

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BİR OSMANLI MÜELLİFİ OLARAK YA'KÛB B.
ABDÜLLATİF'İN İLMÎ ŞAHSİYETİ VE İSLAM
MEZHEPLERİNE BAKIŞI

AMİNE ÇELİK

2501161293

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. HALİL İBRAHİM BULUT

İSTANBUL – 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : AMİNE ÇELİK Numarası : 2501161293

Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Danışmanı : PROF.DR.HALİL İBRAHİM BULUT

Tez Savunma Tarihi : 29.07.2019 Saati : 11:00

Tez Başlığı : BİR OSMANLI MÜELLİFİ OLARAK YAKUB B. ABDULLATİF'İN İLMİ ŞAHSİYETİ VE İSLAM MEZHEPLERİNE BAKIŞI

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin **36. Maddesi** uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / ~~RED~~ / DÜZELTME)
1- PROF.DR. HALİL İBRAHİM BULUT		Kabul
2- DOÇ.DR.ADEM ARIKAN		Kabul
3- DR.ÖĞR.ÜYESİ AYHAN IŞIK		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF.DR. MEHMET DALKILIÇ		
2 DOÇ.DR. MEHMET ÜMİT		

ÖZ

BİR OSMANLI MÜELLİFİ OLARAK YA'KÛB B. ABDÜLLATİF'İN İLMÎ ŞAHSİYETİ VE İSLAM MEZHEPLERİNE BAKIŞI

AMİNE ÇELİK

İslam mezhepleri tarihi fırak literatürüne ait farklı makâlât gelenekleri bulunmaktadır. Klasik dönemde makâlât geleneklerinin önemli örnekleri verilmiş, Osmanlı Dönemi'nde de mezhepler tarihi alanında müstakil eserler telif edilerek literatüre bu katkı devam etmiştir. Bu eserlerden biri Ya'kûb b. Abdüllatif'in yazmış olduğu milel ve nihâl türü olan eserdir. Osmanlıca yazılan bu eser İslam mezheplerinin yanında farklı din ve inançlar ile kelam bahislerine de yer vermesi bakımından döneminin kapsamlı eserlerinden biridir.

Ya'kûb b. Abdüllatif'in eserinin makâlât gelenekleri açısından değerlendirildiği bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Ya'kûb b. Abdüllatif'in hayatı ve yaşadığı dönem olan XVI. yüzyılın genel bir değerlendirmesi üzerinde durulmaktadır. İkinci bölümde eserin fiziksel özellikleri, tasnif sistemi, tertip özellikleri, kaynakları incelenip değerlendirilmektedir. Ya'kûb b. Abdüllatif'ten önce Osmanlı'da mezhepler tarihi yazıcılığına katkıda bulunan önemli birkaç isim ve onların eserleri ele alınmakta ve müellifin eserinin bu eserlerden farklılığı üzerinde durulmaktadır. Üçüncü bölümde mezhepleri ele alış noktasında kaynaklarıyla mukayesesi, özgünlüğünün tespiti ve değerlendirilmesi yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ya'kûb b. Abdüllatif, İslam mezhepleri, milel, nihâl, makâlât, Osmanlı.

ABSTRACT

AS AN OTTOMAN AUTHOR, YA'KUB B. ABDULLATIF'S SCHOLARLY PERSONALITY AND HIS VIEWS ON ISLAMIC SECTS

AMİNE ÇELİK

The heresiographical literature in the History of Islamic Sects has its own distinctive traditions. The significant examples of the tradition appear in the classical period. The contributions to the literature continue in the Ottoman period via some special studies in the area. One of these works is the study of milal-nihal type which Yakub b. Abdullatif wrote. This comprehensive work that is written in Ottoman language contains the matters in different religions and faiths, theological issues in addition to the Islamic sects.

Our study which evaluates the work of Yakub b. Abdullatif according to the heresiographical literature consists of three chapters. In the first chapter, there is a general evaluation of the sixteenth century that includes the period of Yakub b. Abdullatif lived. The second chapter contains the examination and the evaluation of the work produced by Yakub b. Abdullatif in terms of its physical properties and composition, the classification system and its sources. In addition to the evaluation of the work, in this chapter, some important contributors to Ottoman literature before the period of Yakub b. Abdullatif and their studies are mentioned with underlying the differences from Yakub b. Abdullatif's work. The last chapter includes Yakub b. Abdullatif's interpretation of the Islamic sects in his work in comparison to its sources and finally gives the determination of its originality.

Keywords: Yakub b. Abdullatif, Islamic sects, milal, nihal, heresiography, Ottoman.

ÖNSÖZ

Osmanlı dönemi fırak literatürü açısından yeni eserlerin telif edildiği bir dönemdir. Ancak bu dönemde İslam Mezhepler Tarihi yazıcılığına dair yeterince araştırma yapılmamıştır. Meşhur olmuş birkaç Osmanlı müellifinin eserleri dışında makâlât geleneklerine ait eserlerin varlığı hakkındaki bilgiler sınırlıdır. Hakkında daha önce bir bilgi bulunmayan ve üzerinde çalışılmamış nadir eserlerden biri de Ya'kûb b. Abdüllatif'in çalışmamıza konu teşkil eden milel ve nihâl türü eseridir.

Söz konusu eser, Eş'arî makâlât geleneği içinde önemli yer işgal ettiği bilinen müelliflerden Şehristânî ve Âmidî'yi takip ederek telif edilmiştir. Eserde, yetmiş üç fırka hadisine dayalı olarak uygulanan tasnif Âmidî'nin *Ebkâru'l-Efkâr* eserinden alınmıştır. Bununla beraber Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseri de, müellifimiz Yakub b. Abdüllatif'in çalışmasının önemli bir bölümünde faydalanmış olduğu kaynaklardan biridir. Osmanlı Dönemi mezhepler tarihi yazıcılığı ile ilgili kapsamlı eserlerden birisi olan bu eserin değerlendirilmesi, yapılacak araştırmalara katkı sunacaktır. Bu bağlamda eserin telif edildiği dönemin ilmi ve siyasi durumunun bilinmesi gerekmektedir. Zira her eser kendi döneminin bir ürünü kabul edilmektedir. Şekil ve muhteva açısından yapılacak değerlendirmeler ise eserin önemini ortaya koyacak temel yöntemlerdendir. Bununla beraber eserin, Osmanlı Dönemi için önem arz eden mezhepler tarihi eserleriyle olan ilişkisinin tespit edilmesi söz konusu dönemin mezhepler tarihi yazıcılığına dair yapılacak yorumlara imkân sağlayacaktır.

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde müellifin yaşadığı dönemin gelişmelerinden, ilmi ve siyasi ortamından etkilenecek eser yazdığı ön kabulünden hareketle yazarın hayatı dönemin mezhepler tarihini de ilgilendiren olaylarıyla birlikte ele alınmıştır. Yazarın, dönemin padişahının ismini zikrederek dua etmesi eserin yazıldığı dönemin tespit edilmesini sağlamaktadır. İkinci bölümde eser, Türkiye nüshası dikkate alınarak genel özellikleri itibariyle tanıtılmıştır. Tertip ve tasnif özellikleri itibariyle daha önce yazılmış eserlerden kendisine kaynaklık edenlerin tespiti yapılmıştır.

Üçüncü bölümde mezhepler hakkında verdiği bilgilerin klasik mezhepler tarihi eserleriyle mukayesesi yapılmış bu bilgilerin kaynaklarına işaret edilmiştir. Takip ettiği kitaplarda yer almayan, müellife ait olduğu anlaşılan bilgilerin nadiren de olsa bulunduğu görülmektedir.

Tez konumu belirlenmesinden çalışmanın nihayete ermesine kadar tüm aşamalarda katkısını esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut’a, tecrübe ve görüşlerinden istifade ettiğim hocalarım Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç, Doç. Dr. Adem Arıkan ve Dr. Öğr. Üyesi Kadir Gömbeyaz’a, sürecin zorluklarını benimle paylaşan dostlarıma ve süreç boyunca manevi desteklerini arkamda hissettiğim, bu çalışmayı ortaya koymamdaki en büyük katkıya sahip olan kıymetli aileme teşekkürü borç bilirim.

İSTANBUL, 2019

AMİNE ÇELİK

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

YA'KÛB B. ABDÛLLATİF'İN HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE YAŞADIĞI DÖNEM

1.1. YA'KÛB B. ABDÛLLATİF'İN YAŞADIĞI DÖNEM	4
1.1.1. Siyasi Ortam	5
1.1.2. İlmî Ortam	9
1.1.3. Dönemin Âlimleri	13
1.2. YA'KÛB B. ABDÛLLATİF'İN HAYATI	18
1.3. YA'KÛB B. ABDÛLLATİF'İN İLMİ KİŞİLİĞİ	20
1.4. YA'KÛB B. ABDÛLLATİF'İN ESERLERİ	21
1.5. YA'KÛB B. ABDÛLLATİF'İN MEZHEBİ VE BAZI GÖRÜŞLERİ	22

İKİNCİ BÖLÜM

ESERİN ÖZELLİKLERİ VE KAYNAKLARI

2.1. MEZHEPLER TARİHİ YAZICILIĞI AÇISINDAN ESERİN TÜRÜ	26
2.2. ESERİN GENEL ÖZELLİKLERİ	29

2.2.1. Eserin İsmi	29
2.2.2. Eserin Fiziksel Özellikleri ve Nüshaları	29
2.2.3. Eserin Yazılış Tarihi	30
2.2.4. Eserin Yazılış Amacı	31
2.3. ESERİN BİÇİMSEL ÖZELLİKLERİ	32
2.3.1. Eserin Tertip Özellikleri	32
2.3.2. Fırkaları Tasnif Sistemi	35
2.4. ESERİN KAYNAKLARI	40
2.4.1. Eserde İsmi Geçen Âlimler	43
2.5. YA'KÛB B. ABDÛLLATİF ÖNCESİ OSMANLI'DA ÖNE ÇIKAN İKİ FIRAK MÜELLİFİ	45
2.5.1. Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)	47
2.5.2. Birgivi Mehmed Efendi (ö. 981/1573)	49

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAKALAT GELENEĞİ VE YA'KÛB B. ABDÛLLATİF'İN YERİ

3.1. KLASİK İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ MAKÂLÂT GELENEĞİ	52
3.1.1. Eş'arî Makâlât Geleneği	56
3.2. YA'KÛB B. ABDÛLLATİF'İN YÖNTEM VE METODU	62
3.2.1. İnsanların Sınıflandırılması	63
3.2.2. İnsanlar Arasında Ortaya Çıkan İlk İhtilaflar ve Şeytan Metaforu	65
3.2.3. İçtihad	67
3.2.4. İslam Fırkalarının Yetmiş Üç Fırka Olduğunun Açıklaması	70
3.2.5. Müslümanlar Arasında Çıkan İlk İhtilaflar ve Mezheplerin Oluşumu	71
3.3. YA'KÛB B. ABDÛLLATİF'İN MEZHEPLERE YAKLAŞIM BİÇİMİ	76

3.3.1. Mu'tezile	79
3.3.2. Şia	83
3.3.3. Haricîler	87
3.3.4. Mürcie	90
3.3.5. Neccariyye	92
3.3.6. Cebriyye	93
3.3.7. Müşebbihe	94
3.3.8. Fırka-i Naciye	95
3.4. DEĞERLENDİRME	96
SONUÇ	98
KAYNAKÇA	102

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m	: Adı geçen makale/madde
a.m.	: Aynı makale/madde
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
a.y.	: Aynı yer
b.	: İbni
bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
DİA	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
md.	: Madde
No	: Sayı
Nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
t.y.	: Tarih yok
Thk.	: Tahkik
Tsh.	: Tashih
Trc.	: Tercüme

UÜİFD : Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

vb. : Ve benzeri

yay. haz. : Yayına hazırlayan

y.y. : Yazar yok



GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, YÖNTEMİ, SINIRLILIKLARI VE KAYNAKLARI

İslam mezhepleri tarihi fırak literatürü içerisinde her mezhebin kendine özgü makâlât ve fırak gelenekleri mevcuttur. Lewinstein'ın ifadelerine göre Doğu-Hanefi ve Eş'arî-Mutezili makâlât geleneği olarak iki ana damar şeklinde sınıflandırılabilir. Fırak literatüründe alana hâkim olan fırak eserleri daha çok Eş'arî-Mutezili geleneğe aittir.¹ Osmanlı döneminde hâkim olan Sünnilik anlayışı içinde Maturidilik ve Eş'arîlik olmak üzere iki temel inanç çizgisi bulunmakta, medreselerde okutulan eserler ise daha ziyade Eş'arî gelenekten gelmekteydi.²

İslam Mezheplerine yer veren ve Osmanlı'da meşhur olmuş önemli kelam kitapları vardır. Bu kelam eserleri içinde en bilinenlerden biri Adudüddin el-Îcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eseridir. Seyyid Şerif Cürcânî'nin *el-Mevâkıf* üzerine yazdığı *Şerhu'l-Mevâkıf* da Osmanlı müelliflerinin çokça başvurduğu kaynaklardan biridir. *El-Mevâkıf*'in mezhepler kısmının temel kaynağı, yine Eş'arî bir müellif olan Âmidî'nin *Ebkâru'l-Efkâr* adlı eseridir.³ Âmidî eserinde Şehristânî, Bağdâdî gibi önemli Eş'arî müellifleri kaynak olarak kullanmakla beraber özgün bir tasnif ortaya koymuştur. Âmidî'nin bu tasnifi Osmanlı müelliflerince Adudüddin el-Îcî üzerinden tanınmış ve mezheplerin tasnifinde sık sık kullanılmıştır. Bu tasnifi kullanan Osmanlı müelliflerinden biri de eseri çalışmamıza konu olan Ya'kûb b. Abdüllatif'tir.

Ya'kûb b. Abdüllatif XVI. yüzyıl Osmanlı müelliflerinden biri olarak ana ekollerin ve alt fırkaların belirlenmesinde Âmidî'nin tasnifini kullanmıştır. Bununla birlikte o, Âmidî'nin eserinden farklı olarak milel ve nihâl türü bir eser telif etmiştir. Ya'kûb'un kaynaklarından bir diğeri Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihâl* adlı meşhur

¹ Keith Lewinstein, “Doğu-Hanefi Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar”, **İmam Maturidi ve Maturidilik** kitabı içerisinde, çev. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan, Ankara, Otto Yay., 2015, s. 99.

² Osman Aydın, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı”, **TALİD**, C. XV, No: 29, 2017, s. 41.

³ Bkz.: Kadir Gömbeyaz, “Fırak Literatürüne Dolaylı Ancak Etkili Bir Katkı: Âmidî Tasnifini Meşhur Eden Müttekellim: Adudüddin el-Îcî”, **İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî**, ed. Eşref Altaş, İstanbul, İSAM, 2007, s. 409-428.

eseridir. O bu eserden faydalanmıştır ancak eserinin tertibi ve metodu gibi hususlarda birebir kaynaklarını takip etmemiştir.

Çalışmanın amacı Ya'kûb b. Abdülatif'in verdiği bilgileri incelemek, eserinin kaynaklarını tespit etmektir. Bu nedenle bu eserin şekil, içerik, metod ve üslup açısından incelenip değerlendirilmesi ve Osmanlı Dönemi mezhepler tarihi yazıcılığı içindeki yerinin tespit edilmesi çalışmanın konusunu teşkil etmektedir.

Bu çalışmanın temel kaynağı Ya'kûb b. Abdülatif'in milel ve nihâl türü eseridir. Söz konusu eserin Osmanlı Dönemi için ifade ettiği anlam ve ait olduğu gelenekteki yerinin tespit edilebilmesi için Osmanlı Dönemi'nde kendisinden önce telif edilmiş belli başlı makâlât eserleri ve Eşari gelenekteki makâlât eserleri ile mukayeseler yapılmıştır. Yöntem olarak kaynak taraması, bu kaynaklardan elde edilen bilgilerin mukayesesi ve analizi esas alınmıştır.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Ya'kûb b. Abdülatif'in hayatı ve yaşadığı dönem hakkında bilgi verilmiştir. Her eserin kendi döneminin bir ürünü olduğu gerçeğinden hareketle siyasi ve ilmi ortam üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde eserin fiziksel özellikleri, yazılış amacı, kapsamı, tasnif özellikleri, kaynakları ve müellifimizden önce Osmanlı'da eser telif etmiş birkaç müellifin eserleri üzerinde durulmuştur.

Üçüncü Bölümde öncelikle makâlât geleneklerine genel olarak yer verilmiştir. Daha sonra müellifin mezheplerin ortaya çıkışında etkili gördüğü sebepler ve mezhepleri ele alışının değerlendirilmesi yapılarak hangi makâlât geleneğine ait olduğunun tespiti üzerinde durulmuştur. Bu değerlendirme yapılırken özellikle Eş'arî makâlât geleneğinin önde gelen isimlerinden Bağdâdî, Eş'arî, Şehristânî ve Âmidî ile karşılaştırmalar yapılarak müellifin kaynaklarının tespiti de sağlanmıştır. Eserin kaynaklarına göre özgünlüğü ve metodolojik problemleri üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın konusu olan Ya'kûb b. Abdülatif'in eserinin kaynakları arasında yer alan Âmidî'nin *Ebkârü'l-Efkâr* adlı eseri aslen bir kelam kitabı olup içinde mezheplere yer ayrılmıştır. Diğer önemli kaynağı olan Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı kitabı da mezhepler, dinler ve diğer görüşlere yer verilen bir kitaptır.

Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıf*⁴ ve Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevakıf*⁵ da Âmidî tasnifi üzerinden mezheplere yer veren kalam eserleridir. Bu çalışmada müellifin eserinin bu kaynaklarıyla mukayesesi yapılarak değerlendirmelerde bulunulmuştur. Öte yandan Eş'arî geleneğin diğer önemli kitapları olan Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i, Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak*⁶ gibi eserlere de başvurulmuştur.

Elimizdeki nüsha Atatürk Kitaplığı'nda bulunan ve *İslam'da Fırkalar*⁴ ismiyle kaydedilmiş iki yüz doksan beş varaklık bir eserdir. Bu eser üzerinden yürütülen çalışma sürecinde eserin bir diğer nüshasının Mısır Milli Kütüphanesi'nde olduğu anlaşılmıştır.⁵ Müellife ait başka bir eser olarak da Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Arapça sarf ve nahiv üzerine yazılmış *Kavâidu's-Sarf* adlı eser tespit edilmiştir.⁶ Bu esere de müellifin hayatı ve kişiliği ile ilgili bilgi bulmak amacıyla bakılmıştır.

Araştırma sırasında İslam mezhepler tarihi metodolojisi, Eş'arî makâlât geleneği ve Osmanlı'da mezhepler tarihi yazıcılığı hakkında yazılan makale ve kitaplardan da faydalanılmıştır. Bu bağlamda özellikle Osman Aydın'ının *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*⁷ adlı eseri ve Kadir Gömbeyaz'ın *İslam Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri*⁸ adlı doktora tezi oldukça yön gösterici olmuştur.

⁴ Ya'kûb b. Abdüllatif, **İslam'da Fırkalar**, Atatürk Kitaplığı, Bel Yz K_000854 numaralı yazma.

⁵ Bkz.: Fuat Sezgin, **Mu'cemu Tarihu't Turasi'l-İslami fi Mektebatil-Alim**, ed. Ali Rıza Bulut, Ahmet Turan Karabulut, Kayseri, Daru'l Akabe, C. V, 2001, s. 3964; Nasrullah Mübeşşir et-Tirazi, **Fihrisü'l-Mahtutatit-Türkiye el-Osmaniyye: elleti iktinetha Darü'l-Kütübi'l-Kavmiyye münzü am 1870 hatta nihaye 1980 m.**, Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, C. III, 1987-1990, s. 290.

⁶ Ya'kûb b. Abdüllatif, **Kavaidu's-Sarf**, Süleymaniye Kütüphanesi, HÂmidîye, 01353 numaralı yazma.

⁷ Osman Aydın, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı**, Ankara, Hitit Kitap, 2008.

⁸ Gömbeyaz, "İslam Geleneğinde İtikadi Fırka Tasnifleri", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2015, s. 127. (Bu çalışmaya yapılacak atıflarda "İtikadi Fırka Tasnifleri" kısaltması kullanılacaktır.)

BİRİNCİ BÖLÜM

YA'KÛB B. ABDÛLLATİF'İN HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE YAŞADIĞI DÖNEM

1.1. YA'KÛB B. ABDÛLLATİF'İN YAŞADIĞI DÖNEM

Müellifin yaptığı açıklamaya göre *İslam'da Fırkalar* adlı eser Osmanlı sultanlarının on ikincisi olan III. Murad'a takdim edilmek üzere telif edilmiştir.⁹ Bu açıklamadan Ya'kûb b. Abdüllatif'in, saltanatı 982/1574-1003/1595 yıllarını kapsayan III. Murad döneminde hayatta olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu tarih aralığının tamamında yaşayıp yaşamadığına dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber eserin Mısır nüshasının katalog bilgilerinde müellifin, kitabı III. Murad'ın sadrazamı Muhammed Paşa'ya sunduğuna dair bir ifade yer almaktadır.¹⁰ Burada kastedilenin Sokullu Mehmed Paşa olması kuvvetle muhtemeldir. Zira dönemin sadrazamları arasında Muhammed isminde başka biri bulunmamaktadır. Böylelikle en azından eserin telif tarihinin Sokullu'nun sadrazamlık dönemini kapsayan 982/1574-987/1579 tarihleri arasında olduğu anlaşılmaktadır.¹¹ Eserin telif tarihinin Sokullu Mehmed Paşa dönemi olması müellifin, padişahın saltanatının ilk yıllarında hayatta olduğunu göstermektedir. III. Murad dönemi siyasi ve ilmi ortama değinmek eserin yazıldığı şartları anlamak açısından önem arz etmektedir. Ancak öncelikle III. Murad ile ilgili kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

III. Murad Osmanlı padişahlarının on ikincisi olup saltanatı 22 Aralık 1574 (8 Ramazan 982)-16 Ocak 1595 (5 Cemaziyelevvel 1003) tarihlerini kapsamaktadır. Padişahlığı XVI. yüzyılın son çeyreğine denk gelen III. Murad, II. Selim'in oğlu ve Kanuni Sultan Süleyman'ın torunudur. Babası II. Selim'in Kütahya valisi olduğu dönem o da Saruhan sancak beyliğine gönderilmiş ve padişahlığına kadar burada kalmıştır. Şehzadeliği sırasında idari işlere karışmayan III. Murad yetenekli, iyi

⁹ Ya'kûb b. Abdüllatif, *İslam'da Fırkalar*, vr. 2b.

¹⁰ Bkz.: Tırazi, *Fihrisü'l-Mahtutat*, s. 290.

¹¹ Bkz.: Erhan Afyoncu, "Sokullu", *DiA*, C. XXXVII, 2009, s. 354-357.

eğitilmiş ve dindar bir şehzade olarak bilinmekte ve sevilmekteydi. III. Murad şehzadeliği zamanında hocası Hoca Sâdeddin Efendi, defterdarı Kara Üveys Çelebi ve haremi idare eden Râziye Kalfa'nın etkisinde kalmıştır. Padişahlığı sırasında da bu etkilerin devam ettiği söylenmektedir.¹² XVI. yüzyıl, Osmanlı'nın en geniş sınırlarına ulaştığı dönemdir. Siyasi anlamda önemli başarılar elde edildiği gibi kültürel anlamda da ilerlemeler kaydedilmiş ve bu asırda önemli isimler yetişmiştir. Öte yandan asrın sonlarına doğru duraklama dönemi başlamıştır. III. Murad döneminin siyasi atmosferi de bu duraklama devrine denk gelmektedir.

1.1.1. Siyasi Ortam

III. Murad Manisa'da sancakta olduğu 982/1574 yılında babası II. Selim'in vefat haberini almasıyla beraber İstanbul'a gelmiştir. Sadrazam Sokullu'nun kendisini Beyazıt köşkünde karşılayıp saltanat haberini verdiği III. Murad, 1574 senesinin Ramazan ayında tahta çıkmıştır.¹³

III. Murad'ın tahta çıkışından sonra özellikle Osmanlı-Safevi mücadelesi yoğun olarak yürütülmüştür. Doğuda Safeviler ile Batı cephesinde ise Habsburglar ile iki büyük cephede uzun süreli bir savaş dönemi yaşanmıştır. Aynı zamanda Osmanlı'nın Afrika'da yayılmasını engelleyen Fas hükûmetine karşı 1575 yılında savaş açılmıştır. Bu savaş sonrası Fas'ın Osmanlı nüfuzuna girmesi sağlanmıştır. Bu gelişmelerin dışında Özbek Hanıyla ilişkiler geliştirilmiş, İngiltere ile olan ilişkilerde de önemli gelişmeler kaydedilmiştir.¹⁴

III. Murad tahta çıktığında sadrazam olan Sokullu Mehmed Paşa (ö. 989/1579) kendisinden önce babası II. Selim ve dedesi Kanuni Sultan Süleyman'a da sadrazamlık yapmış tecrübeli bir isimdi. Saltanatının başında Sokullu'ya karşı olan grup tarafından yönetimi eline alması teşvik edilmişse de III. Murad onun tecrübelerinden faydalanmış ve onu görevde tutmuştur. Ancak giderek Sokullu'nun gücü zayıflatılmış ve padişahın saltanatını temin edecek büyük bir sefer planlanmıştır. Bu seferin söz konusu dönemde iç karışıklıklar sebebiyle zayıf durumda olan İran'a yapılması kararlaştırılmıştı.¹⁵

¹² Bekir Kütükoğlu, "III. Murad", *DİA*, C. XXXI, 2006, s. 172.

¹³ Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî-I*, yay.haz., Prof. Dr. Mehmet İpşirli, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 99-100.

¹⁴ Kütükoğlu, *a.g.m.*, s. 174.

¹⁵ Kütükoğlu, *a.m.*, s. 172.

Bunun neticesinde III. Murad döneminin en önemli siyasi meselesi olan ve on iki sene süren Osmanlı-İran savaşları 1577'de başlamıştır. Bu dönem Osmanlı'nın İran'la yaptığı Kasr-ı Şirin Antlaşması'na (1639) kadar aralıklı olarak süren savaşların ilk aşamasıdır. Elde edilen başarılarla rağmen uzun süren savaş dönemi Osmanlı'da büyük buhranlara da sebep olmuştur.¹⁶ Bu savaşların ilki olan ve 1578'de yapılan Çıldır muharebesinde elde edilen zaferle Osmanlı'ya Gürcistan'ın kapıları açılmıştır.¹⁷ 1578'de Tiflis ve Şirvan ele geçirilmiştir.¹⁸ Özdemiroğlu Osman Paşa İran'a karşı önemli başarılar elde etmiştir. Önce 1585 yılında Özdemiroğlu Osman Paşa tarafından Tebriz fethedilmiştir.¹⁹ Ardından Gence ve Nihavend alınarak doğudaki sınırlar genişletilmiştir. On iki sene süren Osmanlı İran Savaşlarının ilk safhası 1590 yılında İstanbul Antlaşmasıyla sona ermiştir. Bu antlaşma sırasında Osmanlı Devletine Haydar Mirza rehin olarak verilmiş, III. Murad vefat edene kadar da Haydar Mirza sarayda kalmıştır.²⁰

İstanbul antlaşması ile Osmanlı Devleti fethettiği bölgeleri elinde tutmuştu. Ayrıca antlaşmada İran'daki Sünnileri baskıdan koruma amaçlı bir madde bulunuyor, ilk üç halife ve Hz. Aişe'ye hakaret edilip halka da telkin edilmesinin men edileceği temin ediliyordu.²¹ Bu madde Ya'kûb b. Abdülatif'in eserinin yazıldığı dönemle ilgili önemli bir duruma işaret etmektedir. İran ile yaşanan siyasi gerilimlerin yanında mezhebi bir gerilimin olduğu da anlaşılmakta ve siyasi anlamda yapılacak bir sulhta bu mezhebi hassasiyet de ön plana çıkarılmaktadır. Böylelikle eserin yalnızca siyasi bir çatışmanın değil aynı zamanda Şiilik ve Sünnilik geriliminin gölgesinde bir ortamda yazılmış olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Safeviler ile savaşların olduğu bu dönemde, Osmanlı coğrafyasındaki âlimler tarafından Şia'ya karşı çok sayıda reddiye metni kaleme alınmıştır.²² Bu çıkarımı destekleyen hususlardan biri de Osmanlı sınırları içinde kalan Kızılbaş unsurların İran tarafından tahrik edilmesidir. Osmanlı-

¹⁶ Halil İnalçık, **Devlet-i 'Aliyye/Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017, s. 181.

¹⁷ Kütükoğlu, **Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)**, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1993, s. 56.

¹⁸ Kütükoğlu, **a.g.e.**, s. 57, s. 63.

¹⁹ Kütükoğlu, **a.e.**, s. 156.

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Kütükoğlu, **a.e.**, s. 191-197.

²¹ İnalçık, **a.g.e.**, s. 182, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, C. III. 1. Kısım 3. bs., 1982, s. 63. (Bundan sonra esere yapılaak atıflarda söz konusu cilt ve baskı kastedilecektir.)

²² Bu dönemde yazılmış reddiye eserleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz.: Mehmet Kalaycı, **Osmanlı Sünniliği**, Ankara, Otorite Yayınları, 2015, s. 161.

İran savaşlarında İran lehine hareket eden bu unsurlar Anadolu'dan kaçıp sınırın doğusuna yerleşmişlerdir. Zamanla Osmanlı'nın fethettiği bu bölgelerdeki söz konusu Kızılbaş zümreler, Osmanlı düşmanlıklarını sürdürmüş ve bölgeye Osmanlı hâkimiyetinin yerleşmemesinde etkili olmuşlardır.²³ İstanbul Antlaşmasıyla sağlanan barış dönemi 1603 yılına kadar devam etmiştir. Şah Abbas iç meselelerini çözüp Özbek tehdidinden kurtulduktan sonra 1590'da imzalanan antlaşmayı bozmuştur.²⁴

İran'la yapılan İstanbul Antlaşması'nın ardından Osmanlı batıya yönelmiş ve 1593 yılında Avusturya'ya savaş ilan edilmiştir. Avusturya bu savaşta Osmanlı'ya karşı Haçlı ittifakını oluşturmayı başarmış ve Karadeniz'den Hırvatistan'a kadar geniş bir cephede uzun bir savaş dönemine girilmiştir.²⁵ Bu savaşta Eflak ve Boğdan voyvodaları isyan etmiş ve Haçlı ittifakına destek vermişlerdir.²⁶ İsyan edip Avusturya ile ittifaka giren voyvodalar idareleri altında bulunan binlerce Müslümanı katletmişlerdir.²⁷

Öte yandan III. Murad döneminde önemli sosyal ve iktisadi gelişmeler de vardır. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı'da işsizlik ve artan nüfusun maddi sıkıntılara yol açtığı görülmektedir. Avrupa'nın gelişen savaş teknolojisi ve gümüş bolluğu karşısında Osmanlı'nın sarsılan askeri ve mali yapısı, uzun süren savaşlar bu dönemde bunalıma yol açan sebepler arasındaydı.²⁸ Osmanlı'nın Avrupa'daki ilerlemesinin durduğu ve ülke içinde nüfus artışının yaşandığı bu dönemde sosyal yapıda ciddi bozulmaların vuku bulduğu görülür. Nitekim II. Selim döneminde gerçekleşen Kıbrıs'ın fethi (1570) sonrasında Anadolu'dan birçok işsiz insanın adaya gönderilmiş olması böyle bir sosyal ve iktisadi arka planla yakından alakalıdır.²⁹ III. Murad döneminden önce başlayan bu maddi bunalım on iki yıl süren İran savaşlarının da etkisiyle artarak devam etmiştir. Uzun süren seferler sonucu mali, askeri ve siyasi sıkıntıların artması Osmanlı-İran savaşlarının bu ilk safhasının

²³ İncalcık, **a.g.e.**, s. 182.

²⁴ Kütükoğlu, **Osmanlı-İran Münasebetleri**, s. 200.

²⁵ İncalcık, **a.e.**, s. 186.

²⁶ Nâimâ Mustafa Efendi, **Tarih-i Na'imâ**, haz. Mehmet İpşirli, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2007, s. 76.

²⁷ Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, s. 71-72.

²⁸ İncalcık, **a.e.**, s. 191.

²⁹ İncalcık, **a.e.**, s. 192.

antlaşmayla bitirilmesini gerekli hale getirmişti.³⁰ İran'la yapılan İstanbul Antlaşması'nın bozulduğu 1603'e kadar geçen sürede Osmanlı, Avusturya Savaşı ve Celali İsyanlarıyla uğraşmıştı. Uzun süren İran Savaşı'nın maddi anlamdaki olumsuz etkileri ve Anadolu'daki fakirlik Celali İsyanlarının dayandığı temel noktalardan birisidir. Yaşanan maddi sıkıntılar, devlet idaresinin taşradaki zafiyetleri, Kapıkulu Ocağı sakinlerinin başıboş hareketleri bir süredir ayaklanmalara neden olmaktaydı. Ancak İran ve Avusturya Savaşları'nın getirdiği ciddi sıkıntılar sonunda daha büyük çaplı ayaklanmaların ortaya çıkmasına sebep oldu. Avusturya Savaşı sırasında tüfekli piyade kullanılması gereğiyle Anadolu'dan tüfekli sekban ve saruca askeri olarak yazılan başıboş köylüler barış zamanında kendilerine ihtiyaç kalmadığı için ücretsiz kalmış ve halkı haraca kesmeye, yağmaya başlamışlardı.³¹ III. Mehmed döneminde de devam eden Avusturya Savaşı sırasında Haçova Meydan Muharebesi'nden kaçıp dirlikleri kesilen tımarlı sipahiler de Anadolu'da bu ayaklanmalara katılmışlardır.³² Toplumda uzun süredir devam eden maddi sıkıntılarla beraber çift bozanların artması özellikle büyük şehirlerde güvenlik zafiyetine neden oluyordu. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren seferlerden kaçan ya da seferli tüm asker gruplarının iç karışıklıkların çıkmasında etkili olduğu ve Celali İsyanlarıyla devleti meşgul eden asıl grup oldukları görülmektedir.³³

III. Murad döneminin tüm bu karışıklıkların ortasında siyasi ve ekonomik anlamda bunalımların yaşandığı bir dönem olduğu görülmektedir. Bu dönemde rüşvetin artması, devlet mekanizmalarında ve ilmiye teşkilatında bozulmaların yaşanması, devlet düzeninde de bozulmaların yaşanmasına ve otoritenin zayıflamasına yol açmaya başlamıştı. Bu otorite zafiyeti de eyaletlerdeki beylerbeyi ve sancakbeylerinin kanunsuz hareketlerine neden olmaktaydı. Bunlar Celali İsyanlarına zemin teşkil eden maddi bunalımların göstergelerinden kabul edilmektedir.³⁴

Doğu Cephesi'nde Safeviler'e karşı önemli başarılar elde edilmiş fakat bu başarılar beraberinde yeni maddi sıkıntılara da sebep olmuştur. Bu tarihlerde maddi

³⁰ Kütükoğlu, **a.g.e.**, s. 195.

³¹ İncelik, **a.g.e.**, 194.

³² Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, s. 99-100.

³³ Mustafa Akdağ, **Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyanları**, İstanbul, Cem Yayınevi, 1995, s. 114.

³⁴ H. Ahmet Kırkkılıç, **Sultan Üçüncü Murad**, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988, s. 13.

sıkıntıların ciddi karışıklıklara yol açtığını, bunun en önemli sonuçlarından birinin de Celali İsyancıları olduğu ifade edilmişti. Bununla beraber bu dönemde devletin hâlâ en geniş sınırlarına sahip olduğu da ifade edilmelidir. Ancak devletin uzun süren savaşlarla ilgilenmesinin ne yönde etkileri olduğu önemlidir. Bu savaşların ekonomi üzerinde olduğu gibi ilim ve kültür hayatında da etkileri olup olmadığı bir soru işaretidir. Bu çerçevede siyasi bu gelişmelerin kültürel ve ilmi anlamda nasıl bir ortama eşlik ettiğine bakmak dönemi anlamak açısından önem arz etmektedir.

1.1.2. İlmi Ortam

XVI. yüzyılın Osmanlı Devleti'ne bakıldığında entelektüel anlamda zengin bir dönem olduğu ve birçok önemli âlimin bu dönemde yaşadığı görülmektedir. Kanuni'nin teşvikleriyle ilmi hareketliliğin yoğun olarak yaşandığı bu dönemde Osmanlı ilim tarihinin önemli isimlerinden Taşköprizâde (ö. 968/1561), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Birgivi (ö. 981/1573), Şeyh Hamdullah Efendi (ö. 926/1520), Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) ve meşhur şairler Bâki (ö. 1008/1600), Nev'i (ö. 1007/1599) gibi isimler göze çarpmaktadır. Tasavvuf ve fıkıh alanlarındaki gelişmelerin yanında XIV. ve XV. yüzyıllarda İslam düşünce geleneğinin merkezindeki isimlerin etkileri bu dönemde de devam etmiş ve medreselerde eserleri okutulmuştur.

Osmanlı ilim hayatının merkezinde padişahlar tarafından inşa ettirilen medreseler yer almıştır. Fatih Sultan Mehmet, fetih sonrasında eğitim faaliyetlerine önem vermiş, İstanbul'da medreseler kurdurmuştur.³⁵ Bu çabanın en görünür örneği İstanbul ilim ve kültür hayatının merkezinde yer alan Fatih külliyesi kabul edilebilir. Fatih'ten sonra Beyazıt ve Kanuni döneminde de medrese inşa ettirme faaliyeti devam etmiş, İstanbul medreseler noktasında zengin bir konuma ulaşmıştır.³⁶ İstanbul'da söz konusu dönemde Sahn-ı Seman Medresesi ve Süleymaniye Medresesi şehrin ilim alanında önde gelen kurumlarıydı. Medreselerin ilmi hayattaki bu merkezi rolü İstanbul dışından bu medreselere gelen öğrencilerin sayısı ile de anlaşılmaktadır.³⁷

³⁵ Bkz.: Fahri Unan, "Sahn-ı Seman", *DİA*, C. XXXV, 2008, s. 532-534.

³⁶ Mehmet İpşirli, "İstanbul'da İlim ve Kültür Hayatı", *Osmanlı İstanbul'u*, I, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2013, s. 376.

³⁷ İpşirli, *a.g.m.*, s. 377.

Buradan yetişen ulema Osmanlı ilmiye sınıfını oluşturan şeyhülislamlık, nakibüleşrafılık, kazaskerlik, kadı ve müderrislik mevkilerine gelmekteydiler.³⁸

XVI. yüzyılın ortalarından itibaren medreselerde ve ulema arasında bozulmalar meydana geldiği ve ilmi durumda gerilemeler yaşandığı, dönemin âlimlerinden Taşköprizâde (ö. 1561) ve Gelibolulu Âli Mustafa Efendi (ö. 1600) tarafından dillendirilmiştir.³⁹ II. Murad döneminde Molla Fenari ailesine tanınan ilmi imtiyazlar ilerleyen dönemlerde başka ailelere de tanınmış bu durum bazı olumsuzluklara neden olmuştur. İlmiyede kazandıkları statüyü mensup oldukları aileye borçlu olanlar ilmiye sınıfının itibar kaybetmesine yol açmıştır.⁴⁰ Bu aileler dışından olup sınıfına dâhil olmak isteyen medreseli öğrencilerin mülâzemet sisteminden geçmeleri gerekmektedir. Zamanla mezunların sayısında yığılmaların yaşanması ve göreve gelmelerin gecikmesi medreselilerin isyanlarına neden olmuştur.

XVI. yüzyılda müspet ilimlerde de duraklama meydana gelmiştir. Bu durumun sebepleri arasında özellikle bu asırdaki siyasi ve askeri olaylar gösterilmektedir. Toprakların en geniş sınırlarına ulaştığı bu dönem, savaşların olmadığı zamanlarda ya başka bir savaş hazırlığı yahut şenliklerle geçiyordu. Öte yandan padişahların ulema üzerindeki etkisi de ilmi duraklamanın nedenleri arasında gösterilebilir.⁴¹ Müslümanların dini hassasiyetlerinin, o dönemdeki birtakım gelişmelerin takip edilmesi konusunda tereddüte sebebiyet verdiği görülmektedir. Bu tereddüt, gelişmelere karşı olumsuz bir bakış açısıyla yaklaşılmasına yol açmıştır. Mesela matbaacılık ve büyük duvar saatlerinin Müslümanlar tarafından kabul edilmesinin bazı dini endişelerle birkaç asır gecikmiş olduğu Kanuni döneminde Türkiye'yi ziyaret eden Busbecq'in seyahatnamesinde aktardıklarından anlaşılmaktadır.⁴²

XVI. yüzyılın son çeyreğinde padişah olan III. Murad Halvetiyye'nin Ahmediye koluna bağlı Uşşakiye tarikatına mensuptur. Onun ulemayı, şeyhleri ve salih kişileri seven, saygı gösteren bir padişah olduğunu ifade eden tarihçi Naima,

³⁸ İpşirli, "İlmiye", *DİA*, C. XXII., 2000, s. 141.

³⁹ İpşirli, "İlmiye" s. 144.

⁴⁰ İpşirli, *a.g.m.*, s. 142.

⁴¹ Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1970, s. 63. Adıvar burada I. Selim'in Şiiliği yok etme adına Mısır ve İran'a saldırdığını örnek olarak göstermektedir. Adıvar'a göre padişah Müslümanları bir bayrak altında toplamak ve bunu şeriata uydurmak için fıkıh bilginlerine destek verip onları yüceltmekte, bu öncelik müspet ilimler açısından olumsuz bir etki taşımaktaydı.

⁴² Ogier Ghislain de Busbecq, *Türk Mektupları: Kanuni Döneminde Avrupalı Bir Elçinin Gözlemleri (1555-1560)*, çev. Derin Türkömer, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013, s. 145.

bilginler ve şairlerden eserlerini kendisine arz edenlere lütufta bulunduğunu belirtmektedir.⁴³ Sultanın âlimlere ve şairlere verdiği bu değer dönemin şairleri Baki ve Nev’î’nin mısralarında da görülmektedir.⁴⁴

“Halka işigün Ka‘be ve bâbundaki halka

Kullâb-ı kulûb-ı ‘ulemâ vü fuzalâdur.

(Ey sultanım!) Halk için senin (sarayının) eşîği Kâbe gibidir ve kapındaki halka (ise) âlimlerin ve faziletliğin kalplerinin kulpudur.

Hıdmet-i hâk-i cenâbından gelen kadr ü şeref

Ser-firâz-ı ehl-i dil mümtâz-ı akrân eyledi.

(Ey sultanım!) Senin (gibi) yüce (ve şerefli, aziz) kişinin (eşîğinin) toprağına hizmet etmekten gelen kıymet/değer ve şeref, üstün gönül ehli(ni) akrânların seçkini etti.”

Bu mısraların sahiplerinden Nev’î, Kanuni Sultan Süleyman, II. Selim ve III. Mehmed’e de kasideler sunmuş ancak en çok kasideyi III. Murad’a ithaf etmiştir. Bu durum ismi geçen padişahlar arasında Nev’î’ye en fazla ilgi gösteren ve himaye edenin III. Murad olmasıyla yakından ilgilidir.⁴⁵ Onun şairlere olan bu ilgisi kendisinin edebi yönüyle de ilişkilidir. Edebi şahsiyeti güçlü olan sultanın Arapça ve Farsça divanı olduğu aynı zamanda iyi bir hattat olduğu da söylenmektedir.⁴⁶

III. Murad, döneminin âlimlerini eser telif etmeleri noktasında teşvik etmiştir. Bunlardan biri olan Gelibolulu Mustafa Âli’den adab-ı muaşeret kurallarına dair bir kitap yazması talebinde bulunmuştur. Bu isteğin neticesinde de Gelibolulu Mustafa Âli *Kavâidü’l-Mecâlis* adlı kitabını telif etmiştir.⁴⁷

III. Murad’ın aynı zamanda astronomiye ilgi duyduğu ve Osmanlı’nın ilk ve tek rasathanesinin kurulması için başmüneccim Takiyyüddin İbn Ma’rûf’a izin verdiği bilinmektedir.⁴⁸ Ancak daha sonra bazı dini endişelerle bu rasathanenin yine III. Murad tarafından yıktırıldığı kaynaklarda geçmektedir. Takiyyüddin’in kurduğu

⁴³ Nâimâ Mustafa Efendi, **a.g.e.**, s. 107.

⁴⁴ Ali Cançelik, Bilgi Üretiminde ve Bilginin Niteliğinde İktidarın Rolü: 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu Örneği, **Mukaddime**, C.5/2, 2014, s. 108. (Nev’î Divanı, k. 14/2’den naklen; Bâkî Divanı, k. 7/26’dan naklen.)

⁴⁵ M. Nejat Sefercioğlu, **Nev’î Dîvânı’nın Tahlili**, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1990, s. 55.

⁴⁶ Kırkkılıç, **a.g.e.**, s. 16.

⁴⁷ Kütükoğlu, “Ali Mustafa Efendi”, **DİA**, C. II, 1989, s. 415.

⁴⁸ Hüseyin Şen, “XVI. yüzyıl Osmanlı Dünyasında Matematik ve Astronomi: Takiyyüddin İbn Ma’rûf ve Sidretü’l-Müntehâ Adlı Eserinde Güneş Gözlemleri”, **Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVI. Yüzyıl**, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi, 2017, s. 47.

rasathanenin o zaman için gerekli tüm astronomi aletlerini barındırdığı ve dönemi için oldukça iyi bir rasathane olduğu ifade edilmektedir.⁴⁹ Hatta Takiyyuddin'in rasathanesinin Tycho Brahe'nin Uranniborg (XVI. yy), Uluğ Bey'in Semerkant (XV. yy) ve Nasıruddin Tusi'nin (XIII. yy) rasathaneleriyle karşılaştırılabilecek nitelikte olduğu ifade edilmektedir.⁵⁰

Bu dönemde olumlu gelişmeler yaşandığı gibi yukarda geçtiği üzere ilmiye teşkilatında birtakım bozulmalar da meydana gelmiştir. Gelibolulu Âli Mustafa, III. Murad döneminde yazdığı *Nüshatü's-Selatin*'de başka alanlarda gelişmeler olduğu halde ilim alanında yeterli ilerlemenin olmadığından bahsetmektedir. Gelibolulu, Ebussuûd Efendi dışındaki âlimlerin ciddi eserler ortaya koyamadıklarından yakınmaktadır. İlmiye teşkilatında adam kayırmalardan ve rüşvetten de bahseden Gelibolulu müderrislik imtihanlarının gözden geçirilmesini önermektedir.⁵¹

III. Murad dönemi ilim ve kültür hayatı için en önemli adımlardan biri ise matbaanın Osmanlı'ya gelmesiydi. Osmanlı harfleriyle kitap basılması ve gümrük vergisinden muaf tutulması için 1588 yılında bir ferman yayınlanmıştı.⁵² Ancak bu gelişme Osmanlı'da gayr-i müslimlerin açtığı matbaalarla ilgili bir gelişmeydi. Zira Türkler hâlâ matbaa konusunda tereddüt içindeydiler. İbrahim Müteferrika'ya (ö. 1745) kadar da bu çekince devam etmiştir. III. Murad döneminde Osmanlı'ya gelen matbaanın Museviler, Ermeniler ve Rumlar tarafından çeşitli bölgelerde kurulduğu ve hem kendi dillerinde hem de Arapça harflerle kitaplar basıldığı görülmektedir.⁵³

Akli ilimlerin bu dönemde sekteye uğradığı fikri kısmen doğruluk taşısa da bunun genellenebilir bir yargı olmadığına dikkat çekilmelidir. Zira Bu dönemde III. Murad'a takdim edilen akli ilimler alanında eserler vardır. Bunlardan biri Mehmed b. Ali eş-Şehîr Sipâhizâde'nin (ö. 1588) *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Ma'rifeti'l-Büldân ve'l-*

⁴⁹ Geniş bilgi için bkz: Adıvar, **a.g.e.**, s. 88-93; Hüseyin Gazi Topdemir, "Takiyyuddin er-Rasid", **DİA**, C. XXIX, 2010, s. 454-456.

⁵⁰ Ziya Kazıcı, "15 ve 16. Asırlarda Osmanlı Devletinde İlmi Hayat", **XV. ve XVI. Asrı Türk Asrı Yapan Değerler**, İstanbul, İsav, 1999, s. 144.

⁵¹ İpşirli, İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler: XVI ve XVI. Asırlar, **Osmanlı Araştırmaları**, İstanbul, C. VII, 1988, s. 276.

⁵² Kırkkılıç, **a.g.e.**, s. 15.

⁵³ Osman Keskiöğlu, "Türkiye'de Matbaa Te'sisi ve Mushaf Basımı", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Ankara, C. XV, 1967, s. 123

Memâlik adlı eseridir.⁵⁴ Coğrafya ile ilgili bu eserin Arapçasının III. Murad’a, Türkçesinin de Sadrazam Sokullu’ya takdim edildiği bilinmektedir.⁵⁵ III. Murad’a sunulan bir diğer eser de 1583 yılında yine coğrafyayla ilgili olan ve müellifi hakkında farklı görüşler bulunan *Tarih-i Hind-i Garbi*⁵⁶ adlı eserdir. Bu eser daha sonradan İbrahim Müteferrika tarafından XVIII. yüzyılda resimli olarak basılmıştır.⁵⁷ Sipahizade başka önemli eserler de telif etmiş ve padişaha sunmuştur. Onun Isfehani’nin *Tecrid Şerhi*’nin Cürçânî tarafından yapılan haşiyesine bir talikatı mevcuttur. Bu talikat onun öğrencileri ve meslektaşlarıyla yaptığı mütaalalardan oluşmaktadır. Sipahizade bu eseri III. Murad’a ithaf etmiştir.⁵⁸ Aynı zamanda Sipahizade’nin *Enmûzecü’l-Fünûn* isminde tefsir, hadis, kelam, usûl, fıkıh, beyan ve tıp alanlarını ihtiva eden bir eseri daha vardır.⁵⁹

1.1.3. Dönemin Âlimleri

XVI. yüzyılda önemli âlimlerin yetiştiği daha önce zikredilmişti. Özellikle bu asrın ilk yarısında Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Pîrî Reis (ö. 960/1553), Taşköprizâde (ö. 968/1561), Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi önemli âlimlerin yaşamış olduğu bilinmektedir. III. Murad’ın saltanat dönemini kapsayan XVI. asrın son çeyreği de yine önemli âlimlerin yetiştiği bir dönemdir.

III. Murad döneminin önemli isimlerinden biri *eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye*’ye zeyl yazan Nev’izade Atâî’nin babası Yahya b. Pir Ali Nev’î’dir (ö. 1007/1599). Malkara’da 940/1533 yılında doğan Nev’î, bir Halveti şeyhi olan Pir Ali’nin oğludur. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra İstanbul’a gelerek Davud Paşa Medresesi ve Sahn’da eğitimine devam etmiştir. Ardından müderris olarak tayin edilen Nev’î döneminin önemli şairlerinden olup aynı zamanda iyi bir tasavvuf terbiyesi almıştır. Çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra Bağdat Kadılığına atanmış ancak

⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz: İlhami Daniş, “XVI. Yüzyılda Bir Osmanlı Coğrafyacısı: Sipâhizâde Mehmed ve Eseri Evzahu’l-mesâlik ilâ ma’rifeti’l-büldân ve’l-memâlik”, **FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, No:9, 2017.

⁵⁵ Adivar, **a.g.e.**, s. 84.

⁵⁶ Eserin ve müellifin ismi noktasında farklı görüşler vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Cevat İzgi, “Mehmed Suûdî Efendi”, **DİA**, C. XXVIII, 2003, s. 526.

⁵⁷ Adivar, **a.e.**, s. 85.

⁵⁸ Mehmet Kalaycı, “Bir Osmanlı Kelamcısı Ne okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyâzizâde’nin Mecmû’a Fi’l-Mesâ’ili’l-Müntehabe Adlı Eseri”, **Osmanlı’da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler**, İstanbul, İsar, 2016, s. 77.

⁵⁹ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katip Çelebi, **Keşfu’z-Zunûn an esamii’l-kütüb ve’l-fünûn**, Lübnan, Daru İhya et-Turasu’l-Arabi, C. I, 2008, s. 185.

oraya gitmeden Şehzade Mustafa'nın hocalığına tayin edilmiştir. Arapça ve Farsça'ya hâkim olup sade ve akıcı bir dil kullanan Nev'i, *Hasb-i Hâl* adlı bir mesnevi yazmış ve III. Murad'a takdim etmiştir. Bu eserde tasavvufun belli başlı konuları ele alınmıştır. Bunun dışında dönemin ilmi birikimi açısından önemli olan *Netâyicü'l-Fünûn* ve *Mehâsinü'l-Mütûn* adlı eseri zikredilmelidir.⁶⁰ Bu eserde tarih, hikmet, hey'et, kelâm ve usûl-i fıkıh, hilâf, tefsir, tasavvuf, rüya, remil, efsun ve tıp, felâhat-nücûm, fal ve zîc olmak üzere on iki ilim yer almaktadır. Bu eserin birçok nüshası kütüphanelerde bulunmaktadır. Bu eserleri dışında manzum ve mensur başka eserleri de bulunmaktadır.⁶¹

Dönemin önemli âlimleri arasında III. Murad'a hocalık yapmış olan Hoca Sâdeddin Efendi (ö. 1008/1599) de bulunmaktadır. 943/1536 yılında İstanbul'da doğan Hoca Sâdeddin'in babası Yavuz Sultan Selim'in nedimi Hasan Can Çelebi'dir. Babasının çevresi sebebiyle küçük yaşta iyi bir eğitim almış, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'den mülazemetle çeşitli medreselerde müderrislik yapmıştır. Daha sonra şehzade Murad'ın müderrisi İbrahim Efendi'nin vefatı üzerine şehzade hocalığına tayin edilmiş ve Manisa'ya gönderilmiştir. Bu tarihten sonra da "Hoca Efendi" olarak anılmaya başlanmıştır. Sarayda önemli bir nüfuzu bulunan Hoca Sâdeddin III. Mehmed döneminde de bu konumunu korumuş hatta şeyhülislamlığa getirilmiştir. Dönemindeki ilmi faaliyetleri teşvik etmiş, Takiyyüddin'in rasathane kurmasında önemli derecede desteği olmuştur. En önemli eseri olan *Tâcû't-Tevârih*'te Osmanlı'nın kuruluşundan Yavuz Sultan Selim dönemine kadar olan tarihi ele almıştır. Bu eser oldukça dikkat çekmiş hem birçok zeyiller yazılmış hem de Avrupa'da tercümeleri yapılmıştır. III. Murad'a takdim edilen bu eserde her padişah için müstakil bir bölüm olmak üzere toplamda dokuz bölüm bulunmaktadır. Padişaha takdim edildiği için müellif eserine söz konusu ismi vermiştir.⁶² Bunun dışında yine Hoca Sâdeddin'in önemli çevirileri de bulunmaktadır.⁶³

Dönemin bir diğer âlimi yine şeyhülislamlık da yapmış olan Çivizâde Mehmet Efendi'dir (ö. 995/1587). 937/1530 yılında İstanbul'da doğmuş olup Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmet Efendi'nin oğludur. Taşköprizâde Ahmet Efendi, Perviz

⁶⁰ Adıvar, **a.g.e.**, s. 97.

⁶¹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Sefercioğlu, "Nev'i", **DİA**, C. XXXIII, 2017, s. 52-54.

⁶² İpşirli, "Tâcû't-Tevârih", **DİA**, C. XXXIX, 2010, s. 358

⁶³ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Şerafettin Turan, "Hoca Sâdeddin", **DİA**, C. XVIII, 1998, s. 196-198.

Efendi gibi âlimlerden ders almıştır. Çeşitli medreselerde müderrisliğinin ardından önce İstanbul Kadısı ardından sırasıyla Anadolu Kazaskerliği, Rumeli Kazaskerliği ve en sonunda şeyhülislamlığa getirilmiştir. Onun döneminde ilk defa sadrazamların şeyhülislamı ziyaret etmesi geleneği başlamış ve III. Murad'ın emriyle Sadrazam Özdemiroğlu Osman Paşa, Çivizâde Mehmet Efendi'yi ziyaret etmiştir. Sağlam bir kişiliğe ve ilmi derinliğe sahip olduğu belirtilen Çivizâde'nin kendisine atfedilen *Zübdetu Fetâvâ Kadîhân* ve İbn Nüceym'e ait *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*'e yazdığı bir ta'likatı mevcuttur.⁶⁴

Bu dönemde yaşamış önemli âlimlerden biri de Mahmud b. Süleyman el-Kefevî'dir (ö. 990/1582). Kırım yarımadasının güneydoğu sahilinde yer alan Kefe şehrinde doğmuştur. Memleketi Kefe'de ilk tahsilini tamamladıktan sonra İstanbul'a gelerek eğitimine devam etmiş ve ardından müderris olmuştur. Onun en önemli eserlerinden biri kabul edilen *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* tanınmış Hanefi ulemanın biyografisini ele aldığı eseridir. Öte yandan yalnızca ulemanın biyografisiyle yetinmemiş âlimlerin rivayet ve isnadlarına, farklı görüşlerine de yer vererek önceki tabakat eserlerinden farklılaşmıştır. III. Murad'a ithaf edilen bu eserin Hanefi tabakat literatürü içinde önemli bir yeri vardır.⁶⁵

eş-Şekâiku'n-Numaniyye'ye yazdığı zeyille bilinen Mehmed Mecdî Efendi (ö. 999/1591) de bu dönemin bilinen simalarındandır. Edirne'de dünyaya gelen Mecdî Efendi ilmiye ailesine mensubiyetinden ötürü "Çelebi" unvanıyla anılmıştır. Müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunan Mecdî aynı zamanda şair olup kaside ve gazelleri bulunan bir âlimdir. Edebiyatla küçük yaşlarda ilgilenmeye başlamış Arapça ve Farsça eserlere tenkitlerde bulunmuştur. Döneminde güçlü bir şair olarak kabul edilen Mecdî efendinin asıl şöhreti ise *eş-Şekâik* zeyli ile olmuştur. *eş-Şekaiku'n-Numâniyye*'den daha geniş olarak telif ettiği *Hadâiku's-Şekaik* adlı bu eseri III. Murad'a takdim etmiştir. Bu eser Taşköprizâde'nin eserinden yola çıkılarak telif edilen yeni bir çalışma kabul edilebilir. Nitekim bu ismi eserine verme sebebini de Şekâik'i bir fidanlık kabul ederek oradaki biyografileri daha geniş şekilde ele alması

⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz.: İpşirli, "Çivizâde Mehmet Efendi", *DİA*, C. VIII, 1993, s. 347-348.

⁶⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Özel, "Kefevi", *DİA*, C. XXV, 2002, s. 185-186.

olarak açıklamakta ve eserini diğer tercümelerden üstün görmektedir. Bunun dışında da çeviri eserleri ve divançeleri bulunmaktadır.⁶⁶

Bir diğer önemli isim ünlü şair Bâkî'dir (ö. 1008/1600). 933/1526 yılında İstanbul'da doğan Bâkî'nin asıl adı Mahmud Abdülbâkî'dir. Babası Fatih Camii müezzinlerinden Mehmet Efendi'dir. Gençlik yıllarını fakirlikle geçirmiş erken yaşlarda çalışmaya başlamıştır. Okuma arzusuyla medreseye yönelen Bâkî, Nev'î, Hoca Sâdeddin, Mecdî gibi dönemin önemli isimleriyle ders arkadaşlığı yapmıştır. Medrese eğitimine devam ederken şiirle de ilgilenen Baki, Kanuni'nin padişahlığı sırasında müderris olarak tayin edilmişti. III. Murad döneminde Süleymaniyye müderrisliğine getirilmiş ancak kendisine isnad edilen bir gazelden dolayı azledilmişti. Daha sonra bu gazelin başkasına ait olduğu söylenerek padişahın affı sağlanmış ve yeniden müderrisliğe tayin edilmiştir. Ardından kadılık, Anadolu ve Rumeli kazaskerliği görevleri de belli sürelerle yapmış III. Mehmed döneminde de aralıklı olarak Rumeli kazaskerliğini sürdürmüştür. "Sultânü's-şuarâ" unvanıyla çağının en büyük şairi görülen Baki'nin bir hayli kasidesi bulunmakla beraber aslen bir gazel şairidir. Onun en önemli eseri olan Divanı'nın baskılarına bakıldığında diğer Osmanlı şairlerinden çok daha fazla okunduğu ve ilgi gördüğü anlaşılmaktadır. Divan'ı dışında tercüme eserleri de bulunan bu önemli şair dört padişah görmüş ve hem şairliği hem de âlimliğiyle XVI. asrın en önemli simalarından biri olmuştur.⁶⁷

III. Murad döneminin ilmi birikimini anlamak için en iyi örneklerden biri de şüphesiz Takiyyuddin er-Râsîd'dır (993/1585). Daha önce de zikredildiği gibi III. Murad'ın ve Hoca Sadeddin'in desteğiyle Osmanlı'nın ilk rasathanesini kuran bu âlim döneminin teknolojisine oldukça uyumlu bir rasathane tesis etmişti. 932/1526 yılında Dimaşk'ta Türk kökenli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen ve ilk eğitimini orada alan Takiyyüddin 1550'de ailesinin İstanbul'a gelmesiyle buraya gelerek Çivizâde Mehmet, Ebussuûd gibi âlimlerden eğitimini tamamlamıştır. Matematik ve astronomi alanlarında yoğunlaşan Takiyyüddin, II. Selim tarafından müneccimbaşılığa tayin edilerek Galata kulesinde gözlemlerine başlamış daha sonra da III. Murad'ın izniyle kurduğu rasathanesinde çalışmalarına devam etmiştir. Ancak rasathanenin ömrü uzun

⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Abdülkadir Özcan, "Mecdî", **DİA**, C. XXVIII, 2003, s. 228-229.

⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Mehmet Çavuşoğlu, "Bâkî", **DİA**, C. IV, 1991, s. 537-540.

olmamış ve Şeyhülislam Kadızâde Ahmed Şemseddin'in (ö. 988)⁶⁸ fetvasıyla yıktırılmıştır.⁶⁹

Osmanlı'nın ilk ve tek rasathanesinin kurucusu olan bu âlim matematik, astronomi, fizik, tıp, optik ve mekanik konularda çeşitli eserler kaleme almıştır. Takiyyüddin'nin eserlerinden biri olan rasatlarının sonuçlarını topladığı *Süddretü Münthe'l-Efkâr fî melekûti'l-Feleki'd-Devvâr* adlı eserinde rasatlara bazen *rasadü'l-cedidü's-sultani* bazen ise *Rasadü'l-cedidü'l-Murad* ismini vermektedir. Bu eserde trigonometrik çizgiler, astronomiye dair hesapları ve rasat aletlerini açıklamaktadır. Eserin önsözünde ise Hoca Sadeddin'e övgüler vardır.⁷⁰ Böylelikle Hoca Sadeddin'in Takiyyüddin'in en büyük destekçilerinden olduğu onun gibi devlet mekanizmasında söz sahibi olan bir âlimin desteğini almış olmanın da Takiyyüddin için ne denli önemli olduğu bu tavrından anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Sultan Murad'ın da desteğine karşılık rasatlara onun adını vermesi dikkat edilmesi gereken bir husustur. En azından Kadızade'nin fetvasına kadar Takiyyüddin'in Padişah ve hocasının desteğini almış olarak çalışmalarına devam ettiği ve bu desteğe karşı minnettar olduğu görülmektedir.

Dönemin zikredilmesi gereken âlimlerinden biri de Gelibolulu Mustafa Âli (1008/1600)'dir. 948/1541 yılında Gelibolu'da dünyaya gelmiş Âli Mustafa Efendi öncelikle medrese tahsili almış ardından da II. Selim'in divan kâtibi olmuştur. Sokullu Mehmed Paşa'ya *Heft Meclis* adlı eserini sunduktan sonra Bosna Beylerbeyi Ferhat Paşa'nın divan kâtipliğine getirildi. Ardından III. Murad tahta çıkınca İstanbul'a giderek ona bazı kasideler ve *Zübdetü't-tevarih* eserini sunduysa da karşılığında beklediği memuriyeti alamadı. Daha yüksek mevkiilerde olmak isteyen Âli Mustafa Efendi bu isteğine kavuşamamış ve daha farklı görevlerde bulunmuştur. Hatta III. Mehmed'in padişah olmasıyla ondan *Künhü'l-ahbâr* eseri için kaynak bulabilme amacıyla Mısır Defterdarlığı istemiş ancak onun yerine Amasya sancak beyliği ve Rum Defterdarlığına getirilmiştir. Birçok görev değişiminden sonra Cidde sancak beyliğine getirilmiş ve burada *Mevâidu'n-nefâis* eserini padişahın Mısır beylerbeyiliğini talep etmek üzere tamamlamıştır. Ancak bu isteğine kavuşmadan

⁶⁸ Bkz.: İpşirli, "Kadızâde", *DİA*, İstanbul, C. XXIV, 2001, s. 96-97.

⁶⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Topdemir, "Takiyyüddin", s. 454-456.

⁷⁰ Adivar, *a.g.e.*, s. 90.

Cidde’de vefat etmiştir. Devlet adamlığı yönünden istediğini bulamayan Âli Mustafa Efendi tarihçiliği ve edebi yönü ile meşhurdur.⁷¹

Âli Mustafa Efendi’nin en önemli eseri olarak *Künhü’l-ahbâr* zikredilmelidir. Dört rükünden oluşan bu eserin ilk rüknünde kâinatın yaratılışı ve düzeninden, ikinci rüknünde peygamberler ve Müslüman Arap tarihinden, üçüncü rükünde Türk ve Moğol tarihi, son rükünde ise Osmanlı Devleti’nin başlangıcından 1005/1596’ya kadar olan tarihini yazmıştır. Aynı zamanda diğerlerine göre daha geniş olan bu dördüncü rükünde devlet adamları, âlimler ve şairlerin biyografileri de bulunmaktadır. Bir diğer önemli eseri *Nüshatü’s-Selâtîn* siyasetname türü bir eserdir. Ömrünün sonlarına doğru III. Murad’ın isteğiyle yazdığı *Mevâidü’n-Nefâis fî Kavâidi’l-Mecâlis* döneminin İstanbul adab-ı muaşeret kurallarını ele almaktadır. Öte yandan istediği mevkileri elde edememesinin verdiği kırıngınlıkla bu eserde devlet teşkilatına ve bazı sınıfların yaşayışlarına yönelik ağır tenkitlerde bulunmuştur. Bu eser XVI. yüzyılın yaşantısına yönelik önemli bilgiler içermektedir. Yine III. Murad’a *Nevâdirü’l-hikem* adını verdiği ve âlimlerin hayatları, dini, ilmi ve akli meseleleri ele aldığı bir eser daha sunmuştur.⁷²

Görüldüğü gibi III. Murad dönemi önemli âlimlerin yetiştiği bir dönem olmuştur. Her ne kadar ilmiye sınıfı ve müspet ilimlerin duraklaması hakkında eleştirilerin yöneltildiği bir dönem olsa da tablonun tümüyle kötü olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim müellifimizle aynı dönem yaşamış âlimlerden burada zikrettiğimiz birkaçı hem İslami ilimler hem edebiyat hem de matematik-astronomi gibi alanlarda eser vermiş âlimlerdendir. Burada zikredilen isimler dışında Selânikî Mustafa Efendi (ö. 1600), Cenâbî Mustafa Efendi (ö. 1590), Zenbillizâde Fudayl Çelebi (ö. 1583) gibi başka önemli âlimler de bu dönemde yaşamıştır. Ancak müellifimizin yaşadığı dönemi ve ilmi ortamı göstermesi adına burada önemli gördüğümüz dönemin bazı isimlerine yer vermeyi yeterli görüyoruz.

1.2. YA’KÛB B. ABDÛLLATİF’İN HAYATI

Ya’kûb b. Abdüllatif hakkında bilgi bulmak için temel kaynaklara müracaat edilmiştir. Osmanlı âlimleri hakkında bilgi veren tabakât eserlerinden Taşköprizâde’nin (ö. 1561) *eş-Şekâiku’n-Nu’mâniyye* adlı eseri üzerine yazılmış

⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Kütükoğlu, “Âli Mustafa Efendi”, s. 416-421.

⁷² Ayrıntılı bilgi için bkz.: Kütükoğlu, **a.g.m.**, s. 416-421.

özellikle müellifin yaşadığı dönemi kapsayan Mecdî Mehmed Efendi'nin (ö. 1591) *Hadâiku'ş-Şekâik*'i ve Nev'izâde Atâî'nin (ö. 1635) *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-Şekâik* eserleri incelenmiştir. Öte yandan Mehmed Süreyyâ'nın (ö. 1909) *Sicill-i Osmanî* adlı eserine başvurulmuştur. Bursalı Mehmet Tahir'in (ö. 1925) *Osmanlı Müellifleri* eseri tetkik edilmiştir. Özellikle çağdaşı olan tabakât yazarları tetkik edilirken adı Ya'kûb olup 982/1574-1003/1595 yılları arasında hayatta olduğu anlaşılan bazı şahsiyetlere rastlanılmıştır. Ancak bunların hiçbirinin baba ismi zikredilmemekte ya da onlara ait eserler hakkında bilgi verilmemektedir. Eserinin girişinde padişah'tan medrese talebinde bulunmasından hareketle müellifin medresede ders verebilecek bir müderris olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede *Şekâik* zeyillerinde ismi geçen, müellifle aynı tarihlerde yaşamış olup müderris olan birkaç Ya'kûb'un adını zikretmek yerinde olacaktır.

Nev'izâde Atâî ölümü 1002 olan bir Yakub Bey'den bahsetmektedir. Halebiye müderrisliği yapmış olan Yakub Bey, İzmir ve Kütahya kadılığı görevlerinde de bulunmuştur.⁷³ Atâî yine 993 yılında Cami-i Atik Medresesi'nden mazul olan bir Yakub Bey'den bahsetmektedir.⁷⁴ Diğer zikredilen Yakub ismindeki müderrisler ise 982'de Yeni İbrahim Paşa Medresesi'nden mazul Yakub Bey⁷⁵, 982 yılında vefat eden Bursa Muradiye Medresesi müderrisliği ve Amasya müftülüğü yapmış olan Yakub Beyefendi (Yakubca)⁷⁶'dir. Mehmed Süreyyâ'nın da *Sicill-i Osmanî* eserinde bazı isimlere denk geldik. Bunlardan biri olan Yakub Efendi (Yakubca), Atâî'de de zikredildiği üzere Amasya müftülüğü yapmış olan bir müderristir.⁷⁷ Yine burada geçen bir diğer isim Yakub Bey de Bosna, İzmir ve Kütahya müftülüğü yapmış olup 1002'de vefat etmiştir.⁷⁸ Bu isim de Atâî'de yer almaktadır.

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivleri'nde yalnızca Cami-i Atik Medresesi'nde müderris olduğu anlaşılan Ya'kûb Bey'in ismine denk gelinmiştir. Bu bilgiler ise zikredilen Ya'kûb Bey'in müellifimiz olduğunu anlamaya yönelik yeterli veriyi sağlamamaktadır.

⁷³ Nev'izâde Atâî, *Hadaiku'l-Hakaik Fî Tekmileti Şakaik*, yay. haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989, s.326, 414, 451, 452.

⁷⁴ Atâî, *a.g.e.*, s. 290.

⁷⁵ Atâî, *a.e.*, s. 495.

⁷⁶ Atâî, *a.e.*, s. 47, 241, 263, 271, 280-281, 315, 395.

⁷⁷ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, yay. haz. Orhan Hülagü, Mustafa Ekincikli, Hamdi Savaş, İstanbul, Sebil Yayınevi, C. IV/II, 1998, s. 252.

⁷⁸ Süreyyâ, *a.g.e.* s. 252.

Böylelikle Ya'kûb b. Abdülatif'in kimliğine ulaşabilmek için ilgili kaynakların elden geçirildiğini ancak somut verilere rastlanmadığı ifade edilmelidir. Ancak ismi geçen Yakub'lardan biri müellifimiz olabilir. Bununla beraber bu isimlere dair kaynaklarda baba ismi yahut eser bilgisi verilmemesi bu hususun netleştirilmesine engel teşkil etmektedir.

1.3. YA'KÛB B. ABDÛLLATİF'İN İLMİ KİŞİLİĞİ

Müellifimiz Ya'kûb b. Abdülatif hakkında yeterli bir bilgi bulunamamış olsa da eserinden hareketle onun ilmi kişiliğine dair bazı tespitler yapmak mümkündür. Eserinin girişinde ifade ettiği üzere⁷⁹ dönemin padişahından medrese talep etmiş olmasından hareketle ilmiye teşkilatına mensup olduğu ve medrese eğitimi alıp buradan mezun olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun klasik Osmanlı medrese müfredatını okumuş olduğu ve müderrislik yapma yeterliliğine sahip olduğu aşikârdır. Bu medreselerin müfredatları tefsir, fıkıh, kelam gibi dersler yoğun bir içeriğe sahiptir. Bu medreselerden mezun olan öğrenciler Kelam'da *Haşiye-i Tecrid*, *Şerhu'l-Mevâkıf* Fıkıh'ta *Şerh-i Ferâiz*, *Hidaye* Fıkıh Usûlü'nde *Telvi*, *Şerh-i Adud* Tefsir'de *Keşşâf*, *Beyzâvi* Hadis'te *Mesabih*, *Buhari* gibi eserleri bitirmiş olmaktadır.⁸⁰

İki eseri tespit edilen müellifin bu çalışmaya konu olan eseri *İslam'da Fırkalar*, yalnızca İslam fırkalarını değil diğer dinler, inanç grupları ve kelam bahislerini de içeren bir eserdir. Diğer dinler ve mezhepleri ile inanç gruplarını ele almasından müellifin milel ve nihâl türü bir eser yazma yetkinliğine sahip olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Öte yandan kelam konularının ele alınması müellifin yetkin bir mütekellim olduğuna işaret etmektedir. Nitekim eserde yer alan kelam konuları bir kalamcının ele alabileceği derinlikte meselelerdir.

Söz konusu eserin kaynakları da müellifin ilmi birikimi hakkında yol göstermektedir. Zira kaynaklarına ulaşma ve kullanma şekli onun kimleri okuduğunu ve kaynak olarak tercih ettiğini göstermektedir. Bu çerçevede Şehristânî (ö. 1153), Âmidî (ö. 1233), Adudüddin el-Îcî (ö. 1355) ve Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 1413) gibi

⁷⁹ Bkz.: Ya'kûb, *İslam'da Fırkalar*, vr. 3b.

⁸⁰ Bkz.: Cahid Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, İstanbul, İrfan Matbaası, 1976, s. 37-43; Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreseleri'nde Okutulan Dersler", *UÜİFD*, C. XVII, No:1, 2008, s. 28-31.

önemli Eş'arî müelliflerden faydalanmış ve dönemi için sistemli bir eser ortaya koymuştur.

1.4. YA'KÛB B. ABDÛLLATİF'İN ESERLERİ

Ya'kûb b. Abdülatîf'in kütüphanelerde yazma halinde iki eserinin bulunduğu tespit edilmiştir.

(I)- İslam'da Fırkalar: Tezimizin konusu olan bu eserin incelediğimiz nüshası Atatürk Kitaplığı'nda kayıtlı olup⁸¹ Türkiye kütüphanelerinde bir ikinci nüshasına ulaşılammıştır. Ancak Mısır Milli Kütüphanesi'nde bir nüshasının bulunduğu bilinmektedir.⁸² Bu çalışmada Türkiye nüshası üzerinden değerlendirmelerde bulunmaktadır. Eser hakkında yapılacak farklı çalışmalar için Mısır Milli Kütüphanesi'ne kayıtlı nüsha değerlendirmeye alınabilir. İki kütüphaneye de İslam'da Fırkalar adıyla kaydedilmiş olan bu eser, İslam Mezhepleri, diğer dinler ve inançlar ile kelam bahislerini ele almaktadır. Eserin muhteva ve tasnif özellikleri ikinci ve üçüncü bölümlerde anlatılacaktır.

(II)- Kavaidu's Sarf: Süleymaniye Kütüphanesi'nde⁸³ kayıtlı olan Kavaidu's Sarf isimli bu eser Arap Dili alanında telif edilmiştir. Yüz seksen sekiz varaklık Osmanlıca bir sarf nahiv kitabı olan bu eserin ulaştığımız nüshası dışında başka nüshalarının olup olmadığı araştırmaya muhtaçtır. Müellif eserde “lisan-ı Türki ile beyan olunmasına işaret-i şerifleri” diyerek Mehmet Paşa'ya yazdığını ifade etmektedir.⁸⁴ Nitekim benzer bilgiler *Keşfü'z-Zünûn*'da da geçmekte, müellifin Mehmet Paşa için bu eseri yazdığı belirtilmektedir.⁸⁵ Ancak bu Mehmet Paşa'nın kim olduğunu eserde zikredilmemektedir. III. Murad dönemi sadrazamlarından Sokullu Mehmed Paşa, III. Mehmed dönemi sadrazamlarından Lala Mehmed Paşa veya Cerrah Mehmed Paşa olması ihtimal dâhilindedir. Öte yandan İslam'da Fırkalar eserinin Mısır nüshasında Sokullu'ya işaret edilmesi bu eserin de Sokullu Mehmet Paşa'ya ithaf edildiği ihtimalini güçlendirmektedir.

⁸¹ Ya'kûb, *İslam'da Fırkalar*, Atatürk Kitaplığı, Bel_Yz_K_000854 numaralı yazma.

⁸² Bkz.: Sezgin, *Mu'cemu Tarihu't Turasi'l-İslami fi Mektebatil-Alim*, s. 3964; Tırazi, *Fihrisü'l-Mahtutati't-Türkiyye el-Osmaniyye: elleti iktinetha Darü'l-Kütübi'l-Kavmiyye münzü am 1870 hatta nihaye 1980 m*, s. 290.

⁸³ Ya'kûb, *Kavaidu's-Sarf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hâmidîye, 01353 numaralı yazma.

⁸⁴ Ya'kûb, *a.g.e.*, vr. 4b.

⁸⁵ Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, C. II, s. 1022.

1.5. YA'KÛB B. ABDÛLLATİF'İN MEZHEBİ VE BAZI GÖRÜŞLERİ

Ya'kûb b. Abdülatif'in mezhebiyle ilgili tespit yapmak kimliğine dair açık bir bilgi bulunmadığı için zor görünmektedir. Eserin tasnifi ve içeriğinde Eş'arî müellifleri takip etmiş olması onun Eş'arî olduğu ihtimalini akla getirebilir. Ancak tasnifini kullandığı Âmidî'nin aksine kurtuluşa eren fırka olarak Eş'arîleri ayrıca zikretmemiş olması bu ihtimalin tekrar düşünülmesini gerekli kılmaktadır. Zira Âmidî, kurtuluşa eren fırkanın görüşleri açıklanırken özellikle Eş'arîler'i zikretmektedir. Şehristânî ise kurtuluşa eren fırkanın görüşlerine ayrıca yer vermediği için Ehl-i Sünnet ve Cemaat'e dair bir kimlik zikretmemektedir. Ya'kûb, Âmidî gibi kurtuluşa eren fırkanın görüşlerine en sonda yer vermektedir. Burada Ehl-i Sünnet ve Cemaat'ten bahsetmekle beraber başka bir kimliğe işaret etmemektedir.

Ya'kûb'un Eş'arî müelliflerin eserlerini takip etmesinin mezhebi aidiyet dışında izah edilebilir sebepleri olabilir. Eş'arî müelliflerin daha sistemli, objektif ve geniş bilgiler barındıran makâlât, fırak ve milel-nihal türü eserler telif etmiş olmaları sebebiyle Ya'kûb'un onları takip etmiş olabileceği muhtemeldir. Nitekim Hanefi-Maturidî makâlât geleneğine ait eserlerin daha taraflı ve yüzeysel bir nitelikte oldukları söylenebilir. Bu geleneğe ait eserler genelde reddiye amacını taşımakta ve fırkalar hakkında çok kısa bilgiler vererek ayetlerle fırkaların görüşlerini eleştirmektedir.⁸⁶

Öte yandan müellifimizin çalışmasında içtihad meselesini ele alırken Şehristânî'den yaptığı alıntılara İmam Kerhî (ö. 340) ve İmam Berdaî (ö. 317) gibi iki önemli Hanefi fakihinin görüşlerini eklemesi dikkat çekicidir.⁸⁷ Bu durum onun Hanefi-Maturidi olmasına açık bir işaret sayılmaktan öte müellifin Ehl-i Sünnet çatısı altında uzlaşmaya ve kurtuluşa eren fırka için daha geniş bir tanımlama yapma çabasına yorumlanabilir. Zira bu eklemeler mezhebinin Hanefi-Maturidi olduğunu düşünmek için yetersiz kalmaktadır.

Kelam bahislerinin işlendiği bölümlerde müellif Eşariler ve Maturidiler arasında ihtilafı olan bazı konular ele almıştır. Müellif “Yüce Allah Fiilleri

⁸⁶ Muzaffer Tan, “Hanefi-Maturidî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi”, **AÜİFD**, C.XLIX, No: 2, 2008, s. 129, 151-152.

⁸⁷ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 13b.

Yaratandır” başlığında Allah’ın tüm fiillerin yaratıcısı olduğunu ifade etmektedir. Kulun iman, küfür, ibadet gibi tüm konulardaki fiilleri Allah’ın yaratması iledir. Ancak burada insanın kesbini de işin içine katmakta ve Allah’ın kâfirden kendi ihtiyarıyla küfür işlemesini dilediğini belirtmektedir. Böylelikle kulun fiilde kesbi bulunmakta ancak bu da Allah’ın yaratmasıyla gerçekleşmektedir.⁸⁸ Bu açıdan Eşariler gibi düşündüğü görülen müellifin Allah’ın iyilik ve kötülüğü dilemesi hakkındaki görüşleri ise Eşariler’den farklıdır. Maturidilik ve Eşarilik arasında ihtilaflı konulardan biri Allah’ın iyiliği ve kötülüğü dilemesi hakkındaki görüşleridir. Eşariler’e göre Allah’ın tüm fiillerinde iradesi, meşiet, rızası ve muhabbeti bulunurken Maturidiler’de böyle değildir. Maturidilikte iyi fiiller ve kötü fiiller arasında bir ayrıma gidilmekte ve iyi fiiller için Allah’ın iradesi, meşiet, rızası ve muhabbeti geçerliyken kötü fiillerinde yalnızca iradesi ve meşiet geçerlidir.⁸⁹ Yani rızası ve muhabbeti kötü fiiller için vuku bulmamaktadır. Ya’kûb b. Abdüllatif bu konuyu açıklarken Maturidilerle mutabık olduğunu gösteren şu ifadeleri kullanmaktadır:⁹⁰

“Bilgil ki Allâh Te‘âlâ’nın kullarının nice işleri vardır ki mezkûr işlerden ba‘zısının cezası sevab olup ba‘zısının cezası ‘azâb olur. Ve iyi iş işlemek Allâh Te‘âlâ’nın (dilemesiyle ve rızâsıyla) ve yaramaz iş işlemek Allâh Te‘âlâ’nın) dilemesiyledir, rızâsıyla değildir. Nitekim kelâm-ı mecîdinde, ⁹¹“وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ” ya’nî Allâh Te‘âlâ kullarından küfrün sâdır olmasına râzı olmaz diye buyurmuştur. Bunun biriyle ki götürü kullarının götürü işleri Allâh Te‘âlâ’nın dilemesiyle bulunur diye beyân olunmuştur. Bundan anlanır kim yaramaz iş işlemek Allâh Te‘âlâ’nın dilemesiyle olup rızâsıyla olmaya.”

Maturidiler Allah’ın fiillerinde hikmet gözetmelerinden kaynaklı olarak “teklif-i ma lâ yutak” anlayışını da caiz görmezler. “Teklif-i ma lâ yutak” üç grupta incelenmekte ve Eşariler ile Maturidiler arasında bir tanesi ihtilaflı olmaktadır. Aklen imkan dâhilinde olan fakat adeten mümkün olmayan, insanın gücünün yetmediği şeylerin teklifi Maturidilere göre caiz değildir. Çünkü bu aklen de mümkün değildir. Ancak Eşariler bunun caiz olduğunu düşünmektedirler.⁹² Ya’kûb b. Abdüllatif de bu konuda üç durumun söz konusu olduğunu belirttikten sonra görüşünü şöyle ifade etmektedir:

⁸⁸ Ya’kûb, **İslam’da Fıkalar**, vr. 114b.

⁸⁹ Kalaycı, **Eşarilik-Maturidilik İlişkisinin Fikri Çerçevesi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2017, s. 331.

⁹⁰ Ya’kûb, **a.g.e.**, vr. 115a.

⁹¹ “...O, kullarının nankörlüğüne râzı olmaz...” (ez-Zümer, 39/ 7).

⁹² Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, **DİA**, C. XL, 2011, s. 387.

“Hâsıl-ı kelâm budur ki, bir işi işlemeye taât olunmayıp güç yetilmeden üç türlüdür. Birisi oldur ki kendi nefsinde ve ma’nâsına göre bulunmaya câ’iz olmaya, iki zıddı cem’ etmek gibi. Ya’nî meselâ bir anda hem hareket edip hem sâkin olmak gibi, dâhî bir hakîkati âhar hakîkate döndürmek ve kadîm olan nesneyi yok etmek gibi. Birisi oldur ki kendi nefsinde bulunmak kâbil olup kulun gücü yetmeye. Bir cismi yaratmak gibi. Birisi dâhî oldur ki kendi zâtında bulunmaya kâbil olup kulun dâhî gücü yetişe. Lâkin Hak Te’âlâ ol nesnenin hilâfı olacağını bilip hilâfı sâdır olacağını dileyip hilâfı sâdır olacağına haber vermiş ola. Evvelki kısma bi’l-ittifâk teklîf vâki’ olmak câ’iz değildir. İkinci kısma yine bi’l-ittifâk teklîf vâki’ olmaz. Lâkin bizim katımızda teklîf vâki’ olmak câ’izdir. Üçüncü kısma bi’l-ittifâk teklîf vâki’ olmak câ’izdir ve teklîf vâki’dir.”⁹³

Dolayısıyla müellif burada Eşariler’in görüşlerine katılmaktadır. Ancak ikinci durumun daha önceki açıklamasında ulemaya göre teklifin caiz olmadığını ancak Eşariler’in bunu caiz kabul ettiklerini belirtmektedir. Dolayısıyla “bi’l-ittifâk teklif vaki’ olmak caiz değildir” cümlesindeki ittifak eden âlimlerden kastı Maturidiler olmalıdır. Zira Eşariler bu durumu caiz görmektedirler.

Allah’ın fiillerinde hikmeti amaçlaması konusunda net bir ayrım görünmemekle beraber Eşariler’e daha yakın durduğu söylenebilir. Nitekim Eşariler kadir-i mutlak tanrı tasavvurları ile Allah’ın fiillerinde herhangi bir sınırlama kabul etmezler. Maturidiler ise Allah’ın fiillerinde hikmete vurgu yapmaktadırlar.⁹⁴ Ya’kûb b. Abdülatif fiillerde amaç bulunmasının fail için bir noksanlık ifade edeceğini belirtmektedir. Zira eğer bir amaç varsa bu işlenen fiilin işlenmemesinden daha iyi olduğunu gösterir. Dolayısıyla fail fiili amaçlayıp yaptığında zatını kâmil kılmış olur.⁹⁵

İman konusunda tasdik üzerinde duran müellif, imanda artma ve eksilmeyi kabul etmemektedir. İman ve İslam lafızlarıyla ilgili olarak da iki farklı görüşü aktarmakla yetinerek kendi kanaatine yer vermemektedir.⁹⁶ Öte yandan imanda istisnanın caiz olmadığını ancak geleceğe dair söylenebileceğini şu satırlarla ifade etmektedir:⁹⁷

“...Bilgil ki bir kimesne ki mü’minidir, ol kimesneye “Ben mü’minim hakkan” demek sahîh olur; ve “Ben mü’minim inşâAllâh” demek lâik değildir. Zîrâ “Allâh Te’âlâ dilerse ben mü’minim” demekden murâdı, eğer şübhe ve şek edip derse hâşâ küfürdür. Ve eğer edebe ri’âyet edip götürü nesneleri Allâh Te’âlâ’nın dilemesine havâle etmek için derse, yâ ‘âkıbetde şübhe edip derse, yâ teyemmünen ve teberrüken derse, yâ

⁹³ Ya’kûb, **İslam’da Fırkalar**, vr. 116b.

⁹⁴ Kalaycı, **Eşarilik-Maturidilik İlişkisi**, s. 332.

⁹⁵ Ya’kûb, **a.g.e.**, vr. 119a.

⁹⁶ Ya’kûb, **a.e.**, vr. 136b-137b.

⁹⁷ Ya’kûb, **a.e.**, vr. 137b.

kendi nefisini günâhdan pâk etmeklikden ‘ucub vermeye kaçmakdan ötürü derse, bu takdîrlerce eğerci kim küfür lâzım gelmez.”

İmanda istisna konusunda Maturidiler arasında caiz olmadığına dair görüş birliği mevcutken Eşariler arasında müellifin ifade ettiği gibi düşünen âlimler bulunmaktadır.⁹⁸ Böylelikle yukarıdaki satırlardan onun bu konuda Eşariler gibi düşündüğü anlaşılmaktadır. Ancak müellif küfür gerektirmese de yine de imanda istisna edilmemesinin daha iyi olduğunu ifade etmektedir.

Eşariler ve Maturidiler arasında ihtilaflı olan iman, fiiler ve nübüvvet konularında görüşlerini İlahiyyat bahsinde açıklayan Ya’kûb b. Abdüllatif bu konuların bazılarında Maturidiler gibi düşünmekteyken bazılarında Eşariler gibi düşünmektedir. Nübüvvetle ilgili görüşlerinde ise mezhebi bir yoruma imkan sağlayacak ayırdedici noktalar bulunmamaktadır. Böylelikle mezheplerin görüşlerinin açıklandığı ilk bölümde müellifin mezhebi aidiyetini belirleyecek yeterli işaret olmadığı gibi Eşariler ve Maturidiler arasındaki ihtilaflı kelami konulardaki görüşleri de bir tespit yapma imkânı vermemektedir. Eserin dörtte üçlük bölümünü oluşturan kelim bahislerinin yeni çalışmalarla tetkik edilmesi faydalı olacaktır.

⁹⁸ Kalaycı, **Eşarilik-Maturidilik İlişkisi**, s. 324-325.

İKİNCİ BÖLÜM

ESERİN ÖZELLİKLERİ VE KAYNAKLARI

2.1. MEZHEPLER TARİHİ YAZICILIĞI AÇISINDAN ESERİN TÜRÜ

İslam mezhepler tarihinin oluşum dönemi olarak Abbasiler dönemi gösterilebilir. Çünkü hicri ikinci asırdan itibaren Müslüman âlimler o döneme kadar oluşan birikimi tedvin etmeye başlamışlardı.⁹⁹ Bu dönemden başlayarak hicri dördüncü asra kadar devam eden mezhepleşme faaliyetleri sırasında her mezhepten âlimler kendi fikirlerini açıklamak için eserler kaleme almışlardır. Zamanla bu eserlerden oluşan bilgilerle daha düzenli kitaplar telif edilmeye başlanmıştır. Yetmiş üç fırka hadisinin kullanıldığı ve mezheplerin kendine özgü bir yazım geleneğinin olduğu mezhepler tarihi yazıcılığına dair isim ve geleneklerden üçüncü bölümde bahsedilecektir. Ancak eserimizin milel ve nihâl türü bir eser olması nedeniyle mezhepler tarihi yazım geleneğine ait kavramlardan kısaca bahsetmek gerekmektedir.

Mezhepler tarihi yazıcılığı kavramlarından biri olan makâlât kelimesi, sözlük anlamı itibariyle “görüş, inanç ve yazı” gibi karşılıkları bulunan makale kelimesinin çoğuludur. İslam Mezhepler Tarihi terimi olarak makâlât, Ehl-i Sünnet dışındaki grupların Hz. peygamber sonrası ortaya çıkan siyasi ve itikadi meselelerle kendi dönemlerindeki meseleler hakkında kendi görüşlerini savunmak, açıklamak veya başkalarının görüşlerini reddetmek amacıyla yazdıkları küçük hacimli eserler için kullanılmaktadır.¹⁰⁰

İlk dönem âlimleri İslam mezhepler tarihine “ilmu’l makâlât”, “ilmu’l makâlâtî’l İslam” ismini vermişlerdir. Necdî b. Uveymir’in *Makale*’si, Yemam b. Rebab’ın *Makâlât*’ı bu duruma örnek olarak gösterilebilir.¹⁰¹ Hicri ilk asırdan itibaren Ehl-i Sünnet dışındaki gruplar tarafından yazılan bu eserlere zamanla Ehl-i Sünnet âlimlerince karşılık verilmiş ve bu çevrede de daha geniş kapsamlı makâlât eserleri

⁹⁹ Sönmez Kutlu, **Mezhepler Tarihine Giriş**, İstanbul, Dem, 2016, s. 72.

¹⁰⁰ Kutlu, **a.g.e.**, s. 31.

¹⁰¹ Halil İbrahim Bulut, **İslam Mezhepleri Tarihi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 39. (Bu esere yapılacak atıflarda **Mezhepler Tarihi** kısaltması kullanılacaktır.)

ortaya konulmaya başlanmıştır. Mezhepler tarihi kaynaklarını ifade eden makâlat kavramı bu alanın temel eserlerinden biri olan Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* eserinde de isim olarak kullanılmıştır.

Bir diğer kavram olan fırka/fırak kelimesinin sözlük anlamı “ayrılık, bölünme” olduğu gibi “belirli bir grup insan topluluğu” anlamını da karşılamaktadır. İslam Mezhepler Tarihi literatüründe ise siyasi ve itikadi grupları ifade etmek için kullanılmaktadır. Çoğulu fırak olan bu kelime mezhepler tarihi literatürü için önemli kavramlardan biridir. Bu kavram Mezhepler Tarihi'nin yazılı edebiyatını ifade etmek için bu alanda eser telif eden müellifler tarafından kullanılmıştır. Bu eserlere İslam düşüncesinde siyasi ve itikadi gayelerle ortaya çıkmış grupları inceleyen Kummi'nin *el-Makâlât ve'l-Fırak*, Nevbahtî'nin *Fıraku's-Şia* ve Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserleri örnek olarak gösterilebilir.¹⁰²

Mezhepler tarihi yazıcılığının önemli kavramlarından biri de milel ve nihaldir. Arapça bir kelime olan milel, millet kelimesinin çoğuludur. Millet kelimesi sözlükte “din, inanç ve yol” anlamlarına gelmektedir. Kur'an'da da geçen bu kelime din anlamını taşımasına rağmen terminolojik olarak iki kavram arasında fark bulunmaktadır. Din bireysel inanç ve itaat alanını ifade ederken millet inancın toplumsal ve kurumsal boyutunu ifade etmektedir. Dolayısıyla millet kavramı dini bir toplum birliğini sağlayan ve toplumun sosyal hayatının temelini oluşturan inançlar sistemini karşılamaktadır.¹⁰³

Mezhepler tarihi kavramı olarak “millet” kelimesi farklı dinlere tabi olan insanları kapsamaktadır.¹⁰⁴ Kur'an'da on beş yerde zikredilen bu kavram üçünde putperest dinleri, birinde Yahudi ve Hristiyanların dinini, ikisinde önceki peygamberlerin dinini, sekizinde Hz. İbrahim'in dinini ifade etmektedir.¹⁰⁵

Ya'kûb b. Abdüllatif'in eserinde kitaplı dinleri kastetmek üzere “millet” kavramını kullandığı görülmektedir. Eserinin girişinde insanları taksim ederken millet ve diyanet sahipleri diyerek peygamber ve kitap sahibi dinlere işaret etmektedir. Ehl-i

¹⁰² Bulut, **Mezhepler Tarihi**, s. 35.

¹⁰³ Ömer Faruk Harman, “Milel ve Nihal”, **DİA**, C. XXX, 2005, s. 57.

¹⁰⁴ Muhammed Ali et-Tehanevi, **Keşşâfü İslahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, Lübnan, Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996, C. II, s. 1639.

¹⁰⁵ Harman, **a.g.m.**, s. 57

heva olarak ifade ettiği inanç gruplarını ise millet sahibi olmayanlar olarak nitelendirmektedir.¹⁰⁶

Nihal kelimesi Arapça nihle kelimesinin çoğulu olup “inanç, doktrin, felsefi görüş” gibi anlamlar taşımaktadır. Istılâhi olarak milele göre daha dar kapsamlı olmakla birlikte bir dinin içindeki gruplaşmaları ifade etmektedir. Nitekim İbn Hazm nihleyi fırka anlamında kullanarak İslam fırkalarına bazı yerlerde “nihâlû’l müslimin” demektedir.¹⁰⁷ Nihle ve nihal kavramları bir din içindeki mezhep için kullanılıyor olsa da bu kelimeye yüklenen anlamlar farklılaşmaktadır. Mesela Naşî el-Ekber nihle kavramını ehl-i kible arasında temel inanç konularında meydana gelen ayrılıklar olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁸ Şehristânî ise nihâl kavramını heva ehlini ifade etmek için kullanmaktadır. Dolayısıyla Mecusiler, Dehriiler, Sabiiler gibi grupları bu kavramla ifade etmektedir.¹⁰⁹ Özet olarak mezhepler tarihi kaynaklarına baktığımızda da milel ve nihal kavramı Bağdâdî, İbn Hazm ve Şehristânî gibi müelliflerce hem İslam fırkaları, diğer dinler ve fırkaları gibi peygamber ve kitap sahibi olan dinleri hem de kitabı ve peygamberi olmayan dinler ve felsefi akımları ele aldıkları kitaplarına isim olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla “milel ve nihal türü” eserler denildiğinde hem İslam mezheplerini ve alt fırkalarını konu alan hem de Yahudilik, Hristiyanlık, Mecusilik gibi diğer dinleri ve mezheplerini konu alan kapsamlı eserler kastedilmektedir. Nitekim adı “Milel ve Nihal” şeklinde olan Şehristânî’nin kitabı Türkçemize tercüme edilmiş, “Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi/ Dinler ve Mezhepler Tarihi” şeklinde isimlendirilmiştir.¹¹⁰

Ya’kûb b. Abdüllatîf’in tezimize konu teşkil eden bu eserinin milel ve nihal türü bir eser olduğu görölmektedir. Zira bu başlıkta örneklerini zikrettiğimiz milel ve nihal eserleri gibi İslam fırkaları, diğer dinler ve mezhepleri ile inanç grupları ele alınmaktadır.

¹⁰⁶ Ya’kûb, **İslam’da Fırkalar**, vr. 3b, 4b.

¹⁰⁷ Harman, **a.g.m.**, s. 57

¹⁰⁸ Naşî el-Ekber, Ebu’l-Abbas Abdullah b. Şirşir el-Enbari, **Mesâ’ilü’l-imâme Kitabu’l-Evsat fi Makalat**, nşr. J. Van Ess, Beyrut, 1971, s.9.

¹⁰⁹ Ebu’l Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, Beyrut, Daru’l Kütübu’l-İlmiyye, 2013, s. 4. (Esere yapılacak atıflarda bu nüsha esas alınmıştır.)

¹¹⁰ Çeviri için bkz.: Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi**, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Litera, 2008; Bir diğer milel ve nihal eseri çevirisi olarak bkz.: Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, **el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, çev. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

2.2. ESERİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Ya'kûb b. Abdülatif'in *İslam'da Fırkalar* eserinin içerik değerlendirmesinden önce genel, biçimsel ve kaynak özellikleri itibariyle ele alınması önem arz etmektedir. Böylelikle muhteva analizinden önce eserin ismi, yazılış tarihi, yazılış amacı gibi genel bilgileri; eserin tertip ve tasnifi gibi biçimsel özellikleri ve eserde başvurulmuş kitap ve isimlerin tesbiti yapılmış olacaktır. Bu açıdan eserin muhtevasının değerlendirilmesine ve gelenek tesbitinin yapılmasına da zemin sağlanmış olacaktır.

2.2.1. Eserin İsmi

Yazma eserlerde genel olarak müellif, eser ismi ve yazılış tarihi gibi bilgiler metnin başladığı ilk sayfada yahut eserin sonunda ferağ kaydında¹¹¹ bulunur. Müellifler genellikle hamdele, salvele gibi ifadelerle eserlere başlamakta ve kendi isimlerini, eserlerinin ismi ve yazılış tarihlerini bu başlangıcın ardından yahut en sonda ferağ kaydında zikretmektedirler.¹¹² Ancak elimizdeki eserin başlangıç varlığında eserin ismi yer almamaktadır. Müellif burada kendi ismini, eseri yazış amacını, III. Murad'a sunma gayesini zikretmiş ancak eser ismini zikretmemiştir.¹¹³ Öte yandan eserin sonunda ferağ kaydı da yer almamaktadır. Metin incelemeleri sırasında 295 varaklık bu eserin herhangi bir yerinde kitabın ismine rastlanmamıştır. Müellife ve eserine dair başvurulmuş kaynaklarda da hem yazar hem de bu eser hakkında herhangi bir kayıt bulunamamıştır. Eserin Mısır nüshasının katalog bilgilerinde eser isminin bilinmediğine ilişkin bir dipnot verilmiştir.¹¹⁴ Tüm bunlarla beraber kütüphane kaydında eserin isminin “İslam'da Fırkalar” şeklinde verilmesi, kataloglamayı yapan ekibin eserin ilk bölümünden hareketle uygun gördükleri bir isim olmalıdır.

2.2.2. Eserin Fiziksel Özellikleri ve Nüshaları

Ya'kûb b. Abdülatif'in İslam mezhepleri, diğer din ve mezhepler, inanç grupları ve kelam konularına dair telif etmiş olduğu bu eserin ele aldığımız Türkiye nüshası Atatürk Kitaplığı kayıtlarında yer almaktadır. Zahriyye varlığıyla beraber

¹¹¹ Ayrıntılı Bilgi İçin bkz.: Orhan Bilgin, “Ferağ Kaydı”, *DİA*, C. XII, 1995, s. 354-356.

¹¹² Yazma Eserler Hakkında bkz.: Orhan Bilgin, “Yazma”, *DİA*, C. XLIII, 2013, s. 369-373.

¹¹³ Bkz.: Ya'kûb, *İslam'da Fırkalar*, vr. 2b-3b.

¹¹⁴ Bkz.: Tırazi, *Fihrisü'l-Mahtutat*, s. 290'da 1 numaralı dipnot.

toplamda 295 varaktan oluşan eser 000854 numarasıyla kayıtlara geçmiş olup 270x170, 200x110 mm. fiziksel özelliklerindedir.

Tertip açısından düzenli, nesih yazıyla kaleme alınmış ve her bir sayfası on beş satırdan oluşmaktadır. İç sayfalar neredeyse aynı haliyle korunmuş olup iki kapağı da mevcut durumdadır. Eserin vikayesi ve zahriyyesi de mevcuttur. Kapağı deri olup geleneğe uygun şekilde şemsesi bulunmaktadır. Zahriyye sayfasında bir takım notların yazılı olduğu görülmekteyse de bunlar esere dair bilgi verecek nitelikte değildir. Bu notlar kitabı edinen kişilere ait temellük kaydı olabileceği gibi bazı notların muhtevaya ait atıflar olduğu görülmektedir. Bununla birlikte eserin müellif nüshası olup olmadığı meçhuldür. Bazı sayfaların kenarlarındaki düzeltmelerden tashih edilmiş bir nüsha olduğu sonucuna varılabilir. Bu hususu netleştirmek eser ve müellifle ilgili herhangi bir bilgi bulana kadar zor görünmektedir.

Mısır nüshasıyla ilgili Mısır Milli Kütüphanesi kataloğunda ise eserin 319 varak ve her sayfasında on yedi satırdan oluştuğu ifade edilmektedir. Ayrıca 15x21 cm fiziksel özelliklerinde olduğu belirtilmektedir.¹¹⁵

2.2.3. Eserin Yazılış Tarihi

Yukarıda da belirtildiği gibi herhangi bir eserin ismi, yazılış tarihi gibi bilgiler esere başlanılan sayfada yahut ferağ kaydında yer alır. Ancak üzerinde çalıştığımız bu eserin başlangıç sayfasında ne eserin ismi ne de yazılış tarihi yer almaktadır. Eserin herhangi bir yerinde de yazılış tarihi belirtilmediği için net bir tarih söylemek mümkün olmamaktadır. Ancak Mısır nüshasının katalog bilgisine göre eser III. Murad dönemi sadrazamlarından Muhammed Paşa'ya sunulmuştur.¹¹⁶ Bu durum padişahın Muhammed ismindeki tek sadrazamı olan Sokullu Mehmet Paşa'ya işaret etmektedir. Böylelikle eserin telifinin kesin tarihi söylenemese de Sokullu'nun sadrazamlık yaptığı 1574-1579 tarihleri arasında olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan müellif, eserde güncel olaylarla ilgili bilgi vermediği için dönemin siyasi, dini yahut ilmi durumundan yola çıkarak yazıldığı tarihe dair net bir yorum yapmak zorlaşmaktadır.

¹¹⁵ Tırazi, **Fihrisü'l-Mahtutat**, s. 290.

¹¹⁶ Tırazi, **Fihrisü'l-Mahtutat**, s. 290.

2.2.4. Eserin Yazılış Amacı

Müellif eseri telif etme amacını Müslümanlar arasındaki ihtilafların sebeplerini, İslam fırkalarının düşüncelerini, diğer kitaplı dinler ve kitapları olmayan akımlarla ehl-i hevanın durumunu Türkçe anlatarak söz konusu grupların dalâletlerine sebep olan şeyleri açıklamak olarak zikretmektedir.¹¹⁷

“Bu za‘îf ü nahîf Ya‘kûb bin Abdillatîf, Cenâb-ı Hazret-i Bârî’den isti‘ânet ve istiğâse ile ve taksîrâtına lâ yu‘add ve lâ yuhsâ i‘tirâf edip ‘acizinden i‘tizâb ile mümkün olduğu mikdâr hizmet etmeğe cür’et edip, ihtilâfın bulunmasına ne nesne sebep oldu ve muhâlefetlerin kangısı bâtil olduğu, dahî fırak-ı İslâmiyye’nin götürü fırkasını zikredip, her fırkanın zâhib oldukları ahkâmıdan birer mikdâr ahvâli, dahî millet-i hanefiyyeden hâric olup hakikatde kitâbları olan fırkadan, dahî hakikatde kitâbları olmayıp şübhe-i kitâbları olan fırkalardan fırak-ı kebîrelerinin birer mikdâr ahvâlini dahî millet [din] sâhibi olmayıp ehl-i hevâdan olanlardan ba‘zısının birer mikdâr ahvâlini lisân-ı Türkî ile terceme edip dalâlete sâlik olan fırkaların dalâlete sâlik olduklarına sebep ne nesne olduğunu, dahî ictihâdın ahvâlini ancak beyân etmeğe kâd eyledi idi.”

Bu cümlelerde açıkladığı amacına yönelik olarak kitabını altı bab olarak yazdığını, ilk babını ihtilaflara, ikinci babı ilahiyyata, üçüncü babı iman, küfür, taat ve masiyete, dördüncü babı cevherlere, beşinci babı arazlara, altıncı babı ise umuru-ı ammenin hallerini beyan etmeye ayırdığını ifade etmektedir.¹¹⁸

Bunun dışında kitabı telif etmesinin başka bir nedenini de padişaha sunduğunu belirttiği satırlardan anlamaktayız. Ya‘kûb b. Abdüllatif eserini telif etme nedeni olarak zikrettiği yukarıda geçen ifadelerden sonra padişaha şu cümlelerle sunmaktadır.¹¹⁹

“Bu ümid ile ki her kim bu kitaba nazar edip dahi şehinşahi cihan ve güzide-i devr-i zaman Sultan Murad Han hazretlerine hayr dua eyleye. Hak Subhanehu ve Teala dahi hayr ile dua eden kimesneye lütuflar ve hayırlar ihsan ede. Dahi bu reca ile ki fazl-ı Rabbaniye mazhar vaki’ olan müşarun ileyh Halife-i Ehl-i İslam hazretlerinin nazar-ı ‘inayetlerine bu da’i bendelerine mazhar düşüb bir dâhil medresesi sadaka olunmasına himmet ve ihsan olunup, ber murad olmakla mesrur kılın.”

Görüldüğü gibi eserini müslümanlar arasındaki ihtilafları ve İslam fırkalarını açıklamak için telif ettiğini söylemekle beraber bu eseri padişaha sunarak karşılığında dâhil medresesi¹²⁰ talep etmektedir. Bu cümlelerden eserin telif amacının medrese

¹¹⁷ Ya‘kûb, **İslam’da Fırkalar**, vr. 3a.

¹¹⁸ Ya‘kûb, **a.g.e.**, vr. 3a-3b.

¹¹⁹ Ya‘kûb, **a.e.**, vr. 3b.

¹²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Mehmet İpşirli, “Medrese”, **DİA**, C. XXVIII, 2003, s. 327-333.

müderrişliği talebi olduğu iddia edilemese de eserin padişaha bu amaçla sunulmasından yola çıkarak müellifin eserden böyle bir fayda beklediği ifade edilmelidir. Müellifin eseri padişaha sunduğuna ve bu isteğinin karşılanıp karşılanmadığına dair ise herhangi bir kayda rastlanmamıştır.

2.3. ESERİN BİÇİMSEL ÖZELLİKLERİ

2.3.1. Eserin Tertip Özellikleri

İslam fırkalarını incelediği bölümünü değerlendirmeye aldığımız eserin bu bölüm dışında diğer dinler ile fırkaları, inanç grupları ve kelim bahislerine ayırdığı bölümleri de bulunmaktadır. Bu açıdan eserin milel ve nihâl sayılması gerektiğini belirtmiştik. Zira müellif eserin girişinde de telif etme amacını açıklarken kitaplı dinler ve heva ehlinin görüşlerini de açıklama gayesini taşıdığını ifade etmiştir.¹²¹

Eserinin altı baktan oluştuğunu belirten müellif kitabın girişinde yapacağı bu bölümlendirmeyi zikretmektedir. Buna göre ilk babı ihtilafların durumuna ayırmıştır. Buradaki ihtilaflardan kastı, yalnızca İslam fırkaları arasındaki farklılıklar olmayıp aynı zamanda diğer dinler ve heva ehli dediği grupların da görüş ayrılıklarına düşmelerinin genel sebepleridir. Eserin ilk elli varaklık kısmı İslam mezheplerine ayrılmıştır. Bu ilk kısım müellifin mukaddime tarzı bir girişiyle başlamaktadır ve İslam mezheplerinin görüşlerine gelinceye kadar yaklaşık otuz varaklık bir yekûn tutmaktadır. Böylelikle eserin yazılış amacı, mezheplerin sayısı, ihtilafların tespiti gibi müellifin belirli bir usûl takip ettiği ilk otuz varaklık bölüm ve sonrasında mezheplerin görüşlerine yer verilen yirmi varaklık bölüm ile birlikte İslam mezheplerine ayrılan bu elli varaklık kısmı oluşturmaktadır.¹²²

Eserde İslam mezheplerinin hemen ardından Yahudiler gelmekte ve onların yetmiş bir fırka olduğu belirtilmektedir. Ancak Yahudiler'in tüm fırkalarını ele almayan müellif onların meşhur fırkalarına yer vererek beş fırkanın görüşlerini aktarmaktadır. Hristiyanlar'ın da aynı şekilde yalnızca meşhur fırkalarını zikretmektedir. Ehl-i kitaptan olma ihtimali bulunanlar başlığıyla da Mecusiler, Keyumersiyye, Zervaniyye, Zerdüştiyye, Seneviyye ve Maneviyyeyi zikrederek ehl-i

¹²¹ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 3a.

¹²² Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 1b-51a.

ehvaya geçmektedir. Müellif, Hristiyanlar ve Yahudiler'e ayırdığı bölümün aksine ehl-i ehvayı geniş bir şekilde ele almıştır.¹²³

Müellif “ehl-i ehva”yı Sabiiler, filozoflar, Hind kökenli görüşler olarak üç ana başlıkta incelenmekte ve bunların alt kollarına yer vermektedir. Filozoflar başlığında Yunanlı filozoflara yer verdiği gibi islam filozoflarına da başlık açtığı görülmektedir. Bu şekilde eserin birinci bölümünü tamamlanmaktadır. Böylelikle ihtilafların ele alındığı bu seksen dört varaklık ilk bölüm eserin üçte birini oluşturmaktadır. Bu bölümden sonra İlahiyyat bahsine geçmektedir.

Şehristânî'nin (ö. 548/1153) eserindeki tertibe baktığımızda ise benzer şekilde mukaddimenin ardından din mensupları başlığıyla sırasıyla İslam mezhepleri, Yahudiler ve Hristiyanların ele alındığı görülmektedir. Ardından Ehl-i Kitap'tan olma ihtimali bulunanlar gelmekte, böylece eser beşeri ve felsefi mezheplerle devam etmektedir. Daha sonra da filozoflar ve görüşlerine yer verilmektedir. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) ise daha farklı bir tertiple İslam fırkalarını eserinin son bölümünde, dördüncü kısımda ele aldığı görülmektedir.

İkinci bab olan İlahiyyat bahsi sekiz matlabtan oluşmaktadır. İlk matlab Allah'ın varlığının isbatı, ikinci matlab Allah'ın zatının diğer varlıktan farklı olması, üçüncü matlab Allah'ın cihetten münezzeh olması, dördüncü matlab Yüce Allah'ın cisim, cevher, araz olmadığı bahsi, beşinci matlab Allah'ın bir zamanda olmaması, altıncı matlab Allah'ın başkasıyla birleşmeyip başkasına hulûl etmeyeceği, yedinci matlab Allah'ın zatında bir hâdisin bulunamayacağı ve sekizinci matlab Allah'ın birliği ve sıfatlarıdır. Her bir matlab kendi içinde alt başlıklara ayrılmaktadır.

Üçüncü bölüm ahiret ahvaline ayrılmış olup münker-nekir, kabir azabı, yeniden dirilme gibi ölüm sonrası konuları kapsamaktadır. Aynı zamanda eserin girişinde bu babta iman-küfr meselelerini ele alacağını söyleyen müellif burada imana da yer vermiş ve nübüvvetle ilgili meseleleri ele almıştır. Peygamberlikle ilgili meselelere peygamber göndermenin hikmetiyle başlayarak mucize, peygamberlerin sayıları, hilafet, imamın vasıfları gibi konulara değinmiştir. Aynı zamanda bu bölümde ölümler için dua ve sadaka ile kıyamet alametlerinden de bahsetmektedir.

¹²³ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 51a-84b.

Dördüncü bab cevherlere ayrılmıştır. Burada iki fasıl bulunmaktadır. Birinci fasıl cevher ve mahiyeti ikinci fasıl cisim ve cismani olmayan cevherleri ele almaktadır. İlk fasıl on bir matlab ikinci fasıl yedi matlabtan oluşmaktadır.

Beşinci bab arazlara ayrılmış olup dört fasılda incelenmektedir. Arazların vasıfları, nicelik, nitelikler ve nispetler olan bu fasıllar kendi alt matlablarıyla incelenmektedir.

Altıncı bab umur-u ammenin hallerini konu edinmektedir. Bir mukaddime ve beş fasıldan oluşan bu bölümde, mukaddimede ma'lumun kısımları ele alınmaktadır. Fasıllarda ise varlık ve yokluğun ahvali, mahiyetin ahvali, zorunluluk, imkân, kıdem ve hudus, birlik ve çokluk, illet ve ma'lul konuları işlenmektedir.

Müellif eserin kapsamından bahsederken “...evvelki bâbı ihtilâfâtın ahvâlini beyân etmek için, bâkî bâblar meşhûr olan tertîbe muhâlif olmak tarîkiyle va'z edip...”¹²⁴ ifadelerini kullanmaktadır. Bu da ilk kısım olan ihtilaflar, İslam mezhepleri ve diğer dinlerle inanç guruplarını ele alırken uyguladığı tasnifin bilinen bir metod olduğunu ancak sonraki bablarla ilgili metodunun özgün olduğuna işaret etmektedir. Nitekim diğer babların tasnifinde milel ve nihâl türü eserlerden İbn Hazm ve Şehristânî ile mukayese edildiğinde farklı oldukları görülmektedir.

Öncelikle İslam mezhepleri bölümünde temel kaynaklarından biri olan Şehristânî müellifimiz gibi kelim konularına yer vermemektedir. Şehristânî, İslam Mezhepleri, diğer din ve mezhepler, beşeri ve felsefi mezhepler, filozoflar, Cahiliyye Arapları ve Hintlilerin görüşlerini aktarmakla yetinmiştir. İbn Hazm'ın eseri ise ele aldığı meseleler itibariyle dört bölümde değerlendirilmektedir. Buna göre ilk bölümde epistemoloji ve ontoloji konuları ile nübüvvet ve mucize konuları ele alınmaktadır. İkinci bölümde Tevrat ve İncillerin tahrifi, üçüncü bölümde İncillerin içeriği dördüncü bölümde ise İslam mezhepleri ele alınmaktadır.¹²⁵ Dolayısıyla Ya'kûb b. Abdüllatif'in eserinin ilk babının Şehristânî'nin metoduyla benzer olduğu açıktır. Ancak sonraki bablar söz konusu iki milel ve nihâl eserinde de görülmemektedir. Müellifin kelim bahislerinde özgün olduğunu ifade etmesi başka kelim eserleri ile mukayesesinin yapılması hususunda önem arz etmektedir.

¹²⁴ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 3b.

¹²⁵ Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “el-Fasl”, **DİA**, c. XII, 1995, s. 216.

Eserin hem mezheplerin ele alındığı kısımda hem de kelim ilmine tahsis edilen bölümlerde gayet düzenli ve sistemli olduğu görülmektedir. Bu yüzden müellifin kullanışlı gördüğü eserleri takip ettiği anlaşılmaktadır. Ancak kaynaklarından faydalanırken kendine göre bir yöntem uyguladığı söylenebilir.

2.3.2. Fırkaları Tasnif Sistemi

İslam mezhepler tarihi makâlât geleneğine bakıldığında mezheplerin tasnifi noktasında müellifler arasında farklı yöntemler takip edildiği görülmektedir. Makâlât geleneğinde mezhepler genel, kronolojik ve yetmiş üç fırka olarak farklı tasnif yöntemleriyle ele alınmıştır. Genel tasniflerde İslam mezheplerinin temel konularına göre itikadi, siyasi ve fıkhi başlıklar altında tasnif yapılmıştır. Kronolojik tasnifi uygulayan bazı kaynaklarda fırkaların çıkış tarihlerinin dikkate alındığı görülmektedir. Bazı kaynaklar ise iftirak hadisi olarak bilinen rivayete uygun olarak mezhepleri yetmiş üç fırka olarak ele almaktadır.¹²⁶

Fırkaların tasnifi meselesinde değinilecek en önemli husus yetmiş üç fırka rivayetinin fırka tasniflerindeki konumudur. Bu rivayet genellikle makâlât eserlerinde kullanılmıştır. Bununla birlikte, yetmiş üçlü tasnifi kullanan müelliflerin fırka sayısına ulaşma noktasında bu rivayetteki sayıya yaklaşım tarzları farklılık göstermiştir. Kimi yazarlar buradaki yetmiş üç sayısını gerçek kabul ederken, kimi ise fırkaların çokluğuna bir işaret olarak kabul etmiştir. Bazı müellifler söz konusu rivayeti sahih kabul etmeyerek kullanmamış, kimi de rivayetten eserinde herhangi bir şekilde bahsetmemiştir. İbn Hazm bu rivayetin sahih olmadığını öne sürerek reddederken, Eş'arî, Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210), İbnu'l Cevzi (ö. 597/1201), Neşvanu'l Himyeri (ö. 573/1178) rivayeti dikkate almayan isimler arasındadır.¹²⁷

Farklı rivayet şekilleri olup müellifler tarafından da farklı versiyonları tercih edilebilen yetmiş üç fırka hadisinin en bilinen şekli şöyledir:¹²⁸

¹²⁶ Bulut, "İslam Mezhepleri Tarihi Bilimi ve Temel Meseleleri", **Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar, 2018, s. 22.

¹²⁷ Kutlu, **Mezhepler Tarihine Giriş**, s. 124.

¹²⁸ Yetmiş üç fırka hadislerinin farklı rivayetleri için bkz.: Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, **el-Câmiu's-Sahîh** (Sünenü't-Tirmizî), Thk.: İbrahim b. Utvâh İvaz, Matbaatu Mustefa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1965, Kitâbu'l-İman, Bâb 18, Hadis No: 2640-2641, V/25- 26; Ebû Dâvud, Süleyman b. el-eşas es-Sicistânî, **Sünenü Ebî Dâvud**, Thk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1369/1950, Bâb 1, Hadis No: 3597, IV/276-277 ve Hadis No: 4596, IV/276; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, **Sünenü İbn Mâce**, Thk.: Muhammed Fuad Abdülbâki,

“Sizden önce Yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrıldılar. Onlardan biri kurtuldu; diğerleri ateştedir. Hristiyanlar da yetmiş iki fırkaya ayrıldı. Onlardan da biri kurtulup yetmiş biri ateşe girdi. Benim ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacak. Bunlardan birisi kurtuluşa eren fırka (fırka-i nâciye) olacak; diğerleri ise, ateşe girecek.” “Onlar kim ya rasulullah?” diye sorulunca, “Benim ve ashabımın üzerine olduğu hal üzerine olanlardır.”

Bu rivayet ikinci asrın ortalarından itibaren hadis literatürüne girmiştir. Bu yüzden üçüncü asrın ortalarına kadar fırak literatüründe bu hadisin kullanımına pek rastlanmamaktadır.¹²⁹ Ancak bu hadis kullanılsa da Şehristânî'nin Şii Ebu Ca'fer Muhammed b. En-Numan'a (ö.160/777) dair verdiği bilgiye göre o İslam fırkalarının büyüklerini dörde ayırmakta ve kurtuluşa eren fırkayı Şia olarak ifade etmektedir.¹³⁰ Böylelikle hadis metinlerde kullanılmamış olsa bile kurtuluşa erecek bir fırkanın olduğu kabulünün bazı eserlerde yer aldığı söylenebilir.

İftirak hadisinin makâlât eserlerinde ne zaman kullanılmaya başlandığı tam olarak bilinmese de önemli olan nokta bu hadisin makâlât geleneğindeki konumudur. Zira hadiste geçen kurtuluşa eren tek bir fırkanın olduğu ifadesi müelliflerin diğer fırkaları değerlendirme şekillerine de yansımaktadır. Böylelikle daha esere başlarken kurtuluşa eren ve dalalette olan fırkaların belirlendiği ve bu ön bilgiyle tasnife başlandığı görülmektedir. Bu da her müellifin kendi mezhebini kurtuluşa eren fırka olarak ilan ettiği, diğerlerini sapıklıkla itham ettiği bir tutumu ortaya çıkarmaktadır. Bu metodolojik problemin tespiti erken dönemde Eş'arî (324/935-36) tarafından da yapılmıştır. O bu durumu şöyle ifade etmektedir:¹³¹

“Fırkaları anlatan ve mezheplerle dinleri tasnif eden kimselerin, eksik anlatımlarda bulunduklarını, muhalifinin görüşlerinden anlattıklarında mugalataya kaçtıklarını, düşmanlarını kötülemek niyetiyle naklettiğinde bilerek yalan söylediklerini, ihtilaf edenlerin farklı görüş ayrılıklarını rivayet ederken derinlemesine bir araştırma yapmadıklarını ve bütün deliller onları bununla ilzam ediyor zannıyla muhaliflerinin görüşlerine ilaveler yaptıklarını gördüm.”

Aynı zamanda bu hadiste geçen sayının hakiki olduğunu düşünen müellifler bu sayıya ulaşma adına bazen var olmamış fırkalar üretmeye çalıştıkları gibi bazen de bir

Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, Mısır 1953, Kitâbu'l-Fiten, Bâb 17, Hadis No: 3991-3993, II/1321-322; İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, **el- Müsned**, Matbaatu'l-Haymâniyye, Mısır 1313, II/332, III/120, 145.

¹²⁹ Muhammed Emin Eren, **Hadis, Tarih ve Yorum: Yetmiş Üç Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme**, İstanbul, Kuramer, 2017, s. 113.

¹³⁰ Şehristânî, **a.g.e.**, s. 191.

¹³¹ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, **Makâlâtâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn**, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1980, s. 1.

kişiyeye yahut ekolleşmeye işaret etmeyen fikirlere fırka isnad etmişlerdir. Bu da makâlât eserlerinde bir tasnif problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira sayıya ulaşma gayretinin bazen tekrarlara yahut yeni fırkalar uydurulmasına neden olduğu görülmektedir.

Ya'kûb b. Abdülatif eserinin girişinde tasnife geçmeden önce eserini altı bab olarak yazdığını ve ilk babı Müslümanlar arasındaki ihtilaflara ayırdığını ifade etmektedir.¹³² Ardından yetmiş üç fırka hadisini tam metin olarak zikretmeden hadisin içeriğinden haber vermektedir.¹³³

Fırkaların sayımına geçmeden önce, ihtilafların ortaya çıkışından, şeytanın yedi sualinden, içtihad meselesinden bahseden müellif, tüm bunları açıkladıktan sonra Hz. Peygamberin vefatından sonra meydana gelen ihtilafların da “ihtilafat-ı içtihadiyye” olduğu sonucuna varmaktadır. Bu ihtilaflar Ma'bed el-Cüheni, Gaylan ed-Dımeşki ve Yunus el-Esvari'nin çıkıp kadere muhalefet etmeleri ile zamanla ilerlemiş ve nihayetinde Müslümanlar yetmiş üç fırkaya bölünmüştür.

Ana fırkaların sayısını sekiz olarak belirlemekte ve bunların Mu'tezile, Şia, Havaric, Mürcie, Neccariyye, Cebriyye, Müşebbihe ve fırka-i naciye olduğunu zikretmektedir.¹³⁴ Alt fırkaların ana fırkalara nisbetinde belirli bir sayı belirlemediği ve her ana fırkaya farklı sayıda alt kol nisbet ederek yetmiş üç sayısına ulaştığı görülmektedir.

Eş'arî (ö. 324/935-36) ana fırkaların sayısını on¹³⁵, Bağdâdî (ö.429/1037) on bir¹³⁶, Şehristânî (ö. 548/1153) altı,¹³⁷ olarak belirlemiştir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), *İ'tikadâtü firâki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* adlı eserinde ana fırkaları sekiz babta ele almakta ve her babta ele aldığı ana fırkanın alt kollarına yer vermektedir.¹³⁸

¹³² Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 3a-3b.

¹³³ Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 4b.

¹³⁴ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 18a.

¹³⁵ Eş'arî, **a.g.e.**, s. 5.

¹³⁶ Ebû Mansûr Abdu'l-Kahir b. Tâhir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdâdî, **el-Fark beyne'l-Fırak**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, Dârü't-Tülas, t.y., s.28.

¹³⁷ Şehristânî, **a.g.e.**, s. 6; Detaylı anlatımda altı ana fırka saymasına rağmen mukaddimede bu altı fırkayı dört ana fırka altında birleştirmiştir. Buna göre kader meselesinden Mu'tezile ve Cebriyye, ilahi sıfatlar meselesinden Eş'ariyye, Kerramiyye ve Müşebbihe'nin oluşturduğu Sıfatiyye, İman meselesinden Havaric ve Mürcie, imamet meselesinden de Şia ortaya çıkmıştır.

¹³⁸ Bkz.: Ebu Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, **İ'tikadatu firaki'l-müslimun ve'l-müşrikin**, thk. Ali Sami en-Neşşar, Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.

Ana fırkaları sekiz olarak belirleyen müellifimizin ise Eş'arî makâlât geleneğindeki özgün tasniflerden biri olarak kabul edilen Âmidî'nin (ö. 631/1233) *Ebkârü'l-Efkâr*¹³⁹ adlı eserindeki tasnifi takip ettiği anlaşılmaktadır. Âmidî'nin bu tasnifi ileride de ifade edileceği gibi Osmanlı Dönemi'nde Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevakıf*¹⁴⁰ eseri üzerinden şöhret kazanmıştır.¹⁴¹ Bu eser ve onun şerhi olan Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevakıf*¹⁴² adlı eserindeki tasnif Âmidî'nin eserindeki tasnifin birebir aynısıdır.

Müellif Mu'tezile'yi yirmi kola ayırmaktadır. Bunlar: Vasiliyye, Amriyye, Huzeyliyye, Nazzamiyye, Esvariyye, İskafîyye, Ca'feriyye, Bişriyye, Murdariyye, Hişamiyye, Salihîyye, Haitîyye, Hadbiyye, Ma'meriyye, Sümamiyye, Hayyatiyye, Cahiziyye, Ka'biyye, Cübbaiyye ve Behşemiyye'dir.¹⁴³

Şia yirmi iki fırka olup asıl kolları üç tanedir. Gulat, Zeydiyye ve İmamiyye olan asıl kollar da kendi içlerinde yine alt kollara ayrılmaktadır. Gulat on sekiz fırka olup bunlar: Sebe'iyye, Kamiliyye, Benaniyye, Muğiriyye, Cenahiyye, Mansuriyye, Hattabiyye, Gurabiyye, Zemmiyye, Hişamiyye, Zürariyye, Yunusiyye, Şeytaniyye, Zeramiyye, Mufavvıda, Beda'iyye, Nusayriyye ve İshakiyye, İsmailiyye'dir. Zeydiyye; Carudiyye, Süleymaniyye ve Butriyye olmak üzere üç alt fırkaya ayrılmaktadır. İmamiyye'ye ise alt fırka nisbet etmemektedir.¹⁴⁴

Havaric yedi alt fırkaya ayrılmaktadır. Muhakkime, Acaride, Beyhesiyye, İzaraka, Necedat, Süfriyye ve İbaziyyedir. İbaziyye dört kola daha ayrılmaktadır. Bunlar: Hafsiyye, Yezidiyye, Harisiyye ve Hak Teâla'nın iradeti te'alluk etmeden bir fiili ibadet ve taat olmak caizdir diyenler. Acaride on fırkaya ayrılmaktadır. Bunlar: Meymuniyye, Hamziyye, Şu'aybiyye, Cazimiyye, Halfiyye, Etrafiyye, Ma'lumiyye,

¹³⁹ Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usulî'd-Din*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Kahire, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, C. V, 2002, s. 40. (Bundan sonra esere yapılacak atıflar için V. cilt kastedilecektir.)

¹⁴⁰ Bkz.:Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelam*, Kahire, Mektebetü'l-Mütenebbi, t.y.

¹⁴¹ Gömbeyaz, "Âmidî Tasnifini Meşhur Eden Mütakellim: Adudüddin el-Îcî", s. 416.

¹⁴² Bkz.:Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerif Haneî Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, C. VII-VIII, Kum, İntişarat-ı Şerif er-Radi, 1991. (Bundan sonra esere yapılacak atıflarda VII-VIII. ciltler kastedilecektir.)

¹⁴³ Ya'kûb, *İslam'da Fırkalar*, vr. 18a.

¹⁴⁴ Ya'kûb, *a.g.e.*, vr. 18a.

Mechuliyye, Saltiyye, Se'alibe'dir. Sealibe de dört firkadır; Ahnesiyye, Ma'bediyye, Şeybaniyye, Mükremiyye'dir.¹⁴⁵

Âmidî ve Adudüddin el-Îcî'de mevcut olan hatalı sayımın müellifimiz tarafından da tekrar edilmiş olduğu görülmektedir. Müelliflerin hepsi Havaric'in yirmi firkadan oluştuğunu söylemekte ancak yirmi iki fırka saymaktadırlar. Cürcânî şerhinde Îcî'nin bu hatasını düzeltme adına bir açıklamada bulunarak taksim edilen şeyin kısımlarıyla birlikte sayılamayacağını belirtmektedir. Bu durumda firkaların sayısı yirmi iki etmelidir.¹⁴⁶ Bu durum içerik hususundaki Âmidî benzerlikleri de göz önüne alındığında Ya'kûb'un tasnifi doğrudan Âmidî'den almış olduğu sonucuna götürmektedir.

Mürchie beş firkadır; Yunusiyye, Ubeydiyye, Gassaniyye, Sevbaniyye, Tümeniyye'dir.¹⁴⁷

Neccariyye üç firkadan oluşur; Burğusiyye, Za'feraniyye, Müstedrike'dir.¹⁴⁸

Cebriyye'yi Cebriyye-i Halise ve Cebriyye-i Mutavassita olarak açıklamaktadır. Halise olan Cehmiyye, mütevassita olan ise Eş'arî ve Neccariyye'dir.¹⁴⁹ Eş'arîler'i burada zikretmesi onun tercihi değildir. Eş'arîler'in kurtuluşa eren fırka olduğunu ifade eden Âmidî aynı grubu burada da zikretmektedir. Müellifimiz ise burada Eş'arîler'i zikretmekte, kurtuluşa eren firkada ise onların ismine yer vermemektedir.

Müşebbihe'yi de bazısı Müşebbihe-i Gulat-ı Şia, bazısı Müşebbihe-i Haşviyye, bazısı da Müşebbihe-i Kerramiyye olmak üzere tek fırka halinde açıklamaktadır.

Son olarak kurtuluşa eren fırkayı zikreden müellif böylelikle ana firkaların sayısını fırka-i naciye ile birlikte sekize tamamlamaktadır. Fırka-i naciyeden kastını da Resulullah ve ashabının yolunu takip edenler olarak belirtmektedir. Ya'kûb b. Abdüllatîf'in bu tasnifine bakıldığında ana firkaların ve alt kolların sayıları ve isimleri konusunda Âmidî'nin *Ebkâru'l-Efkâr*'ındaki mezhepler tasnifi ile aynı olduğu

¹⁴⁵ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 18a-18b.

¹⁴⁶ Cürcânî, **a.g.e.**, s. 396.

¹⁴⁷ Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 18b.

¹⁴⁸ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 18b.

¹⁴⁹ Ya'kûb, **a.y.**

görülmektedir. Böylelikle Osmanlı'da Eş'arî makâlât yazım geleneğini kendinden sonra ciddi anlamda etkilemiş olan Âmidî'nin tasnifi müellifimiz için de temel kaynak işlevi görmüştür.

Eserdeki mezhepler tasnifinin özgün olmadığı müellif tarafından da ifade edilmekte ve şöyle denilmektedir: “...evvelki bâbı ihtilâfâtın ahvâlini beyân etmek için, bâkî bâblar meşhûr olan tertîbe muhâlif olmak tarîkiyle vaz‘ edip...”¹⁵⁰ Kelamla ilgili babların meşhur olan tertipten farklı olacağını belirten müellif ihtilaflar babı için bunu zikretmemektedir. Bu açıdan onun kelam bahislerinde amaçladığı farklılığı ihtilaflar babında amaçlamadığı zaten meşhur olan bir tasnifi uygun görüp kullandığı anlaşılmaktadır.

Burada dikkat çeken bir diğer nokta ise müellifin kaynaklarından farklı olarak ana fırkaları alt kollarıyla beraber topluca zikretmesidir. Bu husus onun kaynaklarını oluşturan Âmidî, Şehristânî, Îcî ve Cürcânî’de bulunmamaktadır. Dolayısıyla derli toplu olarak tüm fırkaların zikredilmesi müellifin tercihi olarak görülmektedir.

Alt fırkaların isimlendirilmesinde bazı değişiklikler göze çarpmaktadır. Bu değişiklikler istinsah hatası olarak görünmektedir. Mesela Mu’tezile’nin alt fırkalarından Haitiyîye kolu Âmidî, Şehristânî ve Îcî’de Habitiyye olarak zikredilmektedir.¹⁵¹ Burada fırkanın önderi olarak zikredilen Ahmet b. Hait isminin diğer müelliflerde Ahmet b. Habîr şeklinde geçtiği göz önüne alınırsa kurucu ismiyle ilgili bir hatanın fırka ismine yansıdığı anlaşılr. Buna benzer bir örnek olması bakımından Şia’nın Gulat kollarından Benaniyye fırkası zikredilebilir. Bu fırka Âmidî, Şehristânî ve Îcî’de Beyaniyye olarak geçmekte ve müellifin yine kurucu ismi üzerinden bir hata yaptığı anlaşılmaktadır.¹⁵² Dolayısıyla müellifin İslam mezheplerinin sayısı ve fırka isimleri hususunda büyük oranda Âmidî’yi takip ettiği, ancak bazı yerlerde istinsah hatasına dayalı farklılıklar bulunduğu görülmektedir.

2.4. ESERİN KAYNAKLARI

Ya’kûb b. Abdülatîf’in *İslam’da Fırkalar* adlı eserinin İslam mezheplerine tahsis edilen ilk kısmının ele alıp incelenmesi sırasında söz konusu bölümünde

¹⁵⁰ Ya’kûb, *İslam’da Fırkalar*, vr. 3b.

¹⁵¹ Ya’kûb, *a.g.e.*, vr. 18a, 33b; Şehristânî, *a.g.e.*, s. 53; Âmidî, *a.g.e.*, s. 48; Îcî, *a.g.e.*, s. 417.

¹⁵² Ya’kûb, *a.g.e.*, vr. 37b.; Şehristânî, *a.g.e.*, s. 151.; Âmidî, *a.g.e.*, s. 53; Îcî, *a.g.e.*, s. 419.

müellifin herhangi bir ismi referans olarak zikretmediği görülmüştür. Yalnızca birkaç yerde “bazı efadilden nakl olunur” ifadesiyle müellif birilerinden yararlandığına işaret etmektedir. Bu birkaç örnek dışında yapılan incelemelerden müellifin daha çok isim ve kaynak belirtmeden Eş’arî makâlât yazarlarından faydalandığı söylenebilir. Bu atıf şekline örnek olarak eserin girişinde işlenen şeytanın yedi sorusu gösterilebilir. Şehristânî’nin kendi kanaatlerini ifade ettiği satırların müellifimiz tarafından “bazı efadilden nakl olunur ki”¹⁵³ ifadeleriyle aktarıldığı görülmektedir. Dolayısıyla müellifin burada Şehristânî’den yararlandığı ancak onun ismini zikretmediğini anlaşılmaktadır.

Kaynaklarının tespitini iki türlü ele almak gerekirse öncelikle müellifin eserinde kullandığı tasnife bakılabilir. Zira makâlât geleneğinde kendine özgü tasnif metodları belirleyen müellifler olduğu gibi kendisinden önceki bir eserde uygulanmış tasnif metodunu kullanan müellifler de bulunmaktadır. Yahut bir makâlât geleneği içinde müelliflerin aynı tasnif sistemini takip ettiği görülmektedir. Bu aynı zamanda mezhebi aidiyeti de gösteren bir işaret olarak kabul edilebilir. Öte yandan bilinen tasnif metodlarından birinin takip edilmiş olması müellifin kaynaklarını belirleme açısından ilk bakılacak husus olmaktadır.

Ya’kûb b. Abdülatîf’in eserinde İslam fırkalarının sekiz ana grupta tasnif edildiği yukarıda belirtilmiştir. Ana fırkaların sayısını XVI. yüzyıldan önce ilk olarak kim tarafından sekizli olarak tasnif edildiğine bakıldığında karşımıza Âmidî çıkmaktadır. Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr* adlı eserinin son kısmını mezheplere ayırmış ve burada sekizli tasnif kullanmıştır. Âmidî’nin tasnifini birebir kullanan Ya’kûb, onun ismini bu bölümde zikretmemektedir.

Muhteva olarak kaynaklarına baktığımızda da mezheplerin görüşlerine geçmeden evvel takip ettiği usûl Şehristânî’yi hatırlatmaktadır. Şehristânî’nin *el-Milel ve’n-nihal* eserinde yer alan beş mukaddimenin bir benzeri müellifimizin eserinin girişinde yer almaktadır. Mezheplerin görüşlerinin aktarıldığı bölümde ise yine büyük oranda Şehristânî ve Âmidî kaynaklı bilgilere rastlanmaktadır. Dolayısıyla müellifin mezhebi aidiyetine dair yorum yapmadan kaynakları itibarıyla Eş’arî makâlât

¹⁵³ Ya’kûb, *İslam’da Fırkalar*, vr. 7a.

yazarlarını takip ettiği söylenebilir. Bununla birlikte mezheplerin ele alındığı bölümde müellifin, herhangi bir kaynağın ismini zikretmediği tespit edilmiştir.

Muhteva hususunda Âmidî ve Şehristânî kaynaklığının doğrudan mı yoksa başka bir kaynak aracılığıyla mı sağlanmış olduğu önemli bir sorudur. Müellif, Şehristânî ve Âmidî'yi kaynak olarak kullandığı yerlerde Adudüddin el-Îcî ve Cürcânî üzerinden onlardan faydalanmış olabilir. Ancak içerik hususunda Şehristânî'yi doğrudan kullanmış olduğu anlaşılmaktadır. Zira mezheplerin ele alınışı kısmında daha ayrıntılı ifade edileceği gibi Adudüddin el-Îcî ve Cürcânî'de yer almayan ancak müellifimizde geçen Şehristânî kaynaklı bilgiler fazlasıyla mevcuttur. Muhteva hususunda Âmidî'nin Îcî ya da Cürcânî kanalıyla mı takip edilmiş olduğu sorusunun cevabını vermek ise daha zordur. Zira Cürcânî şerhine Şehristânî ve Âmidî'den eklemeler yapmıştır. Dolayısıyla Âmidî kaynaklı bilgilerde Cürcânî ve müellifimiz büyük oranda benzerlik taşımaktadır. Ancak Ya'kûb'un hem Cürcânî hem de Âmidî'yi doğrudan görmüş ve kullanmış olduğuna dair bazı ayrıntılar da mevcuttur. Mesela ileride açıklanacağı üzere Za'feraniyye fırkasında Îcî ve Cürcânî'de düzeltilmiş ifadelerin müellifimizde Âmidî ile aynı olması muhtevada Âmidî'nin doğrudan kullanıldığına bir işarettir. Öte yandan Cürcânî şerhinde geçen bazı bilgilerin nadiren de olsa müellifimizde yer aldığı mezheplerin ele alınışı kısmında ifade edilecektir. Îcî'nin kaynaklık etmiş olması ise ancak Cürcânî üzerinden mümkün olabilir. Zira Îcî, Âmidî'nin çok kısa bir özeti olarak müellifimizin yararlandığından çok daha az ölçüde Âmidî kaynaklı bilgi içermektedir. Böylelikle müellif Âmidî ve Şehristânî'yi doğrudan kaynak olarak kullanmıştır.

Îcî'nin kaynak olarak kullanılmış olduğuna dair ise Mürcie'nin alt kollarından olan Ubeydiyye'nin kurucusu olan Ubeyd-i Mükezzib isminin zikredilişi örnek olarak verilebilir. Burada bu ismin kaynağı Adudüddin el-Îcî görünmektedir. Zira bu isim Âmidî ve Şehristânî'de Ubeyd-i Mükteib olarak geçmektedir.¹⁵⁴ Yine fırka kurucularının isimlerine dair yapılacak bir değerlendirme de Haricîler'de zikredilen Mesud b. Fedeki ismidir. Bu isim ne Âmidî ne de Îcî ve Cürcânî'de geçmektedir. Buna karşılık aynı kişi Şehristânî'de Misar b. Fedek olarak zikredilmektedir.¹⁵⁵ Böylelikle müellifin zikredilen kaynakların hepsini gördüğü ve tercihiine göre hepsinden

¹⁵⁴ Âmidî, **a.g.e.**, s. 85; Şehristânî, **a.g.e.**, s. 138; Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 48b; Îcî, **a.g.e.**, s. 427.

¹⁵⁵ Şehristânî, **a.g.e.**, s. 106.

faydalandığı ifade edilmelidir. Müellifin eserinde hangi kaynakları ne oranda kullanmış olduğu eserin muhteva analizinde detaylandırılacaktır.

2.4.1. Eserde İsmi Geçen Âlimler

Bu çalışmanın ana kaynağı olan Ya'kûb b. Abdülatîf'in *İslam'da Fırkalar* eserinde birçok isim geçmektedir. Ancak burada daha çok konumuz olan mezhepler tarihi bölümünde referans olarak gösterilen isimler zikredilecektir. Zira bir eserde referans olarak kullanılan âlimler müellifin mezhebi aidiyeti, dönemiyle olan ilişkisi veya kimlerin fikirlerinden yararlandığına dair genel bir çerçeve çizilmesine yardımcı olabilir. Ancak ne yazık ki müellif tarafından referans gösterilen isimlerin sayısı bu konulara açıklık getirecek düzeyde değildir. Fakat kaynaklarına bu noktada az da olsa ekleme yapmış olması eserle ilgili değerlendirilmesi gereken hususlardandır. Zira kaynaklarından farklı olarak zikredilen bu isimlerin kimliği müellifle ilgili ipuçları verebilir.

Eserin girişinde yer alan içtihad meselesinde Ebû Hasan Anberi, İmam Kerhî (ö. 340/952), İmam Şafii (ö. 204/820), Ebû Saîd el-Berdaî (ö. 317/930), Davud Isfehânî'nin (ö. 270/884) isimleri geçmekte ve içtihad meselesinde onların görüşleri aktarılırken isimlerine atıf yapılmaktadır.¹⁵⁶ Müellifin genel tavrının yararlandığı kaynakların isimlerini zikretmek yerine “bazı efadilden naklolunur” ifadesini kullanmak yönünde olduğu göz önüne alındığında bu isimleri zikretmiş olması ilgi çekicidir.

Müellifin, taklid konusunda görüşlerini aktardığı İmam Kerhî, İmam Şafii ve Ebu Said Berdai isimlerine içtihad bahsinde faydalandığı Şehristânî yer vermemektedir. Hadis ve rey ehli ayrımında iki müellif de Hanefi ve Şafii âlimleri zikretmiş, Şehristânî İmam Şafii'nin ismine burada yer vermiştir.¹⁵⁷ Ancak Şehristânî'den faydalandığı bu bölümde müellifimizin İmam Kerhî ve Ebu Said el-Berdai isimlerine neden yer verdiği düşünülmesi gereken bir husustur.

İmam Kerhî (ö. 340/952), asıl adı Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyin b. Dellâl el-Kerhî olan önemli bir Hanefi âlimdir. Irak Hanefiliğinin önde gelen

¹⁵⁶ Ya'kûb, *İslam'da Fırkalar*, vr. 13b.

¹⁵⁷ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 217.

isimlerinden olup Hanefi mezhebinin sistemleşmesinde ciddi katkıları olmuştur.¹⁵⁸ İsmi geçen bir diğer isim Ebû Said el-Berdai (ö. 317/930) de İmam Kerhî'nin hocalarından olan bir Hanefî fakihidir.¹⁵⁹ Şehristânî'de geçen isimlere ek olarak iki Hanefi âlim ve İmam Şafii'nin fikirlerinin tercih edilmiş olması ilgi çekicidir. Burada müellifin eserin genelinde göze çarpan uzlaştırmacı ve tarafsız tavrının kendini göstermiş olduğu söylenebilir. Zira hem Hanefi hem de Şafii âlimlerin görüşlerini zikretmek suretiyle içtihad konusunda Ehl-i Sünnet'e ait yorumların özetlenmesi söz konusudur. Özellikle yalnızca bir mezhebe ait görüşlerin verilmeyip iki fıkıh mezhebine mensup âlimlerin görüşlerinin yer alması onun bir mezhebin görüşlerine öncelik tanıdığı yorumunu yapmaya engel teşkil etmektedir. O eserin başka yerlerinde görüldüğü üzere, her vesile ile Müslümanlar'ın ana gövdesine ve büyük çoğunluğuna vurgu yapmış, Ehl-i Sünnet vurgusunu ön plana çıkarmıştır, denilebilir.

Genel olarak eserin özelliklerinden bahsettikten sonra Osmanlı döneminde müellifimizden önce mezhepler tarihi eseri yazmış olan birkaç örneğe bakmak, eserin dönemi için ifade ettiği anlamı ortaya koyma açısından faydalı olacaktır. Böylelikle kendisinden önce Osmanlı'da telif edilmiş fırak literatürüne ait eserler ile tür, şekilsel özellikler açılarından ve bir geleneğe aidiyet bakımından farklılığı daha iyi anlaşılacaktır.

¹⁵⁸ Bkz. H. Yunus Apaydın, "İmam Kerhî", **DİA**, C. XXV, 2002, s. 285-287.

¹⁵⁹ Bkz. Cengiz Kallek, "Ebû Saîd el-Berdai", **DİA**, C. X, 1994, s. 219-220.

2.5. YA'KÛB B. ABDÛLLATİF ÖNCESİ OSMANLI'DA ÖNE ÇIKAN İKİ FIRAK MÜELLİFİ

Hiç şüphesiz bir eserin dönemi için ifade ettiği anlamı tespit edebilmek için onun öncesinde yazılmış olan ve yaşadığı dönem itibariyle gündemde olan eserlerin bilinmesi önem arz etmektedir. Nitekim bu eserlerin biri veya daha fazlası müellife kaynaklık etmiş olabilir. Öte yandan kendisinden farklı tasnif metodu ve muhtevayla eser telif etmiş müellifler göz önünde bulundurulmalıdır. Zira böylelikle müellifin eserinin kendisinden önce yazılmış eserlerden farkı daha rahat anlaşılacaktır.

Osmanlı döneminde yazılan yahut öncesinde yazılmış olup Osmanlı döneminde etkili olan makâlât eserleri ve risaleler mevcuttur. Bu eserlerin hepsi gün yüzüne çıkmasa da müellifimizin eserini telif ettiği tarihe kadar dönemin önemli âlimleri tarafından yazılmış risaleler olduğu bilinmektedir. Bu risaleler arasında özellikle Birgivi ve Kemalpaşazâde'nin eserleri zikredilebilir.

Öte yandan dönemin mezhepler tarihi yazıcılığını anlamak için medreselerde okutulan eserlere bakmak önemlidir. Zira medreseler Osmanlı dönemi ilmi hayatın merkezini teşkil etmekteydi. Mezhepler tarihi eğitiminin Osmanlı Dönemi medreselerinde çoğunlukla kelim eserleri üzerinden verildiği anlaşılmaktadır. Özellikle medreselerde okutulan eserler içinde önde gelen *el-Mevâkıf* ve şerhlerinde İslam mezheplerinin ele alındığı bir bölüm mevcuttur. Bu durum İslam mezheplerinin medreselerde bu eserlerin okutulmasıyla ele alındığını göstermektedir. Aynı zamanda Taşköprizâde'nin *Mevzuatü'l-ulûm* eserinde yaptığı ilimler tasnifinde "A'yana ilişkin ilimler" başlığı altında "ilmi makâlâtî'l fırak" ismine yer vermesi de mezhepler tarihinin kelim ilmi içerisinde değerlendirildiğini göstermektedir. O bu ilmi "Bu ilim, yani ilmi makâlâtî'l-fırak, itikadat-ı ilahiyeye müteallik olan mezahib-i batıleden bahseder."¹⁶⁰ diyerek dini inançlarla ilgili sapkın görüşler ve mezheplerden bahseden bir ilim olarak tanımlamıştır.

Adududdin el-İcî'nin mezhepler tasnifinde Âmidî'nin *Ebkârü'l-Efkâr*'ından yararlandığı görülen *el-Mevâkıf* adlı eseri Osmanlı medreselerinin üst sınıflarında okutulmuştur. *El-Mevâkıf* şerhlerinin en ünlüsü olan Cürçânî'nin şerhi de

¹⁶⁰ Taşköprülüzâde Ahmet Efendi, *Mevzuat'ül Ulûm*, sad.: Mümin Çevik, İstanbul, Üçdal Neşriyat, C. I, 1975, s. 259.

medreselerde okutulan önemli eserlerdendir.¹⁶¹ Cahid Baltacı'nın, Taşköprizâde'nin otobiyografisini tetkikle elde ettiği bilgilere göre XVI. yüzyılda *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kırklı, Hariç Ellili ve Altmışlı medreselerde okutulmaktaydı.¹⁶² Medrese müfredatları üzerine yapılan araştırmalarda müstakil mezhepler tarihi eserlerinin okutulduğuna dair herhangi bir kayıt yer almamaktadır. Ancak müderrislerin özel olarak öğrencilerine bu alandan bir eser okutmuş olabilecekleri de göz önünde bulundurulmalıdır.

Osmanlı medreselerinde okutulan eser tercihlerinde Eş'arî müelliflerin ağırlığından bahsedilebilir. Özellikle kelam alanında okutulan Âmidî, Râzî, Teftazani, Cürcânî gibi âlimler Eş'arî kelamının müteahhirun dönemi âlimleridir. Böylelikle medreselerde mezhepler tarihine dair sınırlı sayılabilecek katkı da Eş'arî düşünce üzerinden ilerlemekteydi. Medreselerde diğer mezhepler, müfredatlarda tercih edilen Eş'arî kalamcılarının eserlerinden öğrenilmekteydi. Osmanlı düşünce geleneğindeki Ehl-i Sünnet hassasiyetinin medrese eğitiminde diğer mezhepleri değerlendirme şeklini etkilediği söylenebilir. Ehl-i Sünnet dışında kalan Şia, Mu'tezile ve Haricîlik gibi diğer mezhepler medreselerde eleştirel açıdan değerlendirilmiştir.¹⁶³ Mezhepler tarihine ait makâlât türü eserlerin medreselerde yer alması ise hayli geç bir tarihe denk gelmiştir. Bu bağlamda bir mezhepler tarihi eseri ilk olarak 1915-16 yılında hazırlanan medrese müfredatında yer bulabilmiştir. Söz konusu yıllarda hazırlanan müfredatta Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinin de ders kitapları arasında yer aldığı görülmektedir.¹⁶⁴

Öte yandan medrese müfredatlarında mezhepler tarihine dair eserlere rastlanmasa da Osmanlı döneminde müstakil mezhepler tarihi çalışmaları olduğu bilinmektedir. Bunlar küçük hacimli risaleler olabildiği gibi daha geniş kapsamlı risale ve kitaplar da olabilmekteydi. Medrese müfredatında görülen Eş'arî ağırlığın yanında Osmanlı'da mezhepler tarihi yazıcılığı alanında Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin (ö. 318) *Kitabu'r-red ale'l-ehvâ ve'l-bida* eseri üzerinden ilerleyen bir Hanefî-Maturidî

¹⁶¹ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "XIV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, No: 4, Ankara, 1980, s. 280.

¹⁶² Baltacı, **a.g.e.**, s. 39-42.

¹⁶³ Aydın, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Mezhepleri Tarihi**, s. 63.

¹⁶⁴ Osman Demirci, "Medrese Geleneğinde Akaid ve Kelam İlmî", **Kelam Araştırmaları**, C. XI, No:1, 2013, s. 266.

yazım geleneği de mevcuttur. Hanefi-Maturidi geleneğine ait bir kısım eserler müellifimizin yaşadığı dönem öncesinden itibaren bulunmaktadır.

Burada Nesefi ekolüne dikkat çekilmesi gerekir. Zira bu ekol Osmanlı âlimleri arasında çokça takip edilmiştir. Hızır Bey (ö. 863), Râzî'nin kalam ekolünden etkilenmekle beraber Maturidi geleneği takip eden isimlerdendir.¹⁶⁵ Nesefi'nin eseri Osmanlı'da İbnü's-Serrac (ö. 777) ve Kemalpaşazâde (ö. 940), Lütü Paşa İşkodravi (ö. 970) gibi önemli âlimler tarafından takip edilmiştir.¹⁶⁶

Osmanlı'da telif edilen mezhepler tarihi eserlerinin bir kısmı bazı araştırmacılar tarafından gün yüzüne çıkarılmış ve üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Belki bir o kadar eserin de kütüphanelerde keşfedilmeyi beklediğini düşünmek isabetsiz olmaz. Bizim bu risaleleri tespit edip ele almamız tezimizin sınırlarını aşacağı için bu çalışmada müellifimizden önce Osmanlı'da yazılmış önemli birkaç eseri incelemekle yetinilecektir. Zira müellifimizin kaleme aldığı bu eserin önemini, süreç içindeki yerini ve ilmi ağırlığını anlayabilmek adına öncesinde telif edilmiş eserlerle mukayese edilmesi faydalı olacaktır. Bu açıdan Osmanlı Döneminde yazılmış önemli birkaç ismin ve eserlerinin zikredilmesi önemlidir.

2.5.1. Kemalpaşazâde (ö. 940/1534)

Asıl adı Şemseddin Ahmed olup, dedesi Kemal Paşa'ya nisbetle Kemalpaşazâde olarak anılmaktadır. Osmanlı'nın ünlü şeyhülislamlarından olan Kemalpaşazâde 873/1469 yılında dünyaya gelmiştir. Sahn medresesinde müderrislik yapmış, 932/1526 yılında Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526) yerine şeyhülisamlığa getirilmiştir. Hadis, tefsir, fıkıh, tarih, edebiyat, felsefe gibi birçok alanda eser vermiş çok yönlü bir âlimdir.¹⁶⁷ Cemil el-Azm, Kemalpaşazâde'nin 214, Brockelmann 179, Nihal Atsız 209, Şamil Öçal 226 eseri olduğunu söylemektedir.¹⁶⁸

Seyit Bahçıvan İbn Kemal'e nisbet edilen beş Mezhepler Tarihi risalesini neşretmiştir.¹⁶⁹ Bu risalelerin arasında olan ve Hanefi-Maturidi fırak geleneği

¹⁶⁵ Aydınli, **Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Mezhepleri Tarihi**, s 94.

¹⁶⁶ Bkz.: Aydınli, **a.g.e.**, s. 97-102.

¹⁶⁷ Şerafettin Turan, "Kemalpaşazâde", **DİA**, C. XXV, 2002, s. 238.

¹⁶⁸ İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", **DİA**, C. XXV, 2002, s. 245.

¹⁶⁹ Bkz.: Şemsüddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa, **Hams Resail fi'l-Fırak ve'l-Mezahib**, thk. Seyit Bahçıvan, Kahire, Daru's Selam, 2005.

açısından değerlendirilen *el-Makâlât fi Beyani Ehli'l-Bida' ve'd-Dalâlât*'i¹⁷⁰ burada incelemekle yetineceğiz.

Müellif, risalede yetmiş üç fırka rivayetine değinmeden ana fırkaları saymaya başlamaktadır. Bu ana fırkaları, Haruriyye, Rafiziyye, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürcie olarak belirleyen müellif Hanefi-Maturidi makâlât geleneğine uygun olarak ana fırkaları altı gruba sınırlandırmaktadır. Alt fırkaları saymaya geçtiğinde her gruba on iki alt fırka nisbet etmediği, Cehmiyye'ye on üç Mürcie'ye on bir alt fırka nisbet ettiği görülmektedir.¹⁷¹ Ancak genel manada Hanefi makâlât geleneğine uygun bir sınıflandırma ile yetmiş üç sayısına ulaşmaktadır.

Ana fırkaların görüşlerini Ehl-i Sünnet ve Cemaat'e muhalif oldukları konulara göre birer cümleyle belirterek alt fırkaların görüşlerine geçmektedir. Fırkaların görüşlerini verdikten sonra da cemaatin görüşlerini zikretmektedir. Hanefi-Maturidi fırak geleneğinde öne çıkan diğer bir özellik olaraksa fırkalara ait görüşler verilirken şahıslar zikredilmeden doğrudan anonim şekilde fikirlerin verilmesidir. Böylelikle bilgi verme amacından ziyade eleştirme amacı taşıyan bu kısa risalede bu fırkalara ait görüşlerin reddedilmesi daha da kolaylaşmaktadır.¹⁷² Yine risalede görülen bu geleneğe ait bir diğer özellik de fırka isimlerinin sonuna “-iyye” nispet ekinin getirilmesidir. Müellif bunu yaparken fırkalara ait bir kavramdan ya da fırkanın nisbet edildiği kişinin isminden yola çıkarak Mu'teziliyye şeklinde isimlendirmeler yapmaktadır.

Eserde yer alan bir diğer risale *fi Beyan el-Fıraku'd-Dâlle*'de¹⁷³ burada anlatılan risaleden farklı bir şekilde mezheplerin ele alındığı görülmektedir. Sistemsiz ve dağınık olmakla birlikte ismi geçen bazı fırkaların görüşleri verilmemekte başta ismi geçmeyen bazı fırkaların da sonradan fikirlerinin verildiği görülmektedir. Herhangi bir metod takip etmeyen bu risalede ana fırkalar da burada ele alınan risaledeki gibi değildir. Risalenin girişinde Sofistaiyye, Dehriyye, Ashabu'l Heyula, Ehlu't Tabayi ve Felasife gruplarından bahsedilmekte, tasnif özellikleri açısından da

¹⁷⁰ Bkz.: İbn Kemal Paşa, **el-Makâlât fi Beyani Ehli'l- Bida' ve'd-Dalalat**, (Hams Resail fi'l-Fırak ve'l-Mezahib içinde ikinci risale olarak), s. 81-124.

¹⁷¹ İbn Kemal Paşa, **a.g.e.**, s. 81-85.

¹⁷² Tan, “Geç Dönem Hanefi-Maturidi Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale: el-Makâlât fi Beyani Ehli'l- Bida' ve'd-Dalalat” **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XIV, Elazığ, 2009, s. 186.

¹⁷³ İbn Kemal Paşa, **Fi Beyân el-Fıraku'd-Dâlle**, (Hams Resail fi'l-Fırak ve'l-Mezahib içinde dördüncü risale olarak), s. 165-192.

Eş'arî-Mutezili fırak geleneğine ait özellikler sergilemektedir.¹⁷⁴ Seyit Bahçivan'ın neşrinde yer alan bu risalelerin farklı özellikler taşıması Kemalpaşazâde'nin fırka tasnifinde tek bir yol takip etmeyip hem Hanefi-Maturidi geleneğe hem de Eş'arî-Mutezili geleneğe ait metodları kullandığını göstermektedir.¹⁷⁵

2.5.2. Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981/1573)

Asıl adı Takiyyüddin Mehmed olup 929/1523 yılında Balıkesir'de doğmuştur. İlk tahsilini Zaviye mensubu âlim bir zât olan babasının yanında yapmıştır. Babasından Arapça, mantık ve diğer bazı ilimler öğrendikten sonra İstanbul'a gelerek eğitimine devam etmiştir. Müderrislik icazeti alarak ihtisasını tamamladıktan sonra müderrislik yapmıştır. Kanuni döneminde Edirne kassam-ı askerisi olmuştur. Bir yandan da camilerde vaaz veren Birgivî halkı bid'atlara karşı uyarmaktaydı. Zamanının şeyhülislamı Ebussuûd Efendi ile anlaşamadığı bir takım hususlar bulunan Birgivi daha sonra İstanbul'a gelerek Bayramiyye şeyhi Abdullah Karamani'ye intisap ederek inzivaya çekilmiştir.¹⁷⁶

XVI. yüzyılın önemli ve seçkin âlimlerinden olan Birgivî'nin medrese müderrisliği yaptığı dönemde ondan ders almak için birçok öğrenci yanına gelmekteydi. Kendi döneminde gördüğü bid'atlara, batıl itikadlara karşı eleştirilerde bulunan Birgivî halkı uyarmanın yanında yöneticileri de eleştirmekten çekinmeyen bir şahsiyettir. Kendisi de Bayramiyye tarikatı müntesibi olmakla beraber sünni esaslar dışına çıkan tasavvuf erbabını da ciddi şekilde eleştirmiştir.¹⁷⁷ Fıkıh, tefsir, ahlak, akaid gibi alanlarda eserleri olan Birgivi'ye mezheplerle alakalı *Tuhfetü'l-Müstersîdin* adlı bir risale nisbet edilmektedir.¹⁷⁸ Ancak bu risalenin ona nisbeti aslen tartışmalı bir konudur. Bununla beraber Bağdatlı İsmail Paşa, Brockelmann, Atsız ve Ahmet Turan Aslan gibi isimler bu risalenin ona ait olduğunu söylemektedirler.¹⁷⁹

¹⁷⁴ Tan, "Geç Dönem Hanefi-Maturidi Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale: el-Makâlât fi Beyani Ehli'l-Bida' ve'd-Dalalat", s. 189.

¹⁷⁵ Tan, **a.g.m.**, s. 190.

¹⁷⁶ Emrullah Yüksel, "Birgivî", **DİA**, C.VI, 1992, s. 191-192.

¹⁷⁷ Yüksel, **a.g.m.**, s. 192.

¹⁷⁸ Bkz.: Takiyyüddin Mehmed b. Pir 'Alî el-Birgivî, **Tuhfetü'l-müstersîdin**, (Avni İlhan, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risalesi" içinde), Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. VI, 1989.

¹⁷⁹ İlhan, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risalesi", s. 173.

Eserin Türkçe'ye çevirisini yaparak neşreden Avni İlhan, risalenin Ebu Muhammed b. Osman b. Abdullah b. el-Hasen el-İraki el-Hanefi tarafından yazılan *el-Fıraku'l-Müfterika beyne Ehl'i-Zeyği ve 'z-Zendeka* eserinin bozuk bir özeti olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁰

Müellif risaleyi telif etme amacını Ehl-i Sünnet fırkalarının ve bid'at fırkalarının inançlarını açıklamak olarak belirtmektedir. Bu amaçla da eserine "*Tuhfetü'l-Müstersidîn/Müslümanların Mezhepleri Hakkında Uyarılmak İsteyenlere El-Kitabı*" ismini verdiğini söylemektedir. Ardından makâlât eserlerinin birçoğunda görülen yetmiş üç fırka hadisini zikretmektedir. Ancak bu rivayetin Hristiyanlar ve Yahudiler kısmının olmadığı şeklini tercih etmektedir. Daha sonra Ehl-i Sünnet'in görüşlerini açıklayarak ana fırkaların altı tane olduğunu söylemekte ve şu sıralamayı yapmaktadır: Cebriyye, Kaderiyye, Kerramiyye, Muattıla, Revafız, Nevasıb. Birgivi, Hanefî makâlât geleneğine uygun olarak bu altı ana fırkanın her birini de on iki alt kola ayırmaktadır. Ayrıca müellif, fırkaların on iki alt kola ayrılmasını Ebu Hanife'ye nispet etmektedir. Ancak Gömbeyaz III/IX. yüzyılın sonları ve IV/X. Yüzyılın başlarında bu tasnifin kullanımı noktasında Maveraünnehir ve Horasan Hanefileri içinde fikir birliği olmadığını ve böylelikle Ebu Hanife'ye nispetinin doğru olmayabileceğini belirtmektedir.¹⁸¹

Birgivi, ana fırkaların görüşlerini topluca açıkladıktan sonra her birinin alt kollarına kısaca değinmektedir. Fırkaların görüşlerini verdikten sonra Ehl-i Sünnet dışındakilerin hakikat dışı olduklarını ifade ederek risalesini duayla bitirmektedir.

Yakub'un çağdaşı olan Birgivi'den müellifimizin haberdar olup olmadığı, dolayısıyla ondan etkilenip etkilenmediği hususunda elimizde herhangi bir veri bulunmamaktadır.

Burada zikredilen eserler görüldüğü üzere tasnif özellikleri bakımından tek bir yöntem benimsememişlerdir. Öte yandan milel ve nihâl türü eserler olmadıkları görülmektedir. Bu açıdan hem Âmidî'nin tasnifini kullanması hem de milel ve nihâl

¹⁸⁰ İlhan, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi ile İlgili Risalesi", s. 174.

¹⁸¹ Gömbeyaz, "İtikadi Fırka Tasnifleri", s. 127; Ayrıca bkz.: Gömbeyaz, "Doğu Hanefî Fırak Geleneğinin Ebû Hanife İle İrtibatlandırılmasının İmkânı", **Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmam-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı**, Yay. Haz.: Ahmet Kartal, Hilmi Özden, Eskişehir, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015, s. 505-511.

türü olması bakımından Ya'kûb b. Abdüllatif'in eseri Osmanlı'da kendisinden önce telif edilmiş kitaplardan farklı tasnif ve muhteva özellikleriyle yazılmıştır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAKALAT GELENEĞİ VE YA'KÛB B. ABDÛLLATİF'İN YERİ

3.1. KLASİK İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ MAKÂLÂT GELENEĞİ

Klasik mezhepler tarihi eserleri müelliflerinin mezhebi aidiyetleri yahut takip edilen tasnif metodları gibi özelliklere göre farklı geleneklere dâhil edilerek değerlendirilmiştir. Böylelikle mezhepler tarihi yazıcılığında zaman içerisinde farklı makâlât geleneklerinden bahsetmek mümkün hale gelmiştir. Makâlât geleneklerini tespit konusunda farklı yaklaşımlar takip eden isimler arasında ilk olarak Keith Lewinstein zikredilebilir. O, Doğu-Hanefi makâlât geleneği ve Eş'arî-Mutezili makâlât geleneği olarak iki ana damardan bahsederken Sönmez Kutlu ve Kadir Gömbeyaz da farklı tespitlerde bulunmuşlardır.¹⁸²

Bir eserin herhangi bir makâlât geleneğine ait olup olmadığı tasnif metodu kadar kaynakları ve muhtevasına göre de değerlendirilecek bir husustur. Bu çerçevede Ya'kûb b. Abdüllatif'in kaynakları ve tasnif metodu bağlamında Eş'arî makâlât geleneğine ait olduğu anlaşılmaktadır. Fakat genel bağlamda diğer makâlât geleneklerine dair örnekleri vermek faydalı olacaktır. Zira böylelikle eserimizin bu geleneklerdeki eserlerden farklılığı ve Eş'arî geleneğe aidiyeti hususu daha iyi anlaşılabacaktır.

Maturidi müelliflerin eserlerini bir makâlât geleneği bağlamında değerlendiren Keith Lewinstein Hanefi-Maturidi makâlât geleneği isimlendirmesini Maverâünnehir ve Horasan'daki Hanefi ulemalar arasında ortaya çıkan geleneği kastetmek üzere kullanmıştır.¹⁸³ Bu eserlerin Hanefi-Maturidi, Doğu-Hanefi Fırak geleneği gibi isimlerle bir gelenek bağlamında incelendiği görülmektedir.¹⁸⁴ Eş'arî ve Mutezili

¹⁸² Bkz.: Lewinstein, “Doğu-Hanefi Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar”, s. 99.

¹⁸³ Gömbeyaz, “İtikadi Fırka Tasnifleri”, s. 125.

¹⁸⁴ Bkz.: Gömbeyaz, **a.g.e.**, s. 125; Lewinstein, **a.g.m.**, s. 103.

müelliflerin eserleri aksine bu geleneğe ait eserler açıkça reddiye üzerine inşa edilmişlerdir. Fırkaların görüşlerini verirken daha çok soyut akidelerden bahsederler.¹⁸⁵ Bu geleneğe ait makâlât eserlerin ilkinin hangi tarihte yazıldığı bilinmemekle beraber III./IX. asırda Hanefi çevrelerde reddiye tarzında eserlerin yazıldığı bilinmektedir. Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Kebir'in (ö. 264/883) *er-Red ale'l-Lafziyye* ve *Kitabu'l-Ehva ve'l-İhtilaf* ve Muhammed b. Yeman es-Semerkandi'nin (ö.268/881) *er-Red ale'l-Kerramiye* adlı eserleri bu türün ilk örnekleri arasında sayılmaktadır.¹⁸⁶ Geleneğin önemli eserleri arasında Ebu Muti' Mekhul en-Nesefi'nin (ö. 318/930) *Kitabu'r-Red ale'l-Ehva' ve'l-Bida*, el-Hâkim es-Semerkandi'nin (ö. 342/953) *Kitabu's-Sevâdi'l-Azam*, Ebu Muhammed el-İraki'nin (ö. 500/1106) *el-Fıraku'l-Müfterika beyne ehli'z-Zeyğ ve'z-Zendeka*, Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Fıraku'd-Dâlle* isimli eserleri gösterilebilir.

Mutezili müelliflere ait ilk eserlerin çoğu günümüze ulaşmamış olsa da makâlât geleneğine ait ilk eserlerin Mutezili müelliflerce verilmiş olduğu ifade edilmektedir.¹⁸⁷ Eş'arî-Mutezili makâlât geleneğini “Standart Mezhepler Tarihi Geleneği” olarak adlandıran Lewinstein'e göre de hicri ikinci yüzyılın sonları ile hicri üçüncü yüzyılın başlarında Mutezili müelliflerce Irak'taki malzemelerin kullanımıyla ciddi bir birikim oluşmuş ve Eş'arîler, Mutezili müelliflerin bu birikimleri üzerine kendi literatürlerini inşa etmişlerdir.¹⁸⁸

Bu geleneğe ait eserler arasında Naşi el-Ekber'in (ö. 293/906) *Mesailu'l-İmame ve Kitabu'l-Evsat fi'l-Makâlât*'ı, Hayyat'ın (ö. 300/912) *Kitabu'l-İntisar ve'r-Red alâ Ravendi*'si, Ebu'l-Kasım el-Ka'bi el-Belhi'nin (ö. 319/931) *Zikrul-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslamiyye*'si ve Kadı Abdülcebbar'ın (ö. 415/1020) *Fadlu'l-İtizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile*'si yer almaktadır.¹⁸⁹ Geleneğin en önemli eseri olaraksa Kabi'nin *Makâlât*'ı zikredilmelidir. Bu eser kendisinden sonra gelen Kadı Abdülcebbar, el-Hâkim el-Cüşemi (ö. 494/1101) gibi müellifleri etkilemiştir. Öte

¹⁸⁵ Kutlu, **Mezhepler Tarihine Giriş**, s. 95.

¹⁸⁶ Tan, “Hanefi-Maturidi fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi”, s. 122.

¹⁸⁷ Bulut, **Mezhepler Tarihi**, s. 54.

¹⁸⁸ İbrahim Hakkı İnal, “Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği”, **Usul İslam Araştırmaları**, C. XI, No:11, s. 58.

¹⁸⁹ Bulut, **a.g.e.**, s. 55.

yandan Eş'arî'nin tasnifini Kabi'den almış olması ihtimali bu eserin önemini artırmaktadır.¹⁹⁰

Haricîler'le ilgili erken dönemde eserler yazılmış fakat bunlar bize ulaşmamıştır. Bu ilk dönem eserleri arasında Necde b. Amir'in (ö. 69/688) yazdığı *Makale* eseri, Cabir b. Yezid el-Cufî'nin (ö. 128/746) *Kitabu'n-Nehrevan*, *Kitab-u Makteli Emiri'l-Mü'minin Ali* adlı eserleri ve Ebu Mihnef Lut b. Yahya'nın (ö. 157/774) Haricîler'le ilgili eserleri zikredilebilir.¹⁹¹ Haricîlerin meşhur kelimcilerinden Yeman b. Rebab'ın (ö. 180/795) da *Kitabu'l-Makâlât* adlı bir eseri olduğu fakat bize ulaşmadığı zikredilmektedir.¹⁹²

İbadi bir müellif olan Kalhatî'nin (VI/X. Yüzyıl) *Makâlât*'ı günümüze ulaşan en eski Haricî eserlerden biri kabul edilmektedir. Kalhatî'nin, Haricî makâlât geleneği içinde önemli bir yer tutan bu eseri iki bölüm ve elli babtan oluşmakta, birinci bölümde kelami konular; ikinci bölümde tarihsel ve itikadi konular işlenmektedir.¹⁹³ Yaşar Kutluay bu eseri Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* eserine benzetmektedir.¹⁹⁴

Şii gelenekte bilinen ilk makâlât eseri olan Ebu Cafer Muhammed b. Nu'man el-Becelî el-Ahval'in (ö.160/777) *Kitabu'l-Makâlât* adlı eseri günümüze ulaşmamıştır.¹⁹⁵ Şeytanu't-tak olarak meşhur olan Ebu Cafer, İslam fırkalarının dört ana gruba ayrıldığını ve Şia'nın kurtuluşa eren fırka olduğunu zikretmiştir.¹⁹⁶ Yine Hişam b. Hakem'in (ö. 179/795) *Kitabu İhtilafî'n-Nas fi'l-İmame* adlı imamet konusunu merkeze aldığı tahmin edilen eseri de günümüze ulaşmamış makâlât eserlerindendir.¹⁹⁷

Şii-İmami gelenek içerisinde önemli bir yer tutan ve günümüze ulaşan en önemli iki makâlât eseri Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin (ö.311/923) *Fıraku's-Şia*'sı ve Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî el-Kummi'nin (ö. 301/913-14) *el-Makâlât ve'l-Fırak* adlı eserleridir. Nevbahtî eserini hangi kaynaklara dayanarak yazdığını belirtmemiş olsa da

¹⁹⁰ Gömbeyaz, "İtikadi Fırka Tasnifleri", s. 243-244.

¹⁹¹ Harun Yıldız, **Kendi Kaynakları Işığında Haricîliğin Doğuşu ve Gelişimi**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2016, s. 19-20.

¹⁹² Bulut, **Mezhepler Tarihi**, s. 65.

¹⁹³ Bkz.: Ebû Said Muhammed b. Said Ezdi Kalhâtî, **el-Keşf ve'l-Beyan**, thk. Seyyide İsmail Kaşif, Maskatf, Saltanatu Vizaretü't-Türasi'l-Kavmi ve's-Sekafe, 1980.

¹⁹⁴ Yaşar Kutluay, "İbadilere Ait Bazı metinler" **AÜİFD**, C. XV, 1967, s. 147.

¹⁹⁵ Bulut, **a.g.e.**, s. 59.

¹⁹⁶ Şehristânî, **a.g.e.**, s. 191.

¹⁹⁷ Gömbeyaz, "Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005, s. 22.

Hayyat, Kabi, Ebu İsa el-Verrak, Hişam b. Hakem ve Muhammed b. el-Ahvel gibi makâlât yazarlarından faydalandığı söylenebilir.¹⁹⁸

Zeydi makâlât geleneğinde öne çıkan isim *el-Huru'l-Iyn* adlı eseriyle Neşvanu'l Himyeri'dir (ö. 573/1178). Bu eser yalnızca bir makâlât eseri olmayıp içerisinde eski din ve inançlar, itikadi ve felsefi akımlar, edebiyat, gramer ve fıkıh gibi konular da yer almaktadır. Eserde İslam fırkaları, Mu'tezile, Mürcie, Şia, Havaric, Haşviyye ve el-Amme olarak altı ana grup olarak belirlenmiştir.¹⁹⁹ Ayrıca mezheplerin yayıldığı coğrafyaları ve kimin vasıtasıyla yayıldığının bilgisini de vermesi açısından önemlidir.²⁰⁰

Zeydi makâlât geleneğindeki bir diğer önemli isim kendi döneminde Yemen'deki Zeydiler'in imamı kabul edilen "Mehdi li Dinillah" unvanıyla anılan Ahmed b. Yahya İbnu'l-Murtaza'dır (ö. 840/1437).²⁰¹ *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal* ve bu eserin kendisi tarafından yapılan şerhi *el-Münve ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal* eserleri Ka'bi'nin makâlâtı hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir.²⁰²

İsmaili makâlât geleneğinde bahsedilecek ilk isim Ebu Hatim Ahmed b. Hamdan er-Râzî'dir (ö. 322/933). Ebu Hatim'in *Kitabu'z-Zine* adlı eseri dört yüz civarı terimi ihtiva etmekte ve Kuran'daki bazı kelimelerin Cahiliye ve İslam devrindeki anlamları açıklanmaktadır.²⁰³ Eserin üçüncü bölümü de mezheplere ayrılmıştır. Mezheplerle ilgili bu kısım Abdullah b. Sellum es-Samerrai tarafından *el-Gulüv ve'l-firaku'l-Galiyye fi'l-Hadareti'l-İslamiyye* eserinin içinde tahkik edilmiştir.²⁰⁴ Diğer önemli eser de Ebu Temmam el-İsmaili el-Harezmi'nin (VI./X. asır?) *Kitabu's-Şecere* adlı eserinin *Bâbu's-Şeytan* kısmıdır. Ebu Temmam fırka tasnifinde yetmiş üç fırka hadisini kabul edip farklı bir tasnif metodu benimsemektedir. Fırkaları üç ana konu çerçevesinde tasnif eden müellife göre her konuda yirmi dört fırka yer almakta böylelikle yetmiş iki sayısına ulaşılmaktadır.²⁰⁵

¹⁹⁸ Bulut, **Mezhepler Tarihi**, s. 62.

¹⁹⁹ Bkz.: Ebû Saîd Neşvan b. Saîd Neşvan Himyeri, **el-Hürü'l-İn**, nşr. Kemal Mustafa, Beyrut, Dâru âzâl, 1985.

²⁰⁰ Gömbeyaz, "Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî", s. 26.

²⁰¹ Bkz: Mustafa Öz, "İbnu'l Murtaza", **DİA**, C. XXI, 2000, s. 141-143.

²⁰² Gömbeyaz, **a.g.e.**, s. 26.

²⁰³ Yusuf Şevki Yavuz, "Ebu Hatim er-Râzî", **DİA**, C. X, 1994, s. 149.

²⁰⁴ Bkz.: Ebu Hâtım Ahmed b. Hamdân er-Râzî, **Kitâbu'z-Zine**, el-Gulüv ve'l-Firaku'l-Gâliyye fi'l-Hadâreti'l-İslâmiyye içerisinde, thk. Abdullah Sellûm Sâmerriâi, Bağdad, Dâru Vâsıt, 1982, s.225-312.

²⁰⁵ Eser hakkında bilgi için bkz: Gömbeyaz, **a.e.**, s. 28-31; Kutlu, **Mezhepler Tarihine Giriş**, s. 100-102.

Ashab-ı Hadis'e mensup ilk makâlât yazarları arasında Ebu Ali Hüseyin b. Ali el-Kerabisi (ö. 245/859) ve Ebu Âsım Huşeyş b. el-Esram en-Nesâî (ö. 253/867) zikredilebilir. Aynı zamanda Huşeyş'in *Kitâbu'l-İstikâme fi's-Sünne ve'r-Redd fi Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ* kitabının Malatî tarafından aynen nakledildiği kabul edildiğinde elimize ulaşan ilk makâlât eseri olduğu söylenebilir.²⁰⁶ Ancak bu nakil hakkında farklı düşünceler bulunmakta ve eserin tam bir nakil olarak bize ulaştığı konusunda netlik sağlanamamaktadır.

Hanbeli makâlât yazarları arasında gösterilen İbn Batta el-Ukberî'nin (387/997) *İbanetü'l-Kübra* ismiyle anılan iki eseri vardır. *el-İbâne an Şerî'ati'l-Fırkati'n-Nâciye ve Mücânebetü'l-Fırakı'l-Mezmûme* ile *Kitâbu's-Şerh ve'l-İbâne* adlı bu iki eserde İslam fırkalarına yer vermiştir.²⁰⁷ Diğer bir önemli müellif ise İbn Hazm'dır (456/1064). İbn Hazm'ın *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal* adlı eseri hem İslam mezhepleri hem de diğer dinleri ele alan milel ve nihâl türü bir eserdir. Dört bölümden oluşan eserin son bölümü İslam mezheplerine ayrılmıştır. Burada İslam mezheplerini beşe ayırarak Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Mürcie, Şia ve Havaric'e yer vermektedir.²⁰⁸ Bu mezhepler ve alt kollarının doğruluğunu da Ehl-i Sünnet'e yakınlık derecesine göre değerlendirmektedir.²⁰⁹

Bu genel çerçevenin ardından müellifimizin eserinin ait olduğu Eş'arî makâlât geleneğini önemli eserleri bağlamında ele almak faydalı olacaktır. Böylelikle daha önce zikredilen tasnif özellikleri ve kaynakları bakımından eserin bu gelenekteki yerine dair bir değerlendirme imkânı elde edilebilir.

3.1.1. Eş'arî Makâlât Geleneği

Eş'arî gelenekten bahsedilirken elbette akla ilk olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'arî Ali b. İsmail'in (324/941) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eseri gelmektedir. Onun bu eseri makâlât geleneği içerisinde önemli bir yer tutan en eski kaynaklardan biridir. Eş'arî'nin sözkonusu eseri hakkında yüksek lisans tezi hazırlamış olan Gömbeyaz onun bu eseri Mutezili olduğu zamanda yazmış olduğu ve özellikleri itibarıyla de Mutezili geleneğe

²⁰⁶ Gömbeyaz, "Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî", s. 33.

²⁰⁷ Gömbeyaz, **a.g.e.**, s. 34.

²⁰⁸ Bkz.: İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Lübnan, Daru'l Ma'rife, 1986.

²⁰⁹ Kutlu, **Mezhepler Tarihine Giriş**, s. 103.

dâhil edilmesi gerektiğini düşünmektedir.²¹⁰ Buna göre geleneğin ilk kaynağı olarak Abdulkadir el-Bağdâdî'nin *el-Fark*'ı zikredilmelidir. Eş'arî makâlât geleneği İmam Eş'arî ile başlamış olsa bile genel kanaat sistemli hale gelmesinin Bağdâdî ve Şehristânî ile olduğu yönündedir.²¹¹ Ancak mezhebi aidiyeti göz önünde bulundurularak Eş'arî'nin eseri de burada değerlendirilecektir.

Kendisinden önceki mezhepler tarihçilerini, muhaliflerine karşı tarafsız davranmamaları noktasında eleştiren Eş'arî, eserinde muhaliflerinin görüşlerini eleştirmekten kaçınıp onların fikirlerini olduğu gibi naklederek dönemine göre ilmi bir yöntem uygulamıştır.²¹² Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların birçok konuda aralarında ihtilafa düştüklerini ancak bu farklılıkların dinden çıkaran farklılıklar olmadığı tespitiyle eserine başlamaktadır.²¹³ Eserini genel konular ve ayrıntılı konular şeklinde iki ana bölüme ayırarak mezhepleri ilk bölümde ele alır. Burada Müslümanları Şiiiler, Haricîler, Mürctie, Mu'tezile, Cehmiyye, Dıriyye, Hüseyiniyye, Bekriyye, Amme ve Ashabu'l-Hadis ve Küllabiyye olmak üzere on fırkaya ayırır.²¹⁴ Bu fırkalar hakkında geniş bilgiler verdikten sonra da alt gruplarına ayırır. Buna göre Şia önce Galiye, Rafıza ve Zeydiyye olarak üçe ardından bunların alt kollarına ayrılır. Şia kırk beş, Haricîler on dokuz, Mürctie on iki alt gruptan oluşmaktadır. Eş'arî fırkaların tasnif edilmesinde belirli bir sistem takip etmemekte ve yetmiş üç fırka hadisini de kullanmamaktadır. Eserinde hem fırka hem de konu merkezli bir yöntem takip etmiş mezheplerin bütününde aynı yolu takip etmemiştir. Bu da esere sistemsiz ve karmaşık bir görüntü katmaktadır.

Bağdâdî'nin fırkaları tasnifine bakıldığında yetmiş üç fırka hadisine eserinde yer veren ve yetmiş üç sayısının hakiki olduğunu düşünen müellifler arasındadır.²¹⁵ Bağdâdî hem *el-Fark*'ta hem de *el-Milel ve'n-Nihal*'de yetmiş üç fırka hadisini kullanmıştır. *el-Fark*'ı kurtuluşa eren fırkanın Ehl-i Sünnet olduğunu ortaya koymak üzere telif etmiş, burada İslam fırkalarını yetmiş üç fırka halinde ele almasını kendisinden sonra Şehristânî ve Isferayani gibi birçok Sünni müellif de takip

²¹⁰ Gömbeyaz, "İtikadi Fırka Tasnifleri", s. 173.

²¹¹ Bulut, **Mezhepler Tarihi**, s. 70.

²¹² Kutlu, **Mezhepler Tarihine Giriş**, s. 112.

²¹³ Eş'arî, **a.g.e.**, s. 2.

²¹⁴ Eş'arî, **a.e.**, s. 5.

²¹⁵ Mevlüt Özler, **İslam Düşüncesinde Yetmiş Üç Fırka Anlayışı**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2016, s. 47.

etmiştir.²¹⁶ Eserini beş ana bölümde tertip eden Bağdâdî'ye göre ana fırkalar Rafiziler, Haricîler, Kaderiyye, Mürcie, Neccariyye, Bekriyye, Dırrariyye, Cehmiyye ve Kerramiyye'den oluşmaktadır ve hepsinin alt kollarının sayısı farklılaşmaktadır.²¹⁷ Alt kollarla beraber $20+20+20+5+3+1+1+1+1=72$ sayısına ulaşmaktadır. Bağdâdî sonrası Eş'arî fırak müellifleri Eş'arî'nin *Makâlât*'ındaki bilgileri kullansa da tasnif olarak Bağdâdî'den etkilenecek kendi usûllerini geliştirmeye devam etmişlerdir. Böylelikle yetmiş üç fırka hadisi eserlerde belirleyici olmakla birlikte müellifler tasnif yöntemi noktasında özgün denemelerde bulunmuşlardır.²¹⁸

Bu geleneğin sistemleşmesinde katkısı olan bir diğer isim de Şehristânî'dir. Onun *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseri yalnızca mezheplerin ele alındığı bir eser olmayıp aynı zamanda diğer dinleri de içermesi bakımından dinler tarihçiliği alanında da önemlidir. Şehristânî ayrıca üslup olarak kendisinden önceki fırka müelliflerine nazaran aktardığı görüşlerde daha objektif davranma ve kötülemelerden kaçınma noktasında titizlik göstermiştir.²¹⁹ Ya'kûb b. Abdüllatif de önemli oranda Şehristânî'yi takip etmiş tasnif konusunda olmasa da muhteva ve üslup hususunda onu örnek almıştır.

Şehristânî, eserinin girişini beş mukaddimeye ayırmış burada usûl ve metodundan bahsederek usûl geleneğine dair ilk örneklerden birini vermiştir.²²⁰ Müslümanlar, Ehl-i Kitap ve kitap benzerine sahip olanlar şeklinde üç grup eserde incelenmektedir. Tasnifine bakıldığında fırkaları dört temel meseleye göre belirleyen Şehristânî'ye göre kader meselesinden Mu'tezile ve Cebriyye; ilahi sıfatlar meselesinden Eş'arîyye, Kerramiyye ve Müşebbihe'nin oluşturduğu Sıfatiyye; İman meselesinden Havaric ve Mürcie; imamet meselesinden de Şia ortaya çıkmıştır. Böylelikle İslam fırkalarının büyükleri Kaderiyye, Sıfatiyye, Havaric ve Şia olup bunlar da yetmiş üç fırkaya ulaşmışlardır.²²¹ Ancak içerikte bu fırkaları ayrı olarak zikrettiği ve altı ana fırka olarak ele almış olduğu görülmektedir.

²¹⁶ Bulut, **Mezhepler Tarihi**, s. 74.

²¹⁷ Bağdadi, **a.g.e.**, s. 28.

²¹⁸ Gömbeyaz, "İtikadi Fırka Tasnifleri", s. 174.

²¹⁹ Gömbeyaz, **a.g.e.**, s. 178.

²²⁰ Bulut, **a.g.e.**, s. 77.

²²¹ Şehristânî, **a.g.e.**, s. 6.

Şehristânî yetmiş üç fırka rivayetinden eserinde bahsetmekte ancak eserdeki tasnifi buna uydurmaya çalışmamaktadır. Nitekim fırkaların sayısı onun eserinde bu rivayette geçenden çok daha fazla olmaktadır. Aynı zamanda tasnif hususunda belirli bir sistematik de takip etmemektedir. Ancak içerik hususunda oldukça tarafsız davranmaya çalışması ve mezhepleri kendi kaynakları çerçevesinde incelemeye çalışması onu alanda önemli kılan hususlardandır.

Bu geleneğin en önemli isimlerinden biri de şüphesiz Âmidî'dir (ö. 631/1233). Onun *Ebkârü'l-Efkâr* adlı eserinin son bölümünde yaptığı tasnif geleneğin en özgün metodlarından biridir. Onun yaptığı bu mezhepler tasnifi kendisinden sonra Osmanlı'da birçok müellifi de etkilemiştir. Müellifimizin bu tasnifi birebir kullanması ve Osmanlı'da meşhur bir tasnif olması nedeniyle Âmidî'ye biraz yer vermek uygun olacaktır.

Kelam, usûl-ı fıkıh, mantık, cedel, felsefe ve hilaf türlerinde eserler veren Âmidî, Râzî'nin geliştirdiği felsefe kelam yakınlaşmasını ileriye götürmüş ve aklî ilimlerin öneminin üzerinde durmuştur.²²² Aslında bir fırak müellifi olmayan Âmidî'nin kelam alanında yazdığı eserlerinin içinde Osmanlı döneminde etkili olan *Ebkârü'l-Efkâr*'ın önemli bir yeri vardır.

İlk yedi asırda özellikle Eş'arî gelenekte farklı fırka tasnifleri yapmak neredeyse gelenek halini almıştı. Bu geleneğin son özgün örneklerinden biri Âmidî olmuştur denilebilir. Bağdâdî, Şehristânî ve Âmidî'den faydalanmış ancak kendine özgü bir tasnif sistemi geliştirmiş, kendisinden sonraki Eş'arî müelliflerini de yaptığı orijinal tasnifle etkilemiştir.²²³ Özellikle de Adudüddin el-Îcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eserinde yer verdiği bu tasnif Osmanlı'da onun kanalıyla şöhret bulmuştur. Adudüddin el-Îcî üzerinden tanınması nedeniyle bazen tasnif metodunun ona ait olduğu zannedilmiş ve Âmidî fark edilmemiştir.²²⁴

Âmidî eserinin yedinci bölümünün dördüncü faslında “Kıble Ehlinde Hakka Muhalif Olanların Kâfir Olup Olmadığı” başlığı altında mezheplere yer vermiştir. Ehl-i Sünnet dışındaki grupların nasıl isimlendirilecekleri ve haklarındaki hükmün ne

²²² Yüksel, “Âmidî”, *DİA*, C. III, 1991, s. 58.

²²³ Gömbeyaz, “İtikadi Fırka Tasnifleri”, s. 273.

²²⁴ Gömbeyaz, *a.g.e.*, s. 199 ve dipnot 398.

olduğunun ele alındığı bu bölümde ilk olarak mezheplerin görüşlerine yer vermektedir. Burada öncelikle peygamber zamanında olmayan ihtilafların onun ölüm hastalığındayken başladığını belirterek bu ihtilafları zikretmektedir. Bunlar: Kırtas meselesi, Üsame'nin ordusu, peygamberin vefatı ve nerede defnedileceği, imamet, Fedek arazisi, zekât vermeyenler, Hz. Ömer'in tayini, Osman'ın şura ile seçilmesi, Ali-Muaviye kavgası, Cemel ve Sıffin'dır.²²⁵

Ardından başka tasniflerde rastlanmayan fûru'daki ihtilafları zikretmektedir. Bunları da Kelâle, dişlerin diyeti, dedenin mirası olarak ele almaktadır. Böylelikle insanlar bölüşüp firkalaşmaya başlamıştır. Peygamberin bir mucizesi olarak yetmiş üç fırka hadisi de bunu ifade etmektedir. Yetmiş üç fırka rivayetini zikrederek mezhepleri saymaya geçmektedir.²²⁶

Âmidî, diğer Eş'arî müelliflerden farklılaşarak İmamiyye'yi tek fırka halinde zikretmiş, Müşebbihe'yi müstakil bir fırka olarak ele alarak Kerramiyye'yi onun altına dâhil etmiştir.²²⁷ İslam firkalarını sekiz ana kolda ele alan Âmidî'ye göre bu firkalar şunlardır: Mu'tezile, Havaric, Şia, Mürcie, Neccariyye, Cebriyye, Müşebbihe ve fırka-i naciye. Bid'at firkalarını zikrettikten sonra fırka-i naciyeyi açıklayan Âmidî, bu gruba Eş'arîler, muhaddislerin ilk nesilleri ve Ehl-i Sünnet ve Cemaat'ı dâhil etmektedir.²²⁸

Kendisinden sonra Osmanlı'da Eş'arî-Maturidi birçok müellif onun tasnifini kullanmıştır. Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) kanalıyla Osmanlı'da meşhur olan tasnif Sırrı Giridi (ö. 1895) gibi Maturidi bir müellif tarafından da takip edilmiştir. Ya'kûb b. Abdüllatif aynı zamanda Adudüddin el-Îcî'nin bu tasnifi kullandığı *el-Mevâkıf* adlı eseriyle Seyyid Şerif Cürcânî'nin bu esere yazdığı şerhten de faydalanmıştır. Bu eserlerden de birkaç cümleyle bahsetmek yerinde olacaktır.

Îcî, altı mevkıftan oluşan *el-Mevâkıf* adlı bir kelam eseri kaleme almıştır. Felsefenin ağırlığını hissettirdiği bu eser Osmanlı medreselerinin üst kademelerinde okutulmuş, Fatih Sultan Mehmet tarafından Sahn-ı Seman medresesinde okutulması şart koşulmuştu.²²⁹ *El-Mevâkıf* in son bölümünde Îcî, imamet bahsinin ardından tezyil

²²⁵ Âmidî, **a.g.e.**, s. 37-38.

²²⁶ Âmidî, **a.e.**, s. 39.

²²⁷ Gömbeyaz, "Eş'arî Mezhepler Tarihi Kaynakları", **Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar, 2018, s. 331.

²²⁸ Âmidî, **a.e.**, s. 96.

²²⁹ Uzunçarşılı, **Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988, s. 25.

başlığıyla mezhepleri ele almıştır. Mezhep tasnifinde Âmidî'den faydalanmış ancak içerik olarak daha muhtasar bilgiler vermiştir. Âmidî gibi fırkaların dini ve dünyevi konumlarını belirleme amacı taşımadığı için yalnızca bir mezhep tasnifiyle yetindiği görülmektedir. Ancak bu tasnifte kullandığı kaynağı belirtmediği için tasnifin Âmidî'ye ait olduğu anlaşılmamış kendisine ait sanılmıştır.²³⁰ Mezhep tasnifinde Âmidî'den yararlanmakla beraber onun eserinde genel olarak Şehristânî ve Râzî'den de faydalandığı görülmektedir. Hatta bazı başlıklar Fahreddin er-Râzî'nin el-Muhassal'ı ile birebir örtüşmektedir.²³¹

El-Mevâkıf, Eş'arî geleneğe göre yazılmış, kurtuluşa eren fırka olarak da Eş'arîler ve Selefiyye gösterilmiştir. Yetmiş üç fırka rivayetine bağlı kalan İcî, ana fırkaların alt kollarıyla toplamda altmış beş fırka zikretmekte, bazı alt grupları zikretmemiş olduğu düşünülmektedir. Bununla beraber özgün bir tasnife sahip olmasa da klasik kelimeler tarihi açısından Eş'arî gelenekteki son hacimli eser olduğu kabul edilmektedir.²³² Öte yandan Adudüddin el-İcî, Âmidî'den farklı olarak mezhep tasnifine başlamadan önce herhangi bir ihtilaftan bahsetmemektedir. Doğrudan yetmiş üç fırka hadisini zikrederek bu bölüme başlamakta ve Âmidî'de olduğu gibi bunun peygamberin bir mucizesi olduğunu belirtmektedir. Ardından İslam fırkalarının büyüklerinin sekiz olduğunu söyleyerek tasnife geçmektedir.

El-Mevâkıf'a şerh yazan Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) müellifin kaynakları arasındaki Eş'arî âlimlerdendir. Cürcânî Osmanlı ilim düşüncesinde önemli yeri olan bir isimdir. Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eserine yazdığı şerh Osmanlı medreselerinin üst kademelerinde okutulmuş, kelimeler eğitimi noktasında vazgeçilmez bir eser olmuştur. Bir fırak müellifi olmamakla beraber *el-Mevâkıf*'ın son bölümündeki mezhep tasnifini eserine Şehristânî ve Râzî katkılarıyla da almış olan Cürcânî, eserinin medreselerdeki konumu itibarıyla zikredilmesi gereken bir isimdir.

Yaşadığı dönem kadar sonrası için de önemli bir âlim olan Cürcânî'nin öğrencileri de XV. yüzyıl ve sonrasında Osmanlı ilim geleneğinde etkili olmuş isimlerdir.²³³ Onun bu önemi Osmanlı'da verilen icazetnamelerde “âlimlerin başı ve

²³⁰ Gömbeyaz, “İtikadi Fırka Tasnifleri”, s. 199.

²³¹ Mustafa Sinanoğlu, “el-Mevâkıf”, *DİA*, C. XXIX, 2004, s. 422.

²³² Sinanoğlu, *a.g.m.*, s. 422.

²³³ Müstakim Arıcı, “Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri” *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik, 2015, s. 63.

müdekkiklerin sonuncusu, muhakkiklerin sonuncusu ve müdekkiklerin efendisi”²³⁴ olarak anılmasından da anlaşılmaktadır.

Felsefi kelimelerin hareketinin güçlü olduğu bir dönemde yaşamış olan Cürçânî de selefleri Âmidî, Râzî gibi felsefenin tesiri altında kalmış, felsefi konulara seleflerinden daha fazla yer vermiştir. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta da felsefi konuların akaide konularından daha geniş bir yer kapladığı görülmektedir.²³⁵

Cürçânî şerhinde içerik noktasında Şehristânî ve diğer fırak müelliflerinden de yararlanarak Adudüddin el-Îcî'nin kısaca geçtiği yerlerde ona göre daha geniş bilgilere yer vermiştir. Aynı zamanda Cürçânî, Îcî'nin Âmidî'den faydalandığını bilmekte ve yer yer Âmidî'nin ismini zikretmektedir.²³⁶

Eş'arî gelenekte eser telif etmiş olan müellifler ve Ya'kûb b. Abdülatîf'in kaynaklarının zikredilmesi onun eserinin özgünlüğünü tespit etmek açısından önemlidir. Bu açıdan geleneğin önde gelen eserleri ve daha özelde müellifin kaynakları olan eserleri tertip ve muhteva açısından kısaca ifade edildi. Şimdi de müellifin mezheplere yaklaşım biçimi ve onlara dair verdiği bilgiler yine kaynaklarıyla mukayese edilerek anlatılacaktır. Böylelikle eserin gelenek içinde nerede durduğu daha iyi anlaşılabilecektir.

3.2. YA'KÛB B. ABDÛLLATİF'İN METODU

Altı baktan oluşan eserin ilk kısmını ihtilaflara ayıracağını belirten müellif mezheplerin görüşlerine geçmeden önce ihtilafların sebepleri, ortaya çıkışı, içtihad meselesi ve fıkhi ihtilaflar gibi mezhepleşmelerin zeminine dair genel bir tablo çizmektedir. Müellif burada incelediği konulara her ne kadar isim vermese de Şehristânî'nin mukaddime olarak isimlendirdiği bölümü takip etmiş görünmektedir. Bu bölümde müellif üzerinde durduğu konularla ihtilafların tespiti, sebepleri ve bunlardan ortaya çıkan mezhepleri açıklamaktadır. Böylelikle mezheplerin fikirlerine geçmeden önce ortaya çıkışlarını belirli bir usûl çerçevesinde açıklamaktadır.

²³⁴ Arıcı, **a.g.m.**, s. 66.

²³⁵ Sadreddin Gümüş, “Cürcanî”, **DİA**, C. VIII, 1993, s. 135.

²³⁶ Gömbeyaz, “İtikadi Fırka Tanıfları”, s. 199.

Müellif eserin girişinde amacını açıkladığı ve eserinin tertip şeklini ifade ettiği cümlelerin ardından Arapça dua etmektedir.²³⁷ Bu duanın ardından da usûlüne dair ele aldığı meselelere geçmektedir. Buradaki girişin Şehristânî'nin mukaddimesiyle benzerliği açıktır. Ancak birebir aynı olduğunu söylemek zordur. Zira Şehristânî'de yer alan beş mukaddimenin sadece üç tanesine müellifimiz tarafından yer verilmiştir. Öte yandan Şehristânî'nin mezheplerin görüşlerini değerlendirdikten sonra yer verdiği içtihad bahsini de müellifimiz eserin girişine almış ve ihtilafların içtihadî olduğunun üzerinde durmuştur. Bunun yanı sıra Ya'kûb, Şehristânî ve diğer Eş'arî müelliflerde rastlanmayan bir hususu gerçekleştirmektedir. O, bir bakıma eserin içeriğini verecek şekilde ana ekolleri ve alt kollarını başlangıçta topluca ortaya koymuştur.²³⁸

Bu bölümde müellifin giriş bölümünde ele aldığı meseleler çerçevesinde yöntemi üzerinde durulacak ve kaynakları açısından bir değerlendirme yapılacaktır.

3.2.1. İnsanların Sınıflandırılması

Ya'kûb b. Abdülatif, bazı müelliflerin alemdeki insanları yedi kıta esasına göre, bazılarının da ırklara göre taksim ettiğini ifade etmektedir.²³⁹ Kendisinin ise bu eserde insanları fikirler ve mezhepler açısından bir taksime tabi tuttuğunu belirtmesi, mezheplerin fikirlerine geçmeden önce usûle dair verilen ilk açıklamadır. İnsanları fikirler ve mezhepler bakımından taksim ettiğini belirten müellif, bu taksime göre ashab-ı reyin iki kısım olduğunu söylemektedir. İlki İslam ya da başka dinlerden olup, millet ve diyanet sahibi olanlardır. Bu gruba mensup olanlar herhangi bir hükme varırken nübüvvete ya da şer'i ahkâma tabi olurlar. İkincisi ise heva ehlidir. Heva ehli bir hükme inanırken kendi görüşüne tabi olan kimselerdir.²⁴⁰

Müellife göre heva ehlinin ahvali belirli/tayin edilebilir değildir. Onları belirli bir sayı ile sınırlandırmak mümkün değildir. Millet ve diyanet sahibi olanlar ise hadiste geçtiği gibi birçok fırkaya bölünmüşlerdir. Burada yetmiş üç fırka hadisine gönderme yapan müellif rivayeti metniyle zikretmemekte, sadece içeriğinden haber vermektedir. Buna göre Mecusiler yetmiş, Yahudiler yetmiş bir, Hristiyanlar yetmiş iki,

²³⁷ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 4a.

²³⁸ Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 18a.

²³⁹ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 4a.

²⁴⁰ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 4b.

Müslümanlar ise yetmiş üç fırkadır.²⁴¹ Müellif burada kurtuluşa eren fırkayı zikretmemekte hatta kurtuluşa erecek bir fırkadan da bahsetmemektedir. Dolayısıyla onun yetmiş üç fırka hadisinin meşhur şekillerinden herhangi birinin metnine yer vermediği fakat içeriğini zikrederek fırka sayısının belirlenmesinde referans aldığı görülmektedir.

İnsanların farklı açılardan sınıflandırıldıklarını açıklayan müellifin bu tavrının Şehristânî’de de yer aldığı görülebilir. Aynı zamanda Şehristânî din mensuplarının kaç gruba ayrılacağını rivayetle haber verildiğini ifade ettikten sonra kurtuluşa erecek fırkanın yalnızca biri olduğuna da açıklama getirmekte ve ardından rivayetin kurtuluşa eren fırkanın hangisi olduğunun belirtildiği şeklini de zikretmektedir.²⁴² Fakat Ya’kûb b. Abdüllatif yalnızca din mensuplarının kaç gruba ayrılacaklarının rivayetle bildirildiğini söylemekle yetinmiştir. Bağdâdî rivayetin üç farklı versiyonunu zikrederken Eş’arî bu rivayeti zikretmemektedir.²⁴³ Âmidî ise bu rivayeti kullanmış kurtuluşa eren fırkanın kimliğini de ifade etmiştir.²⁴⁴

Müellifin bu şekilde bir açıklama ve usûl takip etmesinde Şehristânî’den yararlanmış olabileceği zikredilmişti. Nitekim Şehristânî de eserinin başında yer verdiği mukaddimelerin ilkinde insanları ne açıdan taksim ettiğini açıklamaktadır.²⁴⁵ Bu ilk mukaddimedeki açıklamalar Ya’kûb b. Abdüllatif’in anlatımıyla büyük oranda benzemektedir. Ancak Şehristânî’nin ehl-i diyanet ve ehl-i ehvayı açıklarken isim zikrettiği ve kurtuluşa eren fırkaya dair de açıklama getirdiği görülmektedir.²⁴⁶ Müellifimiz ise genel bir çerçeve çizerek taksimata konu olan gruplara dair açıklayıcı bir kimlik zikretmemektedir.

²⁴¹ Ya’kûb, **İslam’da Fırkalar**, vr. 4b.

²⁴² Şehristânî, **a.g.e.**, s. 5.

²⁴³ Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 4-6.

²⁴⁴ Âmidî, **a.g.e.**, s. 39.

²⁴⁵ Şehristânî, **a.e.**, s. 4.

²⁴⁶ Şehristânî ehl-i diyanetten olanları Mecusiler, Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar olarak zikretmektedir. Ehl-i ehva ise Dehriyye, Sabiiler, yıldıza tapanlar ve Berahime’dir. 73 fırka hadisinde zikredilen kurtuluşa eren fırka ise Ehl-i Sünnet ve Cemaat’tir. Şehristânî, **a.e.**, s. 5.

3.2.2. İnsanlar Arasında Ortaya Çıkan İlk İhtilaflar ve Şeytan Metaforu

Müellif, fırak-ı dallenin dalaletine sebep olarak İblis'i göstermektedir. Çünkü ilk başta Allah'ın emrine muhalefet eden odur ve bir şeyin vücuduna sebep olan nesne o şey mevcut olduğu sürece onun mevcudiyetinden de sorumludur.²⁴⁷ İblis muhalefet edip şüphe ettiği için yedi şüphe ortaya çıkmış ve insanların zihnine sirayet etmiştir. Böylelikle insanlar bid'at ve dalalet sahibi olmuşlardır. Bu yedi sual İncil ve Tevrat şerhlerinde melekler ve İblis arasında geçen konuşmada zikredilmektedir.²⁴⁸

İblis, aklı bunu düşünmeye yetmezken kendi aklına uyararak Adem'in çamurdan yaratıldığını ve ona secde etmeyeceğini söyleyerek Allah'a ilk defa muhalefet edendir. Onun bu başlattığı şeye örnek olarak Havva'nın Adem'i kandırmasını gösteren müellif "eğer Havva'nın hıyaneti olmasaydı avrat erine hain olmazdı" şeklinde bir rivayet aktarmaktadır.²⁴⁹ Şehristânî'de geçen İblis'in ilk muhalefet eden olup insanlara bu şüphelerin sirayet etmesine neden olduğu anlatısı müellifimizde daha orjinal bir şekilde yer almaktadır. Zira Ya'kûb, Şehristânî'den farklı olarak Peygamber efendimizden Hz. Adem'in ilk oğlunun kendisinden sonra her katilin günahında payı olduğuna dair bir hadis rivayet etmektedir. Yine Hz. Havva'nın hıyaneti üzerine naklettiği rivayet de farklı noktalardandır. Hatta burada Sa'd b. Müseyyeb'ten referansla meseleye açıklama getirmektedir.²⁵⁰ Özellikle bu referans müellifimizin Şehristânî dışında bu bölümde hangi kaynaklardan yararlandığını anlamak adına önem arz etmektedir. Bu referans Şehristânî'de geçmemekte, müellifimizin kullandığı kaynaklara orijinal eklemeler yaptığı ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.

İnsanların şüpheleri de İblis'in azdırmasından hâsıl olmuştur ve onların şüpheleri de İblis'in bu yedi şüphaneden kaynaklanmaktadır. Bu şüphelerin manası müellife göre Allah'ın nassına muhalefet edip hevaya uymak ve risaleti kabul etmemektir. İnsanlar da peygamberleri kabul etmezken İblis'in bu üslubunu takip etmişlerdir. Burada müellif İblis'in Âdemi balçıktan yaratmış olduğu vurgusuyla inkar

²⁴⁷ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 5a.

²⁴⁸ Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 6a.

²⁴⁹ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 5b.

²⁵⁰ Ya'kûb, **a.y.**

etmesini insanın bir “âdem” mi bize hidayet verecek itirazıyla aynı tutmaktadır. Çünkü ikisinde de ortak olan şey teklifi kabul etmemektir.²⁵¹

Ya’kûb, insanlar arasındaki ilk gruplaşmaların tecsim-teşbih noktasında olduğunu, bu bağlamda akli hemen her konuda yetkin görmenin yüce Allah’ın vasıflarını yaratılmışlara verme anlamına geldiğine işaret etmiştir. Ona göre Tanrı’nın husussiyetlerini yaratılmış varlıklara verme ya da ortak sıfatlara sahip olduklarını iddia etme anlayışından Hululiyye, Tenasuhiyye, Müşebbihe ve Ravafız’ın gulat mezhepleri ortaya çıkmıştır. Öte yandan Tanrı’yı yaratılmış varlıkların sıfatlarıyla sıfatlandırma anlayışından da Kaderiyye, Cebriyye ve Mücessime mezhepleri ortaya çıkmıştır.²⁵² Bunlar da Allah’ı yaratılmışların sıfatlarıyla sıfatlamışlardır. Kaderiyye’nin her şeye illet talep etmesini İblis’in, Allah’ın kendisini yaratması ve Hz. Âdem’e secde etmesini istediğinde sebep talep etmesine benzetmektedir. İblis’in secdeyi yalnızca Allah’a mahsus görmesiyle Havaric’in hükmü yalnızca Allah’a mahsus görmesi de aynıdır.²⁵³ Bu fırkaların şüphelerini İblis’in şüpheleri ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Allah şeytanın takip edilmemesini ayetlerde zikretmektedir.

İnsanların sahip olduğu şüphelerin İblis’in bu şüpheleriyle olan benzerliğini ortaya koyan müellif aynı zamanda insanların bu şüphelerinin de her zaman birbirine benzediğini ifade etmektedir. Bu konuya ayetlerle açıklamalar getirmekte ve kafirlerin kendilerinden önceki kafirler gibi itirazlarda bulunduklarına dikkat çekmektedir.²⁵⁴ Ayetlerle yaptığı bu açıklamaları orijinal olan müellif, örnek olarak ise Kaderiyye hakkında zikredilen meşhur rivayeti aktarmaktadır. Bu rivayette Peygamber efendimizin “onlar ümmetimin Mecusileridir, Müşebbihe bu ümmetin Yahudisidir ve Rafıza ümmetin Hristiyanlarıdır” diyerek geçmişteki insanların şüpheleriyle bugünkülerin benzerliğine dikkat çektiğini vurgulamaktadır.²⁵⁵

Şehristânî’nin üçüncü mukaddimesinde yer alan İblis’in yedi suali müellifimizde yer alan anlatımla büyük benzerlikler taşımaktadır. Ancak bazen zikrettiğimiz gibi müellifimizin orjinal katkısının olduğu yerler de bulunmakta yahut Şehristânî’de zikredildiği halde müellifimizde yer almayan bazı ifadeler

²⁵¹ Ya’kûb, **İslam’da Fırkalar**, vr. 7b.

²⁵² Ya’kûb, **a.g.e.**, vr. 8a.

²⁵³ Ya’kûb, **a.e.**, vr. 8a.

²⁵⁴ Ya’kûb, **a.e.**, vr. 8b.

²⁵⁵ Ya’kûb, **a.e.**, vr. 9a.

bulunmaktadır. Ya’kûb b. Abdüllatif kaynaklarına dair incelediğimiz bölümlerde isim zikretmemektedir. Ancak bazı yerlerde *bazı efadil* diyerek aktardığı bilgileri bir başkasından aldığına işaret etmektedir. Bu kısımda da buna bir örnek olarak şeytanın yedi sualine dair yaptığı değerlendirmede Şehristânî’nin *el-Milel*’de kendisine ait olduğunu anladığımız tespitin müellifimiz tarafından *bazı efadilden nakil olunur ki* şeklinde zikredilmesi gösterilebilir. Böylelikle Şehristânî’nin insanların şüphelerine şeytanın bu yedi şüphesinin kaynaklık ettiği düşüncesi müellifimiz tarafından isim zikredilmeden fakat başka birine atıfla aktarılmıştır. Bu tespitin de Şehristânî’ye ait olması müellifin doğrudan onu kaynak olarak kullandığını göstermektedir. Zira bu anlatım onun diğer kaynakları Âmidî, İcî ve Cürçânî’de yer almamaktadır.

3.2.3. İctihad

Peygamber efendimizin maraz-ı mevîti sırasında ve vefatının ardından ortaya çıkan ihtilafları “ihtilafat-ı icthadiyye” olarak değerlendiren müellif burada icthad meselesini ele almaktadır. Peygamber efendimizin “istişare ile işlerini yapan kişinin üzölmeyeceğini” ifade ettiğı bir rivayetini aktararak kişinin kendi reyîyle yaptığı işleri eleştirmektedir. Burada müçtehit kişinin reyîyle icthad etmesinin hadiste kastedilen icthadla aynı manaya gelmediğini belirtmektedir. Ya’kûb’a göre bir kişi bir mezhebe girip onun hatalarını tetkik etmeden ona uyarsa yaptığı şey merduttur. Yine anne babasını üzerinde bulduğı itikada meyledip onu sorgulamadan inananların fiillerini de merdud olarak nitelendirmektedir.²⁵⁶ Böylelikle müellifin kişinin tetkik edilmeden kendi reyîyle karar verilen veya taklid edilen fikirleri eleştirdiğı anlaşılmaktadır.

İctihadın, ilmi öğrenmiş kişi için caiz olduğunu ve onun verdiği hükmün de ahkam-ı meşru’a olduğunu belirten müellif avamın o kişiye taklidini caiz görmektedir. Bu görüşüne örnek olarak Hz. Muaz’ın Yemen’e kadı olarak gönderilirken Peygamber efendimiz ile arasında geçen diyalogunu aktarmaktadır.²⁵⁷ Müçtehitlerin usûl ve fîrûdaki icthadlarının hepsinin doğru olduğı hususunda ehl-i usûl arasında ihtilaf olduğunu aktararak bu konudaki fikirleri açıklamaktadır.²⁵⁸ Daha sonra ihtilafların bazen ihtilaf edilen konunun mahiyetinden değil şartından kaynaklandığını ve bunun da aslen bir ihtilaf sayılamayacağını söylemektedir. Eğer mahiyetle ilgili ittifak

²⁵⁶ Ya’kûb, *İslam’da Fırkalar*, 9b-10b.

²⁵⁷ Ya’kûb, *a.g.e.*, vr. 10b.

²⁵⁸ Ya’kûb, *a.e.*, vr. 11a-11b.

sağlandıktan sonra farklı görüş savunurlarsa biri doğru biri yanlış olacaktır. Buna örnek olarak da Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki Kur'an'ın yaratılmışlığı ve Rü'yetullah meselelerindeki tartışmalarını örnek göstermektedir.²⁵⁹

Ehl-i usûle göre ehl-i hevayı tekfir de ihtilafıdır. Burada Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki farklı görüşlerden bahsetmekte ve meşru imama karşı çıkan kimsenin bu muhalefetinin içtihad kaynaklı olup olmamasına göre sonucun bu iki gruba göre değiştiğini ifade etmektedir.²⁶⁰ Yine fûrûda ihtilaf eden müçtehitlerin her birinin isabet üzere olduğunda da ehl-i usûl arasında ihtilaf vardır. Buradaki ihtilafın nedeni ise müçtehidin hükmünden önce Allah için bir hüküm olup olmamasıdır. İctihadın farz-ı kifaye olduğunu, iki müçtehidin içtihadlarının çatıştığı bir konuda birinin diğerini taklit edemeyeceğini hatta daha sonra aynı meselede içtihad edilmesi gerekirse bir önceki hükmün uygulanamayacağını belirtmektedir. Ashab-ı kirama taklidin caiz olup olmamasında ihtilaf vardır ve bu konuda İmam-ı Kerhî, İmam-ı Şafii'nin ve İmam Berdai'nin taklid ile ilgili görüşlerine yer vermektedir.²⁶¹

Avamın müçtehide taklidi konusunda Şafii ve Hanefi âlimler arasında ihtilaf olduğunu belirtmektedir. Daha sonra da müçtehitlerin ikiye ayrıldığını belirterek Ashab-ı Hadis ve Ashab-ı Rey'i zikretmektedir. Ashab-ı Hadis'ten isimler zikretmekte ve Şafii ulemanın içtihad konusunda İmam Şafii'yi takip etmesi üzerinde durmaktadır. Burada Hanefi ulemanın da içtihad konusundaki görüşlerini vererek Şafii ulemanın tavrının aksine Hanefiler'in Ebu Hanife'nin içtihadı üzerine içtihad yaptıklarını vurgulamaktadır.²⁶² Dolayısıyla iki ekol arasında içtihada dair yaklaşımı da açıklamış olmaktadır.

Son olarak içtihadın usûl ve şartlarından bahsederek gerekliliğine vurgu yapmaktadır. İbadet ve muamelatta içtihadı gerektirecek kadar çok durum vardır zira her şey hakkında nas olması mümkün değildir. Dolayısıyla içtihad gereklidir ve bu konuda ihtilafların olması da normaldir.

Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ihtilafların içtihad kaynaklı olduğunun altını çizen müellifin içtihad meselesine hem usûl hem de fûrû açısından geniş bir yer

²⁵⁹ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 11b-12a.

²⁶⁰ Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 12b.

²⁶¹ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 12b-13b.

²⁶² Ya'kûb, **a.e.**, vr. 14a-14b.

ayırması özgünlüğünden ötürü önem arz etmektedir. Nitekim Şehristânî de ihtilafların içtihadı olduğunu vurgulamış, ancak mukaddimesinde içtihadı dair böyle bir açıklama tercih etmemiştir. Ya'kûb'un içtihad bahsini eserin girişine çekmesi, mezhepleşmelere yol açan farklılıklar üzerinde daha ayrıntılı durmak ve mezheplere bu gözle bakmak açısından müellifin özel çabasını göstermektedir. Öte yandan içtihad bahsi Eş'arî gelenekte bu şekilde ele alınmamakta Bağdâdî, Eş'arî, Âmidî gibi müelliflerde bu konuya bu şekilde yer ayrılmamaktadır.

İçtihad meselesinde Şehristânî ile benzerlik taşıdıkları açıkça görülse de bunun müellif tarafından tercih edilen tam bir tercüme olmadığına dikkat edilmelidir. Zira genel anlamda Şehristânî'nin yer verdiği içtihadın hüküm ve şartları, müçtehide taklid gibi meseleler müellifimizde geçse de kısmen özetlediği, kendi cümleleriyle alıntılardığı, yerlerini değiştirerek zikrettiği, hatta kendisinden eklemeler yaptığı anlaşılmaktadır. Bu eklemelerden en önemlisi İmam Kerhî, İmam Berdai ve İmam Şafii'nin taklid hakkındaki görüşlerini zikrettiği yerdir. Zira bu isimlere Şehristânî'de yer verilmemiştir. Ya'kûb b. Abdüllatif Şehristânî'den yaptığı alıntılar arasında bu isimlerin görüşlerini de eklemiştir. Yine Şehristânî'den alındığı anlaşılan kelimelerin yaratılmışlığı ve rü'yetullah meselesinde görüş beyan eden iki tarafın görüşleri hakkındaki değerlendirme Şehristânî'de isim zikredilmeksizin anlatılırken Ya'kûb b. Abdüllatif, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile tarafları üzerinden görüşleri değerlendirmektedir. Müellifin bu isimleri zikretmesi ise dikkat çekicidir. Bu meselede asıl görüş sahipleri olan iki grubun ismi Şehristânî'de geçmezken onun buna yer vermesi özel bir tercihtir. Daha açıklayıcı olması amaçlanmış olabileceği gibi aslında Mutezile ve Ehl-i Sünnet arasında tartışmalı olan önemli iki meselenin mahiyetine dikkat çekilmek istenmiş de olabilir. Zira meselenin tarafları bilinse dahi isimlerin zikredilerek konunun anlatılması konunun mahiyetinden çok tarafların arasındaki anlaşmazlığı merkeze almayı sağlamaktadır. Bu durum da iki grup arasındaki ihtilafın aslında konunun şartlarıyla ilgili olduğunun dolayısıyla söz konusu ihtilafın birbirlerinden farklı düşündüklerini göstermediğinin altını çizmektedir.

Müellifin içtihad meselesinde takındığı uzlaşmacı tavrın Şehristânî'de de yer aldığı görülebilir. Şehristânî'nin içtihad meselesinde zikrettiği ancak müellifimizin yer

vermediği ifadeler diğer gruplara nasıl yaklaşılmalarıyla ilgili bir tavır sunmaktadır. Şehristânî şu ifadelere yer vermiştir.²⁶³

“İsabet edenlerin tek kişi olmasını kesin olarak benimsemelerine mukabil, usûlcüler arasında ehlü’l-ehvânın tekfir edilmesi konusunda anlaşmazlık vardır. Zira tekfir şer’i bir hüküm, tasvip edip etmemek ise akli bir hükümdür. Mezhebi için mübalağa ile hareket eden ve taassup gösteren kimse, muhalifini tekfir ve dalâlete nispet etmiş, mutaassıp olmayan arayı bulmaya çalışan ise tekfir etmemiştir.”

Bu tavır Ya’kûb b. Abdüllatif’in neden Şehristânî’yi kaynak olarak kullandığına bir işaret olabileceği gibi onu yalnızca malûmat olarak değil tavır olarak da takip ettiğini gösterebilir. Zira içtihad bahsindeki tutumu, diğer fırkalar hakkındaki yorumları onun Şehristânî’yi birebir tercüme etmediği yerlerde de tavır olarak takip ettiğini göstermektedir. Bunu yaparken kendi eklemeleriyle konunun üstünde durmaktadır.

3.2.4. İslam Fırkalarının Yetmiş Üç Fırka Olduğunun Açıklaması

Müellif, “Fırak-ı İslamiyye Yetmiş Üç Fırkaya Vasıl Olduğunun Beyanı” başlığıyla İslam fırkalarını alt kollarıyla beraber saymaktadır. Peygamber efendimizin maraz-ı mevdi sırasında ve sonrasında ortaya çıkan ihtilafların da içtihadî ihtilaflar olduğunu zikretmektedir. Ya’kûb’a göre bu ihtilaflar “merasim-i şer’iyyeyi ikamet ve turuk-i diniyyeyi idamet maslahatı için vaki olmuştur.”²⁶⁴ Bu ihtilaflar ashabın son zamanlarına kadar ilerleyip Mabed el-Cüheni, Gaylan ed-Dimeşki ve Yunus el-Esvari şahıslarının ortaya çıkıp kaderi inkâr etmelerine kadar varmıştır. İhtilaflar ilerleyen zamanlarda daha da artmış ve Müslümanlar yetmiş üç fırkaya bölünmüştür. Bunların aslı sekiz fırkadır. Mu’tezile, Şia, Havaric, Mürcie, Neccariyye, Cebriyye, Müşebbihe ve fırka-i naciye olarak belirlediği bu sekiz ana fırkanın alt kollarını zikretmektedir.²⁶⁵ Bunları zikrettikten sonra da ihtilaflara geçmektedir.

Müellif burada ümmetin yetmiş üç fırkaya bölündüğünü ikinci kez dile getirmektedir. Mabed el-Cüheni, Yunus el-Esvari ve Gaylan ed-Dimeşki’nin ortaya çıkıp ümmetin gruplara ayrıldığı ve yetmiş üç fırka hadisi Âmidî’de de yer almakta fakat ihtilafların açıklanmasından sonra zikredilmektedir.²⁶⁶ Cürçânî’de de bu isimler Âmidî’den aktarılarak ihtilaflardan sonra zikredilmektedir.²⁶⁷ Müellifimiz ise önce

²⁶³ Şehristânî, **a.g.e.**, s. 213.

²⁶⁴ Ya’kûb, **İslam’da Fırkalar**, vr. 17b.

²⁶⁵ Ya’kûb, **a.g.e.**, vr. 17b-18a.

²⁶⁶ Âmidî, **a.g.e.**, s. 39.

²⁶⁷ Cürçani, **a.g.e.**, s. 377.

ihtilafların çoğalarak bu isimlerin ortaya çıktığını ve ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrıldığını ifade etmiş sonra da ihtilaflara geçmiştir. İhtilafların ardından da bu isimlere ikinci kez yer vermiştir. Şehristânî ihtilafların zikredilmesi öncesi ya da sonrasında bahsi geçen isimlere yer vermemiştir. Yetmiş üç fırka hadisini de birinci mukaddimede dile getirmektedir. Müellifimiz hem Şehristânî gibi eserin en başında eserinin kapsamını açıklarken hem de burada Âmidî gibi yetmiş üç fırka rivayetinden haber vermekte ancak onlar gibi hadisin metnini zikretmemektedir.

Yetmiş üç fırka hadisinin içeriğini eserin başında zikreden müellif buraya kadar fırka-i naciyyeden bahsetmemiştir. Bu kısımda toplu olarak ana fırkaları ve alt kollarını açıklamış sekizinci ana fırka olarak fırka-i naciyyeyi zikretmiştir. Fırkaların görüşlerine geçmeden evvel de bir defa ana fırkaların isimlerini zikreden müellifin bu bölümde alt kollarıyla beraber topluca isimleri zikretmesi kaynakları olan Şehristânî ve Âmidî’de görülmeyen bir durumdur. Zira hem Âmidî hem de Şehristânî’de yalnızca mezheplerin görüşlerine geçmeden ana kolların isimlerinin zikredildiği görülmektedir. Müellifimiz ise hem toplu olarak fırkaları alt kollarıyla zikretmiş hem de mezheplerin görüşlerine geçmeden evvel tekrardan ana fırkaları saymıştır. Burada onun eserinde sistemli olmaya önem verdiği anlaşılmaktadır. Zira bir nevi tasnifinin derli toplu şekilde tablosunu sunduğu görülmektedir.

Öte yandan ihtilaflara geçmeden ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrıldığını ifade etmekle yetinen ve fırkaları topluca veren müellifimizin aksine Âmidî ihtilafları zikrettikten sonra yetmiş üç fırka hadisini zikretmekte ve bunu peygamberin bir mucizesi olarak değerlendirmektedir.²⁶⁸ İcî de eserin ek kısmına doğrudan yetmiş üç fırka hadisiyle başlayarak bunun mucizeliğinden bahsetmekte ve doğrudan ana fırkaları sayarak mezheplere geçmektedir.²⁶⁹

3.2.5. Müslümanlar Arasında Çıkan İlk İhtilaflar ve Mezheplerin Oluşumu

Ya’kûb b. Abdülatif müslümanların fırkalara ayrılmasına neden olan on tane ihtilaf zikretmektedir.

²⁶⁸ Âmidî, **a.g.e.**, s. 39.

²⁶⁹ İcî, **a.g.e.**, s. 414.

(I)- Birincisi kırtas meselesidir. Müellif, kırtas hadisini aktarıp herhangi bir değerlendirme yapmadan ikinci ihtilafa geçmektedir.²⁷⁰ Burada dikkat çeken bir husus olarak Şehristânî'nin zikrettiği fakat müellifimizin yer vermediği İbn Abbas'tan nakledilen bir söz vardır. Kırtas olayında kalem kağıdın peygambere götürülmemesini İbn Abbas'ın, "o ne büyük musibet ki, Hz. Peygamber'in bizim için yazdıracağı kitaba mani oldu"²⁷¹ şeklinde değerlendirdiğini nakleden Şehristânî'nin aksine müellif buna yer vermemiştir. Bu müellife ait bir hassasiyet olarak görünmektedir.

(II)- İkincisi Üsâme'nin ordusu meselesidir.²⁷² Şehristânî bu iki ihtilafı din konusunda etkili olmayan ihtilaflar olarak değerlendirmektedir.²⁷³

(III)- Üçüncü ihtilaf Hz. Ömer'in Peygamber efendimizin vefatının ardından söylediği rivayet edilen "Kim peygamber öldü derse onu kılıcımla öldürürüm. Belki Hz. Muhammed (a.s), Hz. İsa gibi göğe yükselmiştir." sözüdür. Bu söz üzerine Hz. Ebubekir'in Al-i İmran sûresi 144. ayeti okuduğu ve ona itiraz ettiğini aktarmaktadır.²⁷⁴

(IV)- Dördüncü ihtilaf Peygamber efendimizin nereye defnedileceği hakkındaki tartışmalardır.²⁷⁵

(V)- Beşinci ihtilaf imamet meselesidir. Hz. Ömer'in Hz. Ebubekir'e biat etmesi ve ardından ensarın da biat etmesini açıklarken Hz. Ebubekir'in "İmamlar Kureyşten'dir" hadisini zikrettiği ve ensarın böylece davalarından vazgeçtiği aktarılmaktadır. Bu sırada Hz. Ali'nin de Peygamber efendimizin tekfin işlemleriyle ilgilendiği ifade edilmektedir.²⁷⁶ Bu ihtilaflardan bahsederken müellif kısa açıklamalarla yetinmekte ve yaşanan çekişmelere dair ayrıntı vermemektedir. Şehristânî'de daha ayrıntılı verilen bu bilgilere bakıldığında müellifimizin yaşanan tartışmaların üzerinde fazla durmadığı söylenebilir. Nitekim Hz. Ali'nin tekfin işleriyle uğraştığı bilgisiyle yetinmekte ve onun hilafetle ilgili herhangi bir tepkisine

²⁷⁰ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 19a.

²⁷¹ Şehristânî, **a.g.e.**, s. 12.

²⁷² Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 19a.

²⁷³ Şehristânî, **a.e.**, s. 12.

²⁷⁴ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 19b.

²⁷⁵ Ya'kûb, **a.y.**

²⁷⁶ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 20a-20b.

yer vermemektedir. Şehristânî ise bu noktada Hz. Ali'nin Hz. Ebubekir'e biat etmediğini ifade etmektedir.²⁷⁷

(VI)- Altıncı ihtilaf Peygamber efendimizin vefatı sonrası Hz. Fatıma ve Hz. Ebubekir arasında yaşanan Fedek arazisinin miras olup olamayacağı meselesidir. Hz. Fatıma, Fedek arazisinin Peygamber efendimizden kendisine miras kaldığına şahit olarak Hz. Ali, Hz. Ümmü Gülsüm, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i şahit göstermiştir. Müellif burada çocukların şahitliklerinin kabul olmadığı Hz. Ali ve Hz. Ümmü Gülsüm'ün ise şehadet nisabında eksiklik oluşturduğunu belirtmektedir. Bunun yanında Hz. Ebubekir'in peygamberlerin miras bırakmayacaklarına dair Hz. Peygamberin sözünü hatırlattığını ve Hz. Fatıma'nın bu isteğinden vazgeçtiğini ifade etmektedir.²⁷⁸ Şehristânî'de ise bu şahitlik meselesi yer almamaktadır.

(VII)- Yedinci ihtilaf Peygamber efendimizin vefatının ardından zekât vermeyi reddedenler hakkındadır. Zekât vermeyenlerle savaşmak konusunda sahabelerin ihtilafa düştükleri fakat Hz. Ebubekir'in onlarla savaşmaya karar verdiğini aktarmaktadır.²⁷⁹

(VIII)- Sekizinci ihtilaf Hz. Ebubekir'in vefatından sonra Hz. Ömer'in hilafeti meselesidir. Hz. Ebubekir vefat etmeden önce Hz. Ömer'i halife tayin ettiğini söylemiş ve Hz. Ömer halife olduktan sonra fetihlerle İslam yayılmıştır.²⁸⁰

(IX)- Dokuzuncu ihtilaf Hz. Ömer'in vefatının ardından kimin halife olacağı sorusudur. Hz. Ömer kendisinden sonra kimin halife olacağını söylemeyip altı kişilik bir şûra heyeti kurulmasını ve bu kişilerden birinin müşavere ile seçilmesini istemişti. Bu şûradan Hz. Osman halife olarak çıkmıştı.²⁸¹

(X)- Onuncu ihtilaf Hz. Osman'ın şehid edilmesinin ardından Hz. Ali'ye biat edilmesi ve ardından yaşanan sıkıntılar olarak ele alınmıştır.²⁸² Ancak buradaki sıkıntılar da Şehristânî'deki kadar ayrıntılı verilmemiştir. Böylelikle müellifin ihtilafları aktarırken genel tavrının da yine kaynaklarından bilinçli seçimler yapma

²⁷⁷ Şehristânî, **a.g.e.**, s. 13.

²⁷⁸ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 20b.

²⁷⁹ Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 21a-21b.

²⁸⁰ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 21b-22a.

²⁸¹ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 22a-22b.

²⁸² Ya'kûb, **a.e.**, vr. 22b.

yönünde olduğu görülmektedir. Müellif, Hz. Ali'nin imametinden sonra ihtilafın imamet ve usulde olmak üzere iki şekilde olduğunu belirtmektedir. Yine imamette edilen ihtilaf da ümmetin ittifakı ve ihtiyarı ile mi, nas ve tayin ile mi olacağı açısından iki şekilde meydana gelmiştir. Bununla beraber imametın Kureyş'ten olması tartışmaları gelmiş bu konuda da ihtilaflar ortaya çıkmıştır. İmamette meydana gelen tartışmaları nas ve tayin meselesi çerçevesinde anlatmaktadır.²⁸³ Burada imamet meselesi hakkında görüş beyan etmiş ve tercih ettiği görüşle diğer gruplardan ayrılmış Şii gruplar zikredilmektedir. Ardından Bağdadi ve Şehristânî'de de görüldüğü üzere birbirinden farklı görüşlerle ayrışan isimlerden bahsedilmektedir. Böylelikle mezheplerin oluşumunda kimin hangi fırkadan hangi görüşle ayrıldığının genel çerçevesi çizilmektedir.

İhtilaflar bahsi Şehristânî ve Âmidî'de de yer almaktadır. Ancak Âmidî'nin müellifimizle kıyaslanamayacak kadar kısa bir içeriğe sahip olduğu ve ona içerik bakımından kaynaklık etmemiş olduğu söylenebilir. Bu bahis İcî'de yer almamakta Cürçânî, Âmidî'den naklen bu kısmı şerhine eklemektedir. Şehristânîde yer alan bilgiler ise müellifimizin kullandığı bilgilerle büyük oranda benzeşmektedir. Fakat yer yer Şehristânî'nin daha ayrıntılı olduğu görülürken bazı ihtilafların aktarımında da müellifimizin eklemeleri görülmektedir. Mesela altıncı ihtilaf olarak zikredilen Fedek arazisi meselesinde müellifimizin kullandığı Hz. Fatıma'nın şahitleri ve onların şahitliklerinin kabulü ifadeleri Şehristânî'de yer almamaktadır. Dokuzuncu ihtilaf olan Hz. Ömer'in kendisinden sonra halife seçimi için şura önermesi meselesinde anlatış şekilleri farklılık göstermektedir. Bu durumda diğer müelliflerde geçmeyen bu bilgilere Şehristânî'nin kaynaklık ettiğini ancak müellifimizin de bir kısım katkılar veya tercihlerle bilgileri kullandığını söyleyebiliriz.

Bir diğer farklılık ise Şehristânî'nin ihtilaflara dair verdiği bazı ayrıntılara müellifimizin yer vermemesidir. İbn Abbas'tan naklolunan kırtas rivayeti, Hz. Ali'nin Hz. Ebubekir'e biat etmemesi, Hz. Osman dönemindeki sıkıntılar müellifimizde yer almamıştır. Bunda Ya'kûb b. Abdüllatif'in sahabeler hakkındaki hassasiyetinin etkili olduğu ifade edilebilir. Zira genel tavrının sahabelere dair verdiği bilgilerde çekişmelere fazla vurgu yapmamak yönünde olduğu görülmektedir. Bu noktada Fedek arazisi konusunda Hz. Fatıma'nın şahitlerinin şahitliğinin geçerli sayılmadığına

²⁸³ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 22b-23a.

yönelik müellifimizde yer alan açıklama da Hz. Ebubekir'in tavrını açıklama maksatlı düşünülebilir. Nitekim Hz. Fatıma ile Hz. Ebubekir arasında çekişmeli bir mesele gibi lanse edilmeyen bu konuda Hz. Fatıma'nın da peygamberlerin miras bırakmayacakları rivayetine binaen talebinden vazgeçtiği ifade edilmektedir. Bu konu Âmidî'de ise tarafların adı zikredilmeden ihtilafların konusu söylenip geçilmektedir.

Mezheplerin görüşlerine geçmeden evvel ihtilaflarla konuya başlama tavrı Bağdâdî'de de görülmektedir. İlk olarak Bağdâdî'nin yer verdiği ihtilaflar daha sonra Şehristânî ve Âmidî'de de kullanılmıştır. Ancak Bağdâdî'de yer verilen ihtilaflar Şehristânî ve Âmidî'nin saydığı on ihtilaftan daha farklıdır. Âmidî ve Şehristânî ilk ihtilafların içtihadî kaynaklı olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Müellifimiz de Eş'arî müelliflerin bu metodunu takip ederek eserine ilk ihtilaflarla başlamış ve bu ihtilafların içtihadî olduğunun üzerinde durmuştur. Hatta o kaynaklarından farklı olarak da içtihad meselesine girişte daha fazla yer ayırmıştır. Öte yandan Âmidî'nin zikrettiği fûrûdaki ihtilafların Şehristânî, Bağdâdî ve müellifimizde yer almadığı görülmektedir.

İhtilafların ardından, fırkaların birbirinden ayrıldıkları görüşler ve bir fırkadan farklı görüşlerle ayrılan isimlere yer verilmektedir. Bu kısım Bağdâdî, Şehristânî ve müellifimizde yer almaktadır. Âmidî ve Cürcânî ise ilk ihtilafların zikredilmesinden hemen sonra mezheplerin görüşlerine geçmektedir. Böylelikle müellifimiz burada Şehristânî ve Bağdâdî'yi takip etmiş görünmektedir. Ancak içerik noktasındaki benzerlik göz önüne alındığında Ya'kûb b. Abdüllatif'in Şehristânî'den faydalandığı anlaşılmaktadır.

Müellif, yöntemine dair uzun bir girizgâhtan sonra İslam Fırkalarının sekiz olduğunu ve bunların, Mu'tezile, Şia, Havaric, Mürcie, Neccariyye, Cebriyye, Müşebbihe ve fırka-i naciye olduğunu yeniden zikretmektedir. Ya'kûb bunların hepsine İslam fırkası denmesinin sebebini, İslam lafzının zahire göre kullanılması ve hem mümin hem münafığın bu lafzın kapsamına girmesi şeklinde açıklamaktadır. Fakat İslam'dan maksat hakiki imanı kastetmekse bunun fırka-i naciye için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Fırka-i naciye içinse belirleyici bir kimlik yine zikretmemektedir. Burada İslam lafzından kastın ne olduğuna dair yaptığı açıklamanın Şehristânî'de zikredilenlere benzediği görülmektedir. Ancak müellifin bu açıklamayı kendi cümleleriyle yaptığı anlaşılmaktadır. Öte yandan diğer fırkaların dalalette olup cehennemlik olduklarına dair bir vurguya da herhangi bir yerde rastlanmaması

önemlidir. Yetmiş üç fırka rivayetini manen zikredip sayıda onu esas almasına karşın hadisin metninde geçen biri haricinde diğerlerinin cehennemde olduğunun üzerinde durulmaması özellikle tercih edilmiş olmalıdır.

3.3. YA'KÛB B. ABDÛLLATİF'İN MEZHEPLERE YAKLAŞIM BİÇİMİ

İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığında klasik kaynaklarla ilgili temel problemlerden biri üslup meselesidir. Çoğunlukla yetmiş üç fırka hadisi çerçevesinde telif edilen eserler kurtuluşa eren fırka dışında kalanları bid'at fırkaları olarak kabul ettiği için yargılayıcı bir üslupla mezheplere yaklaşmışlardır. Öte yandan klasik mezhepler tarihi yazıcılığında fırkaların tarihi gelişimleri ile değil görüşlerinin doğruluğu veya yanlışlığıyla ilgilenilmesi de tarafsızlığı engelleyen nedenlerden biridir. Dolayısıyla kendi mezheplerinin dışındaki görüşleri verirken müellifler çoğunlukla aşırı uç görüşleri tercih etmiş ve genelleyici, indirgeyici tavırlarda bulunmuşlardır.²⁸⁴

Ya'kûb b. Abdüllatif yetmiş üç fırka hadisini kullanarak eserinde tasnifi bu sayı çerçevesinde şekillendirmiştir. Ancak onun bu hadise dayanarak yapılan kurtuluşa eren fırka açıklamaları hususunda, kullandığı kaynaklardan ve diğer klasik eserlerin çoğundan ayrıldığı görülmektedir. Kaynakları olan Şehristânî ve Âmidî de yetmiş üç fırka hadisini kullanarak tasnifte bulunmuştur. Daha önce de ifade edildiği üzere tasnifini kullandığı Âmidî kurtuluşa eren fırkanının kimliğini açık bir şekilde zikrederken Ya'kûb yalnızca görüşlerini zikrederek Ehl-i Sünnet'e işaret etmektedir. Belirleyici bir fırka ismi vermemesi onun Ehl-i Sünnet çatısı altındaki müslümanları kapsayıcı bir tavır tercih ettiğini göstermektedir. Aynı zamanda bu rivayeti tasnif sisteminde uygulamasına karşın rivayetin diğer fırkaların cehennemlik olup yalnızca birinin cennette olduğu kısmına hiç değinmediği görülmektedir.

Ya'kûb b. Abdüllatif önce ana fırkaların kurucusu ve genel fikirlerini zikretmektedir. Bu konuda daha çok Şehristânî'yi takip ettiği görülmekteyse de ona

²⁸⁴ Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Meselesi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi* 1, İstanbul, Ensar, 2005, s. 411.

nazaran ana fırkaların görüşlerini daha kısa olarak ele almaktadır. Bu fikirleri aktarırken Şehristânî'den dahi az yorum yaptığı söylenebilir. Fırkaların görüşlerini aktarırken değerlendirmeler yapan Bağdâdî, Âmidî gibi Eş'arî müelliflerin aksine neredeyse hiç yorum yapmayan müellif yalnızca birkaç yerde "Bunların sözünden Allah'a sığınırız"²⁸⁵ demekle yetinmiştir. Dolayısıyla kaynaklarından bilgi aktarımında faydalanırken onların değerlendirmelerini dikkate almadığı görülmektedir. Bu açıdan kaynaklarını oluşturan Eş'arî makâlât geleneği içinde en tarafsız üsluba sahip müelliflerden biri olduğu söylenebilir.

Bir diğer önemli husus eserin girişinde içtihad bahsine geniş yer ayrılmış olmasıdır. Burada müellifin ihtilafların içtihadî olduğunu vurguladıktan sonra içtihad bahsine yer vermesi ve bunu Şehristânî gibi mezheplerin görüşlerinin verilmesinden sonra değil de mezheplere geçilmeden önce yapması üzerinde durulması gereken bir husustur. Zira bu durum onun ayrılıklara bakış açısını gösterecek nitelikte bir tercihtir. İhtilafların içtihadî olduğu vurgusu ve ardından zikredilecek mezheplerin zahire itibar edilerek İslam'dan olduğunun ifade edilmesi zikri geçen İslam mezheplerini kuşatıcı bir tavra işaret etmektedir. O aynı zamanda kurtuluşa eren fırka dışında kalan fırkaların bid'atçilikleri üzerinde durmamış, değerlendirme yapmamıştır. Onların cehennemde olduklarına dair bir ifade de kullanmamıştır.

Müellif, ana fırkaların sekiz tane olduğunu ifade ettikten sonra fırkaların görüşlerine geçmektedir. Buradaki genel tavrının, ana fırkanın üzerinde ittifak ettiği görüşlerini kısaca zikredip alt fırkalara geçmek olduğu görülmektedir. Bu çerçevede özellikle tasnifinden faydalandığı Âmidî'den farklılaştığı yerler olduğu söylenebilir. Zira Âmidî bazen ana grubun adını zikredip kimin ashabı olduklarını belirttikten sonra alt fırkaların görüşlerine geçebilmektedir. Şehristânî ise ana fırkaların görüşlerini ve önderlerinin kim olduğunu daha ayrıntılı verdikten sonra alt fırkalara geçmektedir. Müellifimiz ise ana fırkaların ve önderlerinin tanıtılması noktasında daha çok Şehristânî'nin usûlünü takip etmektedir.

Tarafsız bir üslup benimsemesiyle beraber fırkalara dair verilen aşırı görüşleri Şehristânî ve Âmidî kaynaklı olarak alması onun eseri telif etme amacıyla ilgili bazı ipuçları sunmaktadır. Müellifin eserinde yeni bir şey söyleme yahut fırkaların kendi

²⁸⁵ Bkz.: Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 30b.

kaynaklarına gitme gibi bir çabası görünmemektedir. Böylelikle her ne kadar değerlendirme, yargılama gibi tavırlardan uzak dursa da bazı fırkalara isnad edilen aşırı fikirlere yer verme hususunda doğrudan kaynakları olan Şehristânî ve Âmidî'ye güvendiği görülmektedir. Böylelikle onun kendisinden önceki müelliflerin verdiği bilgilere dair bir eleştirisi olmadığı anlaşılmaktadır.

Öte yandan Şehristânî ve Âmidî'de geçen bilgilerin birebir alınmadığını dolayısıyla genel itibarıyla onlara nazaran daha az bilgi barındırdığını belirtmek gerekmektedir. Bu da bazı fırkaların açıklayıcı olmaktan uzak yüzeysel cümlelerle ifade edilmesi sonucunu doğurmuştur. Âmidî ve Şehristânî'den tercihinin göre alıntılar yaptığı anlaşılan müellif bazen onların açıklayarak verdiği görüşleri tek cümlede nakletmiştir.

Âmidî'nin tasnifine uyulmaya çalışılması müellifi de aynı tasnif probleminin içine çekmiştir. Bu sayıya riayet etmeye çalışan diğer müellifler gibi Ya'kûb da, fırkalaşma sayılamayacak bazı görüş farklılıklarını ana kola nisbetle farklı tali gruplar olarak değerlendirmek zorunda kalmıştır. Bu durum her ne kadar üslupta tarafsızlığı ve kuşatıcılığı önemseydiğini gösterse de malumat ve fırkalaştırma hususunda müellifi de sorunlu bir noktaya çekmektedir.

Fırkalaştırmayla ilgi bir başka problem de müellifin bir ana fırkaya ait tali grupları hangi esaslar üzere ana fırkaya isnad ettiğinin belli olmamasıdır. Mesela Mu'tezile fırkasında tevhit anlayışlarına ters bir şekilde biri kadim biri hadis iki ilahın varlığını kabul eden alt gruplar yer almaktadır.²⁸⁶ Neden bu fırkaların Mutezile'ye nisbet edildiğine dair bir açıklama yer almamaktadır. Böylelikle temel görüşlerin aynılığı yahut bir fırkanın bünyesinden çıkmış olmak bir fırkayı ana gruba bağlayacak etkenlerden midir sorusu gündeme gelmektedir. Bu açıdan müellif tasnif ve muhteva hususunda başka kaynaklardan yararlandığı için bu tür hususlarda onları tekrar etmiş olmaktadır.

Müellifin mezheplerin fikirlerini aktarırken yararlandığı kaynaklarla mukayesesi yapılarak kaynaklarından içerik ve üslup açısından ne kadar faydalandığı ifade edilecektir. Bu anlamda daha önce de ifade edildiği gibi müellifin iki temel

²⁸⁶ Bkz.: Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 33b.

kaynağı olduğu tespit edilen Âmidî ve Şehristânî ile mukayesesi diğer müelliflerle mukayesesine göre daha ön planda tutulacaktır.

3.3.1. Mu'tezile

Fırkaları ele alırken Mu'tezile ile başlayan müellifin burada Şehristânî ve Âmidî'yi takip ettiği görülmektedir. Zira Eş'arî, Bağdâdî ve Isfereyani mezheplerin görüşlerini anlatmaya Şia ile başlamaktadırlar. Râzî de Şehristânî ve Âmidî gibi Mu'tezile ile başlamaktadır.²⁸⁷ Mu'tezile'nin aslah prensibini, adalet anlayışını, sıfatlar konusundaki düşüncelerini, halku'l Kur'an ve rü'yetullah görüşlerini, akıl ve irade konusundaki görüşlerini birer cümleyle vererek bu konularda tüm Mu'tezile'nin ittifak ettiğini belirten müellif diğer konularda farklılaşan yirmi fırkaya ayrıldıklarını ifade etmektedir.²⁸⁸ Müellifimiz herhangi eleştirel bir yoruma tabi tutmadan Mu'tezile'nin genel fikirlerini kısaca vererek alt fırkalara geçmektedir. Ancak verdiği bilgiler kısa ve yüzeysel olup ana fırkalar hakkında genel bilgiler veren Şehristânî veya Bağdâdî ile kıyaslanamayacak bir düzeydedir.

Alt fırka sayısı olarak Şehristânî on iki, Bağdâdî yirmi iki, Âmidî yirmi fırka zikretmektedir. Ya'kûb b. Abdülatif ise yirmi alt fırka belirlemekte ve bunların isimleri konusunda da Âmidî'yi takip etmektedir. Tasnifinde Şehristânî'deki alt fırkalara da yakın bir tasnif izlemekte ondan farklı olarak Esvariyye, Amriyye, İskafiyye, Ca'feriyye, Salihîyye fırkalarını eklemektedir. Bağdâdî'den fazla olarak da Salihîyye, Ha'itiyye ve Hadsîyye fırkalarını zikrederken Bağdâdî'de geçen Şahhamiyye fırkası Ya'kûb'da geçmemektedir. Bu yirmi fırkanın her birinin diğerlerinden farklı bir görüşe sahip olduğu ve birbirine küfür nispet ettikleri belirtilmektedir.²⁸⁹

Onların "Hak tealanın üzerine ibadına aslah olan şeyi ibadına vermesi vaciptir, itaatkâr olan kişiye sevab vermesi asi olana azab etmesi vaciptir ve bunu yapması adldir" düşüncelerinden dolayı kendilerine ashab-ı adl dediklerini ifade etmektedir.²⁹⁰ Yine "Hak Teala'nın sıfat-ı za'idesini nefy ettikleri için" de kendilerine ashab-ı tevhid

²⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, **a.g.e.**, s. 38.

²⁸⁸ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, 28a-28b.

²⁸⁹ Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 28b.

²⁹⁰ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 28a.

ismini verdiklerini zikreder.²⁹¹ Kelamullahın yaratılmış olduğunu, Allah'ın ahirette bu göz ile görülemeyeceğini, aklın bir şeyin iyiliğine veya kötülüğüne hükmedebileceği Mu'tezile'nin üzerinde ittifak ettiği görüşlerdir.²⁹² Bu kısımda diğer müelliflerden bilgileri doğrudan aktarmak yerine kendi tercihinine göre kullandığı söylenebilir. Zira aktardığı bilgilerin Şehristânî, Âmidî ve Cürcânî'de yer almasının yanında onlarla birebir aynı olmadığı görülmektedir. Ayrıca Mu'tezile'nin kendilerine tevhit ehli dedikleri bilgisi de İcî kaynaklı görünmektedir.²⁹³ Zira Şehristânî ve Âmidî'de bu bilgi yer almamaktadır. Böylece Ya'kûb b. Abdüllatif'in üç müelliften de yararlanmış olduğu anlaşılmaktadır.

Müellif zikrettiği alt fırkalardan ilki olan Vasiliyye ve on üçüncüsü olan Hadsiiyye'nin görüşlerini daha geniş bir şekilde vermesinin yanında diğer fırkaların görüşlerini kısaca özetlemektedir. Mu'tezile'nin kurucuları kabul edilen Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd burada iki farklı fırkanın kurucuları olarak görülmektedir. Vasıl b. Ata Vasiliyye'nin²⁹⁴, Amr b. Ubeyd Amriyye'nin²⁹⁵ kurucusu kabul edilmektedir. Ancak ikisinin kabul ettiği görüşler arasında yalnızca Hz. Osman ve onunla savaşanlar ile Hz. Ali ve onunla savaşanlar arasındaki hüküm konusunda bir ayrılık olduğunu diğer konularda aynı düşündüklerini belirtmektedir.²⁹⁶ Şehristânî, Amr b. Ubeyd'e ayrı bir fırka nisbet etmezken Bağdâdî ve Âmidî'nin, Amr b. Ubeyd'e ayrı bir fırka nisbet ettiği görülmektedir. Bağdâdî'de bu fırkanın adı Amraviyye, Âmidî'de ise müellifimizdeki gibi Amriyye'dir.²⁹⁷

Mu'tezile fırkalarını tanıtırken onların temel bazı görüşlerini vermekle yetinen müellif çoğunlukla yargılayıcı bir üslup kullanmamakta ve değerlendirme yapmamaktadır. Ancak fırkanın görüşünü zikrettikten sonra onlara katılmadığını nadiren de olsa ifade ettiği yerler vardır. Mesela Vasiliyye'nin görüşlerini verdikten sonra “biz, bunun sözlerinden Allah'a sığınırız” notu düşmektedir.²⁹⁸ Yine sekizinci fırka olarak zikrettiği Bişriyye'nin “Allah-u Teâla çocuklara zulmetmeye kadirdir lakin zulmederse zâlim olur” görüşünü aktardıktan sonra da “Allah bu sözden

²⁹¹ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 28a.

²⁹² Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 28a.

²⁹³ İcî, **a.g.e.**, s. 415.

²⁹⁴ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 28b.

²⁹⁵ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 30b.

²⁹⁶ Ya'kûb, **a.y.**

²⁹⁷ Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 120; Âmidî, **a.g.e.**, s. 42.

²⁹⁸ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 30b.

münezzehdir” notu düşmektedir.²⁹⁹ Alt fırkaların görüşlerini daha sistematik ve geniş kapsamlı veren Şehristânî ve yargılayıcı bir üslupla görüşleri değerlendiren Bağdâdî’nin aksine Ya’kûb, Âmidî gibi fikirleri daha muhtasar bilgilerle vermektedir. Ancak Âmidî’nin aksine fırka görüşlerinin sonunda bu görüşlere katılmadığını çoğunlukla belirtmemektedir. Öte yandan İcî’de herhangi bir değerlendirme yer almazken onun eserine şerh yazmış olan Cürcânî de bilgileri aktarırken değerlendirme yapmaktadır.

Müellifin Mu’tezile’ye nisbet ettiği fırkaların bazılarında aşırı görüşler zikrettiği görülmektedir. Mesela on ikinci fırka olarak zikrettiği Ha’itiyye fırkasının “Alem içinde biri kadim biri hadis olmak üzere iki ilah” olduğu ve ikinci ilahın mesih olduğuna inandıklarını aktarmaktadır.³⁰⁰ Fırkanın yalnızca bu görüşü aktarılmakta ve Mutezile’ye hangi fikirleri dolayısıyla dâhil oldukları ise açıklanmamaktadır. Yine on üçüncü fırka olan Hadsiyiye’ye ayetlerden verilen örneklerle bazı aşırı görüşler nisbet edilmektedir: “Rabbin gelip melekler de saf saf dizildiğinde” (Fecr 89/22) “Rabbinin bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini..” (Bakara 2/210) ayetlerinde geçen rabbin Hz. Peygamber olduğu, “Cebbar ayağını ateşe basar” sözünden kastın da Hz. Mesih olduğunu iddia ederler.³⁰¹ Habıtiyye ve Hadsiyiye fırkaları, Âmidî ve Şehristânî’de İslam fırkaları altında ele alınırken Bağdâdî İslam dışı fırkalarda zikretmektedir.³⁰²

Alt fırkalar hakkında verilen bilgilerde bazen neredeyse Şehristânî ile aynı cümleleri kullandığı görülen Ya’kûb b. Abdüllatif’in, buna rağmen Şehristânî’yi birebir tercüme etmekten ziyade genel anlamda özet şekilde ele aldığı söylenebilir. İlk fırka olan Vasiliyye’de onlara itizali düşüncelerinin dört sebebe dayandığı bilgisi ve bu dört ilke Şehristânî ve Ya’kûb’ta aynı şekilde ifade edilirken Âmidî ve Cürcânî’de bu şekilde bir sistematik anlatıma rastlanmaz.³⁰³ Yine Hüzeyliyye, Nazzamiyye, Bişriyye, Mirvariyye (Murdariyye), Haitiyiye (Habıtiyye) fırkalarındaki bilgiler Şehristânî ile aynı çerçevede olup daha kısa verilmiş görünmektedir. Buralarda Ya’kûb, Şehristânî’nin ismini zikretmemektedir. Ancak Vasiliyye fırkasında

²⁹⁹ Ya’kûb, **İslam’da Fırkalar**, vr. 32b.

³⁰⁰ Ya’kûb, **a.g.e.**, vr. 33b.

³⁰¹ Ya’kûb, **a.e.**, vr. 33b.

³⁰² Bağdadi, **a.g.e.**, s. 277.

³⁰³ Şehristânî, **a.g.e.**, s. 40; Ya’kûb, **a.e.**, vr. 28b.

Şehristânî’de geçen “Vasıl’ın ashabının felsefecilerin kitaplarını mütaala ettiği” bilgisini Ya’kûb “bazı faziletli kişilerden naklonur ki” diyerek kullanmaktadır.³⁰⁴ Bu da her ne kadar isim zikretme de bu bilgiyi başkasından aldığına dair bir işarettir.

Bazı fırkalarda ise Şehristânî’de olmayıp Âmidî’de yer alan bilgiler kullanılmaktadır. Mesela Hişamiyye fırkasında Şehristânî kaynaklı birkaç husus geçmekle beraber onda olmayan fakat Âmidî ve Bağdâdî kaynaklı bilgiler mevcuttur. “Allah’ın ism-i vekil ile ıtlak olunmaması” Bağdâdî ve Âmidî’de³⁰⁵, “Kur’an’ın haram ve helale delalet etmemesi” bilgisi ise Âmidî’de geçmektedir.³⁰⁶

Âmidî tasnifi kullanması sebebiyle Şehristânî’de yer almayan alt fırkalarda ise müellifimizin Âmidî’de yer alan bilgileri kullandığı anlaşılmaktadır. Burada Bağdâdî ile paralel bilgiler kullanan müellifin bu bilgileri Bağdâdî değil de onu kaynak olarak kullanmış olan Âmidî’den almış olduğu görülmektedir. Şehristânî’de geçmeyen bu fırkalardan olan Amriyye, Esvariyye, İskafiyye, Caferiyye fırkaları Bağdâdî ve Âmidî’de yer alırken, Salihîyye fırkası yalnızca Âmidî’de yer almaktadır.³⁰⁷ Caferiyye, İskafiyye ve Esvariyye fırkaları Şehristânî’de Nazzam’a uyanlar olarak Nazzamiyye içinde ele alınmıştır.³⁰⁸ Şehristânî’de geçmeyen fırkaların anlatımında Bağdâdî’den ziyade tercih edilen bilgilerin genel çerçevesinden Âmidî’nin takip edildiği anlaşılmaktadır.

Ka’biyye ve Hayyatiyye fırkalarını beraber ele alan Şehristânî’nin Ka’biyye’nin fikirlerini verirken aktardığı bilgilerin Âmidî ve Ya’kûb’ta Hayyatiyye fırkasında geçmesi Ya’kûb’un burada da Âmidî’yi kaynak kullandığı fikrine götürmektedir.

Öte yandan Cürçânî veya İcî kaynaklığının zikredilebileceği yerler de mevcuttur. Örneğin Âmidî ve Şehristânî’de Cahiziyye fırkasında zikredilen “Kur’an’ın bazen adam bazen hayvan olduğu”³⁰⁹ ifadesi Ya’kûb’ta “bazen adam bazen kadın olur” şeklinde geçmektedir³¹⁰ ve Bağdâdî’de bu ifadeye rastlanmamaktadır.

³⁰⁴ Ya’kûb, **İslam’da Fırkalar**, vr. 29a.

³⁰⁵ Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 159; Âmidî, **a.g.e.**, s. 46.

³⁰⁶ Âmidî, **a.e.**, s. 46.

³⁰⁷ Âmidî, **a.y.**

³⁰⁸ Bkz.: Şehristânî, **a.e.**, s. 52-53.

³⁰⁹ Âmidî, **a.e.**, s. 50; Şehristânî, **a.e.**, s. 66.

³¹⁰ Ya’kûb, **a.g.e.**, vr. 36a.

Ancak İcî'nin metninde de müellifimizin zikrettiği şekilde geçmektedir.³¹¹ Bu yüzden müellifimiz burada İcî yahut Cürçânî'yi kaynak olarak kullanmış görünmektedir. Ancak bu tamamen onları kaynak olarak kullandığını göstermemektedir. Zira yine bu fırkada geçen ateş ehlinin cehennemde ebedi olarak kalacağı ifadeleri de İcî ve Cürçânî'de yer almazken Âmidî ve Şehristânî'de geçmektedir.³¹²

Müellifimizin Hadsiyye fırkasında Mesih ile ilgili zikrettiği bilgiler Âmidî'de Habıtiyye fırkasında geçmektedir.³¹³ Şehristânî'de ise Habıtiyye ve Hadesiyye fırkaları bir anlatılıp görüşleri ortak verilmiştir. Burada Ya'kûb b. Abdüllatif her ne kadar ayrı başlıklar açsa da Hadsiyye fırkasında anlattıkları Şehristânî'nin anlattıklarıyla örtüşmektedir. Habıtiyye³¹⁴ fırkasında birkaç cümlelik bilgiyle yetinen Ya'kûb Hadsiyye fırkasında da Hait'e ait görüşlere yer vermektedir.³¹⁵ Böylelikle Şehristânî gibi ikisini birlikte zikretmeyip tasnifte Âmidî'ye uysa da içerik olarak Şehristânî'nin zikrettiklerini Hadsiyye fırkasında tekrarlamıştır.

3.3.2. Şia

Müellif Şia'yı Hz. Peygamberden sonra nasla Hz. Ali'nin ve neslinin imametine inananlar olarak açıklar. Şii fırkaların bazısının bazısına küfür isnat ettiği yirmi iki kolu olduğunu belirtmektedir. Fakat Şia'nın aslen üç kolu vardır; Gulat, Zeydiyye, İmamiyye.³¹⁶ Müellifin Şia'ya dair verdiği bu birkaç cümlelik bilgiye bakıldığında Bağdâdî, Eş'arî, Âmidî gibi diğer Eş'arî müelliflere benzemediği görülmektedir. Doğrudan alt fırkaların sayımına geçen Bağdâdî ve Âmidî'nin aksine Şehristânî de Şia'ya dair genel bilgiler vermekte fakat bu müellifimizin zikrettiği bilgilerden daha geniş bir çerçeveye sahiptir.³¹⁷ Burada müellifimizin açıklamasının Cürçânî ile aynı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Cürçânî'yi kaynak olarak kullanmış olabileceği gibi ikisinin de Şehristânî'deki bilgileri özetlemiş olabileceği de düşünülebilir.

³¹¹ İcî, **a.g.e.**, s. 418.

³¹² Âmidî, **a.g.e.**, s. 50; Şehristânî, **a.g.e.**, s. 65.

³¹³ Âmidî, **a.e.**, s. 47.

³¹⁴ Ya'kûb b. Abdüllatif'te Habıtiyye olarak geçmektedir.

³¹⁵ Şehristânî, **a.e.**, s. 53; Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 33b.

³¹⁶ Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 37a.

³¹⁷ Bkz.: Şehristânî, **a.e.**, s. 144-145.

Bağdâdî ve Şehristânî, Şia'ya Keysaniyye ismiyle bir alt fırka nisbet ederken Âmidî ve Ya'kûb bu isimde bir fırka zikretmemektedir.³¹⁸ İmam Eş'arî, Galiye, Ravafız ve Zeydiyye olarak üç alt fırka nisbet ettiği Şia'da İmamiyye'yi bir alt fırka olarak isimlendirmeyerek diğer müelliflerden farklılaşmaktadır. Böylelikle; Eş'arî'de, Galiye, Rafıza ve Zeydiyye olarak üç; Bağdâdî'de, Zeydiyye, Keysaniyye ve İmamiyye olarak üç; Şehristânî'de ise Keysaniyye, Zeydiyye, İmamiyye ve Galiye olarak dört ana grup olarak zikredilmektedir. Bu noktada Âmidî tasnifinden faydalanan müellifin tercih ettiği tasnif metodunun Âmidî'ye özgü olduğu anlaşılmaktadır.

Alt fırkalara bakıldığında Gulat, Şia'nın aşırılığa düşmüş fırkalarını ifade etmektedir ve on sekiz firkadır.³¹⁹ İlk fırka olarak zikrettiği Sebe'iyye'yi anlatırken Hz. Ali'ye ilahlık iddiasında bulunan Abdullah b. Sebe'nin ashâbı olduğunu ve Gulat'ın diğer fırkalarının bundan türediğini söylemektedir.³²⁰ Abdullah b. Sebe'nin önceden Yahudi olduğu ve o zaman da Yuşa b. Nun'a ilahlık atfettiği, Hz. Ali'nin imametinin nasla olduğunu söyleyen ilk kişi olduğu ve aşırı fırkaların bu kişiden neşet ettiği bilgilerinin Şehristânî'de geçtiğine bakılırsa müellif büyük oranda Şehristânî'yi kaynak olarak kullanmış görünmektedir.³²¹ Çünkü kullandığı bu bilgiler Âmidî'de ve Eş'arî'de yer almamakta, Bağdâdî'de ise böyle bir fırka zikredilmemektedir.

Diğer alt fırkalarda da Şehristânî kaynaklı bilgilere rastlanmaktadır. Özellikle Kamiliyye, Benaniyye (Beyaniyye)³²², Hattabiyye, Carudiyye, Bütriyye fırkalarında çoğunlukla Şehristânî'de geçen bilgilerin özetlenerek alındığı söylenebilir. Nitekim bu fırkalarda kullanılan bilgilerin Âmidî ve Cürcânî'de olmayıp Şehristânî'de yer aldığı görülmektedir. Mesela Âmidî tasnifindeki gibi Bütriyye'yi Zeydiyye'nin bir kolu olarak zikreden Ya'kûb b. Abdüllatif, Bütriyye ve İshakiyye'yi beraber zikreden Şehristânî gibi açıklamada Salihîyye'yi de zikretmektedir.³²³ Âmidî, İcî ve Cürcânî ise Salihîyye'den bahsetmemektedir. Yine Hattabiyye fırkasında müellifin "Murabba" isminde zikrettiği kişi Âmidî ve Cürcânî'de geçmemektedir.³²⁴ Şehristânî'de ise

³¹⁸ Şehristânî, **a.g.e.**, s.145.

³¹⁹ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 37a.

³²⁰ Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 37a.

³²¹ Şehristânî, **a.e.**, s. 177.

³²² Bu fırka Âmidî, İcî, Eş'arî ve Şehristânî'de Beyaniyye olarak geçmektedir.

³²³ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 43a; Şehristânî, **a.e.**, s. 161.

³²⁴ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 40b.

Mufaddal isminde bir şahıs zikredilmektedir.³²⁵ Müellifimizin bu ismi kastettiği anlaşılmaktadır. Hattabiyye fırkası Eş'arî'de de geçmekte ancak onda da bu isim zikredilmemektedir. Yine Carudiyye fırkasında zikredilen imamet silsilesinin Âmidî, Îcî ve Cürcânî'den farklı olup Şehristânî ile aynı olması, Ebu Hanife ile ilgili aktarılan bilginin sadece Şehristânî'de geçmesi müellifin doğrudan Şehristânî'yi kaynak olarak kullandığını gösteren örneklerdendir.

Âmidî ve Şehristânî'nin ikisini de kaynak olarak kullandığı fırkalardan da söz edilebilir. Benaniyye (Beyaniyye) fırkasında Şehristânî'deki bilgiler aktarılırken Allah'ın ruhunun Benan'a intikaliyle ilgili aktarılan silsile Âmidî veya Îcî kaynaklı görünmektedir.³²⁶ Yine Mansuriyye ve Rizamiyye fırkaları da ikisinden alınan bilgilerin aktarıldığı fırkalar olarak zikredilebilir. Diğer alt fırkalarda ise Âmidî'yi kaynak olarak kullandığı, çoğunlukla Âmidî'yi özetlediği anlaşılan müellifin Mu'tezile fırkasında ağırlıklı olarak Şehristânî'yi kaynak olarak kullanma eğiliminin burada değiştiği görülmektedir. Zira Şehristânî'de de geçtiği halde kaynak olarak Âmidî'nin kullanıldığı fırkalar vardır.

Genel olarak buradaki fırkaların da görüşlerine kısaca yer vermekte ve değerlendirme yapmamaktadır. Gulat'ın alt fırkalarında son derece aşırı fikirler aktarmaktadır. Hz. Ali'ye ilahlık nisbet edilmesi, tenasüh, Allah'ın insan suretinde olduğu, Allah'ın ruhunun peygamberlere intikal ettiği, imamların peygamber ve ilah olmaları gibi düşünceler etrafında şekillenen fikirlere burada zikredilen fırkalarda yer verilmektedir. Gulat'ın on sekizinci fırkası olarak İsmailiyye'yi zikretmekte ve bu fırkaya verilen yedi isimle fikirlerini açıklamaktadır.³²⁷

İkinci asıl fırka olan Zeydiyye imamın Hz. Fatıma soyundan gelmesi gerektiğine inanan Zeyd b. Ali'nin ashabıdır.³²⁸ Zeydiyye, Eş'arî'de altı fırka olarak ele alınırken Bağdâdî, Şehristânî ve Âmidî'de üç fırkaya ayrılmıştır. Alt fırkalardaki farklılıklar imametle alakalı olmakla beraber ilk fırka olan Carudiyye'de mefdulün imametini caiz görmedikleri ve Hz. Ebubekir'i seçenlerin kafir oldukları aktarılmaktadır.³²⁹ İkinci fırka olan Süleymaniyye'de müellif mefdulün imametinin

³²⁵ Şehristânî, **a.g.e.**, s. 185.

³²⁶ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 38a; Âmidî, **a.g.e.**, s. 54; Îcî, **a.g.e.**, s. 419.

³²⁷ Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 42a-42b.

³²⁸ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 42b.

³²⁹ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 42b-43a.

caiz olmadığını ancak Hz. Ebubekir'in imametinin geçerli olduğunu ifade etmektedir.³³⁰ Buradaki çelişkinin yazım hatası olduğu anlaşılmaktadır. Zira müellifin kaynakları olan Şehristânî ve Âmidî'de de mefdulün imametini caiz gördükleri ifade edilmektedir.³³¹ Üçüncü fırka Bütüriyye'nin de usûlde Mu'tezile'ye fîru'da Ebu Hanife'ye ve bazen İmam Şafii'ye uyduklarını aktarmaktadır.³³²

İmamiyye'yi Hz. Peygamberin kendinden sonra açık nas ile Hz. Ali'yi imam tayin ettiğine inananlar olarak açıklamaktadır. Onlar bir imam tayin etmenin peygamberin üstüne vacip olduğunu çünkü peygamber göndermenin insanlar arasındaki ihtilafları sonlandırma amaçlı olması gibi imametinin de bu açıdan gerekli olduğunu savunmaktadırlar.³³³ Böylelikle peygamber birçok yerde Hz. Ali'nin imametine işaret etmiştir. Burada müellifin değerlendirme yapması dikkat çekmektedir. Hz. Ali imamete tayin edildiği halde Hz. Ebubekir'in seçilmesine karşı çıkan İmamiyye'nin sahabeye bu konuda küfür ve zulüm nisbet ettiklerini ifade eden müellif sahabeyle alakalı ayetler zikretmekte ve İmamiyye'nin bu tavrını eleştirmektedir.³³⁴ Bu fırkanın Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den sonra imamın kim olacağı noktasında ihtilafa düşüp İslam fırkalarının sayısından daha fazla bölündüklerini ifade ederek İmamiyyeye alt fırka nisbet etmemektedir.³³⁵ Burada Şehristânî'nin de değerlendirme yaptığı ancak müellifimizin kendi eleştirisini zikrettiği görülmektedir. Aşere-i mübeşşere hakkındaki hadisi naklettikten sonra sahabe hakkında bu kadar haber varken onları lanetlemenin ilginç olduğunu vurgulaması kendi ifadeleridir.³³⁶ İmamiyye'de zikrettiği imametinin gerekliliğini açıklayan satırlar da yine sadece Şehristânî'de geçmekte Âmidî, İcî ve Cürcânî'de yer almamaktadır.³³⁷

İmamiyye Eş'arî'de bir alt fırka olarak zikredilmezken Bağdâdî'de on dört tali gruba bölünen, Şehristânî'de ise yedi gruba bölünen bir alt fırka olarak ele alınmıştır.

³³⁰ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 43a.

³³¹ Şehristânî, **a.g.e.**, 159; Âmidî, **a.g.e.**, s. 71.

³³² Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 43a.

³³³ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 43b.

³³⁴ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 44a-44b.

³³⁵ Ya'kûb, **a.y.**

³³⁶ “Ve sahâbe-i kibârın ve Muhâcirîn ile Ensârın eylükleri üzerine nice âyât ve ehâdis delâlet eder iken bunlara ta'n eylemek a'ceb-i 'acâ'ibdendir.” Ya'kûb, **a.e.**, vr. 44b.

³³⁷ Şehristânî, **a.e.**, s. 163.

Bu açıdan İmamiyye'nin Âmidî'de alt fırka isnad edilmeden ele alınması dikkat çekici bir husustur.

Âmidî ve Şehristânî kaynaklı bilgilerin yoğun olduğu, Bağdâdî ve Eş'arî kaynaklı bilgilere de yine bu iki müellifte olduğu şekliyle rastlandığı söylenebilir. Diğer yandan ele alınan alt fırkaların bazıları Şehristânî dâhil diğer Eş'arî müelliflerde yer almamakta ve ana kaynak daha çok Âmidî olmaktadır.

3.3.3. Haricîler

Haricîler, ümmet bir imam üzerinde ittifak ettikten sonra ona karşı huruc eden gruptur. Hem sahabe zamanında hem de tabiin ve diğer zamanlarda Hz. Ali'nin hilafetini kabul etmeyen Eş'as b. Kays, Mes'ud b. Fedeki en-Nemiri ve Zeyd b. Hısn et-Tai'nin ashabıdır. Havaric yedi fırkaya ayrılmaktadır.³³⁸ Âmidî ile aynı olan tasnifinde müellifin belirlediği yedi fırka, Muhakkime, Beyhesiyye, Ezarika, Necedat, Asfariyye, İbaziyye ve Acaride'den oluşmaktadır.³³⁹ Şehristânî'de bunlara ek olarak Sealibe fırkası eklenerek sekiz tali kol isnad edilmektedir. Sealibe fırkası Âmidî, Bağdâdî ve Ya'kûb b. Abdülatîf'te Acaride'nin alt kolu olarak ele alınmaktadır. Bağdâdî'de, Ya'kûb'un tasnifindeki Beyhesiyye, İbaziyye fırkasının altında ele alınırken onun tasnifinden fazla olarak Şebibiyye fırkası eklenmektedir. Eş'arî'de ise Haricîlik'e, Ezarika, Necdiyye, Süfriyye, İbadiyye, Beyhesiyye, Salih'in taraftarları, Fazliyye, Raci'a ve Şebibiyye olmak üzere dokuz alt fırka nisbet edilmiştir.

Girişteki Haricîler'e dair verilen birkaç cümlelik açıklama Âmidî'de görülmezken diğer Eş'arî müellifler arasında Şehristânî'deki bilgilerin özet olarak verilmiş olduğu söylenebilir.³⁴⁰ Âmidî, İcî ve Cürcânî'de de doğrudan alt fırkalara geçilmekte ve Haricîler'e dair genel bir açıklama yapılmamaktadır. Müellifimizin zikrettiği imama karşı huruc eylemek ve bahsi geçen isimlerden Eş'as b. Kays, Mes'ud b. Fedeki en-Nemiri³⁴¹ ve Zeyd b. Hüseyin et-Tai yalnızca Şehristânî'de geçmektedir. Dolayısıyla müellifimizin ana fırkalara dair verdiği temel bilgilerin genel anlamda Şehristânî kaynaklı olduğu bir kez daha gör.

³³⁸ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 45a.

³³⁹ Âmidî, **a.g.e.**, s. 73.

³⁴⁰ Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 44b-45a; Şehristânî, **a.g.e.**, s. 106.

³⁴¹ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 45a; Ancak bu isim Şehristânî'de Mis'ar b. Fedeki en-Nemiri olarak geçmektedir. Bkz.: Şehristânî, **a.e.**, s. 106.

Bu fırkalardan bazıları hasmına küfür isnad etme noktasında diğerlerinden daha ileri gitmekte özellikle kâfir ve müşriklerin çocuklarının durumları hakkında fırkalar arasında farklılıklar görülmektedir. Mesela Beyhesiyye ve Acaride çocukların imanda ve küfürde babalarına tabi olduklarını düşünürler.³⁴² Bu görüşü tüm Haricî fırkaları kabul etmemekte Asfariyye, Acaride'nin alt kollarından Saltiyye ve Sealibe babalarının küfrünün çocuklara nisbet edilemeyeceğini düşünmektedir. Saltiyye fırkası, balığ olduktan sonra onların İslam'a davet edileceklerini söylemektedir.³⁴³ Acaride'nin alt kollarından olan Hamziyye ve Halefiyye de kâfir ve müşriklerin çocuklarının cehennemde olacaklarını söylerken Meymuniyye cennette olacaklarını düşünmektedir.³⁴⁴

Tekfir konusunda en ılımlı olan fırka ise İbaziyye'dir. Onlara göre kendilerine ehl-i kiblede muhalefet edenler “kâfir-i gayr-ı müşrikin”dir. Onlarla nikâhlanmak, savaşta mallarını ganimet olarak almak caiz olup memleketleri İslam yurdu kabul edilir. Mürtekib-i kebire de “muvaahhid-i gayr-ı mü'min”dir.³⁴⁵ Fırû konularda da aralarında farklılıklar görülmektedir. Ezarika zâni kimseye recm olunmayacağı ve kazif suçuna da had uygulanamayacağını söylerken Asfariyye zaniye recm olunması gerektiğini söylemektedir.³⁴⁶

Haricîler'in alt fırkalarının bazılarında iman tarifıyla alakalı farklı fikirler aktarılmaktadır. İbaziyye'nin alt kollarında olan Hafsiyye “Hak Teala'yı bilmek iman ve şirk arasında bir yerdir”³⁴⁷ derken Acaride'nin alt kollarından Ma'lumiyye Hak Teala'yı tüm isimleriyle bilen mü'min olduğunu bilmeyenin mü'min olmayıp cahil olduğunu, Saltiyye ise bazı isimleriyle bilmenin mümin olmaya yeteceğini belirtmektedir.³⁴⁸ İmamet meselesinde Muhakkime ve Necedat'a göre imam tayin edilmesinin vacip olmadığını belirtmektedir.³⁴⁹ Fiiller konusunda fırkaların bazılarında kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına dair görüşler aktarılırken bazı fırkalarda da tam tersi fikirler mevcuttur. Mesela İbaziyye'nin alt kollarından Harisiyye ve Acaride'nin alt kollarından Şu'aybiyye'ye göre kulun fiillerinin yaratıcısı

³⁴² Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 45a, 46b.

³⁴³ Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 47b.

³⁴⁴ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 46b, 47a.

³⁴⁵ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 46a.

³⁴⁶ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 45b, 46a.

³⁴⁷ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 46a.

³⁴⁸ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 47a, 47b.

³⁴⁹ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 45a, 45b.

Allah'tır.³⁵⁰ Fakat yine Acaride'nin alt kollarından olan Meymuniyye'ye göre kulun fiilleri kendi kudretlerine nisbet olunmalıdır.³⁵¹ Yine bu fırkanın alt kolu olan Etrafiyye ise kuldan müessir kudreti nefyetmede Ehl-i Sünnet'e muvafıktır.³⁵²

Müellifin fırkaların fikirlerini aktarmadaki genel tavrı fikirleri kısaca verip geçme yönündedir. Kaynaklarına bakıldığında da Âmidî ve Şehristânî'den faydalandığı görülmekte ancak bire bir aktarımlardan ziyade özetleyici kısa cümlelere yer vermektedir. Mesela Acaride fırkasında çocuklara küfür isnad edilmesi bahsi Âmidî ve Şehristânî'de daha açıklayıcı ele alınmaktadır. Şehristânî'deki bilgiye göre çocuklar baliğ olduklarında İslam'a davet edilir ve o zamana kadar haklarında hüküm verilmez, küçük yaşta ölen müşrik çocukları ise cehennemde olacaktır.³⁵³ Âmidî de çocukların baliğ olduklarında İslam'a davet edilmesi gerektiğinden ve müşrik çocuklarının cehennemde olacağından bahsetmektedir.³⁵⁴ Cürcânî'de çocukların buluğa girince İslam'a davet edileceğini ve müşriklerin çocuklarının cehennemde olduğu ifade edilmektedir.³⁵⁵ Ya'kûb ise bu fırkanın görüşlerini aktarırken bu bahsi "müşriklerin çocukları cehennemdedir" şeklinde kısaca ifade etmekte ve kaynaklarının açıklayıcı bilgilerini paylaşmamaktadır. Bağdâdî de bu fırkanın görüşlerini aktarırken çocukların baliğ olduklarında İslam'a davet edileceği bilgisini vermektedir.³⁵⁶ Dolayısıyla Eş'arî müelliflerin fırkayla ilgili verdikleri bilgilerin temelinde davet bahsi de yer almaktadır. Ya'kûb ise bu bilgiyi zikretmemekte ve sadece müşrik çocuklarının konumundan bahsetmekle yetinmektedir.

Bazı yerlerde Âmidî'den bazı yerlerde ise Şehristânî'den faydalanan müellif bunu bir fırkanın içerisinde de yapabilmektedir. Ezarika fırkasında verdiği bilgilere bakıldığında Nafi b. Ezrak'ın ashabı oldukları ve Ehvaz'ı kuşattıklarıyla ilgili giriş bilgileri Şehristânî'de yer alıp Âmidî, İcî ve Cürcânî'de bulunmazken Hz. Ali'nin tahkim nedeniyle tekfiri ise Âmidî ve İcî'de geçmektedir.³⁵⁷ Âmidî'de herhangi bir bilgiye rastlanmayan bazı fırkalarda da Şehristânî kaynaklı bilgiler kullanılmıştır.

³⁵⁰ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 46b, 47a.

³⁵¹ Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 46b.

³⁵² Ya'kûb, **a.e.**, vr. 47a.

³⁵³ Şehristânî, **a.g.e.**, s. 124.

³⁵⁴ Âmidî, **a.g.e.**, s. 80.

³⁵⁵ Cürcani, **a.g.e.**, s. 395.

³⁵⁶ Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 94.

³⁵⁷ Âmidî, **a.e.**, s. 73; Şehristânî, **a.e.**, s. 111; Cürcani, **a.e.**, s. 111; Ya'kûb, **a.e.**, vr. 45a-45b; İcî, **a.g.e.**, s. 424.

Mesela Acaride'nin alt kollarından Halefiyye fırkasında Âmidî herhangi bir bilgi vermezken müellifimiz müşriklerin çocuklarının cehennemlik oldukları bilgisini aktarmaktadır.³⁵⁸ Bu bilginin Şehristânî ve İcî'de yer aldığına bakıldığında Şehristânî veya İcî'yi kaynak olarak kullanmış olduğu anlaşılmaktadır.³⁵⁹ Bağdâdî de bu bilgiyi zikretmekte ancak Ya'kûb'ta geçen cümlelerin üslubu Şehristânî ve İcî ile aynı görünmektedir. Yine Hazimiyye fırkasında da Âmidî bilgi vermezken Ya'kûb'ta geçen Şuaybiyye'ye uydukları bilgisi Şehristânî ve İcî'de yer almaktadır.³⁶⁰ Bu fırka Bağdâdî ve Eş'arî'de ise yer almamaktadır.

Bazı yerlerde istinsah hatasından kaynaklanan farklı bilgilere de rastlanmaktadır. Acaride'nin alt kollarından Ma'lumiyye fırkasında Şehristânî, Âmidî ve İcî ile aynı bilgileri zikreden müellif onların Malumiyye'nin Hazimiyye'den ayrıldığı nokta olarak zikrettikleri görüşü Hazimiyye'nin görüşü gibi vermiştir.³⁶¹

Müellif İbaziyye'yi dörde, Acaride'yi ona, Acaride'nin onuncu fırkası Sealibe'yi de dörde ayırmaktadır. Fırkaların görüşlerini aktarmakta ve herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır. Yalnızca Ezarika'nın Hz. Ali'nin tahkimi kabul etmesinden dolayı onun kafir olduğunu iddia ettiğini söylediği yerde “haşa sümme haşa”³⁶² diyerek Ezarika'nın Hz. Ali'nin şahsında sahabeye yönelik tutumunu reddettiği görülmektedir.

3.3.4. Mürcie

Mürcie İslam fırkalarının büyüklerinin dördüncüsüdür. Onlar, küfürle birlikte taatın fayda vermemesi gibi, imanla birlikte ma'siyetin de zarar vermediğini düşünmektedirler.³⁶³ İman tarifiyle alakalı bu kısa bilginin ardından müellif alt fırkalara geçmektedir. Buradaki kısa iman tanımı müellifin kaynaklarının gerisinde kalmaktadır. Zira Şehristânî, Âmidî ve Cürcânî daha geniş açıklamalar yapmaktadırlar. Mürcie beş fırkadan oluşmaktadır. Bu beş fırka Âmidî ve müellifimizde Yunusiyye, Ubeydiyye, Gassaniyye, Sevbaniyye ve Tümeniyye olarak zikredilmektedir.

³⁵⁸ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 47a.

³⁵⁹ Şehristânî, **a.g.e.**, s. 125; İcî, **a.g.e.**, s. 426.

³⁶⁰ Şehristânî, **a.e.**, s. 127, İcî, **a.e.**, s. 426.

³⁶¹ Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 47a.

³⁶² Ya'kûb, **a.e.**, vr. 45b.

³⁶³ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 48b.

Şehristânî bu fırkalara Salihîyye fırkasını da eklemektedir.³⁶⁴ Bağdâdî ise müellifimizden farklı olarak Mürcie'ye onun zikrettiği Ubeydiyye yerine Merisiyye adlı bir fırka nisbet etmektedir.³⁶⁵ Eş'arî'de ise hem isim hem konu merkezli bir anlatım takip edilmiş ve daha farklı fırkalara da yer verilmiştir.

Mürcie'nin alt fırkalarında genel olarak iman konusu etrafındaki görüşlerin kısaca zikredildiği görülmektedir. Farklı olarak, ikinci fırka olan Ubeydiyye fırkasında imanla alakalı herhangi bir görüşlerine yer verilmeyip yalnızca Allah'ın insan suretinde olduğunu düşündükleri aktarılmaktadır.³⁶⁶ Buradaki iman tanımlarına bakıldığında ilk fırka olan Yunusiyye'de iman, Allah'ı bilip huşu ve huşu üzerine olmak olarak açıklanmıştır. İblis Allah'ı bilmektedir fakat tekebbürü sebebiyle küfre düşmüştür.³⁶⁷ Gassaniyye'de, Allah'ı ve peygamberin getirdiği hükümlerin hepsinin bilinmesi imandır.³⁶⁸ Tümeniyye olarak bilinen ve diğer Eş'arî müelliflerde de bu şekilde geçen fakat müellifin Sümeniyye olarak zikrettiği beşinci fırkada ise iman peygamberin Allah'tan getirdiği hükümleri bilip musaddik olmak ve muhabbetle ihlas üzere olmak imandır.³⁶⁹ Böylelikle alt fırkalarda ciddi farklılıklar görülmemekte genel olarak benzer çizgide iman tanımları yapılmaktadır. Yine bilgilerin aktarımında müellifin herhangi bir açıklaması ve değerlendirmesine rastlanmamaktadır.

Müellifin alt fırkalarda yine Âmidî ve Şehristânî'den faydalanmış olduğu ancak onların daha geniş bir şekilde ele aldıkları konuları kendince özetleyerek vermiş olduğu anlaşılmaktadır. Şehristânî ve Âmidî'de geçen bilgilerin de birbiriyle uyumlu olduğu göz önüne alındığında müellifin hangisini kaynak olarak kullandığını netleştirmek zordur. Öte yandan İcî veya Cürcânî'nin de kaynak olarak kullanılmış olma ihtimali mevcuttur. Bununla beraber bazı detaylarda müellifin tercihini görmek mümkündür. Mesela Yunusiyye fırkasında şeytanın küfre düşmesinin nedeni olarak zikrettiği cümlede geçen "tekebbür" ifadesi Âmidî'de değil Şehristânî'de yer almaktadır.³⁷⁰ Bu ifadenin İcî veya Cürcânî'de de geçmediği göz önüne alındığında müellif doğrudan Şehristânî'yi kaynak olarak kullanmış olmalıdır. Bunun dışındaki

³⁶⁴ Şehristânî, **a.g.e.**, 142-144.

³⁶⁵ Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 204.

³⁶⁶ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 48b.

³⁶⁷ Ya'kûb, **a.g.e.** vr. 48b.

³⁶⁸ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 48b.

³⁶⁹ Ya'kûb, **a.e.**, vr. 49a.

³⁷⁰ Şehristânî, **a.e.**, s. 138; Ya'kûb, **a.e.**, vr. 48b.

bilgiler ise hepsinde ortak olarak yer almaktadır. Ubeydiyye’de geçen Ubeyd-i Mukezzib ismi Âmidî ve Şehristânî’de Mükteib olarak geçmekteyken İcî’de de müellifimizdeki gibi geçmektedir.³⁷¹ Böylelikle Ya’kûb’un kaynak olarak İcî veya Cürçânî’yi de kullanmış olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunları tercihte neye göre hareket etmiş olduğu bilinmemektedir. Bu fırka Bağdâdî ve Eş’arî’de ise yer almamaktadır.

Müellifin Âmidî ve Şehristânî’yi kaynak olarak kullanma metoduna dair bir işaret olarak Gassaniyye fırkasını ele alışı zikredilebilir. Burada Âmidî ve Şehristânî iman tanımıyla alakalı verdikleri iki örnekten birinde aynı örneği zikretmektedirler. Müellifimiz de iman tarifinde yalnızca bu ortak örneği kullanmıştır. Ancak bu ortak örnekte zikrettiği mekân ismi ise yalnızca Şehristânî’de yer almaktadır.³⁷² Bu ifadelerin Ebu Hanife’den rivayet edildiği bilgisinde ise Âmidî’den yararlanmış görülmektedir.³⁷³ Yine bu firkada imanın artıp eksilmesi meselesi müellifimizde kaynaklarından farklı ifade edilmektedir. Ya’kûb Gassaniyye’ye göre imanın artmayacağını ve eksilmeyeceğini ifade ederken, Şehristânî, Âmidî ve İcî artacağını fakat eksilmeyeceğini söylemektedirler.³⁷⁴ Sonuç olarak üç müellifi de kaynak olarak kullanan Ya’kûb’un daha özet bilgiler verirken üçünde ortak olan bilgilere ağırlık verdiği fakat bazen birinde olup diğerinde olmayan bilgileri de tercih ettiği söylenebilir.

3.3.5. Neccariyye

Beşinci büyük fırka Neccariyye’dir. Muhammed b. Hüseyin Neccar’ın ashabı olan bu fırkaya göre kulun fiillerinin yaratıcısı Allah olup kul fiillerin kesb edicisidir. Sıfat-ı zaideyi, rü’yetullahı kabul etmeyip Kur’an’ın yaratılmış olduğuna inanırlar.³⁷⁵ Neccariyye üç kola ayrılmaktadır. Bunlar: Burğusiyye, Za’feraniyye ve Müstedreke’dir. Neccariyye fırkası Şehristânî ve Eş’arî’de Cebriyye’nin bir alt fırkası olarak ele alınırken Bağdâdî ve Âmidî’de ayrı bir fırka olarak zikredilmektedir.

³⁷¹ Ya’kûb, *İslam’da Fırkalar*, vr. 48b; Şehristânî, *a.g.e.*, s. 138; Âmidî, *a.g.e.*, s. 85; İcî, *a.g.e.*, s. 427.

³⁷² İcmal ile bilmeyi açıklarken Allah’ın haccı farz kılmasını örneklendiren müellif Ka’be’nin nerde olduğunu bilmediğini söyleyip belki de Hindistanda’dır diyen birinin mümin olduğunu belirtir. Bu örnek hem Şehristânî hem de Âmidî ve İcî’de yer alırken Hindistan örneği yalnızca Şehristânî’de geçmektedir.

³⁷³ Ya’kûb, *a.g.e.*, vr. 48b; Âmidî, *a.e.*, s. 86.

³⁷⁴ Ya’kûb, *a.e.*, vr. 48b; Şehristânî, *a.e.*, s. 139.

³⁷⁵ Ya’kûb, *a.e.*, vr. 49b.

Burada dikkati çeken husus ana fırka olan Neccariyye ve alt kollarından Müstedereke Kuran'ın yaratılmışlığına inanırken Za'feraniyye'nin kalamullah mahluktur diyeni kafır kabul etmesidir. Üstelik kelamın Allah'ın dışında bir şey olduğu ve O'nun dışında olan şeylerin de mahluk olduğunu söylemesinin ardından bu ifadeyi kullanmaktadır.³⁷⁶ Âmidî'de de aynen geçen bu ifade İcî'de “gayr-ı mahluk” şeklinde değiştirilmiştir.³⁷⁷ Bağdâdî'nin el-Fark'taki açıklamaları ise bu fırkanın bu konuda çelişkiye düştüğü yönündedir.³⁷⁸ Bu bilgiye Şehristânî de yer vermekte ve Bağdâdî gibi o da çelişkiye dikkat çekmektedir.³⁷⁹ İcî de bu ifadeyi muhtemelen çelişki oluşturduğu için değiştirmiş görünmektedir. Müellifimizin Âmidî ile aynı ifadeleri kullanıp çelişkiye dair bir açıklama yapmadığına bakılırsa o, doğrudan Âmidî'den yararlanmış olmalıdır.

Neccariyye'nin diğer Eş'arî müellifler tarafından nasıl ele alındığına bakıldığında yine buradaki bilgilerin Âmidî kaynaklı görüldüğü söylenebilir. Zira Eş'arî'deki içerik daha farklıyken Şehristânî ve Bağdâdî bu fırkayı Âmidî ve Ya'kûb'a göre daha ayrıntılı ele almışlardır. Müellifimizin aktardığı kısa bilgiler diğerlerinde geçse de Âmidî'nin aktardığı bilgilerin tercih edilmiş olduğu görülmektedir. Öte yandan müellifimizin tasnifinde yer alan alt fırkalar Şehristânî'de ayrı fırkalar halinde yer almamakta ve Cebriyye'nin alt fırkası olarak zikredilen Neccariyye'nin içinde zikredilmektedir.

3.3.6. Cebriyye

Altıncı ana fırka olan Cebriyye, Cebriyye-i Halise ve Cebriyye-i Mutevassıta'dan oluşmaktadır.³⁸⁰ Burada müellifin ana fırkaya dair herhangi bir açıklama yapmaması dikkat çekicidir. Öte yandan kaynakları Âmidî, Şehristânî ve İcî en azından cebrin ne olduğuna dair açıklama getirmektedirler. Müellif kuldan mutlak kudreti nefyeden Cebriyye-i Halise'yi Cehmiyye olarak açıklamaktadır. Kuldan kudret-i müeesirreyi nefyedip kudret-i kasibeyi sabit kılan Cebriyye-i Mutevassıta ise Eş'ariyye, Neccariyye ve Dıriyye'dir.³⁸¹ Âmidî ile yine büyük oranda benzerlikler

³⁷⁶ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 49b.

³⁷⁷ İcî, **a.g.e.**, s. 428.

³⁷⁸ Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 209.

³⁷⁹ Şehristânî, **a.g.e.**, s. 75-76.

³⁸⁰ Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 49b.

³⁸¹ Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 50a.

bulunsa da Cebriyye-i Mütavassıta'da Âmidî'nin Hafsiyye'yi de zikrettiği görülmektedir.³⁸² Şehristânî ise Cebriyye'ye üç alt kol isnad ederek Cehmiyye, Dıriyye ve Amriyye'yi zikreder. Eş'ariyye'nin yalnızca Cebriyye altında zikredilmesi de dikkate değer bir durumdur. Zira Âmidî ve İcî Eş'arîler'i burada zikretmekle beraber kurtuluşa eren fırkada da zikretmiş ancak müellifimiz Eş'arîler'i yalnızca Cebriyye'nin altında zikretmiştir. Şehristânî ise Cebriyye altında Eş'arîler'e yer vermemiştir. O Eş'arîleri Sıfatiyye'nin altında zikretmektedir.³⁸³

Müellif ilk defa bu fırkada herhangi bir genel bilgi vermeden iki farklı kolu açıklamaktadır. Bunda belki Cebriyye-i Mutavassıta ve Cebriyye-i Haliseyi alt fırka olarak saymamış olması etkili olabilir. Zira bu ayrımı yapsa da onları birer alt kol olarak sayıya dâhil etmez ve Cebriyye'yi bu iki görüş çerçevesinde ele alır. Âmidî de aynı şekilde onları sayıya dâhil etmemektedir.³⁸⁴ Şehristânî ise Cebriyye'yi Cehmiyye, Dıriyye ve Neccariyye olarak üç alt kol nispet ederek ele almaktadır.

3.3.7. Müşebbihe

Yedinci ana fırka olan Müşebbihe tek fırka olarak ele alınmaktadır. Şehristânî'de Sıfatiyye'nin altında ele alınan Müşebbihe; Bağdâdî ve Âmidî'de de ayrı bir fırkadır. Allah'ı mahlûkata benzeten bu fırkanın teşbihin şekli bakımından farklı görüşlere sahip oldukları ifade edilmektedir.³⁸⁵ Âmidî'de bu farklı görüşlerin Gulat-ı Şia Müşebbihesi, Müşebbihe-i Haşeviyye ve Kerramiyye Müşebbihesi olarak sınıflandırıldığı görülmektedir.³⁸⁶ Müellifimiz ise Kerramiyye Müşebbihesi dışında diğerlerinin ismini vermeden teşbih konusunda farklı fikirleri kısaca zikretmektedir. Ebu Abdullah Ahmed b. Kerram'ın ashabının Müşebbihe-i Kerramiyye olduğunu belirtmektedir.³⁸⁷ Ancak zikrettiği bu ismin Âmidî'deki karşılığında Ahmet ismi yer almamaktadır. Genel manada zikredilen bilgilerin Âmidî'de yer verilenlerin özeti olduğu söylenebilir.

³⁸² Âmidî, **a.g.e.**, s. 91.

³⁸³ Şehristânî, **a.g.e.**, s. 81.

³⁸⁴ Âmidî, **a.e.**, s. 91.

³⁸⁵ Ya'kûb, **İslam'da Fırkalar**, vr. 50a.

³⁸⁶ Âmidî, **a.e.**, s. 93.

³⁸⁷ Ya'kûb, **a.g.e.**, vr. 50a-50b.

3.3.8. Fırka-i Naciye

Sekizinci ana fırka ve kurtuluşa eren fırka, fırka-i naciye yani Peygamber ve ashabının takipçileridir.³⁸⁸ Bu açıklama yetmiş üç fırka hadisinin metnini zikretmeyen müellifin hadisin metninde kurtuluşa eren fırka için zikredilen açıklamayı dikkate aldığını göstermektedir. Zira bu hadisin metninin Âmidî ve Şehristânî’de geçtiği şeklinde kurtuluşa eren fırkanın peygamber ve ashabının yolunda olanlar olduğu ifade edilmektedir.

Kurtuluşa eren fırkaya gelmeden önceki fırkaların bid’atçı ve cehennemde olduklarını ifade eden Âmidî ve İcî’nin aksine Ya’kûb b. Abdüllatif önceki fırkalara dair bir değerlendirme yapmadan fırka-i naciyenin görüşlerine geçmektedir. Şehristânî’de ise fırkaların ardından böyle bir değerlendirme olmadığı gibi fırka-i naciyeyle dair bir açıklama da yer almamaktadır.

Fırka-i naciyenin fikirlerini kısaca özetleyen müellif burada âlemin hudusu, sıfatlar, rû’yetullah, şefaet gibi konulardaki görüşlerini birer cümleyle vermektedir. Ve Ehl-i Sünnet düşüncesinin temel siyasi görüşü olan peygamberden sonra sırasıyla dört halifenin hilafetinin hak olduğu görüşü ifade edilmektedir.³⁸⁹ Burada verdiği bilgiler yine Âmidî ile önemli oranda paralellik arz etmektedir. Âmidî ve İcî, Fırka-i naciyede Eş’arîler, Muhaddislerin selefleri ve Ehl-i Sünnet ve Cemaat’i zikretmektedir. Müellifimiz bu bilgiye yer vermemekte ve fırka-i naciyeden bahsettiği önceki kısımlarda olduğu gibi açıklayıcı bir kimlik zikretmemektedir. Ya’kûb’un imamın vacipliği ve halifelikteki fazilet sıralaması Âmidî’nin bu kısmında görülmezken onun peygamberliğin hak olduğuna dair aktardığı bilgiler de Ya’kûb’ta yer almamaktadır. Bunun dışında genel olarak Ehl-i Sünnet’in üzerinde ittifak ettiği görüşlerin aktarıldığı bu kısım iki müellifte ortak görünmektedir. Burada açıklayıcı bir kimlik zikredilmemesi ve Ehl-i Sünnet’in genel itikadi görüşlerinin açıklanması müellifin eserdeki genel tavrıyla birleştğinde önemli bir çabaya işaret etmektedir. Zira diğer fırkaların bid’atçılığı üzerinde durmayan ve onların ateşte olduğunu ifade etmeyen müellif hepsini İslam dairesi içinde saymaktadır. Kurtuluşa eren fırkanın çerçevesi ise yine kaynaklarına göre daha geniş olup tüm Ehl-i Sünnet’i kapsayıcı niteliktedir.

³⁸⁸ Ya’kûb, **İslam’da Fırkalar**, vr. 50b.

³⁸⁹ Ya’kûb, **a.g.e.**, vr. 50a-50b.

Dikkat çeken bir diğer husus olarak, Şehristânî ve Âmidî arasında fırka-i naciyye en sonda yer verenin Âmidî olduğuna bakılırsa müellif burada Âmidî'yi takip etmektedir. Aynı üslûbun Bağdâdî'de de bulunması Âmidî'nin de bu konuda Bağdâdî'nin usulünü tercih ettiğini göstermektedir. Hem Bağdâdî hem Âmidî kurtuluşa eren fırkaya dair açıklayıcı kimlikler zikretmişler ancak onların metodunu takip eden müellif bunu tercih etmemiştir. Âmidî'nin kurtuluşa eren fırkada Eş'arîlik ve onun öncesini kapsayacak şekilde davrandığı görülmektedir. Muhaddislerin ilk nesilleri diyerek ashab-ı hadisin ilk nesillerini, Ehl-i Sünnet ve Cemaat diyerek de sünni kelamın öncüleri olan Haris el-Muhasibi, Ebu'l-'Abbas el-Kalanisi, ibn Küllab el-Basri gibi isimleri de kastetmektedir.³⁹⁰ Bu noktada Âmidî'nin Eş'arîlik'i kapsayıcı bu tavrının müellif tarafından bizzat takip edilmediği anlaşılabılır. Ehl-i Sünnet çerçevesini daha geniş tutma amacıyla Ya'kûb'un, yöntemini kullandığı müellifin buradaki tavrını takip etmediği rahatlıkla ifade dileyebilir.

3.4. DEĞERLENDİRME

Ya'kûb b. Abdülatif İslam mezhepleri, diğer dinler ve inanç grupları ile kelam bahislerini ele aldığı bu eserinde kaynakları açısından Eş'arî müellifleri takip etmiş ve bu geleneğe ait bir eser telif etmiştir. Eserin Eş'arî geleneğin diğer eserleriyle karşılaştırması yukarıda yapıldı. Bu bağlamda eserin Âmidî'nin *Ebkâru'l-Efkâr* adlı eseriyle ana fırkalar ve alt fırkaların belirlenmesinde birebir örtüştüğü tespit edilmiştir. İçerikte ise hem Âmidî hem de Şehristânî'nin eserlerinden faydalanılmış ancak bunlar müellifin kendi usûlünce tercih edilmiştir. Bu iki müellif dışında Adudüddin el-İcî ve Cürcânî'nin eserlerinin nadiren de olsa kullanılmış olduğu muhteva analizinden çıkarılabilecek bir sonuçtur.

Eserin girişinde ele aldığı meselelerden müellifin Şehristânî mukaddimesinden faydalandığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber birebir tercümeden kaçınmış, eklemeler ve değişiklikler yapmıştır. Bu durum göz önüne alındığında onun titizlikle kaynaklarını seçmiş ve kullanmış olduğu görülmektedir. Zira Âmidî'nin kullanışlı tasnifi takip edilirken içerikte büyük oranda Şehristânî kaynak olarak kullanılmıştır. Özellikle fırkaların önderlerini tanıtmada Şehristânî'yi takip ettiği

³⁹⁰ Gömbeyaz, "İtikadi Fırka Tasnifleri", s. 198.

anlaşılmaktadır. Bu da nispeten açıklayıcı bir tavır kabul edilmelidir. Zira Âmidî çoğunlukla fırkanın önderinin yalnızca ismini zikrederek alt fırkalara geçmektedir.

Müellif kurtuluşa eren fırkanın kimliğini zikretmeyerek Eş'arîler'e ve Maturidiler'e durduğu mesafenin dengesini korumakta ve Ehl-i Sünnet çatısı altındaki birlikteliğe önem vermiş görünmektedir. Aynı zamanda diğer mezhepleri de İslam dışı olarak etiketlemeyerek bu uzlaşmacı tavrı tüm Müslümanlara teşmil etmek istemiş olması ihtimal dâhilindedir.

Eserle ilgili üzerinde durulması gereken en önemli husus müellifin eserini tercüme bir eser mi yoksa özgün bir telif olarak mı ortaya koyduğu sorusudur. Müellifimizin bu noktada önemli bir katkısı olarak Osmanlıca telif ettiği eserinin milel ve nihâl türü bir eser olduğuna dikkat çekilmelidir. Osmanlıca telif edilmesinin buradaki önemi, kendisinden önceki önemli Osmanlı müelliflerinden bilğimiz dâhilinde olanlarının makâlât eserlerini Arapça telif etmiş olmalarıdır. Müellifin bu alanda ilk olup olmadığı bilinmemekle beraber Kemalpaşazâde ve Birgivi gibi müelliflerin eserlerini Arapça telif ettikleri görülmektedir. Her ne kadar özgünlüğü tartışlsa da kaynaklarından faydalanma usûlü olarak kendine göre bir yöntem takip ettiği, konularla ilgili bilgileri seçerek aldığı ve eserin bütünü değerlendirildiğinde özgün olduğu, dolayısıyla telif bir eser olduğu rahatlıkla söylenebilir. Buna ilaveten yukarıda pek çok yerde işaret edildiği üzere, müellifin bazı konularda kaynaklarda bulunmayan bir kısım eklemeler yaptığına da dikkat edilmelidir. Sonuç olarak Ya'kûb'un Osmanlıca telif ettiği bu eser, hem Şehristânî hem de Âmidî'den faydalanılarak ortaya konulmuştur denilebilir.

SONUÇ

İslam fırak literatürü farklı makâlât gelenekleri bağlamında incelenebilecek bir birikime sahiptir. Bu geleneklere ait eserler, farklı dönemlerde fırak literatürünü oluşturan ana malzeme olarak telif edilmişlerdir. Bu makâlât geleneklerinden biri Eş'arî makâlât geleneğidir. Eş'arî makâlât geleneği kendi içinde farklı ve özgün tasnifleri barındırmaktadır. Bu özgün örneklerden biri ise Âmidî'nin *Ebkâru'l-Efkâr* adlı eserinde uyguladığı tasniftir.

Âmidî tasnifi, Osmanlı dönemi fırak literatürü açısından meşhurdur ve hem Eş'arî hem Maturidi müelliflerce kullanılmıştır. Nitekim uzun asırlar boyunca Osmanlı medreselerinde okutulan Adudüddin el-Îcî *el-Mevâkıf* adlı eseri ve ardından Seyyid Şerif Cürcanî'nin *Şerhu'l-Mevakıf* adlı eseri bu tasnifi referans alarak oluşturulmuştur. Bu durum Âmidî tasnifinin Osmanlı geleneğinde meşhur olmasına ciddi katkı sağlamıştır. Zira bu iki eser asırlarca Osmanlı medreselerinde okutulmuştur. Bu tasnifi kullanan Osmanlı Dönemi müelliflerinden biri de XVI. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Ya'kûb b Abdüllatif'tir.

Ya'kûb b. Abdüllatif'in hayatı hakkında dönemin tabakat eserlerinde herhangi bir bilgi bulunamamıştır. Yazma nüshada müellifin ismi açıktan zikredilmekle birlikte eserini nasıl isimlendirdiğine dair bir malumata ulaşılamamıştır. Eser, kütüphane kayıtlarına "*İslam'da Fırkalar*" adıyla kaydedilmiştir. Ancak muhteva açısından İslam mezheplerini, diğer din ve mezhepleri ile kelam bahislerini de içermektedir. Bilebildiğimiz kadarıyla Osmanlıca telif edilip, milel ve nihâl türünün Osmanlı'daki ilk örneklerinden biri olan bu eser, yazıldığı dönemin ilmî birikimine dair önemli ipuçları taşımaktadır.

Hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadığımız Ya'kûb b. Abdüllatif'in III. Murad döneminde (982/1003-1574/1595) yaşadığı kesindir. Zira müellif eserini III. Murad'a ithaf ettiğini belirtmektedir. Öte yandan eseri padişaha sunarken bir sahn medresesi talebinde bulunmasından onun bir müderris olduğu sonucuna rahatlıkla ulaşılmaktadır.

Ya'kûb'a atfedilen bir diğerk yazma da Süleymaniye Kütüphanesi'ne kayıtlı *Kavaidu's-Sarf* adlı bir eserdir. Bu eser de müellifin ismi yer almakta ve vezir-i azam Mehmet Paşa'ya dua edilmektedir. Bu eser onun Arapça yeterliliğine sahip bir müderris olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı zamanda milel ve nihâl türü bir eser telif etmesi; İslam mezheplerinin yanı sıra dinler ve felsefi ekoller hakkında detaylı bilgiler vermiş olması, dahası kelam ilminin bütün konularına yer vermiş olması onun ilmi kişiliği yüksek biri olduğunu göstermektedir.

Ya'kûb b. Abdüllatif eserinin girişinde ihtilafların durumunu açıklamayı amaçladığını belirtmektedir. Bu çerçevede eserini altı baktan oluşturduğunu ve ilk babını ihtilaflara ayırdığını ifade etmektedir. İhtilafların ele alındığı bu ilk bab hem İslam fırkalarını hem de diğerk dinler ve inanç gruplarını kapsamaktadır. Sonraki bablar ise kelam bahislerini içermektedir. İslam fırkalarına geçmeden önce mezhepleşmelerin ortaya çıkışına etki eden sebepleri inceleyen müellif bu kısımda Şehristânî'nin mukaddimesinden epeyce faydalanmıştır. Ancak Şehristânî'nin mukaddimede yer vermediği ve mezheplerin görüşlerinin anlatılmasından sonra ele aldığı içtihad konusunu Ya'kûb b. Abdüllatif ihtilafların hemen öncesinde izah ederek farklı bir tutum sergilemiştir. Giriş bölümü insanların sınıflandırılması, insanlar arasında ortaya çıkan ilk ihtilaflar, içtihad meselesi, İslam fırkalarının yetmiş üç olduğunun açıklanması ve Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ihtilaflar olarak beş başlıkta incelenmiştir.

Giriş bölümünde müellif kendisinden önceki makâlât eserlerinde görülmeyen bir usûlle de hareket etmiştir. Mesela giriş kısmında kaynaklarından farklı olarak ana fırkalar ve alt gruplarını topluca zikretmekte ve bir çeşit tablo halinde tasnifinden haber vermektedir. Bunun yanında yetmiş üç fırka hadisinden eserin girişinde bahsetmekte ancak hadisin tam metnini zikretmemektedir.

Yetmiş üç fırka hadisinin manasıyla zikredildiği eserde fırkaların tasnifi Âmidî tasnifinin aynısıdır. Ana fırkaların sayısının sekiz olarak belirlendiği bu tasnifte alt fırka sayılarına dair bir sistematik takip edilmemiştir. Ana fırkalar Mu'tezile, Şia, Hariciler, Mürcie, Neccariyye, Cebriye, Müşebbihe ve fırka-i naciye şeklindedir. Her ana fırkanın farklı sayıda alt kolu vardır. Bu şekilde yetmiş üç sayısına ulaşmaya çalışılmış olsa da alt fırkaların sayımında bazı hatalar tespit edilmiştir. Mesela Hariciler'in alt fırkalarının yirmi olduğu ifade edilse de Cürcanî'nin yaptığı eleştirisi

bunun yirmi iki olması gerektiği yönündedir. Zira Âmidî yirmi iki alt fırka saymaktadır. Bu hatanın dışında sayıya büyük oranda ulaşıldığı anlaşılmaktadır.

Mezheplerin görüşlerinin aktarımında büyük oranda Şehristânî'den faydalanan müellif, Âmidî'yi de kaynak olarak kullanmış ve yer yer kendi tercihlerini ve açıklamalarını da eklemiştir. Ancak bu alıntıların kaynaklarındaki bilgilerin birebir aynı olduğu söylenemez. Zira kendi tercihiine göre kısaltmalarda bulunan müellif bazen Şehristânî'den faydalanırken bazen Âmidî'den faydalanmaktadır. Öte yandan müellifin tasnifinde yer alıp Şehristânî'de olmayan fırkalarda doğrudan Âmidî'yi kaynak olarak kullandığı görülmektedir. Müellifin Adudüddin el-Îcî'nin *el-Mevakıf* eseri ve onun şerhi olan Seyyid Şerif Cürcanî'nin eserinden de faydalandığı anlaşılmaktadır.

Ya'kûb'un tarafsız bir metod takip ettiği görülmektedir. Şehristânî ve Âmidî'nin yorum yaptığı yerleri aktarmayan müellif fırkaların görüşlerinden bahsederken birkaç yer dışında değerlendirmeden kaçınmaktadır. Böylelikle bilgi açısından Âmidî ve Şehristânî'deki malzemeye güvenip aktarımda bulunsa da tavır olarak tarafsız durmaya çalışmaktadır. Öte yandan eserin genelinde göze çarpan uzlaşmacı bir duruş söz konusudur. Müellifin girişte üzerinde durduğu içtihad bahsi, ihtilafların içtihadı olduğu vurgusu mezheplerin ele alınışında da kendisini göstermektedir. Yetmiş üç fırka hadisinin kurtuluşa eren fırka dışında kalanların cehennemde olacağı ifadelerine yer vermez. Bununla birlikte mezheplerin zahire itimaden İslam'dan sayılması gerektiğini ifade etmesi, onun ayrılıkların değil de İslam ortak paydasının üzerinde durduğu kanaati oluşturmaktadır. Aynı zamanda kurtuluşa eren fırkada açıklayıcı bir kimlik zikretmektense Ehl-i Sünnet ve Cemaat'i kastederek kurtuluşa eren fırka tanımlamasını daha geniş tutmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki kaynaklarından biri olan Âmidî, Eş'arîler'i, muhaddislerin ilk nesillerini ve Ehl-i Sünnet ve Cemaat'i kurtuluşa eren fırka olarak kaydetmiştir. Ya'kûb'un fırka-i naciye dışında bir isim zikretmemiş olması tanımlamayı olabildiğine geniş tutma gayretine işarettir.

Eserin muhteva tahlilinde yazarın, sahabenin faziletine ehemmiyet verdiği hususu açıkça görülmektedir. Kaynak olarak kullandığı Şehristânî, Âmidî, Cürcanî gibi müelliflerde sahabe ile ilgili anlatıları bile büyük bir dikkatle alıntılıdığı, yanlış anlaşılmaya müsait konuların detayına girmedeği ya da yüzeysel ifadelerle geçiştirdiği

görülmektedir. Sahabenin faziletine hâlel getirebilecek hususlardan özellikle kaçındığı göz önüne alındığında, onun sahabe konusunda Osmanlı ulemasının hassasiyetlerini dikkate aldığı ya da dönemin fikri-siyasi tartışmalarını dikkate alarak bu hususta daha hassas davrandığı söylenebilir. Zira Ya'kûb'un yaşadığı dönem ve özellikle eserini telif ettiği III. Murad dönemi İran ile uzun savaş yıllarını kapsayan bir tarihe denk gelmektedir. Bu dönem eserin içeriğindeki Şia'nın aleyhinde konuştuğu sahabeye karşı bir hassasiyetin olmasını anlaşılır kılmaktadır. Nitekim İran ile 1590 yılında yapılan İstanbul Antlaşması'nda sahabeye lanet edilmesini men eden bir madde bulunmaktadır. Bu açıdan müellifin mevcut siyasi atmosferde yazdığı bu eserde özellikle sahabeye yönelik olumsuz intiba oluşturacak ifadelerden kaçındığı söylenebilir.

Bu eserin Osmanlı fırak literatürü açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz. Zira son derece sistemli ve derli toplu şekilde fıkalar ele alınmıştır. Ayrıca muhtevası itibarıyla tam bir milel-nihal türüdür. Toplamda altı baktan oluşan bu eserin beş babının kelam konularına tahsis edilmesi de dikkat çekmektedir. Bize göre bu eserin Osmanlıca telif edilmiş bir milel-nihal eseri olması önem arz etmektedir. Kendisinden önce Kemalpaşazâde, Birgivi gibi âlimler bu alanda eserler telif etmişlerdir. Ancak müellifimizden önce onun gibi Âmidî tasnifini ve Şehristânî'yi kaynak olarak kullanan başka bir Osmanlıca eserin varlığından haberdar değiliz. Bu yüzden kaynaklarını özenle kullanarak tarafsız bir eser sunmuş olan Ya'kûb b. Abdüllatif'in mezhepler tarihine önemli katkılarda bulunduğunu düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Adıvar, Adnan: **Osmanlı Türklerinde İlim**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1970.
- Afyoncu, Erhan: “Sokullu”, **DİA**, C. XXXVII, 2009, s. 354-357.
- Akdağ, Mustafa: **Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyanları**, İstanbul, Cem Yayınevi, 1995.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim: **Ebkarû'l-Efkâr fî Usulî'd-Din**, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Kahire, Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002.
- Apaydın, Yunus: “İmam Kerhî”, **DİA**, C. XXV, 2002, s. 285-287.
- Arıcı, Müstakim: Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri, **İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik, 2015, s. 61-95.
- Atâî, Nev'izâde: **Hadaiku'l-Hakaik Fî Tekmiletî Şakaik**, yay. haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1989.
- Aydınlı, Osman: “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı”, **TALİD**, C. XV, No: 29, 2017, s. 39-78.
- Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı, Ankara, Hitit Kitap, 2008.
- Bağdadi, Ebû Mansûr Abdu'l-Kahir b. Tâhir b. Muhammed Temimi Abdülkahir: **el-Fark beyne'l-Fırak**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, Dârü't-Tûras, t.y.
- Baltacı, Cahit: **Osmanlı Medreseleri**, İstanbul, İrfan Matbaası, 1976.
- Bilgin, Orhan: “Yazma”, **DİA**, C. XLIII, 2013, s. 369-373.
- “Ferağ Kaydı”, **DİA**, C. XII, 1995, s. 354-356.

Birgivi, Takiyyüddîn Mehmed b. Pir
'Alî:

Tuhfetü'l-müstersidîn, Avni İlhan,
“Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler
Tarihi ile İlgili Risalesi” içinde, Dokuz
Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi, C. VI, 1989, s. 173-215.

Bulut, Halil İbrahim:

“İslam Mezhepleri Tarihi Bilimi ve
Temel Meseleleri”, **Mezheplere Göre
Klasik Kaynaklar ve Özellikleri**, ed.
Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar,
2018, s. 22-32.

İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara,
Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Busbecq, Ogier Ghislain:

**Türk Mektupları: Kanuni
Döneminde Avrupalı Bir Elçinin
Gözlemleri(1555-1560)**, çev. Derin
Türkömer, İstanbul, Türkiye İş Bankası
Yayınları, 2013.

Cançelik, Ali:

“Bilgi Üretiminde ve Bilginin
Niteliğinde İktidarın Rolü: 16. Yüzyıl
Osmanlı İmparatorluğu Örneği”,
Mukaddime, C. 5/2, 2014, s. 95-112.

Cürcani, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed
b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî:

Şerhu'l-Mevakıf, tsh. Muhammed
Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, Kum,
İntişarat-ı Şerif er-Radi, 1991.

Çavuşoğlu, Mehmet:

“Bâki”, **DİA**, C. IV, 1991, s. 537-540.

Çelebi, İlyas:

“Kemalpaşazade”, **DİA**, C. XXV, 2002,
s. 242-244.

Danış, İlhami:

“XVI. Yüzyılda Bir Osmanlı
Coğrafyacısı: Sipâhizâde Mehmed ve
Eseri Evzahu'l-mesâlik ilâ ma'rifeti'l-
büldân ve'l-memâlik”, **FSM İlmi
Araştırmalar İnsan ve Toplum
Bilimleri Dergisi**, No:9, 2017, s. 117-
143.

Demirci, Osman:

“Medrese Geleneğinde Akaid ve Kelam
İlmi”, **Kelam Araştırmaları**, C. XI,
No:1, 2013, s. 253-269.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî:

Eren, Muhammet Emin:

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail:

Gömbeyaz, Kadir:

Gümüş, Sadreddin:

Sünenü Ebî Dâvud, Thk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Matbaatu's-Saâde, Mısır 1369/1950.

Hadis, Tarih ve Yorum: Yetmiş Üç Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme, İstanbul, Kuramer, 2017.

Makalâtâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1980.

“Eş'arî Mezhepler Tarihi Kaynakları”, **Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar, 2018, s. 321-339.

“Fırak Literatürüne Dolaylı Ancak Etkili Bir Katkı: Âmidî Tasnifini Meşhur Eden Mütakellim: Adudüddin el-Îcî”, **İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî**, ed. Eşref Altaş, İstanbul, İsam, 2007, s.409-428.

“Doğu Hanefî Fırak Geleneğinin Ebû Hanife İle İrtibatlandırılmasının İmkânı”, **Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmam-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı**, Yay. Haz.: Ahmet Kartal, Hilmi Özden, Eskişehir, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2015, s. 505-511.

“İslam Literatüründe İtikadi Fırka Tasnifleri”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2015.

“Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005.

“Cürcanî”, **DİA**, C. VIII, 1993, s. 134-136.

- Harman, Ömer Faruk: “Milel ve Nihal”, **DİA**, C. XXX, 2005, s. 57-58.
- Hızlı, Mefail: “Osmanlı Medreseleri’nde Okutulan Dersler”, **UÜİFD**, C. XVII, No:1, Bursa, 2008, s. 25-46.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî: **el- Müsned**, Matbaatu’l-Haymâniyye, Mısır, 1313.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelüsî: **el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal**, Lübnan, Daru’l Ma’rife, 1986.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî: **el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, çev. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî: **Sünenü İbn Mâce**, Thk.: Muhammed Fuad Abdülbâki, Dâru İhyâi Kütübi’l-Arabî, Mısır 1953.
- İcî, Ebû’l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaftar: **el-Mevâkıf fi ilmi’l-kelam**, Kahire, Mektebetü'l-Mütenebbi, t.y.
- İnal, İbrahim Hakkı: “Batıda Mezhepler Tarihi Metodolojisi Çalışmaları: Keith Lewinstein Örneği”, **Usul İslam Araştırmaları**, C. XI, No:11, s. 55-70.
- İnalcık, Halil: **Devlet-i ‘Aliyye/Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- İpşirli, Mehmet: “Çivizâde Mehmet Efendi”, **DİA**, C. VIII, 1993, s. 347-348.
- “İlmiye”, **DİA**, C. XXII., 2000, s. 141-145.
- “Kadızâde”, **DİA**, İstanbul, C. XXIV., 2001, s. 96-97.
- “Medrese”, **DİA**, C. XXVIII, 2003, s. 327-333.

“Tâcü’t-Tevârîh”, **DİA**, C. XXXIX, 2010, s. 357-359.

“İlmiye Mesleği Hakkında Gözlemler: XVI ve XVI. Asırlar, **Osmanlı Araştırmaları**, C. VII, İstanbul, 1988, s. 273-285.

“İstanbul’da İlim ve Kültür Hayatı”, **Osmanlı İstanbul’u, I**, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2013, s. 371-382.

İzgi, Cevat:

“Mehmed Suûdî Efendi”, **DİA**, C. XXVIII, 2003, s. 526-527.

Kalaycı, Mehmet:

“Bir Osmanlı Kelamcısı Ne okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyâzîzâde’nin Mecmû’a Fi’l-Mesâ’ili’l-Müntehabe Adlı Eseri”, **Osmanlı’da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler**, İstanbul, İsar, 2016.

Eşarilik-Maturidilik İlişisinin Fikri Çerçevesi, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Osmanlı Sünniliği, Ankara, Otorite Yayınları, 2015.

Kalhati, Ebû Said Muhammed b. Said Ezdi:

el-Keşf ve’l-Beyan, thk. Seyyide İsmail Kaşif, Maskatf, Saltanatu Uman Vizaretü’t-Türasi’l-Kavmi ve’s-Sekafe, 1980.

Kallek, Cengiz:

“Ebû Saîd el-Berdaî”, **DİA**, C. X, 1994, s. 219-220.

Katip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah:

Keşfu’z-Zunûn an esamii’l-kütüb ve’l-fünûn, Lübnan, Daru İhya et-Turâsu’l-Arabi, C. I-II, 2008.

Kazıcı, Ziya:

“15 ve 16. Asırlarda Osmanlı Devletinde İlmi Hayat”, **XV. ve XVI. Asrı Türk Asrı Yapan Değerler**, İstanbul, İsav, 1999, s. 144.

Kemalpaşazâde, Şemsüddîn Ahmed b. Süleyman:

“el-Makâlât fî Beyani Ehli'l- Bida' ve'd-Dalalat”, **Hams Resail fi'l-Fırak ve'l-Mezahib** içinde ikinci risale olarak, thk. Seyit Bahçivan, Kahire: Dâru's-Selâm, 2005 s. 81-124.

“Fî Beyân el-Fıraku'd-Dâlle”, **Hams Resail fi'l-Fırak ve'l-Mezahib** içinde dördüncü risale olarak, s. 165-192.

Keskioğlu, Osman:

“Türkiye’de Matbaa Te’sisi ve Mushaf Basımı”, **AÜİFD**, C. XV, Ankara, 1967, s. 121-139.

Kırkkılıç, H. Ahmet:

Sultan Üçüncü Murad, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

Kutlu, Sönmez:

“İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl meselesi”, **İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes’esi 1**, İstanbul, Ensar, 2005, s. 391-440.

Mezhepler Tarihine Giriş, İstanbul, Dem, 2016.

Kutluay, Yaşar:

“İbadilere ait Bazı metinler” **AÜİFD**, C. XV, Ankara, 1967, s. 141-149.

Kütükoğlu, Bekir:

“Ali Mustafa Efendi”, **DİA**, C. II, 1989, s. 414-416.

“III. Murad”, **DİA**, C. XXXI, 2006, s. 172-176.

Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612), İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1993.

Lewinstein, Keith:

“Doğu-Hanefi Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar”, **İmam Maturidi ve Maturidilik** kitabı içerisinde, çev. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan, Ankara, Otto Yay., 2015, s. 99-129.

Naima, Mustafa Efendi:

Tarih-i Na’imâ, haz. Mehmet İpşirli, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2007.

- Naşı el-Ekber, Ebu'l-Abbas Abdullah b. Şirşir Enbari: **Mesâ'ilü'l-imâme Kitabu'l-Evsat fi Makalat**, nşr. J. Van Ess, Beyrut, 1971.
- Neşvan el-Himyeri, Ebû Saîd Neşvan b. Saîd Neşvan: **el-Hürü'l-În**, nşr. Kemal Mustafa, Beyrut, Dâru âzâl, 1985.
- Öz, Mustafa: "İbnu'l Murtaza", **DİA**, C. XXI, 2000, s. 141-143.
- Özcan, Abdülkadir: "Mecdi", **DİA**, C. XXVIII, 2003, s. 228-229.
- Özel, Ahmet: "Kefevi, Mahmud b. Süleyman", **DİA**, C. XXV, 2002, s. 185-186
- Özler, Mevlüt: **İslam Düşüncesinde Yetmiş Üç Fırka Anlayışı**, İstanbul, Rağbet yayınları, 2016.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin: **İ'tikadatu fırakî'l-müslimun ve'l-müşrikin**, thk. Ali Sami en-Neşşar, Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.
- Râzî, Ebu Hâtim Ahmed b. Hamdân: **Kitâbu'z-Zîne**, el-Gulûv ve'l-Fıraku'l-Gâliyye fi'l-Hadâreti'l-İslâmiyye içerisinde, thk. Abdullah Sellûm Sâmerriâi, Bağdad, Dâru Vâsıt, 1982, s. 225-312.
- Sefercioğlu, M. Nejat: **Nev'i Dîvânı'nın Tahlili**, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1990.
- "Nev'i", **DİA**, C. XXXIII, 2017, s. 52-54.
- Selaniki, Mustafa Efendi: **Tarih-i Selânikî-I**, yay.haz., Prof. Dr. Mehmet İpşirli, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Sezgin, Fuat: **Mu'cemu Tarihu't Turasi'l-İslami fi Mektebatî'l-Alim**, ed. Ali Rıza Bulut, Ahmet Turan Karabulut, Kayseri, Daru'l Akabe, C. V, 2001.
- Sinanoğlu, Mustafa: "el-Mevâkıf", **DİA**, C. XXIX., 2004, s. 422-424.
- "Teklif", **DİA**, C. XL, 2011, s. 385-387.

Süreyyâ, Mehmet:

Sicill-i Osmanî, yay. haz. Orhan Hülâgü, Mustafa Ekincikli, Hamdi Savaş, İstanbul, Sebil Yayınevi, C. IV/II, 1998.

Şehristânî, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdülkerim:

el-Milel ve'n-Nihal, Beyrut, Daru'l Kütübu'l-İlmiyye, 2013.

el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi, çev. Mustafa Öz, İstanbul, Litera, 2008.

Şen, Hüseyin:

“XVI. yüzyıl Osmanlı Dünyasında Matematik ve Astronomi: Takiyüddin İbn ma'rûf ve Sidretü'l-Müntehâ Adlı Eserinde Güneş Gözlemleri”, **Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVI. Yüzyıl**, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi, 2017, s. 47-56.

Tan, Muzaffer:

“Geç Dönem Hanefi-Maturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risale: el-Makalât fi Beyani Ehli'l- Bida' ve'd-Dalalat” **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XIV, Elazığ, 2009, s. 181-202.

“Hanefi-Maturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi”, **AÜİFD**, C.XLIX, No: 2, 2008, s. 121-152.

Taşköprizâde, Ahmet Efendi:

Mevzuat'ül Ulûm, sad.: Mümin Çevik, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1975.

Tehanevi, Muhammed Ali:

Keşşâfü İslahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm, Lübnan, Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996, C. II.

Tirazi, Nasrullah Mübeşşir:

Fihrisü'l-Mahtutati't-Türkiyye el-Osnabiyye: elleti iktinetha Darü'l-Kütübi'l-Kavmiyye münzü am 1870 hatta nihaye 1980 m., Kahire, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, C. III, 1987-1990.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre:

el-Câmiu's-Sahîh (Sünenü't-Tirmizî), Thk.: İbrahim b. Utvah Ivaz, Matbaatu Mustefa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1965.

Topdemir, Hüseyin Gazi:

“Takiyyuddin er-Rasid”, **DİA**, C. XXIX, 2010, s. 454-456.

Turan, Şerafettin:

“Hoca Sâdeddin”, **DİA**, C. XVIII, 1998, s. 196-198.

“Kemalpaşazade”, **DİA**, C. XXV, 2002, s. 238-240.

Unan, Fahri:

“Sahn-ı Seman”, **DİA**, C. XXXV, 2008, s. 532-534.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı:

Osmanlı Tarihi, Ankara, Türk Tarih Kurumu, C. III. 1. Kısım 3. Baskı, 1982.

Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988.

Ya'kûb b. Abdüllatif:

İslam'da Fırkalar, Atatürk Kitaplığı, Bel_Yz_K_0854 numaralı yazma.

Kavaidu's-Sarf, Süleymaniye Kütüphanesi, HÂmidîye, 01353 numaralı yazma.

Yavuz, Yusuf Şevki:

“el-Fasl”, **DİA**, C. XII, 1995, s. 215-216.

“Ebu Hatim er-Râzî”, **DİA** C. X, 1994, s. 148-150.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait:

“XIV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde İlm-i Kelam Öğretimi ve Genel Eğitim İçindeki Yeri”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi**, No: 4, Ankara, 1980, s. 273-283.

Yıldız, Harun:

Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi, Ankara, Araştırma Yayınları, 2016

Yüksel, Emrullah:

“Âmidî”, **DİA**, C. III, 1991, s. 57-58.

“Birgivi”, **DİA**, C.VI, 1992.

