrılıkçı Görüşler*, 25-28.

gibi halifelerin hilâfeti zamanında onların yanında olmuş, devletin yaşadığı tüm sorunları görmüş ve tecrübe etmiş bir insanın siyasî tecrübeden yoksun olduğunu düşünmek gerçeği yansıtmıyor gibi görünmektedir.

Muaviye hamlelerini planlı ve temkinli bir şekilde yapıyor iken, Hz. Ali kendince doğru olanı yapmaya çalışmakta ise de siyasî hatalara düşmekteydi.¹¹³ Henüz biat tamam olmadığı ve vaziyet istikrar bulmadığı hâlde valileri, hem de Ebû Mûsâ el-Eş'ârî gibi halk üzerinde derin nüfuz malik valileri azletmesi,¹¹⁴ kendi tarafında olmasına rağmen Mısır valisi Kays ibn Sad'ı gerçekliğini tam olarak araştırmadığı bir suçlamadan ötürü görevinden alması hep bu siyasî hatalarındandır. Kays'ın yerine atadığı vali Mısır halkına baskı yapınca halk tarafından öldürülmüş ve böylelikle Mısır kaybedilmişti. Hz. Ali'nin yaptığı hatalardan ötürü büyük Sahabe kendisine karşı cephe alıyor bu durumda Muaviye'nin işine yarıyordu.¹¹⁵ Yörükân, Hz. Ali'nin bu hususta nüfuz-ı nazar sahibi Mugîre'nin ve candan dostu İbn-i Abbas'ın fikirlerine asla yanaşmadığını ve nihayet İbn-i Abbas'ın onun yüzüne karşı, “*Ya Ali, şeci [cesur] fakat müdebbir değilsin.*” dediğini kaydeder. Ona göre Hz. Ali ise İbn-i Abbas'a, “*Seni Şam valisi tayin ettim.*” diyor ve Şam'daki vaziyete göz yumarak, ezberden emirler veriyordu.¹¹⁶

Hz. Ali'nin Talha ve Zübeyr'i darıltması, Hz. Aişe'yi de yanlarına çekerek isyan çıkarmalarına ve bunun sonucu olarak Cemel harbinin yaşanmasına sebep olmuştur. Yörükân Cemel harbini değerlendirirken yine Abdullah ibn Sebe'nin rolüne değinir. Ona göre, Cemel vak'asında iki taraf anlaşmış iken, Hz. Ali'nin haberi olmaksızın İbn-i Sebe'nin teşvikiyle mukabil tarafa bir gece baskın yapılmış ve harp alevlenmiş, tefrika derinleşmiştir. Görülüyor ki Yörükân yaşanan olaylarda genel olarak Abdullah ibn Sebe'yi sorumlu tutumuştur.¹¹⁷

Yörükân'a göre Hz. Ali'nin ordusunda, İbn-i Sebe'nin Hz. Ali'yi tafdil ve takdis ve onu ilâhlaştırma girişimleri sonuç vermiş, bu hâdise, Hz. Ali ordusunda müfrit Şifler

¹¹³ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 168-180.

¹¹⁴ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkmış Ayrılıkçı Görüşler*, 26.

¹¹⁵ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 168-180.

¹¹⁶ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkmış Ayrılıkçı Görüşler*, 26.

¹¹⁷ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkmış Ayrılıkçı Görüşler*, 13-14.

oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu olayları takip eden Sıffin savaşında ise Muâviye ordusunun Amr ibni'l-As'ın tavsiyesi üzerine, mızrakların uçlarına Mushafları asmaları ve züht ü takva erbabının “*Kitabullaha dâvet ediliyoruz, artık harp edemeyiz.*” demeleri üzerine yapılan hakem meselesinden dolayı, müfrit Şiîler’e tam zıt bir grub olan Hariciler ortaya çıkmıştır. Bunların ilk fırkası Haruriyye namıyla anılır. Bunlar, “*Biat ancak Allah’a olur, memleketin idaresi şûrâ ile, imâmet ve hilâfet asılsız şeylerdir. Bu gibi mühim meselelerde insanlardan hakem olmaz.*” diyerek Hz. Ali’nin ordusundan ayrıldılar ve Harûrâ mevkiinde toplandılar. Yörükân Hz. Ali’nin bizzat bunların yanlarına giderek birçoğunu ikna ettiğini söyler.¹¹⁸

Hakemlerin kararlarından sonra Kûfe ve Basra Hâricîleri Nehrevan’da toplandı. “*Hakem usulünü kabul edenler kâfirdirler, biz tövbe ettik, tövbe etmeyen kâfirlerin kanı helâldir.*” dediler ve kadınlara varıncaya kadar ele geçirdikleri Hz. Ali taraftarlarını katle başladılar. Hz. Ali bizzat bunların üzerlerine bir ordu ile gitti ve hepsini dağıttı.¹¹⁹

Yörükân İslâm’da firkalaşma hareketlerinin bu noktada başladığını ifade etmekte ve bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“*Anlaşıyor ki, bunlarda fırka ve mezhep fikri, bir isyan, bir hurûc hareketi, bir mesele üzerinde ihtilâfyüzünden husule gelebiliyordu. Nitekim bu devri takip eden asırda “Kur’an mahlûktur veya değildir” meselesinden dolayı çok defa kan dökülmüştür. Bilhassa imam fikrinden dolayı kanlı mücadeleler asırlarca devam etmiştir. Nitekim Hâricîler, umumiyetle Ebû’l Hasan el-Eş’ârî’nin mezheplere dair olan meşhur eseri Makalâtü’l-İslâmiyyîn’de beyan ettiği veçhile, Hz. Ali’yi, Hz. Osman’ı, hakemleri ve bunların taraftarlarını kâfir saymakta ve zalim olan bir sultana hurûc [karşı koymak] lâzım geldiğini kabulde müttefik idiler. Bu anlayış, Hâricîliğin hassa-i mümtazesidir [belirgin özelliğidir]. Bu esasta birleştikten sonra diğer noktalardan ve fer’ilerden ihtilâf, yeni yeni firkaların zuhurunu icap ettirmişti.*”¹²⁰

¹¹⁸ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkmış Ayrılıkçı Görüşler*, 14.

¹¹⁹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkmış Ayrılıkçı Görüşler*, 14; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 199-209; Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 81.

¹²⁰ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkmış Ayrılıkçı Görüşler*, 15.

Yörükân'a göre Hz. Ali, Hâricî olarak ayrılan bu grubla uğraşırken, kendi ordusu içinde, Abdullah ibn Sebe ve taraftarlarının hisleri kamçılımalarıyla, Hâricîlerin telâkkilerine karşı Hz. Ali'yi savunma aşırılığına kaçan grubun sayısı artıyordu. Yörükân bu durumu şöyle ele alır:

“Hâricîlerin Hz. Ali'ye âsî hattâ daha ileri giderek kâfir demelerine karşı, bunlar Hz. Ali'nin fazileti hakkında mevcut hadîselere daha birçok mevzû'ları (uydurma hadîsleri) da ilâve ediyorlar ve Kur'an'ın bazı âyetlerini Hz. Ali'nin vasiliği ve halîfeliği ile tefsir ediyorlardı. İddialarına göre, Ashab'ın büyükleri, Hz. Peygamber'in vasiyetini zâyi etmişler, Kur'an'a âsî olmuşlar ve dünya tamamıyla dinden çıkmışlardı. Fedek meselesi, Ebû Bekir'in hissiyatı, Hz. Peygamber'in son hastalığında vasiyetname istemesine Hz. Ömer'in mâni olması onun a'mâlini gösteriyor, diyorlardı. Binaenaleyh bunlardan ve bunlara yardım eden bilumum Ashab'dan teberrî [yüz çevirmek] ve Ehl-i Beyti tevelli etmek [sevmek] esas akîdelerini teşkil etti.”¹²¹

Artık ilk halîfelere ve taraftarlarına sövüp sayılmaya başlandı. Hz. Ali bu fikirleri öğrenince bizzat minbere çıkıp bu fikirleri reddetti. Bu fikirde bulunanların dinden çıkmış olmaları itibarıyla cezalandırılacaklarını ilâna mecbur oldu. Fakat hâdis bu kadarla kalmadı. İbn-i Sebe, kendine inanmış taraftarlarını, yabancılardan gizlenmiş tenha yerlere çağırarak bazı sırlar daha vereceğini söyledi, bunlardan söz aldı ve bu esrarın ancak ehil olanlara söylenebileceğini taahhüd etmelerini istedi.¹²²

“Dünyada hiç görülmemiş ve emsali işitilmemiş, hârikulâde kahramanlığın Hz. Ali'den zuhuru, fevkalâde belâgat ve fasâhat [güzel ve açık konuşma], hazırcevaplık, eşyanın hakikatlarına tasarruf, gaibden haber vermek, ölüleri diriltmek, gibi bitmez tükenmez meziyetlerin sırrı nedir, bunlar nereden gelmiştir gibi sualler sorarak, esrarın korunacağını kuvvetle temin ve tekid ettirdikten sonra, “Bunlar ulûhiyyet havassı (özellikleri), nâsût [mahlûkiyyet] kisvesinde Davud'un zuhur ve tecellisidir, ey esrar-ı hakikata teşne kardeşler, biliniz ki, Ali ilâhtır ve ondan başka Allah yoktur.” dedi. Bu fikirlerini, Hz. Ali'ye isnâd edilmekte olan, “Ene hayyun la emût, ene bâisu men fi'l-

¹²¹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkmış Ayrılıkçı Görüşler*, 15-16.

¹²² Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkmış Ayrılıkçı Görüşler*, 6.

kubûr, ene mukîmu'l-kıyâme” gibi sözlerle teyit etti.” Yörükân bu sırrın yaygınlık kazanmakta gecikmediğini, ordu içinde bomba gibi patladığını kaydeder.

Bunlar Hz. Ali'nin yüzüne karşı sen Allah'sın dediler, fakat o, bunları, eğer tövbe etmezlerse ateşte yakacağını söylemek suretiyle tehdit etti. Yörükân, İbn-i Hazm'ın *Fisal*'de beyan ettiğine göre, Hz. Ali bu adamları ateşte yakmış ve bunlar ateşe atılırken, “İşte şimdi Ali'nin ulûhiyeti hakkındaki iddiamızın doğruluğu tebeyyün etti. Zira Allah'tan başka kimse ateş ile azap vermez.” dediklerini kaydeder.

Yörükân bu rivâyetin, İbn-i Hazm'dan başka birçok kaynakta da zikredildiğine değinerek, Abdülkahir Bağdadî'nin: “*Hz. Ali, bunların, iki çukur kazılarak çukurda yakılmalarını emretti. Bir kısmını yaktıktan sonra Şam taifesinden ve kendi askeri arasına ihtilâf gireceğinden korkarak diğerlerini bıraktı.*” ifadesine yer verir.

Yörükân İbn-i Hazm ve Bağdadî gibi isnât ve rivâyetleri tenkide selâhiyetli ve İslâm şeriatı esaslarına sâdık iki âlimin bu vak'ayı, müspet bir hâdise gibi tetkike lüzum görmeyerek nakletmelerinin, ateşte yakmak cezasının vukuunda şüphe olmadığını gösterdiğini belirtir. Hz. Ali'yi verdiği bu cezadan dolayı eleştiren Yörükân: “Hâlbuki cürüm ne derece ağır olursa olsun, ateşte yakmayı, Müslümanlık esasları haricinde olmak itibarıyla, Hz. Ali'nin tanıdığımız ahlâkı ile kabil-i telif bir hareket olarak görmüyoruz.”¹²³ der.

Yörükân, Hz. Ali'nin siyasî ihtiraslar peşinde koşarken, kendi taraftarlarının kendini yüceltip yüzüne karşı İlâh diyecek kadar ileri gitmelerine yol açtığını düşünür. Ona göre Hz. Ali, Şamlılarla uğraşacağına kendi Şîasıyla uğraşmalıydı. Hz. Ali'nin bu ihmalinin neticesinde Şîa azdıkça azmıştı.¹²⁴

Yörükân'a göre Sebeîler, Şîiler, Hâricîler, Nâsıbililer, Mufaddaliler, Ali-Allahîler daha kendi zamanında ve onun yüzünden ortaya çıkmışlardır. Sonra bu alevlenen yangının daha tahripkâr olduğunu söyleyen Yörükân “Keysânîler, Alevîler, Abbasîler, Ravendîler, Müslimiyyeler, İmamiyye, Zeydiyye, İbadiyye, Bâtıniyye, İsmailiyye ve sürü

¹²³ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkmış Ayrılıkçı Görüşler*, 17.

¹²⁴ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkmış Ayrılıkçı Görüşler*, 27.

sürü fırkalar hep bu yüzden birbirini takip etmiş ve bugüne kadar İslâm dünyasının huzur ve emniyeti kalmamış oldu, gitti” der.

Yörükân, ilk devrin büyük adamı Hz. Ali’nin, sonraki devirde büsbütün başka bir adama dönüştüğünü, mahdut bir mıntıkanın idaresine saplandığını ve imparatorluk devrinin ne olduğunu kavrayamadığını düşünür. “Hâkim olduğu milletleri anlamak şöyle dursun, bizzat Şîasının temayüllerini bile göremedi ve her gün temasta bulunduğu arkadaşlarının hissiyatını takdir edemedi. Kısaca ifade etmek için denebilir ki, Ali zamanının adamı değildi.” diyerek Hz. Ali’yi sertçe eleştirir.

Yörükân’a göre o idare edildiği zaman emsalsiz bir kahraman ve idare ettiği zaman ise nufuzsuz bir adamdı. Onun büyük şahsiyetindeki bu iki tecellinin neticesidir ki, kendinden evvelki devirde her hareketi ile o İslâm milletini güçlendirdiği hâlde, kendi devrinde parçalamış ve kendinden sonra her hatırası ile millete bin darbe indirilmiştir. Bütün siyasî, ilmî ve dinî fırkalar, ihtilâlciler, ıslahatçılar ve tarikatçiler başlangıç olarak Hz. Ali’yi almışlar, efsaneler, hileler, rumuzî oyunlar onun gölgesi altında yer bulmuştur. Arkadaşları arasındaki ilmî imtiyazı, hatırından bile geçirmedeği cereyanlara kaynak olmuştur. Nihayet Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye mahrem olarak esrar [sırlar] tevdi ettiği ve birtakım gizli ilimler öğrettiği ve hattâ Kur’an’dan bir cüz’ün Hz. Ali’ye nâzil olduğu ve bu cüzde geçmiş ve gelecek bütün hakikatlerin beyan edildiği hâlde saklı tutulmakta olduğu fikri çıkarılmıştır. Bugün İslâm dünyasının yarısını teşkil eden Bâtınîler, Şîiler ve Alevîler kâmilen bu itikattadırlar.¹²⁵

Yörükân, İslâm dünyasında doğmuş olan ilimler, sarf, nahv ve aruza varıncaya kadar, hep ondan [topraktan biter gibi] nebât ettirildiğini ve hepsinin başlangıcına Hz. Ali konulduğunu söyler. İslâm’da felsefe, kelâm ve tasavvuf münakaşalarına küçük mikyasta başlamış olan Hasan Basri, Hz. Ali’yi görmediği hâlde Hz. Ali’nin şakirdi addedilmiştir. Bu vasıtalarla Müslümanlığı parçalayan ve onları birbirine boğazlatan dinî mezhepler ve daha sonraları ahlâkı ifsat eden tarikatlar hep menşelerini Hz. Ali’den aldıklarını iddia etmişlerdir.

¹²⁵ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkış Ayrılıkçı Görüşler*,27-28.

Yörükân'a göre Hz. Ali, dünyanın en hayırhah ve namuskâr adamı iken en hodkâm ve müfsid adamların elinde maşa gibi kullanılmıştır. Hz. Ali, kendini bu dereceye düşmekten kurtarmanın yolunu bilememiş ve bu çığı torunları gittikçe kamçulamıştır. Yörükân bu durumu şu sözlerle özetler: “Şu oldu ki, mefkûre yapıcılar, mefkûreyi yıktılar.”¹²⁶

Yörükân'a göre Hz. Ali'nin hayatına bu kısa bakış, imâmet ve hilâfet fikrinin Müslüman dünyasında neler yaptığını, daha doğrusu neler yıktığını bize göstermektedir. Lâkin iş bu kadarla bitmiş değildir. Bütün dinî ihtilâflar ve tefrikalar hep bu yüzden çıkmıştı ki, Müslüman âleminin hâlâ işlemekte bulunan, iyi olmayan yarası bu zehirli hançerin darbelerinin eseridir.¹²⁷

Yörükân'ın ifadelerinden de açıkça anlaşılıyor ki, Hz. Ali döneminde yaşanan olaylar Hz. Ali'den kaynaklanan kişisel bir mesele gibi gösterilmekte olup Hz. Ali ağır ithamlar altında bırakılmaktadır. Yörükân'ın yaklaşımına göre dinde firkalaşmalar, sapmalar, her türlü ayrılıklar ve yaşanan fitneler Hz. Ali ve onun neslinden kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşım ne kadar doğru olabilir? Dört halife dönemine bakıldığında birçok ayrılığın Hz. Ebu Bekir döneminde dahi başladığı görülmektedir. Hâlbuki Yörükân ilk üç halife dönemine çok az değinmekte olup olaylar zincirini gözardı etmektedir. Hz. Ebu Bekir döneminden başlayıp diğer dört halife dönemini de kapsayan ve hâlâ süregelen olaylar zinciri vardır Fedek meselesi bunlardan biridir. Hz. Ali döneminin en büyük sorunlarından biri Hz. Osman zamanında yaşanmıştır. Hz. Osman'ın eyaletlerden gelen bir grup Müslüman tarafından öldürülmesi ve Hz. Ali'nin böyle bir zamanda halife olması elbetteki beraberinde ciddi tartışmaları getirmiş, Müslümanların görüş ayrılıkları yaşamasına sebep olmuştur. Hz. Ali dönemi değerlendirilirken diğer üç halife döneminden bağımsız ele alınmamalı, yaşanan olaylar bir zincirin halkaları gibi düşünülmelidir. Yörükân'ın Hz. Ali hakkındaki olumsuz değerlendirmelerin ise yaşanan krizlerin bir döneme ve hatta bir kişiye bağlanması açısından haksız değerlendirmeler olduğu kanaatindeyiz.

¹²⁶ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkmuş Ayrılıkçı Görüşler*, 28.

¹²⁷ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkmuş Ayrılıkçı Görüşler*, 34.

2.2.2. İman-Amel İlişkisi ve Büyük Günah Problemi

Büyük günah probleminin ortaya çıkış nedenlerini anlayabilmek için öncelikle iman- amel ilişkisinin tartışılmaya başladığı olayları incelemek yerinde olacaktır. Bu olayların başında Cemel harbi gelmektedir. Olayların çıkış noktası aslında tam da burdadır. Cemel harbi Hz. Ali'nin halifeliği döneminde vuku bulmuştur. Hz. Osman'ın katlinden sonra kanını talep edenler Hz. Ali'ye karşı isyan hareketi başlatmışlardı. İşler öyle bir boyuta geldi ki Müslüman olan iki taraf savaş meydanında karşı karşıya geldiler. Ve savaş patlak verdi. On bin Müslümanın şehid olmasıyla sonuçlanan bu acı olay sonucu, bu savaşa katılıp birbirlerini öldüren Müslümanlar hakkında, öldüren ya da öldürülenin imanı varmıydı tartışması gündeme gelmiştir. Cemel harbi sonrası, sistemli olmamakla beraber iman-amel ilişkisi konusunda tartışmalar başlamış oldu. Bu tartışmanın hararetlenmesi ise hakem olayı ve sonrasında yaşanan olaylar sonucunda gerçekleşmiştir.¹²⁸

Hz. Ali ordusunun zaferiyle sonuçlanan Cemel harbinden sonra Muaviye Hz. Ali'ye biat etmedi. Hatta onun hilâfetinin meşru olmadığı propagandasını yapmaya başladı. Hz. Ali, Muaviye'nin Müslümanları kendi aleyhine kışkırtmalarına son vermek ve hilâfette birliği sağlamak amacıyla yeni bir ordu hazırlatıp Muaviye'nin üzerine yürüdü. İki ordu Sıffin'de karşı karşıya geldi. Şiddetli bir çarpışmadan sonra Hz. Ali ordusu zafere yaklaşmıştı. Bunu gören Muaviye siyasî bir hamle yaparak savaşın seyrini değiştirdi. Mushafları mızrakların ucuna takarak aramızda Allah'ın kitabı hakem olsun dedi. Amacı Hz. Ali'nin ordusu içinde ayrılık oluşturmaktı ve başarılı da oldu. Hz. Ali bunun bir hile olduğunu anladıysa da ordusu içerisindeki bölünmenin önüne geçebilmek için tahkime razı oldu. Belkide bu onun yaptığı en büyük siyasî hataydı. İki taraf da kendileri için hakem belirlediler. Hz. Ali'nin hakemi Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Muaviye'nin ise Amr b. As idi. İki hakem uzlaştılar. Hz. Ali için hakemlik yapan Ebû Mûsâ el-Eş'arî Hz. Ali'yi savunmak yerine onu halifelikten azlettiğini ilân etti. Amr b. As ise bu durumdan yararlanarak Hz. Ali'yi görevden azledip Muaviye'yi tayin ettiğini ilân edince işler iyice karıştı. Hz. Ali ordusundan bir grub tahkimi kabul ettikleri için hata

¹²⁸ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkmış Ayrılıkçı Görüşler*, 15; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 186-223; Arslan, *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*, 47-49.

yaptıklarını, bundan dolayı da tövbe ettiklerini açıklayarak Hz. Ali'nin de tövbe etmesini istediler. Hz. Ali onların bu isteklerini reddedince de ordudan ayrıldılar ve Hz. Ali'yi hakeme razı olduğu için küfürle suçladılar. Sonra da bu küfür çemberini daha da genişleterek kendileri dışında kalan herkesin küfrüne hükmettiler. Haricî diye adlandırılan bu grubun, büyük günahın Müslümanı dinden çıkardığı tezi, diğer İslâm mezheplerini de farklı şekillerde etkilemiştir.¹²⁹

¹²⁹ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 186-223.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YUSUF ZİYA YÖRÜKAN'A GÖRE EMEVİLER VE ABBASİLER DÖNEMİNDE İSLAM AKAIĞI'NİN OLUŞUM SÜRECİ

3.1. Emeviler Dönemi İtikadi Tartışmalar

Emeviler Devri, Hz. Osman'ın kanını talep ederek harekete geçen Muaviye'nin, Hz. Ali'nin ölümünden sonra oğlu Hasan'ın da hilâfetten vazgeçmesi üzerine, iktidarı ele geçirmesiyle birlikte fiilen başlamış olur ve son Emevi hükümdarı II. Mervan'ın Abdullah b. Ali komutasındaki orduya yenilerek Mısır'a kaçmasından sonra Abbâsi iktidarının kurulmasıyla birlikte sona erer. Yaklaşık doksan yıl süren bu dönem, İslâm'ın yayılmasına, gelişip güçlenmesine olduğu kadar, minberlerden Ali b. Ebî Tâlib'e sövülmesi, mühtedilerden cizye alınması gibi bazı düşündürücü olaylara da sahne olmuş bir dönemdir.¹³⁰

Emevî Hanedanının iktidara gelişiyle İslâm dünyasında imâmet tartışmaları daha bir hareketlilik kazanmıştır. Hz. Peygamber'in damadı ve amcasının oğlu olan Hz. Ali ile torunlarının başına gelenler, İslâm âleminde telafisi mümkün olmayan ihtilâfların derinleşmesini beraberinde getirmiştir. Kerbela'da Hz. Peygamber torununa reva görülen zulüm ve işkence, İslâm toplumunu derinden sarsmıştır. Emevî yönetimi bunu örtbas etmek gayesiyle bir bahanenin peşinde idi. Ancak Emevî yönetimine karşı Şîa tavrını daha da sertleştirmiştir. Emeviler iktidarlarını sağlama almanın tek yolu olarak kendi iktidarlarını ve otoritelerini meşrulaştırmak olduğunun farkındaydılar. Bu da onları, "Yaptıklarının hepsinin Allah'ın takdiriyle olduğu" tezini desteklemeye götürmüştür. Bu da cebr anlayışından başka bir şey değildir. İnsanın özgürlüğünü yok eden cebir ideolojisi, Emevî sultanlarının keyfi tasarruflarını meşrulaştırmaya, hadisleri de kullanarak determinist bir anlayış geliştirmeye,¹³¹ halkın kendilerine karşı ayaklanmalarını önlemeye ve siyasi mevkilerini sağlamlaştırmaya hizmet etmiştir.¹³²

¹³⁰ Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîa Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 4. Baskı (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 17.

¹³¹ Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, 6. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 89-98.

¹³² Süt, *İslâm Düşüncesinde İlk Muhalifler Mâ'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî*, 116.

Birçok müsteşrik, Emevîlerin hükümeti ele almalarını, Müslümanlığa bir darbe ve hakikî Müslümanlığın mağlubiyeti şeklinde gösterir. Yörükân'a göre, bu tamamen yanlış bir düşüncedir. Emevîler, Hz. Peygamber ve halifeler devrindeki idare sistemini, siyasî cepheyi ve hayat telâkkisini, zamanın zaruretleri neticesinde değiştirmişlerdir. Gerçi bu hanedana mensup olanların çoğu şahsen müslüman anelerine sadakat göstermemişlerdir. Lâkin Hz. Ali ve Abbas evlâtları bu hususta onlardan çok daha fena mecralara yönelmişlerdir. Bunlar dinde yeni cereyanları, Selef'in kabul ettikleri esaslara muhalif istikametleri takip etmişlerdir. Hattâ denilebilir ki dinde sapma Hz. Ali zamanında ve Hz. Ali yüzünden çıktığı gibi, bu sapmaları onun nesli teşvik etmiştir. Binaenaleyh Muâviye tarafına geçen Müslümanlarla Hz. Ali tarafındaki mevzubahis Şîa akîdesi arasında din ve müslümanlık bakımından fark yoktur. Hepsi Kur'an'ın naslarına, Hz. Peygamber'in hadislerine dayanır. Bunlarda, iman esaslarının, zahiren ifade edildiği veçhile tevil ve tefsir edilmeksizin kabulüne ve Hz. Peygamber zamanından beri devam eden ananelere olduğu gibi sadakate taraftardır.¹³³ Emevî iktidarı gerek dinî gerek siyasî-ictimâî pek çok yönden tenkide uğramıştır. Saltanata yönelik tenkitlerin başında -özellikle Şîilik yönünden-, Muâviye ile başlayan Ümeyye Oğulları iktidârının meşruiyeti meselesi gelmektedir. Emeviler meşruiyetlerini temin edebilmek, Haşimoğulları'nın muhalefetine direnebilmek için Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in halifeliklerini daima öne çıkarmışlar; onlar üzerinden kendi iktidarlarının meşru olduğunu iddia etmişlerdir. Hem Hâricî hem de Şîî imâmet nazariyesinin teşekkülünde, önemli rolü bulunan bu konunun İslâm'ın temel kaynakları Kur'an ve Sünnet ışığında değerlendirilmesi icap eder; aksi takdirde sağlıklı neticelere ulaşmak pek mümkün olmaz.¹³⁴

Arapların İslâm'dan önce köklü bir devlet geleneğine sahip olmadıkları, politik tecrübe bakımından kabilelerin aşağı yukarı müsavi olduğu bilinmektedir. O zamanki Arap içtimaî düzeninin de tamamen kabile münasebetleri üzerine kurulduğu tespit edilmiştir.¹³⁵ Hz. Peygamber'in sağlığında gerçekleştirdiği ilk İslâm devletinin ve o zamanki uygulamaların, Kur'an'ın siyasî düsturları doğrultusunda olduğu şüphesizdir; "bu temel prensiplerin en güzel örneklerini Hz. Peygamber ve ilk halifelerin idarî ve

¹³³ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepleri Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika, İslâm Tarihinde Ortaya Çıkış Ayrılıkçı Görüşler*, 19.

¹³⁴ Onat, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, 20.

¹³⁵ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed'in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*, 23-36, Onat, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, 20.

siyasî tatbikatlarında” bulmak mümkündür. Bununla beraber Hz. Peygamber’in “idare ve siyaset mevzuunda muayyen bir nizâm ortaya koymuş” olduğunu söyleyebilmek biraz zordur. Durum böyle olunca, Hz. Peygamber’in vefatından itibaren İslâm tarihi boyunca muhtelif isimlerle karşımıza çıkan siyasî yapıları ve idarî tatbikatları bir arayış olarak telakki etmek ve bunları Kur’an’a göre değerlendirmek zarureti kendiliğinden ortaya çıkacaktır.¹³⁶

Emevî iktidarının meşruiyeti konusuna işte bu temel bilgilerin ışığında eğilmek gerekmektedir. Dört halife dönemi uygulamalarına dayanılarak onları yargılamak bizleri yanlış neticelere götürebilir. Hatta Hz. Peygamber’in vefatından sonra, Müslümanlar arasında zuhur eden ihtilâfların, “siyâset, kavmiyet, şahsî menfaat ve üstünlük temin etmek gibi muhtelif içtimaî endişeler neticesinde teşekkül ve tezahür etmiş oldukları” hususunu göz önüne alarak önce dört halife dönemini değerlendirmek lâzımdır. İslâm’ın ideal tatbikatının sadece sahabe devrine hasredilmesi kanaatimizce tartışılması gereken bir meseledir.

Emeviler devri İslâm mezhepleriyle alakalı pek çok gelişmelere de sahne olmuştur. Bu dönemde, ilk defa iktidara karşı ciddi silahlı mukavemet gösteren fırka olarak karşımıza Haricîler çıkmaktadır. Adil ve otoriter bir idare arayışı ile “merkezi otoriteyi temsil eden Kureyş’in hakimiyetini sarsıp, kendi içtimai ve etnik yapılarının gerektirdiği mizaç istikametinde fazla derine girmeden Kur’an’a bağlı bir hayat anlayışı” bazı insanların Havaric adı altında bir araya gelmeleri sonucunu doğurmuştur. Bunlar, hilâfetin Kureyş’e hasredilmemesi gibi oldukça önemli bir düstura sahip olmalarına rağmen, müfrit tutumları sebebiyle, diğer pek çok tutarlı görüşleriyle birlikte bunu da geliştirememişlerdir. Sonunda, belki de aşırılıklarıyla insan fitratını zorladıkları için, İbaziyye kolunun dışında tarihe karışıp gitmişlerdir.¹³⁷

İslâm Tarihi ile uğraşan araştırmacıların çoğu, Haricîlerden sonra Şîa’yı, Emeviler devrinde ortaya çıkan ikinci önemli fırka olarak görürler. Hatta bazıları Şîa’nın ilk çıkan fırka olduğunu bile ileri sürerler.

¹³⁶ Onat, *Emeviler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, 22-23.

¹³⁷ Onat, *Emeviler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, 22-23.

Emeviler devrindeki mevcut içtimai, siyasi, iktisadi vs. şartlar gereği, Mürcie, Mutezile ve Cebriyye fırkalarının ortaya çıkması için müsait bir zemin yavaş yavaş hasıl olurken, Ehl-i Sünnet'in ilk habercileri diyebileceğimiz Abdullah b. Ömer, İbrahim en-Nehai, eş-Şa'bi ve Hasan Basri gibi alimler sayesinde, daha sonra Ehl-i Sünnet adını alan oluşumun itikadi yapısı ile ilgili ilk tezahürlerin ortaya çıkmaya başladığı söylenebilir.¹³⁸

Mezheplerin ortaya çıkmasında etkileri olan fikir hareketlerinin ilk temsilcileri diyebileceğimiz; Mâ'bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dımaşkî, Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân gibi şahısları incelemek, fırkaların ortaya çıkmasındaki zemini anlamamız açısından yararlı olacaktır. Bu anlamda Yörükân'ın eserlerinde yer alan bilgilerden yola çıkarak bu isimlere kısaca değineceğiz.

3.1.1. İlk Fikir Cereyanları ve İtizal Hareketleri

3.1.1.1. Mâ'bed el-Cühenî

Muhtemelen H.20 (641) yılında Medine, Basra veya Kûfe'de doğduğu rivayet edilen Mâ'bed el-Cühenî'nin ailesi hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Emevîler'in Müslümanların mallarını Allah'ın malı olarak kabul etmesi, cebir anlayışını desteklemeleri, ilâhî kaderin onları Müslümanların başı ve beytülmalin hâkimi yaptığı şeklindeki düşüncelerin Ebû Zer tarafından eleştirilmesi Mâ'bed üzerinde etkili olmuştur. Biyografi kitapları, akîde ve fırkalarla ilgili eserlerde genellikle, kader konusunu ilk defa ortaya atan kişi Mâbed el-Cühenî olarak gösterilir. Ancak kader konusunu ilk defa ortaya attığı rivayetleri tartışmalıdır. Çünkü Basra'da sahip olduğu konumu itibariyle kader konusunda ilk görüş belirten kişinin Hasan-ı Basrî olduğu, bunun belgesinin de Hasan-ı Basrî'nin Abdumelik b. Mervân'a yazdığı risale olduğu kabul edilir.¹³⁹

Yörükân'a göre ise, dinî esaslarda fikrî münakaşa kapısını ilk açan, Ma'bed el-Cühenî'dir. Bu zat Ashab'dandı, Hz. Ali'ye karşı huruç edenler arasına katılmıştı. Basra'da yerleşti ve kaderiyyecilik bayrağını açanlardandı. Kendisi zâhid bir adamdı.

¹³⁸ Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, 20.

¹³⁹ Mustafa Öz, "Ma'bed el-Cühenî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003)*, 27: 281-282.

"Şehristânî, Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen bu belgeyi gördüğünü, belgede yer alan görüşlerin tamamen Kaderiyye'nin görüşlerine uygun olduğunu ve bundan dolayı bu risalenin Vâsıl b. Atâ'ya ait olduğunu anlaşıldığını belirterek bu görüşlerin Hasan-ı Basrî'ye ait olamayacağını ileri sürer. Bkz.Şehristânî, *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, 59.

Kanaatini pervasız söylerdi, hadîs rivayetinde güvenilenler (sika) dendir. İbn-i Eş'as'ın isyanında da onunla beraber oldu. Haccac tarafından 700'de öldürüldü. Şam'da Abdu'l-Melik'in emriyle asılmış olduğunu söyleyenler de vardır. Makrizî, Basra'da Ma'bed'e bu akîdeyi telkin edenin Ebû Yunus Sensuye adında bir İranlı olduğunu kaydeder ki, bu, ilk zamanlarda Hâricîlerin Nassiyyeci telkinlerine tâbi olan Ma'bed'in sonraları Akliyyeci görüşe geçmesinin sebebini ve tefekküründeki tekâmül merhalesini gösterir.¹⁴⁰

3.1.1.2. Gaylân ed-Dımaşkî

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Gaylân ed-Dımaşkî aslen Mısırlı olup, Hz. Osman'ın azatlı kölelerindendir. Emevî halifeleriyle yakın ilişki kuran Gaylân, kaderi inkâr düşüncesine ağırlık vermesi, halka bu fikrini aşılıp onları yönetime karşı kıskırtması, Emevîlerin hilâfet fikrini reddetmesi gibi iddialar onun ölüm sebebini teşkil etmiştir.¹⁴¹

Yörükân, Gaylân ed- Dımaşkî'nin hür fikirli, mu'tekid ve zâhid, aynı zamanda da âlim bir adam olduğunu söyler. Bu özelliklerinden dolayı Ömer b. Abdülazîz onu Şam'a davet ederek, Beytülmal'e memur ettiğini, meclislerinde bulundurduğunu belirtir. Gaylân'ın hem Kaderiyye'den hem Mürcie'den hem Hâricîlerden hem de Mu'tezile'den olduğunu söyleyen Yörükân, *Lisanü'l-Mizan*'da Gaylân'ın Hâris-i Kezzab'ın arkadaşlarından olduğu ve Hâris'in Peygamberliğine inandığı, Hâris katledilince de onun yerini tuttuğu ve H.80 yılında öldürüldüğü bilgisinin yanlışlığına vurgu yapar.¹⁴²

İnsan gücü (istitaa) ve beşer hürriyeti mes'eleleri üzerine Şam'da faaliyette bulunan Gaylân ed-Dımaşkî, Ma'bed'in mesleğini ilerletmiştir. “Kader, hayır ve şer” hepsi kulun eseridir.” diyordu. İlk defa “Kalpte marifet husulü şartıyla iman, ikrardan ibarettir.” diyen de Ma'bed' dir.¹⁴³

Mâ'bed el-Cühenî ile Gaylân ed-Dımaşkî Emevi Devleti'nin hüküm sürdüğü, siyasi ve toplumsal düzenin bir türlü sağlanamadığı zaman diliminde yaşamışlardır. Kendi zamanlarının önde gelen şahsiyetleri olarak bu iki insanın, kendi etrafında olup-bitenlere

¹⁴⁰ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 53.

¹⁴¹ Cihat Tunç, “Gaylân ed-Dımaşkî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 414-415.

¹⁴² Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 54.

¹⁴³ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 54.

kayıtsız kalmadıkları, aydın olmanın sorumluluğunu taşıdıkları görülmektedir. Emevi devlet yönetiminin bizzat kendi eliyle ve elindeki bütün imkânlarıyla yaygınlaştırmaya çalıştıkları kadercilik anlayışının karşısında hem düşünsel bazda hem de eylemsel bazda karşı tavır almışlardır. İnsan iradesinin ve fiillerinin hürriyetini savundukları ve bunun bir sonucu olarak Emevi Hanedanı'nın uygulamalarını eleştirdikleri için hayatlarını bu uğurda kaybetmişlerdir. Bu yüzden insanın iradesine ve fiillerine ipotek koyan tüm kadercilik taraflarının, Cebriyye'nin, Emevilerin karşısında yer alan şahsiyetlerin en önemli mümessilleri olmuşlardır.¹⁴⁴

3.1.1.3. Ca'd b. Dirhem

Hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi bulunmayan Ca'd b. Dirhem'in aslen Horasanlı veya Harranlı olduğu ileri sürülmüştür. Harran'da uzun müddet kalarak Harranîler'in fikirlerinden müteessir olduğu söylenir. Emevîler'in sonuncusu Mervan'ın hocasıdır. Mervan Harran valisi iken Ca'd ile buluşmuş ve ondan ders almıştır. Selef inancına aykırı görüşleriyle dikkati çeken Ca'd, Kûfe'de Cehm b. Safvân ile ilmî sohbetlerde bulunmuş ve ilahî sıfatlar konusunda onu etkilemiştir. Özellikle halku'l-Kur'an meselesindeki fikirlerinden dolayı Emevî halifesi Hişam b. Abdulmelik tarafından tutuklatılarak idam ettirilmiştir.¹⁴⁵

Yörükân'a göre, Allah'ın sıfatlarını inkâr eden ilk şahıs Ca'd b. Dirhem'dir ki o, Allah'ı hakikî surette tevhid etmek maksadı ile tenzih yolunu tutmuş ve bu görüşleriyle sıfatlar meselesinde inkâra varmıştır. Sıfatları inkâr etmenin bir sonucu olarak ilk defa Kur'an mahluktur meselesini çıkaran ve kelâm Allah ile kaim değildir diyen de odur. Allah bir veçhile görülmez, demesiyle Ca'd, Mirac'ı inkârı da tazammun eder; bu zat beşer hürriyetini mutlak surette ispat eden ve Basra'da Kaderciliği ilim usulü ile müdafaa eden Ma'bed ile çağdaştır ve onun takipçilerindedir.¹⁴⁶

“Günahkâr olmak imana zarar vermez, amel imana dahil değildir ve Allah günahı affeder, Cehennemde yakmaz.” akîdelerini ilk ortaya atan ise Muhammed Hanefî'nin

¹⁴⁴Süt, *İslâm Düşüncesinde İlk Muhalifler Mâ'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî*, 119.

¹⁴⁵ Mustafa Öz, “Ca'd b. Dirhem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 542-543.

¹⁴⁶ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 53.

oğlu Hasan'dır. Mürcie mezhebinin bu esaslarını Kûfe'de müdafaa eden zat ise İmam'ın hocası Hammad'dır.¹⁴⁷

3.1.1.4. Cehm b. Safvân

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakla beraber Cehm b. Safvân'ın Semerkantlı olduğu, orada yetiştiği, bir müddet Tirmiz'de ikâmet ettiği oradan da Kûfe'ye giderek Ca'd b. Dirhem ile görüştüğü kaynaklarda geçmektedir. İlâhî sıfatlar ve halku'l-Kur'an meselelerinde Ca'd'ın fikirlerinden etkilendiği anlaşılmakta olup, çağdaşı olan Ebû Hanîfe ve Vâsıl b. Atâ ile de fikir alışverişinde bulunmuştur.¹⁴⁸

Yörükân Cehm b. Safvân'ın, Ca'd'ın tenzih akîdesini ve Allah'a gerek zatî gerekse fi'lî sıfatlar isnadının hakikî tevhid akîdesini ihlâl edeceği iddiasını genişletip insan hürriyeti konusunda ona muhalefetle, her şeyin fâili Allah'tır ve fiiller zatının eseridir diyen ve bu suretle insan iradesini inkâr ile cebir mezhebini ilk ileri süren kişi olduğunu söyler. Bu sıralarda teşekkül etmek üzere bulunan Mu'tezile'nin -ve bilâhare Şîa'nın kabul ettiği- beş asıldan ma'rufu emir akîdesini, dinî bir esas olarak vazeden de bu adamdır. Bu fikirlerini Horasan ve Mâveraünnehir taraflarında ve seyahatlerindeki mübahaselerinde yaymış ve Belh'de müfessirlerden İmam Mukâtil b. Süleyman ile mescidde ekseriya buluşarak beraberce namaz kıldıktan sonra, mübahaselerinde fikrini müdafaa etmiş ve Mukâtil'de yeni fikirlerin doğmasına sebep olmuştur.¹⁴⁹

Şiblî Numanî'nin İlm-i Kelâm Tarihi adlı eserinde Cehm b. Safvân ile ilgili yaptığı tespitleri eleştiren Yörükân, Numanî'nin görüşlerini yanlış bulur. Şiblî Numanî eserinde, Cehm b. Safvân'ın emr-i bil-ma'ruf suçundan Hişam b. Abdulmelik zamanında öldürüldüğünü, ancak bu kanın boşa gitmediğini, Cehm'in adl prensibini Mu'tezile'nin İslâm'ın önde gelen esaslarına soktuğunu söyler. Yörükân ise Cehm'in Hişam zamanında değil Mervan-ı Himâr'ın hilâfet davasına kalktığı yılda, Horasan ve Türkistan arasında ortaya çıkan isyana iştirak ettiğinden dolayı siyasî bir mahkûm olarak öldürüldüğünü söyler. Dolayısıyla Cehm dinî akîdesinin kurbanı değildir. Ayrıca Yörükân'a göre Şiblî'nin mühim hatası, Cehm yüzünden adl prensibinin kuvvetlendiğini söylemesidir.

¹⁴⁷ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 54.

¹⁴⁸ Şerafettin Gölcük, "Cehm b. Safvân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 233-234.

¹⁴⁹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 54-55.

Ona göre Cehm adl prensibini kabul etmez, adl prensibinin tam tersi olan Cebriyye'dendir.¹⁵⁰

Yine *Mezheplere Dair Kitapların Tek Taraflılığı* başlıklı yazısında Yörükân, Ahmed b. Hanbel'in *Kitabu Reddu'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı eserinin Cehm b. Safvân ile ilgili olan bölümünü eleştirmiş, yapılan tespitleri yanlış bulmuştur. Ahmed b. Hanbel bu eserinde, Cehm b. Safvân'ın bir gün Sümeniyye mezhebinden birkaç kişiyle buluştuğunu ve onlarla mübahaseye girdiklerini, Rahibin soruları karşısında Cehm'in afallayıp cevap veremediğini, kırk gün kime ibadet edeceğini bilemeyip kırk günün sonunda Hristiyan papazların İsa, Ruhullah, delillerinden faydalanıp onlara cevap verdiğini söyler. Yörükân, Ahmed b. Hanbel'in naklettiği sözü değiştirerek verdiğini, hakikatte Cehm'in bu mübahasede rahibe derhal cevap verip hasmını ilzâm ettiğini belirtmiştir. Yörükân'a göre Cehm'in kırk gün şaşaladığı ve Hristiyan akîdesinden mülhem olduğu doğru değildir. "Çünkü Hristiyan akîdesinde hulûl ve cismaniyet vardır, Cehm ise, Allah'ı tavsif edenler kâfir ve Müşebbihe'den olurlar, akîdesindedir." der.¹⁵¹

3.1.2. Mu'tezile'nin Doğuşu ve ilk Temsilcileri

Mu'tezile kelimesi "uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilen" demektir. Mu'tezile adının ilk defa ne zaman ve kimler için kullanıldığına dair kaynaklarda farklı görüşler vardır.¹⁵² Ancak biz bu bölümde, daha çok Sünnî kaynaklarda geçen Vâsıl b. Atâ'nın "mürtekib-i kebir" konusunda hocası Hasan-ı Basrî'nin ders halkasından ayrılması ve onun, Vâsıl'ın kendilerinden uzaklaştığını (i'tizâl) söylemesi sebebiyle ortaya çıktığı görüşü üzerinde duracağız.

Yörükân, "iman artar mı, eksilir mi?" meselesinin önemine vurgu yaptığı bir yazısında, bu meselenin bugün dahi Vahhâbîlerin başlıca akîdeleri içerisinde yer aldığını belirtir. Ona göre, bu fikir ilk olarak Muhammed b. Hanefî'nin oğlu Hasan'da görülmüştür. O, günahın imana zarar vermeyeceğini kabul ile irca akîdesini ortaya sürmüştür. Bu fikir nihayetinde fâsık olanların, iman-ı kâmil sahibi olduklarını ve Cehenneme girmeyeceklerini, imanın marifetullah ile olacağını ve bunun kurtuluş için yeterli olacağı fikrini savunmuştur. Bu anlayışa göre amel önemini tamamen yitiriyordu.

¹⁵⁰ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 69-71.

¹⁵¹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 69-73.

¹⁵² İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 391-401.

Diğer taraftan Harici düşünce vardı ki, bunlara göre ise amel imana dahil idi ve büyük günah işleyen kişi imandan çıkar, kafir olurdu.

Yörükân'a göre, bu iki fikrin çarpışması şiddetli olmuş ve en nihayetinde, günahkâr olan mümin de değildir, kafir de değildir denilmiştir. İkisi arasında bir menzile vardır fikri ortaya atılmış ve günahkâr olan fâsıktır denilmiştir. Yörükân, Vâsıl b. Atâ'nın başlattığı kavga bu idi der. Ancak bu üçüncü hüküm Müslümanlıktan olmayan yeni bir şeydi ve pekde olumlu karşılanmadı. Bu üçüncü fikrin de dahil olmasıyla birlikte ileri sürülen her fikir bir mezhebin oluşmasına neden olmuştur.¹⁵³

Mu'tezile mezhebinin H. II. Yüzyılın başlarında, büyük günah işleyen kişi hakkında Hâricîler'le Mürcie'nin ileri sürdüğü görüşlere karşı Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in farklı bir teori ortaya koymalarıyla Basra'da zuhur ettiğini söylemek mümkündür.

İslâm Rasyonalizmi olarak da bilinen Mu'tezile kelâm ekolü, dini anlama ve yorumlamada akılcı bir yaklaşımı benimsemiş, bu yaklaşımıyla da İslâm düşüncesinin gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur.¹⁵⁴ Mu'tezile, tevhid inancını savunmada bir araç olarak gördükleri kelâm ilminde muhafazakâr davranmamış, taklidi reddederek cehaletle mücadele yolunda zamanın tüm imkânlarını kullanmaya çalışmışlardır.¹⁵⁵

3.1.2.1. Vâsıl b. Atâ

Vâsıl b. Ata el-Gazzal, Medine'de H. 80, M. 699 tarihinde doğmuş ve Basra'da yerleşmiştir. Vâsıl Hasan-ı Basrî'nin öğrencisi olup, ondan bir kısım ilim ve rivayetler öğrenmiştir. Kendisine mensup olanlara Vâsiliyye denilmiştir.¹⁵⁶

Yörükân itizal tabirinin ilk defa Vâsıl hakkında kullanıldığını, onun, Kelâm ilminin de kurucularından olduğunu belirtir. Yörükân, İbn-i Hallikan'ın, *Müberrid'in Kâmilden* bildirdiği: "*Vâsıl, hakikatte Gazzal (İplikçi) değildir, afif ve muhtaç kadınları tanımak ve onlara zekatını vermek için iplikçiler çarşısında dolaştığından kendisine bu vasıf verilmiştir.*" rivayetini göstererek Vâsıl hakkında "züht ve takvanın derecesine bakınız,

¹⁵³ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 119.

¹⁵⁴ Selim Özarıslan, "Mu'tezile: Basra ve Bağdat Mu'tezilileri ve Başlıca Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (Haziran 2003): 161.

¹⁵⁵ İlyas Çelebi, "Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri", *Kelam Araştırmaları* 2/2 (2004): 4.

¹⁵⁶ Şehristânî, *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, 58.

der. Bu zatın eniştesi Amr b. Ubeyd de ilmi ve âbidliği ile meşhurdur. Vâsıl, Amr b. Ubeyd ve Ebû Hanîfe aynı yılda (M. 700'de) doğmuşlardır.¹⁵⁷

Vâsıl b. Atâ, Hasan-ı Basrî'den ayrılarak ilk defa küfür ile iman ve Cennet ile Cehennem arasında menzile bulunduğu iddiasını ileri sürmüş, kader akîdesinde ve ilâhî sıfatları inkâr meselesinde kendisi ile fikir birliği yapan Amr b. Ubeyd ile birleşerek tarihte ilk defa Mu'tezile adı altında bir fırka (ayrılanlar birliği) vücuda getirmişlerdir. Yörükân'a göre iki fikir sisteminin alenen çarpışmaya başlaması bu şekilde olmuştur.¹⁵⁸

Vâsıl'ın başlattığı Mu'tezilî hareketin, Emevi baskısı altında değişen dünya düzeninin şekillendirdiği adalet ve tevhid düşüncesi üzerinden varlık sahnesine çıktığını söylemek doğru bir yaklaşım olacaktır. Ortaya atılan fikirler dönemin siyasî ve sosyal problemlerinden bağımsız değildir. Bu dönemde insan fiilleriyle ilgili olarak Allah'ın herşeyin yaratıcısı fikri ve katı bir kadercilik düşüncesi öyle bir hâle gelmiştir ki insanın iradesi yok sayılmaya Allah'ın adaleti gölgelenmeye başlanmıştır. Bundan dolayıdır ki Mu'tezilî düşüncenin adalet ilkesine yaptığı vurgu, bu düşünceye bir tepki olarak doğmuştur diyebiliriz.

3.1.2.2. Amr b. Ubeyd

Amr b. Ubeyd'in hayatı hakkında kaynaklarda farklı bilgilere rastlanmaktadır. H. 80, M. 699 yılında Basra'da doğduğu rivayeti tercih edilen görüştür. Dokumacılık mesleğini babasından öğrenmiş, bu sayede Basra'da kumaş tüccarlığı yapan Vâsıl b. Atâ ile tanışmıştır. Genç yaşta Hasan-ı Basri'nin ders halkalarına katılmış, uzun yıllar onun talebesi olmuştur. Hasan-ı Basrî'den ve diğer muhaddislerden hadis rivayet etmiş ancak Kadercî görüşlerinden dolayı hadis rivayetinde sikadan sayılmamış hatta yalancılıkla itham edilmiştir. Zühd ve takvasıyla tanınmış bir zat olan Amr b. Ubeyd, Hasan-ı Basrî'nin görüşlerine bağlı iken, büyük günah işleyeninin durumu meselesinde Vâsıl'ın fikirlerini benimsemiş, onunla birleşerek Mu'tezilî görüşleri savunmuştur. Vâsıl'ın ölümünden sonra on üç yıl süreyle Mu'tezilî fikirleri yaymaya çalışmıştır. Yörükân'a göre o, Mu'tezile'nin müftüsüdür. Genel kanaate göre Medine yakınlarındaki Merran'da

¹⁵⁷ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", 73.

¹⁵⁸ Yörükân, "Hasan-ı Basrî'nin Meclisindeki Fikir ayrılıkları" başlıklı yazısında bu İtizal'den bahsetmiş, Vâsıl ile Hasan-ı Basrî arasında geçen münakaşayı anlatmıştır. Daha geniş bilgi için Müslümanlıktan Sonra Türk Mezhepleri adlı eserine bakınız.

H.144 (761) yılında vefat etmiştir. Öldüğü zaman Halife Mansûr onun hakkında bir mersiye yazmıştır.¹⁵⁹

Amr b. Ubeyd, genel olarak Vâsıl ile aynı görüşleri paylaşır. Ancak ondan farklı olarak sadece, Cemel Savaşı'na katılanların fasık olduğunu ve bunların şehadetlerinin kabul edilemeyeceğini iddia etmiştir.¹⁶⁰ Yörükân'a göre bu iddia onun mezhebinin mümtaz vasfını oluşturmuştur.¹⁶¹ Rivayete göre Tebbet Sûresini inkâr eder ve eğer Ebû Leheb'in iman etmeyeceği levh-i mahfuz'da yazılı ise bu adam nasıl iman ile mükellef olur ve nasıl mes'ul olur, keza levh-i mahfuz'da Kur'an Arabî olarak yazılmış ise, Allah kelâmı olan diğer kitapların İbranî olması izah edilemez, levh-i mahfuz'u tagayyürden korumak için onun küllî emirler hâlinde ve Allah kelâmının da mânâ hâlinde alınması lâzım geldiğine işâret edermiş, demektedir. Yörükân'a göre Fıkh-ı Ekber'de Ebû Hanîfe, "Levh-î mahfuz'da emirler küllîdir ve Allah'ın kelâmı mânâdır." fikrini müdafaa eder ki, bu suretle Amr b. Ubeyd'in fikirlerini tahsis etmiş oluyor.¹⁶²

İtikadî konularda akla çok önem vermiş olmasına karşın kelâmcı olarak parlak bir şöhrete sahip değildir. Fikirlerini yayabilmesinde güçlü bir hatip olması önemli rol oynamıştır.¹⁶³

Vâsıl b. Atâ'nın başlattığı ve Amr b. Ubeyd'in sistemleşmesine katkı sağladığı bu itizâl hareketi, İslâm Kelâm ilminin teşekkülü açısından önem arz etmektedir. Başlangıçta çoğunluğun görüşünden ayrıldıkları için bir itizâl hareketi olarak görülmeleri ve cephe alınmalarına rağmen sonraki asırlarda İslâm düşüncesini zenginleştirdikleri görüşü kabul görmüştür. Kanaatimizce bu hareket İslâm toplumunda ayrılığa yol açan bir itizâl hareketi olarak değil, İslâm düşünce sisteminin gelişmesine öncülük eden ilk büyük adımlar olarak değerlendirilmesi yerinde bir tespit olacaktır.

3.1.3. Selefi Düşünceden Ehl-i Sünnet Düşüncesine Geçiş Dönemi ve Temsilcileri

Selefi düşünce ile kastedilen topluluk, ashabın ve tabînin firkalaşmamış fakat itikadî konularda dâhil, ilimle meşgul olan kesimdir. Bunların büyük çoğunluğu, itikadî

¹⁵⁹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 55-56.

¹⁶⁰ Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 93-94.

¹⁶¹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 78.

¹⁶² Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 56.

¹⁶³ İlhan, "Amr b. Ubeyd", 3: 93-94.

konularda cedel ve tartışmaya karşı çıkmış, akla mesafeli davranmış ve meselelerin çözümünde Kitap ve sünneti merkeze almışlardır. Ancak zamanla bunlar içerisinde akla ve düşünceye önem verenlerde çıkmıştır. Bunların başında Ebû Hanîfe, Abdullâh b. Küllâb, Ebû Abbâs el-Kalânîsî ve Haris el-Muhâsibî gelmektedir.¹⁶⁴

Yörükân, Abdulkahir el-Bağdâdî'nin *Usûlü'd-Din* adlı eserinde, Sahabeden Ehl-i Sünnet'in ilk kelâmcıları olarak Hz. Ali ile Abdullah b. Ömer'i, Tâbiîn'den ise Ömer b. Abdu'l-Aziz, Hüseyin'in torunu Zeyd ve Hasan-ı Basrî'nin gösterildiğini ifade eder. Yörükân, Ömer b. Abdu'l-Aziz'in, Kadercileri red için bir risale yazdığını, özellikle de Gaylân-ı Dımaşkî'yi yola getirmeye çalıştığını söyler. Ona göre Zeyd b. Zeyne'l-Abidîn ve Hasan-ı Basrî de Kadercileri red için birer kitap yazmışlardır.¹⁶⁵

Yörükân, Bağdâdî ve Şehristânî'nin, Kelâm mevzuu üzerindeki yazıların Hasan-ı Basrî ile başlattıklarını ancak bunun başlangıç olarak daha ileri götürülebileceğini söyler. Buna örnek olarak, Ali oğlu Hasan'ın Kaderiyyeyi red için bir risale yazmış olduğunu, Vehb b. Münebbih'in de Kaderiyye'yi red için bir risale yazdığını ve sonra bu kanaatinden döndüğünü söyler. Yine bu ilk devreden sonra Cafer-i Sadık'ın da Kaderciler'i, Haricileri ve müfrit Şîîler'i red için risaleler yazdığını belirtir.¹⁶⁶

Bu dönemde Ebû Hanîfe'nin, tüm muhtelif görüşlere karşı Ehl-i Sünneti müdafaa ve Kaderiyye ve Cehmiyye'yi red ve Allah'ın sıfatlarını ispat için *Fıkh-ı Ekber* adlı risalesini yazdığını söyler. Yörükân'a göre Ebû Hanîfe, Hasan-ı Basrî, Vâsıl ve Cehm'in İslâm aleminde uyandırdıkları fikir hareketlerine itikadî tefekkür sistemini sokarak, dini esasları prensiplere bağlamış ve İslâm düşüncesine canlılık katmıştır. Onun yetiştirdiği şahsiyetler İslâm coğrafyasının birçok yerine dağılmış, buralarda Ehl-i Sünnet akîdesini müdafaa ederek, hocalarının yolunu genişletmişlerdir. Yörükân'a göre Ehl-i Sünnet düşüncesine bağlı olan bu şahsiyetler hür düşünceye hürmet eden, hükümetten faydalanmayan ve isyan etmeyen kişilerdir. Bunlar sayesinde ciddi tartışmaların ve çatışmaların olduğu bu dönemde toplumun sükûn bulacağı bir ortam oluşmuştur.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Mustafa Bozkurt, "Selefi anlayıştan Ehl-i Sünnet Kelâmı'na Geçişte İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmam-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2015)*, ed. Ahmet Kartal, Hilmi Özden (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015), 212.

¹⁶⁵ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", 74.

¹⁶⁶ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", 75.

¹⁶⁷ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", 75-76.

Yörükân'a göre Ebû Hanîfe, İslâm toplumunda çıkan mezhepleri birbirine yaklaştırdığı için yeni devrin mümessilidir. Onun dehası, Hasan-ı Basrî çevresinde başlayıp büyüyen ve çıkmaza varan fikir kargaşası sistemli bir Ehl-i Sünnet akîdesine dönüşmüştür.¹⁶⁸

3.1.3.1. Hasan-ı Basrî

Hasan-ı Basri H.21, M.642'de Medine'de doğmuştur. Babası Zeyd b. Sâbit'in azatlısı Yesar, annesi Hz. Peygamber'in zevcesi Ümmü Seleme'nin azatlısı Hayre'dir. Tahsilini Medine ve Basra'da yapmış, Fıkıh, hadîs ve Kur'an ilminde, ahlâk ve edebiyatta büyük şöhret kazanmıştır. Onun genel olarak zühdü, edebiyatı ve hadîs rivayeti bakımından incelendiğini ancak kelâm ilmine getirdikleriyle ilgili iyi bir araştırma yapılmadığını belirten Yörükân, Kelâm ve mezhep kitaplarının da sadece Vâsıl ve Amr b. Ubeyd ile aralarında geçen bazı tartışmalara yer verdiklerini söyler.¹⁶⁹

Yörükân, kaynaklarda geçen, Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen, Abdu'l Melik b. Mervan'a yazılan ve Kaderiyye akîdesini teyid eder mahiyette olan risalenin¹⁷⁰ yanı sıra Abdulkahir el-Bağdâdî'nin "*Usûlü'd-Din*" adlı eserinde kaydettiği Hasan-ı Basrî'nin Ömer b. Abdu'l-Aziz'e Kaderciliği red hakkında yazılmış bir risalesi olduğunu söyler. Ona göre bu iki zıt fikri destekler mahiyette yazılmış olan bu risaleler gösteriyor ki Hasan-ı Basrî Kaderciliğin lehinde ve aleyhinde risaleler yazmıştır. Bununla da onun mutedil, mutavassıt bir yol tuttuğu sonucuna varılabilir. Ayrıca kader hakkında yapılan tartışmaların Hasan-ı Basrî'nin meclisinde yapılması ve talebelerinin birçoğunun bu konuda ifrata düşmesi ve diğer meselelerden dolayı kendisinden ayrılanların bulunması, bazı noktalarda beraberliği getirir.

Yörükân böylelikle Hasan-ı Basrî'nin Kaderiyye'den olduğu fikrini reddeder, bunun delilinin de onun hakkında yazılanların içerdiği çelişkiler olduğunu belirtir. Bu çelişkiler onun mutedil kişiliğini ortaya koyar. Ayrıca ona göre, İbn-i Sîrîn ve Şa'bî gibi Selef mezhebinin yüksek şahsiyetleriyle olan fikir birliği ve umumun takdirine mazhar oluşu da onun Kadercilikten uzak olduğunun delilidir.¹⁷¹

¹⁶⁸ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", 74-76.

¹⁶⁹ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", 76.

¹⁷⁰ Şehristânî, *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, 59.

¹⁷¹ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", 77.

İslâm Ansiklopedisi'nde Hasan-ı Basrî maddesini yazanlar ve Prof. H. Ritter'in: *"Hasan-ı Basri'nin Kaderiyye'den olduğunda şüphe yoktur; şu kadar ki, o Kelâmî ihtilâflarda cephe alacak bir şahsiyet değildi."* sözlerini eleştiren Yörükân, Hasan-ı Basrî'ye göre insanda iradenin bulunduğunu ve ferdin sorumluluğunu kabul ettiğini; fakat bunun onun kaderci olduğunu göstermeyeceğini söyler. Ona göre Hasan-ı Basrî hiçbir zaman, *"Kul fiilin hâlikidir, Allah'tan müstakil olarak insanın kudret-i mümeckinesi vardır, Allah'ın kudreti yoktur veya ilminden yahut zatından ibarettir."* dememiştir. Beşer hürriyeti ve insanın mesuliyeti prensiplerini kabul edenleri Kaderî olarak isimlendirmenin doğru olmadığını belirtir. *"Eğer Hasan-ı Basrî böyle bir fikirde bulunsaydı ona cephe alınır."* diyen müellifimiz; *"Cephe alınacak şahsiyet değildir."* sözünü de yersiz bulur. Çünkü bir taraftan Vâsıl ve arkadaşları, diğer taraftan İbn-i Sîrîn ve arkadaşları ona cephe almışlardı. Sistemlerin ve ayrılımların onun meclisinde başladığı bunun en iyi kanıtıdır. Yörükân: *"Mutezilenin Hasan-ı Basri'yi imam saymaları onun kaderci fikrine mütemayil olmasındandır"* diyorlar. Bir yerde *"Hasan-ı Basri, Mürcie'ye muhalif olarak günahkarın müslim olduğunu kabul etmez"* denildiği halde biraz aşağıda *"Hasan'a göre imanı ikrar edip günah işleyen münafiktir"* denilmektedir. Daha sonra da *"Zalim insanın arkasında namaz kılmak caizdir akâdesinin menşei Hasan-ı Basri doktrinine kadar gider"* denilmektedir. Bu sözler birbirini nakzediyor." der. Yörükân, facir olanların arkasında namaz kılmanın cevazını Hasan-ı Basrî doktrinine değil, Hz. Peygamber hadisine dayandığını söyler. Ona göre günahkârın müslim olmadığını kabul edenler ise yalnız Haricilerin müfrit olanlarıdır. Ehl-i Sünnet'ten, Kaderiyye ve Mu'tezile'den böyle bir fikirde bulunan olmadığını belirtir.¹⁷²

Yörükân, Hasan-ı Basrî'nin zühdü ve takvasından dolayı tarikatların umumiyetle menşelerini ona dayandırdığını söyler. Sofilere göre tarikat Habib-i Acemî'ye dayanır. Habib-i Acemî Hasan-ı Basrî'den; Hasan-ı Basrî, Hz. Ali'den; Hz. Ali, Resûlullah'tan bu emaneti ve hırkayı almıştır. Yörükân; *"Halbuki Hasan-ı Basri, Hz. Ali zamanında hem küçük yaşta idi hem de Abdullah b. Abbas gibi Sahabele görüştüğü hâlde Hz. Ali'yi görmemiştir."* der.

¹⁷² Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife", 76-77.

Yörükân, Hasan-ı Basrî'nin akaid hususunda Selef mezhebinde olduğunun umumiyetle kabul edilen görüş olduğunu söyler.¹⁷³ Ona göre Hasan-ı Basrî'nin, muhabbet ve rızâ sıfatlarında sonraları İmam-ı A'zam'ı meşgul eden mütalâaları, ilâhî azap hakkındaki görüşü, hayır ve şer', hüsün ve kubuh mevzularında uzlaştırıcı bir yol tutması bakımından denilebilir ki o, Ebû Hanîfe'ye önderlik etmiştir.¹⁷⁴

Görüldüğü üzere Hasan-ı Basrî meclisi, her türlü fikri münakaşaların yaşanabildiği, ilk dönem akaid tartışmalarının rahatça yapılabildiği önemli bir merkez halini almıştır. Her kesimden insanın katıldığı ders halkaları ciddi fikirlerin ortaya atılmasına ve İslâm düşüncesinde yeni sayılabilecek Kelâmî tartışmaların başlamasına ortam hazırlamıştır. Mu'tezile'den Selef'e kadar birçok mezhebin önder olarak göstermesi onun Kelâm ilminin ortaya çıkmasında ve İslâm düşüncesinin teşekkülünde önemli bir rol oynadığının kanıtıdır.¹⁷⁵

3.1.3.1. Ebû Hanîfe

Ebû Hanîfe Numan b. Sabit, Kûfe'de, H.80, M.699'da doğmuştur. Tüm İslâm düşünce tarihi sürecinde en ziyade göze çarpan şahsiyetlerden biri olan Ebû Hanîfe otuz sene Kûfe'de tedriste bulundu ve talebelerinden kırk kişiyi akademik anlayış içerisinde yetiştirdi. Yörükân'a göre onun dersleri bugün de derecesine ulaşamayan bir usûl dairesinde verilirdi. Yetiştirdiği talebeleri müctehidlik seviyesine yükseldi.¹⁷⁶

Yörükân Ebû Hanîfe'nin Mürcie olduğuna dair yazılan rivayetleri, onun risalesinde geçen: “Allah günahkârı azablandırmağa mecbur değildir, dilerse afv eder.” sözleriyle reddeder ve: “Bu, Mürcie'den de Mu'tezile'den ayrıldığıının delilidir.” der.¹⁷⁷

Ebû Hanîfe'nin derslerinde fıkıh meseleleri münakaşa edilir ve sırası gelince akaid bahisleri ele alınırdı. Çünkü ibadetlerle bazı fetva ve kaza mevzularının akaidle ilgisi vardır. Ebû Hanîfe'nin akaide dair vasiyetleri bu dersler arasında talebeleri tarafından zapt edilmiştir. Yörükân'a göre Fıkh-ı Ekber'i bizzat yazdığı, Nukirru Risalesi'ni

¹⁷³ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 77-79.

¹⁷⁴ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”, 77.

¹⁷⁵ Mehmet Kubat, “Hasan el-Basrî Hayatı, İlmî Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017): 369.

¹⁷⁶ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”, 78. Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 193.

¹⁷⁷ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”, 78.

ölümüne yakın bir zamanda yazdırdığı söylenmekte olup, vasiyetlerinin bazılarının sonradan yazılmış ve ona nispet edilmiş olması da muhtemeldir; eserlerine sonradan bazı fıkra ve kelimeler ilave edildiği ise muhakkaktır.

Yörükân'a göre, Ebû Hanîfe fıkhıta (ibadet, hukuk ve ceza sistemlerinde) Hanefilerin imamıdır. Fıkıh mezheplerinin dayandığı usulde, dört mezhep imamının birincisi olmasından dolayı İmam-ı A'zam unvanını almıştır. Akaidde de Ehl-i Sünnet'in imamıdır. Tuttuğu yolu güden pek çok âlim onun takipçisidir.

Yörükân Ebû Hanîfe'nin, Kur'an ve Hadîste de ihtisas sahibi olup, Kur'an'ın esbab-ı nüzulü ve hikmet-i teşrii bakımından inceleyenlerin ilki olduğunu söyler. Ona göre, ahlâk konusundaki fikirleri de talebeleri tarafından takip edilip genişletilmiştir.

Yörükân'a göre, akıl ile nakli ilk defa uzlaştıran Ebû Hanîfe'dir. Bu yolu benimsemesi onun yaşadığı zaman ve muhitin doğal bir sonucudur. Zira bir taraftan Hasan-ı Basrî çevresinde yetişen itizalciler, bir taraftan ircaı benimsenler bir yandan ise Selef yolunu güdenlerin yoğun münakşalarının yaşandığı bir zaman diliminde yaşamıştır. Dönemin siyasî ve ictimâî ihtilâflarının da tesiri olmuştur. Ebû Hanîfe en büyük itikadî tartışmalara Emevî iktidarının ihtilâllerle geçen son yılları ve Abbasîlerin karışıklarla geçen ilk yıllarını görmüş, Şîa isyanı ve Ravendî hareketlerine de şahit olmuştur. Yörükân, onun kavimlerin ruhiyatına ve hayat tarzlarına vakıf olmasının, fıkıh ve fikir bakımından nasların ahkâmını derinleştirmesini ve bu ruh ile cemiyetin ihtiyaçlarını bağdaştırmasını sağladığını vurgular. Bu da onun benimsediği Sünnî yolun Müslümanların çoğunun seçtiği yol olmasının asıl sebebidir. Onun yolunu Mâveraünnehir üleması ve bunlardan Ebû Masûr-i Mâtürîdî daha ilerletmiş ve yaymışlardır. Mâtürîdî bu yolu sistemleştirdiği için Hanefilere "itikatta Mâtürîdî" denilmektedir.

Yörükân'a göre Ebû Hanîfe'nin eserleri üzerinde şimdiye kadar lâyıkiyle bir araştırma yapılmamış; bazıları üzerine şerhler yazılmışsa da kimin tarafından ve hangi tarihte yazıldığı meçhul kalmıştır. İşin garip tarafı da bu risaleler ve şerhleri birçok kimse tarafından birbirine karıştırılmıştır. MEB İslâm Ansiklopedisinde Ebu Hanife maddesini yazan Halim Sabit Şibay, Yörükân'a göre İmam'ın eserlerini karıştırarak *Fıkh-ı Ekber*'in iki ayrı rivayeti olduğunu söylemiştir. Yörükân'a göre *Fıkh-ı Ekber* iki ayrı rivayet değil, mevzuları birbirinden ayrı iki müstakil eserdir. Biri *Fıkh-ı Ekber*dir ki membalarda *el-*

Muhtasar diye adı geçer. Diğeri *el-Fıkhu'l-Ebsat*'tır. Mâtürîdî'nin şerh ettiği risale *Fıkhu'l-Ebsat*'tır.¹⁷⁸

Yörükân'ın çalışmaları incelendiğinde büyük bir kısmının Ebû Hanîfe'nin eserlerinin araştırılıp doğru tanıtılması amacıyla yapılmış çalışmalar olduğu görülecektir. Yazılarında İmam-ı Azam'ın eserleri ile ilgili geniş bilgiler verdikten sonra Yörükân, onun, akla ve nakle dayanan bu mühim eserlerinin, hakikatte çok değer taşıdıkları hâlde hak ettikleri değeri görmediklerini vurgular. Bu eserlerin yazıldığı dönemin sonrasındaki devirlerde ifrat ile tefrit arasında iki zıt cereyan güdüldüğü için, Tahâvî, Eş'arî ve Mâtürîdî devrine kadar kıymeti bilinmediğini söyler. Bu dönemden sonra ise zamanın ihtiyacına göre yazılan yeni eserler ele alınmış ve bu risaleler ihmale uğramıştır. Halbuki bu risaleler, İslâm Akâid'nin ilk dönemlerini yansıtmaları bakımından sonraki devirlerde yazılan kelâm ve akaid kitaplarının en mühim kaynağı olması niteliğiyle ayrı bir önem taşır. Yörükân:

“Ehl-i Sünnet akâidesi hakkındaki beyanlarımız bu risalelere dayanır. İmam Ebû Mansûr Mâtürîdî eserlerinde ve bütün Türkler tarafından kabul edilmiş olan akaid sisteminde bu risalelerdeki ahkâm ve mesâili esas olarak almış, delillerini ve izahlarını bu esaslar dairesinde yürütmüştür. İmam-ı Ebû Câfer Tahâvî, Akâide-i Tahâvî adlı meşhur eserinde, Ehl-i Sünnet ve'l- Cemaat itikadını, bu milletin fakihlerinin İmam-ı Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed Şeybânî mezhebine göre beyan ettiklerini kaydetmektedir ki, bu akaid kitabı, bilhassa Arap çevrelerinde Kur'an ve hadisten sonra birinci derecede mutemet sayılmaktadır. Süfyân-ı Sevrî'nin, İmam-ı Şafî'nin, Hâris-i Muhâsibî'nin ve hatta İmam Ebû Hasan el-Eş'arî'nin akâideleri bu esaslara, arada teferruatta bazı farklar olmasına rağmen, bu risalelere dayanmaktadır.” der.¹⁷⁹

Yine bu eserlerin tarih bakımından da en kadîm eserler olduğunu belirten Yörükân, ashab arasında çıkmış ihtilâflara, Tâbiîn devrinde yapılan münakaşalara yakından vakıf olanın, bizzat Peygamber'imizin inanışlarını olduğu gibi nakleden müşahitlerin birinci derecede râvilerinin yaşadığı devirde yazılmasının ehemmiyetini arttırdığını ifade eder.

¹⁷⁸ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”, 78-80.

¹⁷⁹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 187.

Yörükân yaptığı bu izahlardan sonra bugün bu eserlerin hepsinin bir araya toplanarak Türkçe'ye çevrilmelerine ve her meselenin tarihî izahı ile zaman ve mekâna tesirlerinden âzâde olarak incelenmelerine ihtiyaç olduğunu, bunun için de evvelâ İmam'a nispet edilen eserlerin bir tespiti, nüshaların bulunması ve karşılaştırılması gerektiğini vurgular. Ve nihayetinde bu ehemmiyetli çalışma için metodolojik açıdan yapılması gerekenleri sıralar. Kendisi de bu bakış açısıyla İmam'ın birçok risalesini inceleyerek ilim dünyasına kazandırmıştır. Yaptığı bu ehemmiyetli çalışmalar kendisinden sonra gelenler için de ilham verici olmuştur.¹⁸⁰

3.2. Abbasiler Dönemi İtikadî Tartışmalar

İsmi Hz. Muhammed'in amcası Abbas b. Abdülmuttalib b. Hâşim'den alan bu hânedana ilk atalarına nispetle "Hâşimîler" de denilmektedir.

İslâm dünyasında Emevîler'in yerine Abbâsîler'in yönetimi ele geçirmesiyle idarî, askerî, siyasî ve ilmî sahalarda çok büyük değişiklikler olmuş, Abbâsîler'in iktidara geldikleri 750 yılı, İslâm tarihinin en önemli dönüm noktalarından birini teşkil etmiştir. Abbâsîler'in iktidara gelmesi, Emevî idaresinden memnun olmayan grupların lider kadrolarının temsil ettiği ve öncülüğünü yaptığı yoğun bir propaganda ve teşkilatlanmış büyük bir kitlenin faaliyeti neticesinde mümkün olmuştur. Emevî halifelerinin bir asır kadar devam eden idarelerinde benimsedikleri siyasî görüşler ve yaptıkları uygulamalar, geniş bir sahaya yayılmış bulunan İslâm toplumu içinde çeşitli gayri memnun unsurların ortaya çıkmasına ve sonunda Emevî hânedanının yıkılmasına yol açmıştır.¹⁸¹

Yörükân Hasan Basrî'den beri tartışma konusu olan Allah'ın zatı ve sıfatları, beşerin irade ve mes'uliyeti, va'd ve vaîd, ilmin kaynakları ve aklın kifayeti gibi bahislerin felsefî olduğuna şüphe yoktur der. Ancak ona göre bu tartışmalar, Kur'an âyetlerinin tefsirinden ve temel akîdelerin tahlilinden doğmuş ve dinî mevzuat sınırını aşmamıştır. Yörükân bu dönemi, tercüme faaliyetleri tam mânâsıyla başlamadığı için kelâm ilminin en basit ve saf hali olduğu dönem olarak görür. Ona göre islâm'da fikir hareketleri, tam mânâsıyla Abbasîlerin iktidar mevkiine geçmeleriyle başlar. Emevîlerin sahadan çekilmeleri ve Abbasîlerin devleti ele almaları yalnız siyasî bir inkılâp değil, aynı

¹⁸⁰ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 185-189.

¹⁸¹ Hakkı Dursun Yılmaz, "Abbâsîler" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 31-48.

zamanda bir kültür devrimi, bir zihniyet değişmesi hâdisesidir. Emevîler devrinde Arap asabiyeti devam ediyor, Arap olmayanlar mevaliden sayılıyordu. Abbasîler devrinde ise inkılâbı yapanlar Arap olmayanlardı; bunlar hükûmette yer almışlar ve sayılır kişiler olmuşlardı. Abbasî ordularının büyük kısmını bunların teb'ası teşkil ediyordu, kumandanların ve idare âmirlerinin çoğu bunlardandı. Bunlar eski medeniyetlerin tesirini almış, çeşitli inanç biçimlerini kendi inançları içerisinde yoğurmuşlardı. Yörükân bunların, Mecûsîlik, Mazdekîlik, Budizm ve Manilik, Deysanîlik ve Nasturîlik gibi birçok dinin etkisi altında kaldıklarını söyler. Müslüman olan bu tabea arasında, girdikleri bu büyük dinin mahiyetini kavramak, esaslarını anlamak isteyenler vardı. Bunlara nassî ve hitabî usûl ile telkin kâfi gelmiyordu, aklen izah edilmesi lâzım gelen meseleler vardı. Yeni ortam buna zemin hazırlanacak şekilde taassuptan arındırılmış, fikir serbestisi önem kazanmıştı. Araplarla karışmış oldukları için, bu hâl Arapları da tahrike başlandı.¹⁸²

Abbasîler'in kurucuları Hz. Ali ve Abbas Oğulları, Emevî baskısından dolayı dağınık yapıda yaşadıkları dönem içerisinde kendilerini tefekkür ve ilim ile oyaladıkları için, bunlar kültür hareketlerine yabancı değildiler. Onlar Emevî iktidarının çöküş sebeplerini görmüş, halkın taassupla ve cehaletle idare edilemeyeceğini anlamışlardı. Yörükân'a göre bu süreç Abbasîler için avantaja dönüşmüş kendilerini ilim ve kültür bakımından geliştirmişlerdi. Devlet idaresini ele aldıklarında önem verecekleri işlerin başında elbetteki kültür, ilim ve sanat faaliyetleri olacaktı. Aksi halde cehalet yüzünden durmadan halkın fikirlerini saptıran din istismarcılarının elinde, kendileri de millet de oyuncak olmakta devam edecekti.¹⁸³

İlk karışıklıkların geçmesi ve ruhların sükûn bulması üzerine Halife Ebû Câfer Mansûr ilmî faaliyeti teşvik için tedbirler aldı; Bağdat kuruldu, birçok âlim buraya celbedildi. İslâm'da ilk defa tabiiyye, felsefe ve tıp ilimleri üzerine eserler yazdılar. O tarihlerde bu ilimler felsefe ile karışık bir hâldeydi. İran ve İskenderiye fikriyatı Nasturî ve Yahudi âlimleri tarafından temsil edildiği için, bunlar da Bağdad'a celbedildiler, tıbbı ve riyaziyata dair eserler yayımlamaya başladılar. Öklides hendesi ve tabiiyyata dair

¹⁸² Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/2-3 (1953): 133-134.

¹⁸³ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî", 133-137

eserler tercüme edildi. Kelile ve Dimne mütercimi İbn-i Mukaffa, farsçadan mantığa ve felsefeye dair eserler tercüme etti.¹⁸⁴

Yörükân, gittikçe genişleyen bu fikir hareketlerinin, devlet adamları arasında görüş ayrılıklarının oluşmasına ve böylelikle farklı yollar tutulmasına da sebep olduğunu söyler. Ona göre bu hükümet ricali arasında Şîlik temayülü taşıyanlarda vardı ancak Ebû Müslimin ortadan kaldırılması ve Ravendi isyanının bastırılmasıyla bu mesele halledildi. Emevîler döneminde başlayan itizal hareketi yeni bir boyut kazandı. Emevîler'in baskı yönetiminden bunalan halk bu son inkılâplardan ve müsamahalardan faydalanarak, özgür bir havayı teneffüs etmek istiyordu. Bu bakımdan hükümet kültür hareketlerinde bu anlayışı elverişli bulmuş, itizal fikriyatını benimsemişti. Fakat bu düşüncede ileri giden hükümet ricali Selefî düşünce üzerinde baskı oluşturmaya başlamış, yeni sorunları beraberinde getirmişti. Selef Yolun'un büyükleri, Ebû Hanîfe tazyik ediliyor, Evzâî yurdunu terk ediyor, Sevrî bir kenara çekiliyor, İbrahim Edhem, Davud-ı Tâî, Abdullah İbn-i Mubarek münzevi bir vaziyette yaşıyordu. Mansûr ise halk temayülüne uyararak Selef Yolu'nda ve hadîs ehlinde görüldüğü hâlde, Mu'tezilenin rahibi unvanıyla anılan Amr b. Ubeyd'in mevkiini yükseltiyor, onun önderliğe yaraşır bir kişi olduğunu ileri sürüyordu. Hükûmetin ve hükümdarın itikatta yolu iki cepheli görünüyordu, bu ise fikir çarpışmalarını artırıyordu.¹⁸⁵

Mansûr devrinde ansiklopedik bir mahiyette, fakat karışık bir düzende devam eden bu hareket, oğlu Mehdî zamanında bir kat daha arttı. Mehdî fikir serbestisini kabul eden bir adamdı. Mülhitlere karşı dinî konuların savunulması için cedel usulü ile kitaplar yazılmasını emretti. Mukanna hareketini birçok kan pahasına temizledi. Hâfîcileri yola getirmek için münazara usulünü terviç etti. Bu yüzden Selef'in mutedil kısmına yanaştı. Ebû Hanîfe'nin talebelerine hürmet etmeye ve İmam-ı Mâlik'in *Muvatta*'ına kıymet vermeye başladı.

Yörükân, Harun er-Reşîd'in ilim ve kültür faaliyetini çok daha hızlandırdığını söyler. Bu dönemde akılcılık itibarda olmasına rağmen, Selef yolcularının söz sahibi olduğuna vurgu yapar. Tüm önemli mevkilere Selefî düşüncede olanlar yerleştirilmişti. İmam-ı Mâlik'in *Muvatta*'ı medenî ve ceza hukuklarında esas tutulmuştu. Halbuki bizzat

¹⁸⁴ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî", 134.

¹⁸⁵ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî", 134-135.

İmam-ı Mâlik içtihad hürriyetine aykırı düşeceğinden dolayı buna muhalefet ediyordu. Ebû Hanîfe'nin önemli talebelerinden biri olan Ebû Yusuf, Kadi'l-Kudât mevkiine getirilmişti. Hanefî mezhebinin ilk yazarı Muhammed b. Hasan Şeybanî, fıkıh ve kaza meselelerinde bir merci idi.¹⁸⁶

Yine bu dönemde Arap edebiyatı en yüksek mertebesine ulaşmıştı, bir şaire bir beyit için beş bin altın caize verilir, hil'atlar giydirilirdi. Avrupa hükümdarlarına yeni keşiflerin mahsulleri hediye olarak gönderiliyor, Bizans'tan eserler getiriliyor, din ve mezhep ayırt edilmeksizin âlimler Beytü'l Hikme'de çalıştırılıyor, kadîm Yunan felsefe, tıp ve tabiiyyatından kitaplar tercüme ediliyordu.

Yörükân'a göre Me'mûn döneminde İslâm fikir dünyasında büyük adımlar atıldı. Sarayda Nasturî rahiplerinden Huneyn b. İshak'ın başkanlığında hususî tercüme heyetleri, Selem'in başkanlığı altında Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye müessesesi kuruldu. Bermek Oğullarının müellifler, mütercimlere ve ediblere ikramları her taraftan âlimlerin Bağdat'a akınlarını temin etti; Müslümanlar arasında büyük doktorlar, fikir adamları ve cedelciler yetişti. Saraylarda ilmî ve felsefî münakaşalar için meclisler kurulması bir âdet hâline geldi. Bağdat artık, Cundişâpûr, Urfa, Harran mekteplerinin yerini tutmuştu. Me'mûn, kültür hareketleri bakımından ileri hamlelerini en müşkül zamanda da devam ettirmeye muvaffak oldu.¹⁸⁷

Onun zamanı Harun devrinden çok daha karışık olmasına rağmen Me'mûn, fikir hareketini teşvikten geri durmadı, bizzat mübahaselere iştirak eder ve kazananlara bol bol ihsanlarda bulunurdu, kendisi Mufaddıla'ya mütemayil olmakla beraber Mu'tezile mezhebini müdafaa ederdi; fıkıhta içtihadı serbest bırakmıştı, bu suretle fıkıh en büyük inkişafa mazhar oldu. Akılcılık hareketi ve kelâm anlayışı bu yolla yeni bir istikamet aldı.

Yörükân bu dönemi Şehristânî'nin eserlerinde ele aldığı şekliyle aktarır. Şehristânî'nin yazdığına göre, kelâm usulüne felsefe metodları karıştırıldı ve kelâm adı altında yeni yeni eserler yazıldı. Bu hareket bazı Selef âlimlerinin müdahalesine sebep oldu. Ahmed b. Hanbel ve Süfyan-ı Sevrî gibi hadîs ve fıkıh âlimlerinin çoğu, ilm-i kelâmın okunmasının ve okutulmasının haram olduğuna hükmettiler. Çünkü bu hareket

¹⁸⁶ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî", 135.

¹⁸⁷ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî", 135-136.

İtizalcilerin elinde gelişmişti ve menfi bir hareket gibi göründü. Hakikî ve ciddî ilm-i kelâm henüz teşekkül etmemişti. Bu nedenle kelâm ilmiyle iştilgal olan herkesi tekfir ettiler. Öyle ki Hâris el-Muhâsibî'yi, Şfayı ve Mu'tezileyi red için kelâm usulünde bir eser yazdığı zaman, kelâm ile meşgul olduğu için tekfir ettiler ve öldüğü zaman iki kelimadan başka kimse cenazesine gelmedi. Nitekim daha sonra Ebû'l-Hasan el-Eş'arî öldüğü zaman, kabrinden çıkarılıp yakılmasından korkulduğu için gece defnedildi ve kabri belirsiz edildi; bu hâl, bi süre devam etti. Fakat zaman öyle süratle değişti ki, çok geçmeden ilm-i kelâm tahsilinin ve tedrisinin farz olduğu neticesine varıldı, tercümelerin ve felsefî eserlerin tesiri altında Akılcılık itibar kazandı ve hâkim duruma geçti, Nasçılar mevkilerini kaybettiler.¹⁸⁸

Fakat Me'mûn'un Mu'tezili düşünceye olan yakınlığı müfrit bir hal aldı. Bu sefer Selef yolunda olanlar tazyike başlandı. Yörükân'a göre herkese kendi düşüncelerini kabul ettirmek gibi dar fikirli bir taassup zihniyetinden kendini kurtaramamış olmakla beraber, Kur'an ayetlerinin tefsirinde çok serbest ve geniş düşünürdü. Kur'an'ın "mahlûk" olduğu fikrini zorla kabul ettirmeye çalıştı. Selef Yolu'nun büyükleri bu görüşü kabul etmeyip "Kur'an, kelâm-ı kadimdir." dedikleri için, Allah'a şirk koşmakla suçlandı. Onları hapis ve ölümle tehdit etti. Yörükân'a göre, Me'mûn, akli bir dine taraftar değildi fakat Müslümanlık esaslarının akıl ile beraber yürüdüğüne inanıyor ve akılcılık esaslarının, bir kültür hareketi vücuda getirmek emeliyle hükûmetin resmî mezhebi olduğunu ilân ediyordu. Bu hâl böylece Mu'tasım ve Vâsık devirlerinde devam etti.¹⁸⁹

Mütevekkil döneminde ise bunun tam aksi yönde bir hareket başladı. Selef Yolu büyük bir zafer kazandı. Mütevekkil, dar ve mahdut düşünenleri himaye ediyordu. Yörükân bu kimseleri kelâmcı değil kelimeci olarak görür. Ona göre bunlar kelâmın ve felsefenin ne olduğunu bilmiyor, ezberden konuşuyorlardı. Zihinlerini düşünmek için değil, ezberlemek için kullanıyorlardı. Bu dönemde akılcılara karşı bir hareket başlamış, binlerce hadîs ezberlemek moda olmuştu, lâkin bunlardan fikhî anlam çıkaramıyor, bunları dirayeten inceleme lüzumunu duymuyorlardı. Hadîste esbab-ı vürudu, fıkhîta menat-ı hükmü aramıyorlardı. Çünkü fikir münakaşasına tahammülleri yoktu; mânâ araştırmalarını evvelî hükümle tekfir ediyorlardı. Bu devirdedir ki evlere girilir, oyun,

¹⁸⁸ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî", 136.

¹⁸⁹ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî", 136.

eğlence ve içki vasıtaları aranır ve tahrip edilirdi. Bunlar emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker emrini böyle anlıyor ve böyle tatbik ediyorlardı. Yeni fikirlere karşı cephe alındı, mantık ve kelâm yasak edildi, fikir münakaşaları bid'at sayıldı, Şif mukaddesatına karşı şiddet gösterildi, her sahada taassup arttı ve böylece Abbasî idaresi gittikçe şirazedden çıktı ve çok geçmeden Horosan'da Tahir Oğulları, Bağdat'ta Büveyh Oğulları, Mısır'da Tolun Oğulları, Abbasî Oğullarının bu hâllerinden faydalanarak siyasî ve içtimaî yeni hamlelere giriştiler. Halk yeni beyleri bir halâskâr gibi karşıladı ve bunların etrafında toplandı.¹⁹⁰

3.2.1. Nasçılık ve Akılcılık Tartışmaları

Hz. Peygamber'in vefatından sonra, İslâm toplumunda meydana gelen ihtilâflara çözüm bulma noktasında Müslümanlar birçok zorlukla karşı karşıya gelmişlerdir. Hz. Peygamber döneminde her sorun vahyin desteğiyle çözüme kavuştuğu için herhangi bir ihtilâf yaşanmamıştır. Hz. Peygamber'in yokluğunda ise Müslümanlar kendi sorunlarını kendileri çözmek durumunda kalmışlardır. Ancak ortaya konulan her çözüm önerisi beraberinde ihtilâfları, ihtilâflar çatışmaları, çatışmalar ise parçalanmaları getirmiştir. Müslüman toplumun ellerinde yazılı veya sözlü materyal olan Kur'an ve sünnete başvurarak ürettiği çözüm önerileri bazı kesimlerce işe yaramaz hatta zararlı görülmüş, bunun akabinde geçmişe sığınma, geçmişte üretilen çözüm önerilerini kendi zamanları için de yeterli görmeye başlamışlardır. Elleriindeki veriler yetmeyince de Hz. Peygamber'den ve sahabeden gelen sözlü geleneği derleme işine girmişlerdir. İyi niyetli bu çabalar İslâm düşüncesine büyük katkı sağlamış ancak, taraflarının katı muhafazakâr tutumu toplumun gelişmesine, yeni çözümlerin üretilmesine ve kabul edilmesine engel teşkil etmiştir. İşte bu anlayış İslâm düşünce tarihinde "ehl-i hadis" diğer bir deyişle Nasçılar olarak nitelenmiştir.¹⁹¹

Diğer bir kesim ise geçmişe diriltmenin veya tekrar etmenin imkânsızlığını görerek, oluşan sorunlara akli merkeze alarak çözümler üretmeye çalışmışlardır. Onlara göre dini esasların her birini tahlil ve tenkid etmek caiz ve bu yola hakkı izhar etmek vaciptir. Binaenaleyh kelâm ilmi ve dinde felsefe birinci derecede farzdır. İşte bunlar nakil olan Kur'an'ın akıl ile tevil edileceğini ileri süren Akılcılardır.

¹⁹⁰ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî" 137.

¹⁹¹ Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 15-19.

Yörükân'a göre, Nasçılar, nakle, Kur'an'ın ve hadislerin zahiri metinlerine kıymet veren, akla ve teville yer vermeyen kimselerdir. Bunlar iman konusuyla ilgili meselelerde derinleşmeyi reddederler; bu yüzden, bunlara göre itikad meselelerinde, kelâm, dinde cedel yasaktır, bu gibi meselelerde delil, Kur'an, hadis ve icma'dır.

Akılcılar ise nakille birlikte akla da kıymet veren, akıl ile bağdaşmayan nakli tevil eden ve nakli, akli tutarlılıklar çerçevesinde yorumlayan kimselerdir. Nassın ne dediği ile yetinmeyip ne demek istediği üzerinde fikirler ortaya atan ve meselelerin çözümünde nassın ne demek istediği temel ilkesini savunanlardır.¹⁹²

Nasçılara göre Kur'an, tevatür ile sabit olan vahiy eseri olarak, birinci dereceden kaynaktır. Hadis, sıhhati rivayeten ve dirayeten sabit olursa, yine kat'i delildir. İcma ise şahsi fikirler karışmadığı müddetçe, Hz. Peygamber'in sünnetini devam ettiren yol olmak bakımından kaynaktır. Şahsilik karışan fikirler ise rey ve icihad sahasına girer. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Ebu Ubeyde, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud, Muaz b. Cebel, Ayşe ve Fatıma gibi Müslümanlık ruhuna vukufı Hz. Peygamber tarafından teyid edilmiş olanların icihadları birer kaynak mahiyetindedir. Büyüklerin icihadları ise, ancak Kur'an ve hadis kaynaklarına dayandıkları takdirde muteberdir.¹⁹³

Nasçıların benimsediği yol, müellifimize göre, fikir hürriyetine sed çekmek ve acizden doğan bir inhisarcılık mahiyetinde anlaşılmalıdır. Çünkü bizzat Kur'an tefekkürü emretmekte ve ancak tefekkürün, eserler ve hilkatin hayret ve ibret verici nizamı üzerinde yapılmasını istemektedir. Nasçıların temel prensibi de Kur'an ve hadislerdeki tefekkür anlayışıdır. Bunlara göre Kur'an'da Allah'ın varlığı delili herkesin anlayacağı yeterliliktedir. Bu sebeple Nasçılar nas haricine çıkmaz, cedel yoluna gitmez, Allah'ın zat ve sıfatlarını, nübüvvet, beşer hürriyeti ve mes'uliyeti ve ahiret meselelerini Kur'an ayetlerinde ifade edildiği gibi kabul ederler. Selef bu delilleri tam mânâsıyla kanaat verici bulmuş ve bunlardan başka delillere hatta bunların mukaddimelerinin ve mülâzimesinin ispatına gidilmemiştir.¹⁹⁴

“Genel olarak akılcılar, Selef yolunu ve onların birçok esasını tanımazlar, bunlara göre Allah'ı bulan ve eşyanın hakikatlerini anlayan akıldır. Bundan dolayı herkesin

¹⁹² Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî”, 130.

¹⁹³ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî”, 129.

¹⁹⁴ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî” 129-133.

Allah'ı akılı ile bulması ve dinin lüzumuna varması vaciptir. Akıl ile dini esaslar arasında bir anlaşmazlık olması, aklın yaratılmasındaki hikmete uymaz ve Allah hiçbir zaman hikmet ve maslahata aykırı bir teklifte bulunamaz, aksi takdirde Allah'ın tenakuza düşmesi lazım gelir ki, bunu ne akıl nede din kabul eder. Nakil ancak akla uyduğu zaman delil olur, uymazsa tevil olunur; bu bakımdan bunlar Tevilciler adını alırlar, bunlara göre rey ve icthad mutlak surette muteberdir. Zira Hz. Peygamber'in birçok hükmü icthadidir.”¹⁹⁵

Selef'in Akliyyecilere başlıca itirazları, yollarının dini gevşettiği; Akliyyecilerin Nasçılara itirazı ise, yollarının Müslümanlığın genişlemesine ve medeniyetin ilerlemesine mâni olduğu yolundadır. Evvelkilere göre ilim, şahsi ihtiyaçları ve dünya faydalarını temin içinken, diğerlerine göre ilim hakâyika vukuf içindir. Bu sebepten dolayı Selef, felsefe ve mantığı akâid konularına karıştırmaktan çekinir; akılcılar ise, “akâid konuları zaten felsefidir, mantıksız bu iş yürümez.” der.

Yörükân'a göre, akılcılar ve nasçılar hakkında yapılan araştırmalar gösteriyor ki her iki zümre de Allah'ı tazim gayesini gütmekte; birisi nas ve şariat temelli hareket ederken diğeri akıl ve hikmet temelli hareket etmektedir. Birinciler Allah'ın kudret ve salahiyetini, ikinciler Allah'ın kemal ve adaletini yükseltmektedirler.

Yörükân'a göre Ebu Hanife, akıl ile nakli birleştirmiş, ifrat ile tefrit arası bir yol tutarak zamanına kadar gelen akîdeleri telif etmiştir. Bu suretle onun yolunu tutanlar, Ebu Hanife'den sonra şiddetini arttıran cereyanlara ve bilhassa felsefe ile karışmış fikirlere karşı Sünnet Ehli'nin yolunu savunmuş ve onu bugüne kadar devam edecek olan bir sistem haline sokmuşlardır. Bu yolun bir tarafında Selef yoluna dayanan Nasçılığın esasları, diğerk tarafında da Mu'tezile'nin yolunu genişleten Akılcılığın esasları vardır.¹⁹⁶

3.2.2. Mutezilî Düşünce ve Temsilcileri

3.2.2.1. Ebü'l-Hüzeyl el Allâf

Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamakla beraber tercih edilen görüşe göre H.135, M.752 yılında Basra'da doğmuştur. İslâm Ansiklopedisi'nin Ebü'l Hüzeyl el-Allâf

¹⁹⁵ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî”, 130-131.

¹⁹⁶ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî” 129-133.

maddesine göre Ebü'l- Hüzeyl hayatının büyük bir kısmını Basra'da geçirmiştir.¹⁹⁷ Çağfer Karadaş'ın *Kelâm Tarihi* adlı kitabında ise Ebü'l- Hüzeyl'in çok kısa bir süre Basra'da kaldığı bilgisi mevcuttur.¹⁹⁸ Yörükân ise Basra Mu'tezilesinin reisi olduğunu kaydeder ancak Basra'da ne kadar süre yaşadığı ile ilgili herhangi bir bilgi vermez. Kanaatimizce Basra Mutezile Ekolü'ne ismini vermiş olması onun uzun bir süre Basra'da yaşamış olmasını gerektirmektedir.

Ebü'l-Hüzeyl, Vasıl b. Ata'nın talebelerinden Osman b. Hâlid et-Tavîl'den Mu'tezile usulünü aldıktan sonra Cehm b. Safvân'ın da bazı fikirlerinden faydalanmış, sonraları Yunan filozoflarından ve Aristo'dan yapılan tercümelemlerin tesiri altında yeni fikirler ortaya atmıştır. Aristo'nun eserlerini Yunancadan okur ve tercüme ederdi. Harun devrinde tanınmaya başlamış, Me'mun devrinde büyük bir nüfuz kazanmıştır. Cedel ilminin kurucusu kabul edilen Ebû'-Hüzeyl, Selef mezhebinin ileri gelenlerini susturduğu gibi, kendisi gibi Akılcılardan olup da fikir ayrılığı gösteren Muammer b. Abbad, Bişr-i Merisî gibi kelâm uzmanlarını da Me'mûn huzurunda yaptığı tartışmalarda yenmişti. İbn-i Halikan bu zatın cedel usulüne vâkıf ve hasmını ilzamda mahir olduğunu, mülhidleri ve Mecusîleri mübahasede kolaylıkla ilzam ettiğini ve bunların birçoklarını Müslüman ettiğini kaydeder. Birçok esaslarda Mu'tezileden ayrılırdı ve kendisinin fikirlerini kabul edenlere Hüzeylî adı verilirdi.¹⁹⁹

Yörükân'a göre, İslâm düşünce tarihinde Allah'ın varlığını isbat için cevher ve araz ve arazın yaratılmış olduğu başlangıcından hareketle Allah'ın varlığını ispat etmek metodu Ebû Hüzeyl ile başlar. Vücûb, vücud ve marifet bahislerinin kelâmda incelenmesini de ilk defa ileri süren odur. Cüz'ü la yetecezza ya da cevher anlayışını ilk ortaya atan da odur. Ayrıca vâcibü'l-vücud tabiri de akaid bahislerine onun kalemiyle girmiştir.²⁰⁰

Yörükân'a göre Ebü'l-Hüzeyl Allah'ın sıfatlarını kabul eder, lâkin bunlar zatın ayınıdır der. Yörükân, Şehristânî'nin, Ebü'l-Hüzeyl'in sıfatlar bahsinde yaptığı "Allah'ın

¹⁹⁷ Metin Yurdağür, "Ebü'l-Hüzeyl el Allâf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 330-332.

¹⁹⁸ Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 78.

¹⁹⁹ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî", 139.

²⁰⁰ Abdurrahman Bedevî, "Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Dakîku'l-Kelâm Anlayışı", *Mezâhibü'l- İslâmiyyîn. Mu'tezile, Eş'ariler, İsmaililer, Karmatiler, Nusayriiler*, Çev. Metin Yıldız, *Kelâm Araştırmaları* 11/2 (2013), 283.

zâtı var” davasını, Hristiyanların “üç uknum’un bir zat olduğu”²⁰¹ davalarına benzetmesini şiddetle reddeder. Ona göre, Ebü'l-Hüzeyl “sıfatlar itibarı şeylerdir” görüşündedir. Hristiyanlıkta ise üç uknumun her biri zattır ve bu zatların üçü bununla beraber birdir denilmektedir ki, arada hiç de benzerlik yoktur. Yörükân sıfatları hakikî olarak kabul edenlere karşı da böyle bir benzetmenin bahis konusu olamayacağını vurgular.²⁰²

Yörükân, Ebü'l-Hüzeyl’in görüşlerini şu ifadelerle anlatır:

“Ebü'l-Hüzeyl’e göre Allah’ın zatından başka hiçbir şey için ezeliyet ve ebediyet olamaz, kâinatın başlangıcı olmamasıyla sonu olmaması arasında fark yoktur. Bu yüzden bütün mahlûklar fânî ve mütenahîdir ve Allah’ın bütün makduratı tükenecektir. Cennet ve cehennem, azab ve sevab muvakkat bir zaman içindir; bunlar sona erecek, Cennette ve Cehennemde olanlar fanî olacaklardır. Çünkü bunlar orada buldukları müddetçe işlediklerinden mesul olmayacaklardır ki, ceza ve mükâfat ebedî olarak sürsün. Bunların orada buldukları müddetçe hürriyetleri yoktur. Bu yüzden âhirettekiler mükellef de değildirler. Bunların muhalled olması, hareketten kesilmiş bir sükûn hâline, elem ve zevk içinde bir donukluk hâline gelmelerinden ibarettir. Kâinatta olan biten şeyler (mevzular ve malûmlar)’ın mütenahî olması, Allah’ın ilminin de mütenahî olmasını gerektirir. Bu ise Allah’a bir nakisa değil, zatından başka her şeyin fanî ve mütenahî olmasının icabıdır. Bu mevzular (mukadderat) hepsi Allah’ındır, bunların hepsini yaratmaya Allah muktedirdir, ancak O, şerri yaratmaz, zira böyle bir şey Allah’ın kemal ve adl sıfatları ile telif edilemez.

Allah kâmil olduğu için yaptığı şey kâmil olur, âdil olduğu için eseri âdildir. Bu yüzden Allah iyiliğe ve itaate karşı kullarına sevap vermeye mecburdur, dilediğini affedemez, dünyada nimet vermediği insanlara âhirette vermeye mecburdur, aksi takdirde adalet tahakkuk edemez; şu hâlde Allah insanlar için en faydalı neyse onu yaratmak zorundadır, insanları mesut etmeye, bunun için de Peygamber göndermeğe ve insanları irşad etmeye mecburdur.²⁰³

²⁰¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, 61.

²⁰² Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî”, 140.

²⁰³ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî”, 140.

Ebü'l-Hüzeyl'e göre ecel birdir, değişmez. Haber, içinde bir Cennetlik olmak üzere, yirmi kişiden az kimse tarafından verilmekçe tevatür mertebesini bulmaz. Tevatürle sabit olmayan menkul şeyler ise delil olmaz. O, ümmetin icmâını da hüccet olarak kabul etmez. Bu da ümmetin kabul ettiği esasları kıymetten düşürür; binaenaleyh delil, yalnız akıl ve istidlâl yolu ile delil olur. Nakil tevile elverişli bir şeydir; akıl ise, birinci derecede kıymeti haiz bir delildir. Binaenaleyh haram ve helâli tefrikte, dinî mevzuların iyi ve kötü olduğuna hükmetmede salâhiyet sahibi olan akıldır. Dinî emirlerin kıymeti onu teyid etmesindedir. Zira şariat akla tâbidir, şu hâlde farz, aklen iyi olduğu bilinmiş şeydir ve onu işlemektir. Haram da aklen kötü olduğu anlaşılan şeyi yapmaktır; bununla beraber dinin vâzıı, Allah ile Resûlüdür. Dinî emirler ve nehiyeler akla uygundur, olmasaydı Allah tenakuza düşmüş, akılı yarattığı hâlde akla uymayan emirler vermiş olurdu. »²⁰⁴

İlk dönem kelâmcılarının, atom gibi fizikî bir meseleyi kelâm konuları arasına dâhil edip bu şekilde tartışmaya açmaları tesadüfi bir durum değildir. Bu dönemde atomculuğu tartışan kelâmcılar onun bölünemezliğini veyahut, ebedî-ezelî olmasını Allah'ın eşsizliğine hâlel getirmesi sebebiyle reddetmişlerdir. Atom ya da cevher-i ferd düşüncesini tarihsel bağlamında incelediğimizde kelâmcıların bu konuya yaklaşımlarının ortaya çıkan bu probleme cevap verme mahiyetinde olduğu görülecektir. Atom konusunu ilk kez bu şekilde ele alan Ebü'l-Hüzeyl'in amacı kendi döneminde alemin ezeliğini savunan filozoflara karşı bir çürütme argümanıdır. O bu görüşüyle feleğe ya da zamana tapanlara karşı meydan okumuştur.²⁰⁵

3.2.2.2. İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm

Doğum tarihi hakkında kaynaklarda farklı bilgiler olan İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm'ın H.185, M.801'de Basra'da doğduğu kabul edilir. Ebü'l-Hüzeyl'in meşhur talebesi ve yeğenidir. Genç yaşta parlamış ve halife Me'mun'un daveti üzerine Bağdat'a gitmiştir. Bağdat Mu'tezili alimlerinin üzerinde etkili olmuş ayrıca halife Me'mun'un da hocası olmuştur. 36 yaşında, 837'de ölmüştür.²⁰⁶

²⁰⁴ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî", 139-140.

²⁰⁵ Yusuf Ötenkaya, "Atomcu- Dualist- Teslis İnancına Karşı Mu'tezile'nin Meydan Okuması: Yeni Bir Tanrı-Alem Tasavvuru", *Kader* 16/2 (2018): 319-346.

²⁰⁶ Yörükân, "İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî", 141, İlyas Çelebi, "Nazzâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 466-469.

Gençliğinde Mecusî ve Budî âlimler ve Dehrî filozoflarla görüşürdü. Sonraları onlarla münakaşada büyük zaferler kazandı. Yunan felsefesinden tercüme edilen eserleri günü gününe takip ederdi. Tabiat ve ilâhiyat filozoflarının yazdıkları eserlerin çoğunu okumuş, bundan faydalanarak kendine has fikirlerle temayüz etmiştir. Hocasını gerek şöhrette gerekse fikirde geri bırakacak derecede ilerledi. Hocasından ve zamanın âlimlerinden birçok esaslarda ayrıldı ve Nazzâmîyye adı altında kendisine nispet edilen mezhep pek çok taraftar kazandı. Ona muhalefet edenler ve fikirlerini red için eser yazanlar da çoğaldı.

Nazzâm çok sayıda risale yazmış ancak bunlardan hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Bu durum onun fikirleri hakkında doğru bilgilere ulaşmamızı güçleştirmektedir. Onun fikirlerini red için yazılan eserler ise Yörükân'a göre taraflı olup doğru bilgiyi yansıtmamaktadır. Yörükân, Nazzâm'ın görüşlerini yazdığı makalesinde dipnot olarak bu duruma değinir. Ona göre bu eserlerin bazılarında Nazzâm görüşlerinden dolayı tekfir edilir. Abdulkahir Bağdadî'nin *el-Fark* adlı eserinde Nazzâm'ın fikirlerini madde madde ele alıp her birini cevaplandırıldığını ancak Huseyn Hayyad'ın Abdulkahir'den yüz sene evvel bu fikirleri ele alıp cevaplandırıldığını söyler. Abdulkahir, Hayyad'ın mütalâalarını reddetmektedir. Ancak Hayyad'ın yazıları incelendiğinde, Nazzâm ve hocası Ebü'l-Hüzeyl'in İslâm dinine büyük hizmetler ettiklerini ve onlara nisbet edilen batıl fikirler ve mânâsız sözlerin düşmanları tarafından söylenmiş şeyler olduğunun anlaşılacağını belirtir.²⁰⁷

Yörükân Nazzâm'ın görüşlerini şöyle ifade eder:

“Nazzâm'a göre Allah bu varlıkları defaten yaratmıştır. Bunun daha önce, şunun daha sonra olması görünüşte ve görünmeyıştedir. İnsan ruhtan ibarettir. Ruh ise bir cism-i lâtifdir. Bedene sirayet etmiştir, beden bir âlettir. İnsanın gücü, hayatı ve iradesi ruhunun eserleridir. Eşya arazlardan; cisim arazların bir araya gelmesinden ibarettir. O, hocasının kabul ettiği atomu inkâr eder. Ona göre atom nihayetsiz surette bölünür, cisim bu cüzlerden mürekkeptir, bununla beraber bu cüz-i ferd veya cevher, arazların bir araya gelmiş olmasıdır, çünkü bunların hiçbiri diğerine benzememekte ve arazsız cevher bulunmamaktadır. Binaenaleh renkler ve kokular birer cisimdirler. Nazzâm'a, eğer

²⁰⁷ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî” 141-142.

cevher mütenahî ise, bir karınca, taş parçasının üstünden aşır gidince, mütenahî, gayr-i mütenahîyi geçmiş olur, demişler; o da karınca taşın bir kısmını yürümeyle bir kısmını sıçramakla geçer, cevabını vermiştir ki, buna tafra (sıçrama) nazariyesi denir.²⁰⁸

Cevherlerin sonsuz olması (atomun sonsuz olarak parçalanması) nazariyesi bu âlemin sonsuz ve kadîm olmasını icap ettirmekte ise de ona göre Allah bu sonsuz âlemi muhit ve onu tamamıyla âlimdir. Yani hocasının fikrine muhalif olarak Allah'ın ilmi sonsuzdur ve Allah bu âlemi bugün nasıl ise, öylece, toprağı, suyu ve madenleri ile birden yaratmıştır. Bunlardan bir kısmı Cennet ve Cehennem gibi kûmundadır, görünmez; vakit vakit vücuda gelen şeyler ise bûruz (meydana çıkmış olan)dan ibarettir. Âdem kendi evlâdından evvel yaratılmış değildir, dünyaya geliş sırası yaradılıştan değil, kûmun ve zuhurdan ibarettir. Buna ân-ı daim nazariyesi adı verilir ki, tasavvuf ehlinin fenafillah nazariyesi bu esas üzerine kurulmuştur. Allah'ın sıfatları itibarî şeyler değildir. Zatın kendinden ibarettir; adalet Allah'ın sıfatıdır, çünkü Allah âdil olmağa mecburdur, dilediğini affedemez ve Allah insanlar için en faydalısı ne ise onu yaratmağa mecburdur ve bu adaletin icabıdır. Kur'an'ın lâfzı, insanları eşini getirmekten âciz bırakmaz, zira Araplar ondan fasihini söylerler. Aciz bırakan, mânâsı ve gaibden haber veren kısmıdır. Bu bakımdan Kur'an mucizedir, lâfız bir tercüme olmaktan ileri gidemez. İlim ile cehil, iman ile küfür arasında mahiyet farkı yoktur, hâricî faklar bakımından ayrılık husule gelir.²⁰⁹

Nazzâm, hocasından biraz daha ileri gider, delil yalnız akıldır, habere güven yoktur, der. Rivayete göre ilk defa icma'ı ve kıyası mutlak surette reddeden odur. Gariptir ki, gerek Ebü'l-Hüzeyl ve gerek Nazzâm akla bu derece önem verdikleri hâlde, imametın sübutu için nassın vücûbuna hükmederler ve yeryüzü her asırda yirmi ma'sumdan hâli değildir, derler.”

Yörükân'a göre, Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm ile Mu'tezile veya Akılcılık okulu en yüksek mertebesine ulaşmıştır. Hükûmet de bu mezhebi destekliyordu, bunlar; “akıl kanunları, hilkat kanunları, din kanunları aynı menşeden gelir, akıl için yol birdir, her eserin bir illeti, bir de hikmeti vardır, Allah eşyanın sebeplerine de hikmetine de riayet eder, koyduğu nizamdan, adl ve insaftan ayrılamaz, Allah'ın her bakımdan kâmil ve âdil

²⁰⁸ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî”, 141.

²⁰⁹ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî”, 141.

(tek tanrı, vücut-ı mutlak) olmasının mânâsı budur,” diyorlardı. Bunların devrinde yükselmiş olan Abdullah İskâfî, Câfer b. Harb, Ebû Musa el-Ferrâ, İbn-i Rummanî, Seyrafî, Muammer, Câhız, Abbad kelâm sahasına yeni meseleler kattılar. Aklın mahiyeti nedir, hayatın mahiyeti nedir, nefis nedir, ruh nedir meseleleri incelenirken, melekler mücerred varlıklardır, ahiret hayatı ruhanîdir, haşr cismanî değildir, ecel ikidir meslelerin teferruatına geçildi. Kıdem-i zemanî, kıdem-i zafî farkı, taddüd-i kudemanın zamanen cevazı bahisleri ortaya atıldı. Araz Allah’ın eseri değildir, âdem sabittir, madumun iadesi caizdir, a’yân-ı sabitenin vücudu yok, sübutu vardır. Bir de misal âlemi vardır. Hakikî varlık sübuttan ibarettir; tasavvuratımızın (vücut-ı zihnînin) hakikî vücudu vardır. Kelâmullah kelâm-ı nefsi’den ibarettir. Kelâm Allah’tır. Kur’an’ın mahiyeti mânâdan ibaret oluşudur, gibi meseleler ileri sürüldü. Mucizenin imkânı bahisleri vaz edildi. Bunlarla âhiret ahvali ve mucizelerin mahiyeti izah edilecekti, bu yüzden kelâmda mantığa, psikolojiye ve felsefeye dayanmak zarureti hasıl oldu.²¹⁰

Bu sıralarda Bâtînî teşkilâtı faaliyete geçmiş, Mehdî, imam-ı mahfî, Kur’an’ın bätını vardır, hulûl, tenasüh ve ibahe meseleleri kelâm mevzuları arasına girmişti. Öteden beri İmamiyye arasında dolaşan Hz. Ali mi efdaldır, Abbas mı veya Ebû Bekir mi? Ayşe mi, Fâtıma mı, melekler mi, insanlar mı, Peygamberler mi, veliler mi? Ashab’a sövülür mü, Yezid’e lânet olunur mu bahisleri de bunların arasına katıldı.

Akılcılığın parlaması, Mu’tezile için iyi bir âkıbet sağlamadı, bu yükseliş yıkılışın başlangıcı oldu; Vâsık zamanında bunlar pek ileri gitmişlerdi. Mütevekkil’in iktidara geçmesiyle bunlar acı bir bozguna uğradılar. Ehl-i hadîs ve Selef, bilhassa Ahmed b. Hanbel, mutedillerden Hâris-i Muhâsibî ve Kalânîsî, Şîlilerden (Ebû İsâ el-Verrak), İbn-i Ravendî ve İskafî, Akılcılara şiddetle hücumla geçtiler. Bu hareket, İbn-i Küllâb ile başlayan ve Ebû Mansûr-i Mâtürîdî ile kemalini bulan yeni bir sistemin, Ehl-i Sünnet İlm-i Kelâmî’nin doğuşunu sağladı.²¹¹

İlk dönem İslâm Kelâmcıları ve yapılan tartışmalar incelendiğinde görülen odur ki gerek Mu’tezilî düşünürler gerekse de Selefî düşünürler Allah’ı tenzih etme amacı

²¹⁰ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî”, 141-142.

²¹¹ Yörükân, “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve Ebu Mansur-i Matürîdî” 141-142.

gütmüşlerdir. Bu tartışmalar sonucunda ortaya farklı yaklaşımlar çıkmışsa da nihai amaç aynı gibidir.

3.2.3. Ehl-i Sünnet Kelâmının Doğuşu ve ilk Temsilcileri

Abbasîler Dönemi başlığı altında ele aldığımız bölümde de görüldüğü üzere, Abbasîler dönemi, fikir ve zihniyet değişimi anlamında inkılâbın yaşandığı bir dönemdir. Bu dönemde birçok ilim müessesesi açılmış, tercüme hareketleriyle felsefî konular İslâm düşünce dünyasına tesir etmiştir. Dönemin ilim adamları bu yeni konular hakkında ciddi tartışmalara giriyor, İslâm düşünce sistemine yeni yorumlar getiriyorlardı. Bu dönemin en önemli kelâmî tartışmaları hiç şüphesiz Mutezilî düşünce etrafında geliyor, bidat sayılan kelâm ilmi Mutezile tarafından İslâm düşüncesine dâhil ediliyordu.

Mu'tezile, Abbasî halifeleri Me'mun, Mu'tasım ve Vasık dönemlerinde bizzat devlet tarafından desteklenmiş, ilkeleri halka zorla kabul ettirilmeye çalışılmıştır. Mihne Olayı denilen bu uygulama İslâm toplumunda kutuplaşmalara neden olmuş, halkın tepkisine bağlı olarak Sünnî inancın korunması fikrinin doğmasına zemin hazırlamıştır.

Mu'tezile'nin başta Kur'an'ın mahlûk olduğu inancı olmak üzere, adalet ve İlâhî sıfatlar probleminde aşırı gitmesi Sünnî kesimin tepkisine yol açmış Mu'tezile'ye karşı fikrî mücadeleye girmişlerdir. Bu mücadelenin başında Ehl-i Hadis grubu içerisinde Ahmed b. Hanbel geliyordu. Ehl-i Hadîs'in çalışmaları, muhatabı kınama ve görüşlerini reddetmenin ötesine geçemediği için başarılı olamamıştır. Bu ihtiyaca binaen hicrî III. Asrın başlarında Sünnî kelâm oluşumu başlamıştır.²¹²

Yörükân, Abbasîler devrinde görülen felsefe hareketinin ve bunun tesiriyle dinî mevzularda ortaya atılan yeni görüşlerin, Selef tarafından tutulan yolu sarstığı kadar, Cehm ve Mu'tezile tarafından güdülen bir nevi kelâmcılık yolunu da alt üst ettiğini belirtir. Ancak bu hareketin, sistemli bir kelâm ilminin teşekkülü için lâzım gelen unsurları hazırlamış olduğunu ve bu devirden sonra, usule ait meselelerde aklın ön safa geçmesinin umumiyetle kabul edildiğini söyler. Akla verilen ehemmiyetin, dönemin önemli şahsiyetlerinin çoğunun görüşlerinde görüldüğüne vurgu yapan Yörükân bunu şu ifadelerle dile getirir:

²¹² Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 135-138.

“Ebû Hasan el-Eş’arî bile, “Eşyanın hüsun ve kubhunda hâkim şer’dir ve iman şer’an vaciptir.” dediği hâlde, imana tekaddüm eden delillerin aklen bilinmesini şart koşmuştur. Ebû Mansûr Mâtûridî ve Ebû Hanîfe de “Marifetullah aklen vaciptir.” demekle bu esasa işaret etmiştir. Binaenaleyh, evvelâ Allah’ın varlığını bütün sıfatlarıyla ve her şeyin O’ndan geldiğini aklen ispat etmek ve sisteme girmek lâzımdı. Kelâm ilmine hudûs delili ile girmenin sebebi budur. Fıkh-ı Ekber devrinde aklın rolü reddedilmiş değildir. Kur’an-ı Kerim’in emirlerinden de anlaşılacağı üzere, Allah’ın varlığını ispat için, “Şu kâinata bak, şu nizam-ı âleme bak, eserler müessirin vücuduna, nizamda vahdet Allah’ın birliğine delâlet etmez mi? İbret al, tefekkür et.” denilir ve akla kıymet verilirdi. Ancak bu devirde aklın fitratına dayanılır ve ilâhî ayetlerin feyzinden hareket edilirdi. Kelâm devrinde ise, eşyanın mahiyetinden hareket edilir, cevher ve araz, hudûs ve imkân, illet ve ma’lûl delilleri, marifet ve vücut bahisleri, illet ile ma’lûl münasebeti, ukûl ve nüfus-ı mücerrede meseleleri ortaya atılır, yol genişletilir ve mutlak surette aklî muhakemelere dayanılır.”²¹³

Yörükân’a göre, Ebû Hüzeyl, Nazzâm ve Câhız gibi mütefekkirler, tamamen felsefî metotla hareket ediyor, tamamen aklî bir din sonucuna varıyorlardı. Tamamen nakilci olan Selef’in ve tamamen akılcı bir yol tutan Mu’tezile’nin ifratlarına karşı bir orta yolun bulunması ihtiyacı şiddetle kendini gösteriyordu. Aklın payını akla, şer’in payını şer’e vermek ve telifçi bir yol tutmak icap ettiğini belirten Yörükân, bu ilkedden hareketle Allah’ın sıfatlarının ancak Kur’an’da mevcut olduğu kadar alındığını ve bunların aklen müdafaasının yapıldığını ve akîdeler bahsinde bütün ihtilâfların Allah’ın sıfatları bahsinde toplandığını ileri sürer. Ona göre, Kur’an meselesinde ihtilâflar, kelâm sıfatına; kaza ve kader bahsi, Allah’ın ilim sıfatına; insanın fiil ve hürriyeti bahsi, Allah’ın kudret sıfatına; iman ve küfür meselesinde ihtilâf, Allah’ın mümin ve hadî sıfatına; ceza ve mükâfat, adl sıfatına; hayır ve şer’ meselesi, halk ve tekvin sıfatına; mucize ve keramet meselesi, “fa’âlun limâ yürid” sıfatına irca edilip seneviyyeyi ve teslisi red için vahdaniyet sıfatına; sorgu ve mükellefiyet, hikmet sıfatına irca edildi. Yörükân, bu ilme, İlmü’t-Tevhid ve’s-Sıfat denilmesinin sebebinin de bu olduğunu söyler.²¹⁴

²¹³ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 155-156.

²¹⁴ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 156.

Yörükân, tevhidi bir ilim ıstılahı olarak kullanan zatın Ebû Hanîfe olduğunu söyler. Bu zat Fıkh-ı Ekber adlı eserine, “aslu’t-tevhid” diye başlar. Bu tabir, fıkh-ı ekber tabiri ile aynı yıllarda doğmuştur. Ebû Hanîfe’nin *Fıkhu’l-Ebsat* adlı eserinde de “el-fıkhu’l-ekber”in ne demek olduğu ilk defa izah edilmektedir. Bu devirde kelâm tabiri yalnız Mu’tezile sistemine verilen isimdir ve kelâm ile iştigalin bid’at sayılması bu devirdedir.

Abdullah b. Muhammed b. Küllâb el-Kattân, onu destekleyen Hâris el-Muhâsibî ve Ebû’l-Abbas el-Kalânîsî ile dir ki, Mu’tezile’nin Akliyyeci usulü Ehl-i Sünnet kelâmına ithal edildi ve aklî ilm-i kelâm ile iştigalin caiz olduğu kabul edildi. Bilâhare Eş’arî tarafından yazılan *İlm-i Kelâma dalmanın İstihsanı/ Risale fi İstihsanı’l-Havd fi’l-Kelâm* adlı risalede ve ona tebean Ebû Mansûr Maturidî’nin eserlerinde, kelâm ilmi ile iştigalin ilim ehli için farz (farz-ı kifâye) olduğu ileri sürüldü. Bu suretle İbn-i Küllâb’dan itibaren, Mu’tezile metodları alınarak din ilmi aklîleştirildi ve ilm-i kelâm devri açıldı.²¹⁵

Ehl-i Sünnet arasında Sıfatiyye mezhebinden olan Basralı İbn-i Küllâb, ilk defa Akliyyeci mektep ile Nakliyyeci mektep arasında birleştirici bir yol tuttu ve yazdığı eserler ile Cehmiyye’nin cebirciliğini, Kaderiyye’nin mutlak surette alınan beşer hürriyetini red ile, sıfat bahsinde ileri sürdükleri fikirlerin tezatlarını gösterdi. Ebû’l-Hüzeyl ile Nazzâm’ın ileri sürdükleri, Mu’tezile’nin de razı olmayacağı müfrit görüşleri kendilerinin usulleriyle cevaplandırdı.²¹⁶

İbn-i Küllâb, isbât-ı vacip delilinde hudûs tarikini ilm-i kelâma soktu. Cevahir ve arazın mahiyetleri üzerinde durdu. “Cisimler, arazlardan hâli olamazlar, bu âlemdeki varlıklar mütenahîdir.” esaslarını bu delil icabına göre işlemiştir ve el-Kindî ile bu devirde başlayan felsefe hareketinde Allah’ın ispatı için kullanılan imkân ve vücup delilleri, bu delil eşyanın kıdemine vardığı için, reddedilmiştir.

Bunula beraber hudûs delilinin de mahzuru vardı ve bunu cevaplandırmak güçtü. Allah’tan gayrı her şey hâdis olduğuna ve maziye doğru hilkate dayanmasına göre bu hâdislerin yaratılmadan önce Allah’ın hiçbir fiili bulunmaması ve kıdem âleminde Allah’ın boş kalmış olması lâzım gelirdi ki bu, “Külle yevmin hüve fi şe’n”, “Allah her an fiil hâlinedir.” Âyetine aykırı düşerdi. Bu yüzden de kelâmcılar tekaddüm-i zatî,

²¹⁵ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 157.

²¹⁶ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 157.

kıdem-i zamanî gibi nazariyelerle iştigale mecbur kaldılar. Yine hudûs deliline göre kelâmın veya “kûn” emrinin de hâdis olması lâzım gelmekte ve halk-ı Kur’an meselesi ortaya çıkmakta idi. Bu mahzurdan dolayı, fiil sıfatlarının hudûsu ileri sürüldü ve halk-ı Kur’an meselesini bertaraf etmek için kelâm sıfatı, zat sıfatlarındandır ve kelâm-ı nefisîden ibarettir tezi savunuldu. Bu suretle halk-ı Kur’an meselesi esastan halledilmiş ve davanın sebep olduğu kavgalar ortadan kaldırılmıştı. Bu esastan hareket edilerek Allah’ın yed, vech, istivâ gibi sıfatlarının mânâları tefsir edilerek ezeliyete ve hudûsa müteallik her şeyden Allah tenzih edildi.²¹⁷

Görülüyor ki imkân ve vücup yoluyla giden hükemânın sistemlerinin mahzurları olduğu kadar hudûs yolunda da vasatlar vardır. Bu mahzurda her iki yol felsefî esaslara dayanmakta ve felsefe görüşleri değıştikçe müşkilât baş göstermektedir. Bu sebeplerledir ki Selef, bu bahislere girmemekte ve Kur’an yolunu tutmaktadır. Biz de Kur’an ayetlerinden cem ettiğimiz İlm-i Hâl’de akıl ile naklin Kur’an’ın gösterdiği yolda yürünmesi lüzumuna varmış bulunuyoruz.²¹⁸

3.2.3.1. Ebû Hasan el-Eş’arî

Eş’arî, Hicrî 260, M. 873’de Basra’da doğmuştur. İsmi Ali, babası İsmail, künyesi Ebû’l-Hasan, cediti Ebû Musa el-Eş’arî’dir. Rivayete göre, Eş’arî Ali’nin pederi vefat ettikten sonra annesi, Ebû Ali el-Cübbâî’ye varmıştır. Cübbâî ise zamanın en büyük âlimi ve Mu’tezile mezhebinin imamlarından, kendi namına tesis ettiği mezhebi talim eden bir zattı. Eş’arî bu zat’ın elinde tahsil görmüştür. Fıkıh ve hadîs ilimlerini ise, Basra ve Bağdat’taki meşhur üstatlardan öğrenmiştir.²¹⁹

Eş’arî uzun müddet hocası Cübbâî’nin mesleğinde kalmıştır. Kemale erdiği zaman, mesail-i esasiyenin telâkki ve izahı meselelerinde hayli buhranlar geçirmiş olduğu anlaşılıyor. İlk zamanlarda itizal halinde bulunduğu muhakkaktır. Hattâ münakaşada mahareti bulunduğundan dolayı hocası Cübbâî, birisi ile mübaheseye mecbur olduğu zaman bu işi Eş’arî’ye havale etmiştir. Fakat sonraları, Allah’ın zatî sıfatlarını kabul ettiği hâlde kol, ayak, yüz, el gibi cüz’î sıfatlarını tevil etmeye başlamıştır. Bu ise İbn-i

²¹⁷ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 157.

²¹⁸ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 155-158.

²¹⁹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 167; İrfan Abdülhamîd Fettâh, “Ebû’l-Hasan el-Eş’arî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 444-447.

Küllâb'ın mezhebi idi. Gerçi İbn-i Küllâb'ın mezhebini beğenir ve bilhassa müdafaa ve izah usulünü, onun izinden yürümek suretiyle tatbik ederdi, fakat daha sonraları bu fikrini de terk etti; tamamen Selef yolunu ve Selef esaslarını kabul ve müdafaaya başladı. *El-İbâne* adındaki eseri bu devrin mahsulüdür ve bu devirden itibaren o, tam mânâsıyla Ehl-i Sünnet'tir ve Sünniliğin imamıdır.²²⁰

Eş'arî, uzun müddet Mu'tezile mezhebinde bulunduğu ve bir müddet bu mezhebin muallimlerinden (imamlarından) sayıldığı için mezhebin inceliklerini ve çürük noktalarını iyice bilirdi. Muvaffakiyetinin bir kısmını buna borçludur. Nitekim, Mu'tezilenin mantığını onların aleyhine çevirdi. Dine mantık ve kelâm usulünü tatbik etti ve Sünnîliği sistem hâline koymaya başladı. Bununla beraber zamanındaki Sünnîler, Hanbelîler ve Selef bu teşebbüsü tehlikeli bir oyun olarak addetmişlerdi ve Eş'arî'nin fikirlerini itimatsızlıkla karşılamışlardı. Çünkü Eş'arî bunların da ifrat taraflarını terk ediyor, teşbihe varan sıfatları, cebri kaldırıyor; fikirler kimin olursa olsun, mutedil olunca onu kabul ediyor, ispat edip sisteme raptediyordu. Eş'arî, 941 senesinde (Hicrî 330) Bağdat'ta vefat etmiştir.²²¹

Vefatından sonra Ebû Hasan Bâhilî, İbn-i Mücahid gibi talebeleri, daha sonra kısmen Hanefî ve ekseriyetle Şafîî âlimler ve nihayet Ebû Bekir Bâkılânî, İbn-i Fûrek gibi müdekkikler bu mezhebi daha iyi işlediler; bu suretle mezhep her tarafa yayılmaya başladı. Irak havalisinde bu mezhep hâkim vaziyete geçti. İran'da Selçuklu Türklerinin resmi mezhebi addedildi; bilâhare Atabeyler tarafından himaye edildi, Şam ve Bağdat taraflarında umumileşti. Salâhattin Eyyübî zamanında Mısır Şiîliği ilga edilince, Eş'arîlik orada da ilân edildi. Muvahhidîn zamanında Mağrib'te yayıldı. Gazalî ile Râzî gibi büyük âlimlerin bütün eserleri bu mezhep üzerine yazılmış olduğu gibi, yakın zamana kadar medreselerde Ehl-i Sünnet Akâidi diye okutulan kitaplar da bu mezhebe göre yazılmış olan eserlerdir.²²²

Gariptir ki, İran Selçukîlerinin resmi mezhebi olarak ilan edilen Eş'arîlikten maada bilimum Türklerin, Horosan, Harzem ve Mâveraünnehir âlimlerinin, Türkistan ve Şimal Türklerinin ve bilhassa Osman Oğulları ile beraber bütün Türkistan'ın resmî mezhebi

²²⁰ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 167.

²²¹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 169.

²²² Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 169.

Mâtürîdîlik olduğu halde, medreselerde okunan ilm-i hâller ve akaid kitapları, Eş'arî mezhebine göre yazılmış veya onlar tarafından işlenmiş olanlardır.²²³

3.2.3.2. Ebû Mansûr Mâtürîdî

İmam Mâtürîdî'nin tam adı, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî'dir. Doğum tarihi ve hayatı hakkında bilgi eksikliği bulunan Mâtürîdî'nin, Semerkant'ın bir mahallesi olan Matûrid'de doğduğu ve Semerkant'ta Eş'arî'nin vefatından sonra (M.946, H. 333) senesinde vefat ettiği bilinmektedir.²²⁴

Mâtürîdî hem aklî hem de naklî ilimleri derinlemesine tahsil etmiş; onların temel ilke ve inceliklerine vâkıf olduktan sonra fıkıh, tefsir ve kelâm alanlarında önde gelen bir âlim ve imam mevkiine yükselmiştir. Mâtürîdî hocalarına ait sözlü ve yazılı birikimleri ilkeli bir âlim olarak talebelerine intikal ettirmenin yanında onları geliştirip sistemleştirmiştir. Böylece o, Ehl-i Sünnet akîdesini ortaya koyma görevini yerine getirmiş, aklî ve naklî delillere dayanmayan ve inanılması doğru olmayan hususları açıklığa kavuşturmuştur.²²⁵

Yörükân'a göre, Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin yoluna sadık kalmakla beraber, akla ve içtihadla kıymet veren görüşlerini işleyerek bunları bir sistem hâline sokmuş, böylelikle Ehl-i Sünnet kelâmı onunla kemâle ermiştir. Mâtürîdî, akla lâyık olduğu mevkiî vermiş, usûl-i İslâmiyyede aklın önde geldiğini ve şer' hakkında yakîn hâsıl olduktan sonra onlara ittibâ lüzumunu ileri sürmüştür. Ona göre, Mâtürîdî'nin tuttuğu yolda, akîde esaslarında birbirine aykırı düşen fikirler görülmez. Böyle olduğu hâlde bu yol Selef mezhebine Eş'arî'nin yolundan daha yakındır. Ancak Nesefîler usûl itibariyle Mâtürîdî oldukları hâlde, muhtelif bahislerde Eş'arîleri tutmuşlar ve kelâm ilmini bir kat daha genişletmişlerdir. Bu itibarla Mâtürîdîlik ile Nesefîlik aynı mezhebin iki ayrı tabiri mahiyetindedir.²²⁶

²²³ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 167-170.

²²⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İsam Yayınları, 2016), 17-20. Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 252. Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 170-173. Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 146-151.

²²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 23.

²²⁶ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 159-160; Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (İstanbul: Bayrak Yayınları, 2008), 119-125.

İslâm Ansiklopedisinin Mâtürîdîlik maddesinde Yörükân'ın, Mâtürîdî'nin Eş'arîyye'ye tâbi olduğu iddiasına yer verilmiştir. Bu iddiayla ilgili Yörükân'ın eserlerinde çok net bir bilgiye ulaşmamakla beraber, kimi yazılarında Eş'arî ve Mâtürîdî sistemlerini birleştirdiğini, kimi yerlerde ise iki sistem arasındaki farklara değindiğini görmekteyiz. Yörükân'a göre İslâm Aleminde sünnet ve cemâat mezhebi "Eşâire" adı altında devam etmekte olup, bu tabir, Mâtürîdî ve Eş'arî sistemlerini içine alır; Mutezile ve Cebriyye, Şîa ve Hariciyye gibi seleften ayrılan mezheplere karşı bir bütünü ifade eder. Yörükân bu iki büyük sistemi bu isim altında birleştirmekle beraber, farklı birçok yönlerine de değinir.²²⁷

Eş'arî ile Mâtürîdî arasındaki fikrî ayrılıklara değinmek amacıyla kaleme aldığı "Bir Eş'arî ve Mâtürîdî Karşılaştırması" adlı yazısıyla Yörükân, karşılaştırmalı metodu kullanarak, bu iki büyük Sünnî imamın ayrıldığı noktaları genel çerçeve ile sunar. Bu yazısında Yörükân, öncelikle Eş'arî ve Mâtürîdî'yi yetiştikleri muhit açısından tanıtır, son kısmında ise aralarında fikirselsel karşılaştırma yapıyor. Ona göre Mâtürîdî, Eş'arî'ye göre daha ziyade Selef usulüne bağlı kalmıştır. Çünkü Eş'arî, kelâmî tartışmaların ve itizallerin kaynağı olan yerde yetişmiştir. Dolayısıyla bu tartışmaların tesiri Eş'arî'de daha fazla görülmektedir. Bu nedenle Mâtürîdî kadar Selef akîdesine bağlı kalamamakla beraber, Eş'arî, akla verdiği ehemmiyette de ondan geri kalmıştır. Yörükân bu cihetin Mâtürîdî ve Eş'arî arasındaki ihtilâf edilen meselelerde bariz bir suretle görüldüğünü belirtir ve buna örnekler verir.²²⁸

Ayrıca Yörükân'ın Mâtürîdî'ye ait eserleri inceleme gayretiyle kaleme aldığı "Kitabu Tefsiri'l-Esma-i ve's-Sıfat Hakkında" adlı makalesinde bu konuda ipucu olabilecek bir cümlesi dikkat çekicidir. Şöyle ki Yörükân, kitabın Mâtürîdî'ye ait olmadığını kanıtlamak üzere ele aldığı bölümde aynen şu kaydı geçmektedir:

"Evvelâ müellif kitabının birçok yerinde, "Kâle Şeyhunâ Ebû Hasan el-Eş'arî ve ekseru Ashâbinâ" (Şeyhimiz Ebû Hasan el-Eş'arî ve mezhebimizden olanların ekseriyeti şöyle dedi) diyor ki, bu sözü Mâtürîdî'ye atfetmek mümkün değildir. Bu sözüyle yazar

²²⁷ Yörükân, "İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebû Mansur-i Mâtürîdî", 127-128. Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdîyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 165-175.

²²⁸ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 167-173.

kendisinin Eş'arî tâbilerinden olduğunu açıklamış ve kitabını, Eş'arî'ye tâbi olanların birçoklarından sonra yazdığını ifade etmiş oluyor."²²⁹

Bu cümlede dikkat çeken yer Yörükân'ın eserin Mâtürîdî'ye ait olmadığını ispatlarken kullandığı delildir. Eserin başında kullanılan “*Kâle Şeyhunâ Ebû Hasan el-Eş'arî ve ekseru Ashâbinâ*” ifadesini Yörükân eserin Mâtürîdî'ye ait olmadığını delili olarak kullanmıştır. Ona göre müellif bu ifadesiyle kendisinin Eş'arî'ye tabi olduğunu belirtiyor. Müellifin Eş'arî'ye tabi olması, Mâtürîdî olmadığını delili olarak kullanılmıştır. Bu ifadelerden anladığımız kadarıyla Yörükân Mâtürîdî'nin Eş'arî'ye tabi olmadığını düşünmektedir. Aksi hâlde bu eserdeki müellifin kullandığı bu cümleden hareketle Mâtürîdî olduğu sonucuna varmaz idi. Bununla beraber Yörükân'a göre, Ebû Mansûr'u yetiştiren ilmî muhit ve fikrî hareket, Eş'arî'yi hazırlayan muhitin aynıdır. Gerçi Ebû Mansûr, eserlerini Semerkant'ta yazmış, Cürcanlılardan Ebû Bekir'den ders almış ve Ebû Nasr İyâdî'nin yanında tahsilini ikmal etmiştir. Bununla beraber Bağdat, Basra, Şam, Horosan, Buhara ve Semerkant arasında o tarihlerde gayet sıkı bir münasebet vardı. Bu münasebet iktisadî ve idarî olduğu kadar ilmî idi. Bu sebeple Semerkant'takiler, Kûfe ve Basra'daki fikrî hareketi tamamen takip edebiliyorlardı.²³⁰

Ebû Mansûr'da, Irak'taki arkadaşı Eş'arî gibi Mu'tezile ile Selef Yolu'ndan ayrılmış mezheplerin mümessilleri ile münazara ediyor, bunların mesleklerine karşı reddiyeler yazıyordu. Abdulkahir Karşî'nin *Tabakat-ı Hanefiyye*'sinde, onun bu mevzua dair yazdığı eserlerin isimleri tadat edilmiştir. Bunlar, doğrudan Mu'tezile'ye, Rafizîlere, Bâtînî ve Karmatîlere karşı yazılmışlardır.

Mâtürîdî'nin *Kitabu'l-Makalât* adlı eseri, mezheplerin münakaşasına dairdir. *Şeriatların Mehazı* unvanlı eser ile *Tevhid* ve *Cedel* isimli kitapları ise Ehl-i Sünnet Akâidi'nin nazarî ve aklî delillerle ispatına dairdir. Ebû Hanîfe mezhebi üzerine yazılmış olan en mükemmel tefsir, Ebû Mansûr'un *Te'vilât* namındaki eseridir.

Yörükân, Kayseri'deki kitaplıkta bulunan ve Mâtürîdî'ye ait olduğu iddia edilen *Tefsiri'l-Esma-i ve's-Sıfat* adlı kadim kitabın üzerinde çalışmalar yapmış, kitaptaki

²²⁹ Yusuf Ziya Yörükân, “Kitabu Tefsiri'l Esma-i ve's-Sıfat Hakkında”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I (1952): 104-109.

²³⁰ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 167-173; Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, 99.

görüşleri Mâtürîdî'nin görüşleriyle karşılaştırmış ve bu kitabın Mâtürîdî'ye ait olmadığını, onun ölümünden 100 sene sonra, H.429, M.1037 tarihinde vefat eden Ebû Mansûr Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin eseri olduğu kanaatine varmıştır. Konuya dair yazdığı makalesinde Yörükân, kitaptaki görüşlerle Mâtürîdî'nin görüşlerini karşılaştırmalı yöntemle incelemiş ve iddiasını güçlendirmiştir.²³¹

Yörükân'ın Mâtürîdî'nin eserleriyle ilgili yaptığı çalışmalardan biri de *Kitâbü't-Tevhîd'in* tercümesidir. Bu kitabın önsözünde Yörükân, Mâtürîdî'ye ait *Tevhid Kitabı* adlı eseri, İstanbul Fatih Millet Kitaplığı, Feyzullah Efendi Kısımında 2155 numaralı bir mecmua içinde bulunduğunu, eserin İmam'ın kaleminden çıktığına tam kanaat getirmediğini ancak içindekilerin tamamen onun fikirleri olduğundan şüphe etmediğini belirtmektedir.²³²

Yörükân'ın tercüme ettiği bu eser, beş sayfadan oluşan küçük bir risâledir. Gerçekte İmâm-ı Mâtürîdî'ye atfedilen ve 2002 yılında Bekir Topaloğlu tarafından tercüme edilen *Kitâbü't-Tevhîd* oldukça hacimli bir eserdir.²³³ Eserin yegâne nüshasının İngiltere'deki Cambridge Üniversitesi Kütüphanesinde olduğu bilinmektedir. Kanaatimizce Yörükân'ın bu nüshayı görme imkânı olmadığı için karşılaştırma yapamamıştır.

Yörükân, Tevhid Risalesiyle beraber İmam Mâtürîdî'ye atfedilen *Akâid Risâlesini* de tercüme etmiştir. Bu kitabın da Mâtürîdî'ye ait olduğu kesin olmamakla beraber Yörükân'ın, kitaptaki görüşlerin Mâtürîdî'ye ait olduğu konusunda kanaati tamdır.²³⁴

Yörükân, Mu'tezile ve Şîa imamları ile yaptığı münakaşalarla, tevhid ve kelâm hakkında yazdığı eserlerle kendisini tanıtmış olan Ebû Mansûr'un, Mâveraünnehir âlimleri tarafından imam olarak kabul edildiğini ve ondan sonra gelen Türk âlimlerinin onun yürüdüğü yoldan gittiklerini söyler. Bilhassa son zamanlarda Buhara Hanlığı'nın ikinci merkezi olup "Karşı" namıyla anılan Nahşep ve eski ismiyle "Nesef"te yetişen âlimler, Ebû Mansûr'un açtığı çığırını tamamladılar. Bunlar umumiyetle Ebû Hanîfe'nin fikirlerini, onun Müslümanlık esaslarını telâkki ettiği tarzda müdafaa ediyorlardı. Son zamanlara kadar Türkiye'de din namına okunan Nesefî Akâid bu hamlenin bir eseridir.

²³¹ Yörükân, "Kitabu Tefsiri'l Esmâ-i ve's-Sıfat Hakkında", 104.

²³² Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 223-225.

²³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 12.

²³⁴ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 223-225.

Akaid-i Neseî'nin müellifi Ebû Hafs Ömer Neseî, Hanefî yani Mâtürîdî mezhebinde olduğu hâlde, eserin kıymetine binaen Eş'arî âlimleri de onu şerh ve tahşîye etmişler ve bu şerhler, İnan'da, Mısır'da ve Irak'ta olduğu kadar, Türkiye'de de rağbet bulmuştur. Neseî'te yetişen âlimler pek çoktur. Ebû'l-Muin Neseî, *Bahru'l-Kelâm* ve *Tabsiratu'l-Edille* gibi muhalled eserleri ile bu sistemi kuvvetlendirmiştir. Abdullah Neseî, *Umdetü'l-Akaid* adlı eserini, bilâhare *İtimad* adı ile şerh ederek, bu hareketi bütünüyle eserinde toplamıştır. Bu zat Ebû'l-Berekât künyesi ile şöhret bulmuştur.²³⁵

Yörükân, Ebu Mansur-i Mâtürîdî'nin Akâid kitaplarının yeterince incelenip gün yüzüne çıkarılmadığından yakınıdır. Ona göre 1000 seneden beri Mâtürîdî Akâid sistemini güden Müslümanlar, Ebu Mansur-i Mâtürîdî'ye ait bir metni elde etmiş veya onun sistemine göre yazılmış veya basılmış bir kitabına kavuşmuş değillerdir. Mevakıf, Makasıd gibi Akâid ve kelâm mevzuu üzerine yazılmış eserler ve hocalar tarafından okutulan Akâid-i Adudiyye ve Akâid-i Neseî adlı kitapların Eş'arî sisteminde yazılmış eserler olduğunu belirten Yörükân, bugün de elimizde bulunan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'a dair kaynakların hemen kâmilin Selef ve Eş'arî eserleri olduğunu söyler.²³⁶

Yörükân'a göre, Ebu Mansur'un akîde hususundaki mesleği o kadar itibar ve rağbet buldu ki, "Ebu Mansur'un Akîdesi" adı altında muhtelif eserler yazıldığı gibi, onun arkadaşlarından Hâkim es-Semerkindî, *İmam'ın İtikadı* adıyla bir eser de yazmıştır.²³⁷

Gerçekten Ebû Mansûr-i Mâtürîdî'nin İslâm dinine büyük hizmetleri vardır. O İslâm felsefe ve kelâmına yeni bir istikamet veren, ona yeni bir istikbal açan büyük bir müctehiddir. Ebû Hanîfe'nin kader ve cebr mesleklerine sapanlara karşı İslâm akîdesini savunmak için ileri sürdüğü esasları sistemleştiren odur; Ebû Hanîfe'den sonra revacı artan Kaderiyye'nin ve Mu'tezile'nin Akliyyeci cereyanıyla, taassubu ziyadeleşen Cebriyye'nin ve Müşebbihe'nin Nakliyyeci cereyanı karşısında dinî esasları, akıl ve nakil dairesinde, akl ile nakli kaynaştırarak hudutlandıran da odur. Gerçi o devirde, bilhassa Irak'ta akîdeler üzerindeki anlayışları telif ve ıslah hususunda Ebû Hasan el-Eş'arî'nin büyük rolü vardır; ancak Ebû Mansûr-i Mâtürîdî, birleştirici ve uzlaştırıcı zekâsıyla Ebû Hasan el-Eş'arî'nin telifciliğinden kuvvetli bir uysallıkla ifrata gidenleri ve tefrite

²³⁵ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 170-171.

²³⁶ Yörükân, "Kitabu Tefsiri'l Esmâ-i ve's-Sıfat Hakkında", 104.

²³⁷ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 170-171.

düşenleri anlaştırmakta çok daha müessir olmuş, Mürcie, Mu'tezile, Havâric, Müşebbihe, Cebriyye gibi adlar altında dağılan fikir ve akîde fırtınalarını nazarının kuvvetiyle esenleştirmiş, bunların çok geçmeden adlarının tarihten silinmesine yol hazırlamıştır.²³⁸

Bu vasıflarıyla Mâtürîdî, Selef akîdesini ilk defa ve en iyi şekilde savunan Ebû Hanîfe'nin yolunu düzenlemiş, zenginleştirmiş ve haklı olarak Ehl-i Sünnet'in önderi ve bilhassa bütün Hanefîlerin, bütün Müslüman Türklerin akaid sisteminin de imamı olmuştur.²³⁹

Yaptığımız çalışmalar neticesinde Yörükân'ın genelde Ehl-i Sünnet Kelâmı, özelde ise Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik ile yakından ilgilendiğini, bu alanda özel çalışmalar yaptığını gördük. Osmanlı'nın son dönemi, Cumhuriyet Türkiye'sinin ise ilk döneminde yaptığı tespitlerle Yörükân bugün bile üzerinde tartışılan konuları daha o zamandan gündeme getirmiştir. Yörükân, Mâtürîdîliğin Türkiye'de benimsendiğini ancak yeteri kadar tanıtılmadığını, Mâtürîdî'nin değerli eserlerinin gün yüzüne çıkarılmadığını, medreselerde Mâtürîdî görüşte oldukları hâlde Eş'arî eserlerinin okutulduğuna vurgu yaparak bu durumdan yakınır. Yörükân elinden geldiğince bu eksikliğı giderme çabası içerisinde olmuş, Mâtürîdîliğin temel kaynaklarını araştırmıştır. Kütüphanelerde bulabildiğı küçük çaplı eserleri tercüme ederek ilim dünyasına kazandırmıştır. Onun bu gayreti kendisinden sonra gelen ilim yolcuları için de bir ilham kaynağı olmuştur.

²³⁸ Yörükân, "Kitabu Tefsiri'l Esmâ-i ve's-Sıfat Hakkında", 104.

²³⁹ Yörükân, *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, 175; Ak, *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 119-125.

SONUÇ

Cumhuriyetin ilk yılları, bütün İslâm bilimlerinde yenilenme çalışmalarına sahne olmuştur. Batı'daki metodoloji çalışmalarından da faydalanılarak yeni yöntem ve yaklaşımlar geliştirilmiştir. Yusuf Ziya Yörükân, bu dönemde yaptığı çalışmalarla Durkheim yöntemini Mezhepler tarihine taşıyan ilk kişi olması bakımından son derece önemlidir. Comte ve Durkheim tarafından ortaya konulan Pozitivist anlayışı benimseyen Durkheim metodunu Yörükân, Mezhepler Tarihinde ictimaiyatçı yaklaşım olarak nitelemiştir. Her ne kadar kendinden sonra taraftar bulamamış olsa da bu yeni metodu uygulamaya çalışması onun Mezhepler Tarihi'ne bilim hüviyeti kazandırma gayreti içerisinde olduğunun kanıtıdır.

Yörükân, yaşadığı dönemde yenilik arayışçılarının önde gelen isimlerindedir. Batıda bile henüz genç bir ilim olan sosyolojiyi çalışmalarında uyarılama girişimi onun yenilik arayışının kanıtıdır. Yörükân'ın Kelâm ile ilgili çalışmaları daha çok İslâm Akâidi'nin ilk dönemlerini sosyolojik bağlamda inceleme şeklinde olmuştur. İslâmî Bilimlerin bilim olabilme niteliğinin, ancak bilimsel metotlarla ele alınırsa mümkün olabileceğini savunan Yörükân, yaptığı çalışmalarda bilimsel metodolojiyi takip etmiştir. Kelâm alanında yaptığı çalışmalarda da onun bu yaklaşımı rahatlıkla görülebilir.

Yörükân İslâm Akâidinin teşekkül sürecini değerlendirirken dönemsel olarak keskin ayrımlara girmemiştir. Ancak eserlerinde dağınık bir şekilde bulunan bilgileri bir araya getirdiğimizde bu süreci dört dönemde incelediği sonucuna varabiliriz. Bu dönemlerin ilki Hz. Peygamber dönemi olup bu dönemin itikâdî tartışmalarının Müslümanların günlük yaşantılarının ve ihtiyaçlarının doğrultusunda karşılaşılan problemlerden kaynaklandığının altını çizer. Bununla beraber Hz. Peygamber'in vefatına yakın günlerde meydana gelen tartışmaların daha sonraki dönemlerde yaşanacak hilâfet ve imâmet tartışmalarına kaynaklık ettiğinden dolayı önemli olduğunu söyler.

Raşid halifeler dönemi dediğimiz İslâm Akâidinin oluşumunun ikinci dönemi kanlı savaşların yaşandığı ve ciddi itikâdî tartışmaların başladığı dönem olarak ele alınmıştır. Yörükân bu dönemde özellikle Hz. Ali dönemi olaylarının üzerinde fazlaca durmuştur. Ona göre Hz. Ali siyasi hataları sebebiyle İslâm'da kapanmayacak yaralar açmış, İslâma en büyük zararları vermiştir. Yörükân'ın Hz. Ali hakkında yaptığı ciddi eleştirilerin ve

ağır ithamların ayrı bir değerlendirme konusu olduğunun ve kapsamlı bir incelemeye tabi tutulması gerektiği kanaatindeyiz.

Yörükân Emevîler dönemini İslâm tarihçilerinin aksine olumlu bir süreç olarak değerlendirir. Ona göre Emevîler hakkında yapılan olumsuz değerlendirmeler ehl-i beyt sevdasından kaynaklı taraflı değerlendirmelerdir. Yörükân Ali ve taraftarlarının İslâma verdiği zararın Emevîlere nazaran çok daha büyük olduğunu düşünür. Abbasîler dönemi ise Yörükân'a göre İslâmın en parlak dönemidir. Bu dönem yalnız siyasî bir inkılap değil aynı zamanda bir kültür ve zihniyet devrimidir.

Yörükân halkın inanç esaslarını doğru bir şekilde analiz edebilmek için yurdun her yerini gezmiş yerinde incelemeler yapmıştır. Bir alevî köyünde uzunca bir süre onlardan biri gibi yaşamış, inançlarını, yaşayış tarzlarını ibadet ve dinî ritüellerini tarafsız bir şekilde içtimaiyatçı yaklaşımla gözlemlemiştir. Aleviler ve Tahtacılar adlı mühim eserini bu saha çalışmasının sonucunda kaleme almıştır. Bu değerli saha araştırmaları onun çalışmalarının titizlikle yapıldığının kanıtıdır. O yaptığı çalışmaların çoğunda bilimsel yöntemlere sadık kalmaya çalışmış, mezhep taassubuna karşı olduğunu her fırsatta dile getirmiştir. Ona göre mezhepler din olarak algılanmamalı, dinin anlayış ve yaşayış biçimi olduğunun bilincinde olunmalıdır.

Yaptığı saha araştırmaları sonucunda toplumun inanç esaslarının sağlam temellere dayanmadığını gözlemlemiştir bunun sonucunda bu alandaki boşluğu doldurabilmek amacıyla *İlm-i Hâl* adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eserde inanç esasları Kur'anî temellere dayandırılarak açıklanmakta, Kur'an'da yer almayan esaslara yer verilmemektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra akidelerde birlik sağlanması amacıyla Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri Kur'an'a dayanarak anayasal nitelikte bir ilm-i Hal oluşturulmalıydı. Böylelikle Müslümanların farklı kültürlerle karşılaştıktan sonra herhangi bir konuda ayrılığa düşmelerinin önüne geçilebilecekti. Yörükân'ın bu önerisi değerlendirildiğinde böyle bir İslâm anayasası oluşturulması fikrinin kabul göremeyeceği açıktır. Zaten mezheplerin teşekkülü de böyle bir teşebbüsün sonucu gibidir. İslâm'ın anayasal nitelikteki herkesi bağlayıcı tek kitabı Kur'an olmalıdır.

Yörükân'a göre Ehl-i Sünnet'inde inanç esaslarından biri olarak saydığı kadere iman, Kur'an'da kesin bir ifadeyle yer almadığından inanç esaslarından çıkarılmalıdır.

Kendisi de yazdığı kitapta kadere iman esasını almamıştır. Ona göre bu esası inanç esaslarından biri olarak sayması Ehl-i Sünnet’i müşkil bir duruma sokmuştur.

Yörükân’ın mezhep taassubundan şiddetle kaçınmasına rağmen eserlerinde İmam-ı Azam ve Mâtürîdîlik çizgisi belirgin bir şekilde hissedilmektedir. Öyle ki eserlerinde her fırsatta Mâtürîdîlik sistemini tanıtmaya çalışmakta, bir Türk mezhebi olarak değerlendirmektedir. Ona göre Mâtürîdîlik, akıl ve naklin uzlaştırıcısı olması bakımından önemlidir. Yörükân İmam-ı Azam ve Mâtürîdî’ye ait eseler üzerinde çalışmış bazı risalleri de tercüme etmiştir. O Mâtürîdî’nin eserlerinin yeteri kadar incelenmediğinden yakınıdır. Bu konudaki ihmallerin altını çizer. Yörükân Hanefilik-Mâtürîdîlik çizgisini, akademik bakımdan diğer sistemlere göre daha tutarlı görmekte ve yeni bir bakışla tekrar değerlendirilmesinin fikir dünyamıza katkı sağlayacağına inanmaktadır.

İslâm Ansiklopedisi Mâtürîdîlik maddesinde Yörükân’ın Mâtürîdî’yi Eş’arî’ye tabi olarak gösterdiği belirtilmekte isede yaptığımız araştırmalarda Yörükân’ın bunun aksini iddia eden ifadelerine rastladık. Yörükân’a göre, Mâtürîdî, Eş’arî’ye tabi değildir ancak aynı dönemde yaşamaları ve Ehl-i Sünnet görüşlerini savunmaları bakımından birbirlerini destekler mahiyettedir.

Yörükân, ortaya koyduğu fikirlerle, Cumhuriyet döneminde yeni açılan İlahiyat fakültelerinin belirli bir yapıya kavuşmasında ve gelişmesinde etkili olmuştur.

KAYNAKÇA

- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Bayrak Yayınları, 2008.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Akdoğan, Mehmet Nur. “Şîi Literatürde Hz. Ömer’in Bazı Hadiselerdeki Rolü”. *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* XII (Kasım 2014): 88-93.
- Akman, Zekeriya. “Yusuf Ziya Yörükân’ın Hayatı, Eserleri ve İslâm Tarihçiliği”. *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/2 (Ocak 2013): 1-17.
- Arıkan, Âdem. “Darülfünun İlahiyat Fakültesinde İslâm Mezhepleri Tarihi ve Yusuf Ziya Yörükân’ın Alana Katkıları”. *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 11/12 (2011): 83-98.
- Arslan, Hulusi. *Kelâm Tarihi ve Ekolleri*. 2. Baskı. Malatya: 2018.
- Azimli, Mehmet. “Hulefa-i Raşidin Dönemi Halife Seçimleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VII/1(2007): 35-59.
- Bedevî, Abdurrahman. “Ebu’l-Hüzeyl el-Allâf’ın Dakîku’l-Kelâm Anlayışı”. *Mezâhibu’l- İslâmiyyîn. Mu’tezile, Eş’ariler, İsmaililer, Karmatiler, Nusayriler*. Çev. Metin Yıldız *Kelâm Araştırmaları* 11/2 (2013): 283-298.
- Bozkurt, Mustafa. “Selefi anlayıştan Ehl-i Sünnet Kelâmı’na Geçişte İmam-ı A’zam Ebû Hanîfe”. *Devirleri Aydınlatan Meş’ale İmam-ı A’zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı (Eskişehir, 28-30 Nisan 2015)*. Ed. Ahmet Kartal, Hilmi Özden. 212-216. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015.
- Çelebi, İlyas. “Mu’tezile’nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri”. *Kelam Araştırmaları* 2/2 (2004): 3-24.
- Çelebi, İlyas. “Mu’tezile”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31: 391-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çelebi, İlyas. “Nazzâm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32: 466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Dursun Yılmaz, Hakkı. “Abbâsiler”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1: 31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2016.
- Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî. *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Literal Yayıncılık, 2008.
- Fazlur Rahman. *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*. Trc. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. “Ebü'l-Hasan el-Eş'arî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* 11: 444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gölcük, Şerafettin. “Cehm b. Safvân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7: 233-234. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hizmetli, Sabri. “Genel Olarak Râşid Halifeler Dönemi Olayları: Sonuçları ve Etkileri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999): 27-54.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (230/844), *Tabakâtu'l-Kubrâ*, Önsöz: İhsan Abbâs, Beyrut, ty.
- İlhan, Avni. “Amr b. Ubeyd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3: 93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Karadaş, Çağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Karadere, Züleyha. *Yusuf Ziya Yörükân ve Mezhepler Tarihçiliği*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.
- Kubat, Mehmet. “Hasan el-Basrî Hayatı, İlmî Kişiliği ve Kelâm İlmindeki Yeri”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017): 369-372.
- Kubat, Mehmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. 2. Baskı. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2015.
- Kutlu, Sönmez. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.

- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. 1. Baskı. İstanbul: Dem Yayınları, 2008.
- Kutluay, Yaşar. “Yusuf Ziya Yörükân’ın Makaleleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (1954): 70-82.
- Küp, Erkan. *Yusuf Ziya Yörükân’ın Dinler Tarihi Bilimindeki Yeri*. Yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi, 2010.
- Memiş, Murat. *Yusuf Ziya Yörükân’ın Kelâm Alanındaki Çalışmaları*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1999.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şî Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Ötenkaya, Yusuf. “Atomcu- Dualist- Teslis İnancına Karşı Mu’tezile’nin Meydan Okuması: Yeni Bir Tanrı-Alem Tasavvuru”. *Kader* 16/2 (2018): 319-346.
- Öz, Mustafa. “Ca’ d b. Dirhem”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6: 542-543. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Öz, Mustafa. “Ma’bed el-Cühenî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27: 281-282. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özarslan, Selim. “Mu’tezile: Basra ve Bağdat Mu’tezilileri ve Başlıca Görüşleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1 (Haziran 2003): 161-181.
- Özen, Şükrü. “Mâtürîdî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28: 146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Süt, Abdunnasır. *İslâm Düşüncesinde İlk Muhalifler Mâ’bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkî*. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Şevki Yavuz, Yusuf. “Mâtürîdiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43: 165. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Tunç, Cihat. “Gaylân ed-Dımaşkî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43: 414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ülken, Hilmi Ziya. “Yusuf Ziya Yörükân”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Mayıs 1954): 89-91.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “Mâtürîdiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28: 165-175. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yörükân, Turhan. “Yusuf Ziya Yörükân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43: 568-570. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yörükân, Yusuf Ziya. “İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebû Mansur-i Mâtürîdî”. *İlâhiyat Fakültesi Dergisi* II/2-3 (Ağustos 1953): 127-142.
- Yörükân, Yusuf Ziya. “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”. *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* IV (1952): 70-87.
- Yörükân, Yusuf Ziya. “İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife”. *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* II-III (1952): 3-19.
- Yörükân, Yusuf Ziya. “İslâm İlm-i Hâli”. *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* I (1952): 5-21.
- Yörükân, Yusuf Ziya. “Kitab-ü Tefsir-il Esmâ-i Ves-Sıfat” Hakkında”. *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* I (1952): 104-109.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Anadolu’da Alevîler ve Tahtacılar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Ebû'l-Feth Şehristânî Milel ve Nihal Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. haz. Murat Memiş. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 1: Hz. Muhammed’in Doğumundan Ölümüne Kadar İslâm Dini Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 2: İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*. 4. Baskı. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *İslâm Dini ve Mezhepler Tarihi 3: Müslümanlıkta Dini Tefrika*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009.
- Yurdagür, Metin. “Hüzeyl el Allâf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10: 330-332. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yusuf Ziya Yörükân, “Şehristânî XVI”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* II/5-6 (1927): 187-277.